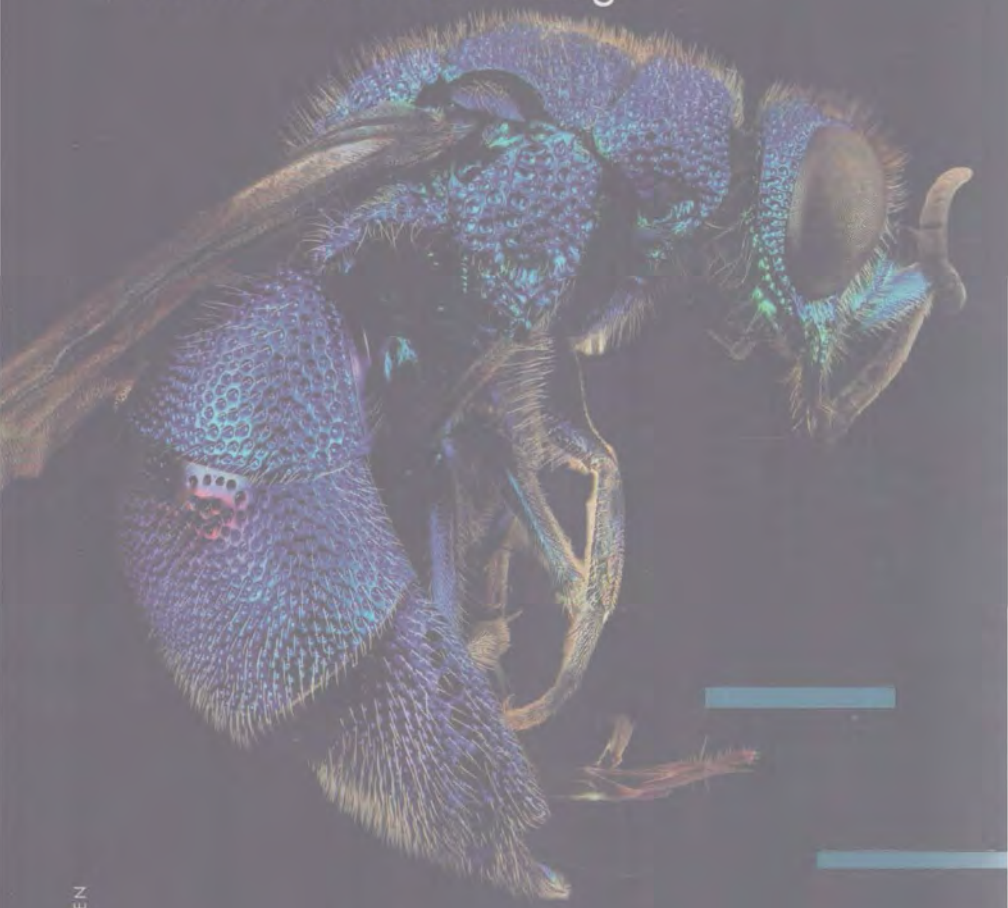
ÇAĞDAŞ FELSEFE

# Epistemik Adaletsizlik

## İktidar ve Bilmenin Etiği



MIRANDA FRICKER

ÇEVİREN / KADİR GÜLEN

FOL

# Epistemik Adaletsizlik
## İktidar ve Bilmenin Etiği

FOL 310
© Mak Grup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş.
Sertifika No: 44396

Felsefe 208
Çağdaş Felsefe 13

*Epistemik Adaletsizlik –İktidar ve Bilmenin Etiği–*
Miranda Fricker

Çeviren: Kadir Gülen

Özgün Adı: *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*
Edisyon: Oxford University Press 2007

Yayına Hazırlayan: Gülriz Uygur
Redaksiyon: Ebubekir Demir
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-625-6584-10-5

Baskı: Ayrıntı Basım Yay. ve Mat. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Matbaa Sertifika No: 49599

1. Baskı: Kasım 2023

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

# Epistemik Adaletsizlik
## İktidar ve Bilmenin Etiği

Miranda Fricker

Çeviren
Kadir Gülen

Gülriz Uygur'un Sunuşu ile

FOL

Miranda Fricker
Felsefe doktorasını Oxford Üniversitesinde tamamladı (1996). Londra Birkbeck College, Sheffield Üniversitesi, CUNY The Graduate Center'da dersler verdi ve hâlen görev yapmakta olduğu New York Üniversitesine geçti (2022). British Academy (2016) ve American Academy of Arts and Sciences (2020) üyeliğine seçildi.
Başlıca eserleri: *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (Hornsby ile, 2000), *Reading Ethics: Selected Texts with Interactive Commentary* (Guttenplan ile, 2009) *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives* (Brady ile, 2016) *Routledge Handbook of Social Epistemology* (Graham, Henderson & Pedersen ile, 2019).

Kadir Gülen
Bursa'da doğdu (1986). Selçuk Üniversitesi'nde İktisat okudu (2010). *Yurt ve Dünya*, *Bibliotech*, *Praksis*, *Kitaplık* gibi dergilerde yazdı. Ankara Üniversitesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalından "Heidegger'in Hegel Felsefesinin Eleştirel Bir Değerlendirmesi" teziyle mezun oldu (2018). Başlıca çevirileri: Thomas E. Wartenberg, *Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler* (2018, Senem Kurtar ile); Erica Chenoweth ve Maria J. Stephan, *Sivil Direniş Neden İşe Yarar* (2018); Bryan Turner ve Simon Susen (ed.), *Pierre Bourdieu'nun Mirası* (2019); Frederick C. Crews, *E. M. Forster'da Hümanizmin Tehlikeleri* (2020); Brent Adkins, *Arzu ve Ölüm* (2020); *Kıyıdan Köşeden Marksizm Kılavuzu* (2021); Charles Taylor, *Hegel ve Modern Toplum* (2021); Molly Farneth, *Hegel'in Toplumsal Etiği* (2021); Sarah Harasym (ed.), *Kayıp Yüzleşme* (2021), Robert Axelrod, *İşbirliğinin Evrimi* (2023), Stanton Samenow, *Suçlular Nasıl Düşünür?* (2023), Lawrence H. Keeley, *Uygarlıktan Önce Savaşlar* (2023).

# İçindekiler


Sunuş:
Epistemik Adaletsizlikle Mücadele Etmek 11

Önsöz 23

Giriş 27

Birinci Bölüm
Tanıklığa Dayalı Adaletsizlik 38
*1.1. İktidar* 39
*1.2. Kimliğe Dayalı İktidar* 46
*1.3. Tanıklığa Dayalı Adaletsizliğin Temel Meselesi* 50

İkinci Bölüm
Güvenilirlik Ekonomisinde İş Başında Olan Önyargı 70
*2.1. Kalıp Yargılar ve Önyargıya Dayanan Kalıp Yargılar* 70
*2.2. Önyargının Ötesine Geçmiş Tanıklığa Dayalı Adaletsizlik mi?* 86
*2.3. Tanıklığa Dayalı Adaletsizlikten Kaynaklı Haksızlık* 89

Üçüncü Bölüm
Erdem Epistemolojisine Dayanan Bir Tanıklık İzahına Doğru 113
*3.1. Diyalektik Konumun Taslağını Çizmek* 113
*3.2. Sorumluluk Sahibi Dinleyici* 123
*3.3. Ahlaki ve Epistemik Temelli Erdemli Algılama* 130
*3.4. Duyarlılığı Eğitmek* 144

Dördüncü Bölüm
Tanıklığa Dayalı Adaletin Erdemi 150
*4.1. Önyargıyı Ortadan Kaldırmak* 150
*4.2. Tarih, Suçlama ve Ahlaki Düş Kırıklığı* 168

Beşinci Bölüm
Tanıklığa Dayalı Adaletin Soykütüğü 183
*5.1. Hakikatin Üçüncü Temel Erdemi* 183
*5.2. Düşünce ve Etik Karışımı Bir Erdem* 199

Altıncı Bölüm
Özgün Anlamlar: Haksızlığı Yeniden Ele Almak 212
*6.1. Sessizliğin İki Türü* 212
*6.2. Eksiksiz Bir Bilen Kişi Fikri* 230

Yedinci Bölüm
Hermeneutik Adaletsizlik 237
*7.1. Hermeneutik Adaletsizliğin Temel Meselesi* 237
*7.2. Hermeneutiğe Dayalı Marjinalleştirme* 245
*7.3. Hermeneutiğe Dayalı Adaletsizliğin Yarattığı Haksızlık* 258
*7.4 Hermeneutiğe Dayalı Adaletin Erdemi* 269

Sonuç 279

Kaynakça 281

Dizin 291

# Sunuş:
# Epistemik Adaletsizlikle Mücadele Etmek

Gülriz Uygur[1]

Miranda Fricker'ın eserleriyle ilk tanışmam 2009 yılında *Hukukta Adaletsizliği Görmek* başlıklı kitabımı yazmaya başladığımda oldu. Buradaki temel savım, adeletsizliği görmenin zor olmasıdır. Adaletsizlik üzerinde çalışmam da beni Fricker'ın *Epistemic Injustice* başlıklı elinizdeki bu kitaba götürdü. Çalışmam İoanna Kuçuradi'nin görüşlerindeki 'doğru değerlendirme'ye de yer vermektedir. Doğru değerlendirmenin de anlama aşaması önem taşımaktadır. Benim savım da doğru değerlendirmeyi yapabilmek için anlama aşamasında adaletsizliğin görülmesine dairdir. Bu aşamada adaletsizliği görmeyi engelleyen şeyleri ortaya koymak önem taşımaktadır ve bu noktada karşımıza önyargılar çıkmaktadır. Fricker'ın epistemik adaletsizlik anlayışı da bu aşamada önümü açmaktadır. Böylece adaletsizliği görmemeyi epistemik adaletsizliğe bağlama düşüncem oluştu. O günden bu yanadır da epistemik adaletsizlik çalışmalarımın temel çerçevesini oluşturmaktadır.

'Görme' kavramını insanı görmekle ilişkili olarak ele alıp, etik özelliklerle ilişkilendiriyorum. İnsanı görmemek ise adaletsizliğe yol açan başlıca şeydir. Her tek durumda insanı görmeyi engelleyen veya adaletsizliği görmeyi engelleyen şeylerin başında önyargılar geldiğini ve inançtan hareket edilerek bilgisel temele dayanmayan değerlilik ölçütlerine göre oluşturulan kişi imgelerinin, görmeyi engellediğini ileri

[1] Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi.

sürmekteyim.[2] İleri sürdüğüm iddiayı Fricker'in kimliğe dayalı iktidar düşüncesi ile etik ve epistemoloji ilişkisi desteklemekte ve bu ilişki temeli oluşturmama imkân vermektedir. Fricker'ın düşüncesi sadece etik ve epistemoloji ilişkisi değil, ayrıca etik ve politika ilişkisini de ortaya koyduğu için önemlidir. Fricker kimliğe ilişkin önyargıları kimliğe dayalı iktidara dayandırarak bu ilişkiyi ortaya koyar ve "Etik olan politiktir" şeklindeki anlayışını da belirler. "Etik olan politiktir" derken, kimliğe ilişkin önyargıların tarihsel süreç içerisinde güçlü olan tarafından belirlenmesi anlaşılır: "Toplumsal açıdan ifade edersek, her seferinde güçlülerin inançları kanıtlanır; çünkü dünya kendisini kısmen güçlünün görmek istediği şeyi onaylamak üzere tertipler aslında."[3] Fricker bunları açıklarken eserinde kadınlara ve siyahilere ilişkin önyargı örneklerini kullanır.

Fricker'ın düşüncesinde kimliğe dayalı iktidar ve bunların şekillendirdiği önyargılar epistemik adaletsizliğin başlıca nedenidir. Adaletsiz olması bu tür önyargılar yüzünden zarar görmeyle ve epistemik olması da bilen olarak kapasitemizin tanınmaması sonucu ulaşılamayan hakikatle ilgilidir. Bu noktada karşımıza Fricker'ın bir epistemik adaletsizliğin bir türü olarak belirttiği *tanıklığa dayalı adaletsizlik* çıkar.

Esasen Fricker epistemik adaletsizliği 'tanıklığa dayalı adaletsizlik' ve 'hermeneutik adaletsizlik' olarak ikiye ayırmaktadır. Tanıklığa dayalı adaletsizlik kimliğe dair önyargıların bilen olarak kapasitemizin tanınmaması sonucu ortaya çıkan adaletsizliktir. Fricker bu hususu şu şekilde ifade eder: "Tanıklığa dayalı adaletsizlik, insana bilen biri olarak statü kazandıran şeye erişilmesini ortadan kaldırır."[4]

Fricker tanıklığa dayalı adaletsizliğin örneği olarak *Bülbülü Öldürmek* romanındaki siyahi Tim Rabinson'un yargılanma-

Bkz.Gülriz uygur, *Hukukta Adaletsizliği Görmek*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 3.Baskı, Ankara 2020, sayfa 67 ve devamı.
Miranda Fricker, *Epistemik Adaletsizlik*, çev. Kadir Gülen, Fol Kitap, Ankara 2023; s. 225.
Fricker, age., s. 235.

sından hareket eder. Bu yargılamadaki önyargıların gücünü Fricker şu şekilde belirtir: "Yargılama işlemleri, bir anlamda, kanıtların gücü ile ırkçı önyargıların gücü arasındaki açık mücadeleye sahne olmakta ve bütünüyle beyazlardan oluşan jürinin verdiği karar en nihayetinde ırkçı önyargılara yenik düşmektedir."[5]

Problem sadece bir önyargı meselesi değildir. Problem esasında tarihsel olarak iktidar ilişkileri çerçevesinde oluşturulan kimliğe dayalı bir politikanın ifadesidir. Fricker iktidar ilişkisi anlamında politikanın etkisini şu cümleleriyle ortaya koyar:

> İktidar, pratik bakımdan ötekilerin eylemlerini denetim altına almak amacıyla toplumsal olarak konumlandırılmış bir kapasitedir, ki bu kapasite belirli toplumsal failler tarafından (etkin ya da edilgin bir şekilde) icra edilebilir veya bundan farklı olarak, tam anlamıyla yapısal bir biçimde işleyebilir. [6] İktidarın iş başında olduğu her yerde, kimin veya neyin kimleri ne amaçla denetlediğini sorusunu sormaya hazır olmamız gerekmektedir.[7]

Siyahi olmakla ilgili olarak da iktidarın siyahileri ne amaçla denetlendiği sorusunu sormak gerekmektedir. Bu denetme ifadesi olarak siyahi olmakla ilgili dayatılan önyargılar, siyahi olmakla ilgili kavrayışı belirlemektedir. Bunun sonucu ise Tim Robinson örneğinde hem adalete erişememek ve hem de hakikate erişememek şeklinde karşımıza çıkar. Fricker bu sonucu etik ve epistemik başarısızlık olarak şu şekilde belirtir: "Önlerine konulan kanıtlar ışığında, jürinin bir sanık olarak Robinson'a ilişkin sarsılmaz önyargılara dayanan toplumsal kavrayışları, aynı anda kocaman bir epistemik başarısızlığa ve kayda değer pratik sonuçları olan korkunç bir etik başarısızlığa yol açar."[8]

Epistemik başarısızlık hakikate erişemekle ilgili olup,

Fricker, age., s. 60.
Fricker, age., s. 45.
Fricker, age., s. 45.
Fricker, age., s. 64.

Fricker önyargının bu konudaki engelini ortaya koyar: "... çünkü önyargı ya dinleyicinin belirli bir gerçeği düpedüz gözden kaçırmasına neden olarak ya da eleştirel fikirlerin dolaşımında belirli tıkanıklıklar yaratarak gerçeğin önünde bir engel teşkil eder."[9]

İktidarla ilişkisinde bu tür önyargı sistematik tanıklığa dayalı adaletsizliğin örneğidir. Fricker bu tür adaletsizliğin iktidarın yapısal olarak ürettiği eşitsizliklerden kaynaklandığını vurgular. Fricker'a göre sistematik tanıklığa adaletsizlik kimliğe dayalı önyargının özneyi sürekli izlemesiyle (örneğin siyahi olmanın her tür durumda siyahi olan özneyi etkilemesi ve sözlerinin güvenilir bulunmaması gibi) ortaya çıkar: "Adaletsizlik, tanıklığa dayalı adaletsizlik bağlamında, ancak kimliğe dayalı önyargının özneyi farklı toplumsal etkinlik alanları boyunca adım adım izlemesine ve özneleri tanıklığa dayalı olmayan adaletsizlik biçimlerine duyarlı kılmasına neden olduğu zaman sistematiktir."[10]

Hermeneutik adaletsizlik ise hermeneutik boşlukta ortaya çıkar. Bu tür adaletsizlikte bilen özne olark tanınmamanın sonucu olarak aktarılanlar ve deneyimler hakikatin ortaya çıkmasında belirleyici olmaz. "Tahakküm altına alınmış kimseler, tahakküm edenlerin kendi amaçları doğrultusunda yapılandırdıkları bir dünyada yaşarlar; en azından bizlere ait olmayan ve çeşitli şekillerde gelişim göstermemize, hatta varlığımıza düşman olan amaçlardır bunlar."[11] Nancy Hartsock'tan yaptığı bu alıntıyla Fricker hermeneutik adaletsizliğe işaret eder. Buradaki husus toplumsal gücün kolektif sosyal kavrayış biçimleri üzerinde haksız etkide bulunduğu şeklindeki epistemik iddiayla ilgilidir: "Öyle ki hâkim konumdakiler kendi deneyimlerini anlamlandırma esnasında bu deneyimlere uygun kavrayışları elde bulundurma eğilimi gösterirken, tahakküm

Fricker, age., s. 89.

[10] Fricker, age., s. 249.

[11] Nancy Hartsock, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1998, 241.

altındakilerin kendi toplumsal deneyimlerini belli belirsiz şekilde, yani en iyi ihtimalle bu deneyimleri anlaşılır kılmak için uygun olmayan anlamlardan yararlanarak kendilerini bulmaları daha olasıdır."[12]

Bu bağlamda Fricker kadın hareketindeki bilinç yükseltme ve kadın deneyimlerinin paylaşılmasının hermeneutik adaletsizliği ortaya koyduğunu belirtir. Bununla ilgili cinsel taciz örneğinden hareket edip, bu hususta bir kavrayışın olmayışının tacize uğrayanlar bakımından epistemik haksızlığa yol açtığını söyler: "Cinsel tacizin toplu olarak değerlendirilmesinden önce, erkeklerin kadınlara bu şekilde davrandıkları zaman onlara ne yaşattıklarına ilişkin akla yatkın bir kavrayışın yokluğu ex hypothesi [daha önceki hipoteze göre] oldukça yaygın bir durumdur."[13]

Fricker bu kavrayışın olmamasının tacize uğrayanlar bakımından nasıl hissedildiğini şu şekilde belirtir: "Zira bu kavrayışın yokluğunda derinlemesine problemli, kafası acayip karışık ve yalnız, ayrıca süregiden tacize karşı savunmasız bırakılmış olacaktır."[14]

Bu bağlamda taciz edenlerin ve tacizi anlamayanların, tacize uğrayanların zarar görmesini anlamamaları da söz konusudur. Bu noktada hermeneutik çatlağın tacize uğramanın verdiği zararın açık kavrayışıyla doldurulması gerekir.

Taciz örneği çerçevesinde Fricker, hermeutik adaletsizlik ve tanıklığa dayalı adaletsizliğin aynı olayda bulunduğunu belirtir. Zira kadın olmak tanıklığa dayalı adaletsizlikle ilgiliyken, cinsel tacizle ilgili kavrayışın olmaması hermeneutik adaletsizlikle ilgilidir. Bu örnekte her iki adaletsizlik de sistematik olarak karşımıza çıkar. Fricker her iki adaletsizliğin aynı örnekte buluşmasını şu şekilde açıklar: "... hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin çoğu durumda tanıklığa dayalı

[12] Fricker, age., s.238.
[13] Fricker, age., s.243.
[14] Fricker, age., s. 244.

adaletsizlikle birleşmesi durumu. Hermeneutik adaletsizliğin sistematik olduğu her durumda, bu birleşme gerçekten de ortaya çıkmaya meyledecektir; çünkü marjinalleştirilmiş birden fazla grubun üyeleri, kimliğe dayalı önyargıya maruz kalma eğilimi gösterecektir."[15]

Ancak Fricker her durumda her iki adaletsizliğin bulunduğunu belirtmez. Bunun için bağlamlara bakmak gerekir. Fricker bu adaletsizliklere karşı erdemler düşüncesini getirir.

Fricker öncelikle tanıklığa dayalı adaletsizliğe karşı geliştirdiği tanıklığa dayalı adalet erdemi üzerinde ayrıntılarıyla durur. Bu bağlamda erdem sahibi olmayı ön yargılı olmamakla ilişkilendirir: "Erdem, en temelde, önyargılı olmayan güvenilirlik yargılarıyla ilgili bir meseledir."[16]

Fricker'a göre erdem sahibi dinleyici, şu ya da bu şekilde, *güvenilirlik yargılarında iş başında olan önyargının etkisini ortadan kaldırır*.[17] Bu tür erdeme sahip olmakla ilgili kurallar oluşturulamaz. Fricker bu tür erdemle ilgili olarak da etik bilginin kodlamayacağını açık bir şekilde belirtir. Bu husus özellikle günümüzde geliştirilen meslek etiği kurallarıyla da yakından ilgilidir. Bu tür kurallara uygun davranmak, erdem sahibi olmaya götürmez. Örneğin yargı etiğine dair geliştirilen hâkimlik meslek etiği kurallarına uygun davranmak, erdemli hâkim olmak demek değildir. Fricker'ın çok haklı olarak belirttiği gibi bu tür ilkeler veya kurallar sadece yol gösterici niteliktedir:

> Tıpkı eksiksiz bir erdeme sahip olanların ortaya koyduğu davranışların ve yargıların eksiksiz bir erdeme giden yolda birer kılavuz olarak işe yarar olması gibi, bu tür kurallar da henüz eksiksiz bir erdeme ulaşamamış olanlara yol gösterici olmak açısından faydalı olabilirler; fakat hiçbir zaman erdemin bir ikamesi olamazlar.[18]

[15] Fricker, age., s.255.
[16] Fricker, age., s. 160.
[17] Fricker, age., s. 159.
[18] Fricker, age., s. 133.

> Şüphesiz ahlaki bir durumda olduğu tanıklık durumunda da, yargılarımıza hükmetmesi gereken belirli genel ilkelere belirginlik kazandırmanın faydasını görebiliriz. Temel mesele, böyle genel ilkelerin erdemli yargıda bulunulduktan sonra ortaya çıkmasıdır; bunlar hiçbir zaman erdemin bir ikamesi olamazlar. Demek ki buna benzer ikinci noktamızı oluşturan şey, erdem sahibi bir failin ahlaki algısının ve erdem sahibi bir dinleyicinin konuşmacı hakkındaki epistemik algısının kodlanamazlığıdır. [19]

Bu bağlamda tanıklığa dayalı adalet erdeminin geliştirilmesi, belirli bir tür eğitimle ilgilidir. Bu eğitimi Fricker şu şekilde belirtir:

> Bizim tanıklığa dayalı duyarlılık fikrimiz, bireysel ve kolektif deneyim üzerinden aralıksız biçimde eğitimden geçirilip sürekli olarak uyarlanan, kendiliğinden gelişen eleştirel bir duyarlılık fikridir.[20]
>
> Gerektiği şekilde eğitilmiş bir tanıklığa dayalı duyarlılık, dinleyicinin bir başkasının sözüne iyiden iyiye çaba gerektirmeyen bir bilgi paylaşımı için şart olan eleştirel bir açıklıkla karşılık vermesini mümkün kılar. Bu tanıklığa dayalı duyarlılık fikri, yargıların nasıl da düşünce ürünü olmasalar bile rasyonel, çıkarımsal olmasalar bile eleştirel olabileceklerine dair bir resim sunar bize...[21]

Tanıklığa dayalı duyarlılığımızı hareket geçiren eleştirel düşünme olduğu kadar, bu hususta gerekli motivasyon veya istektir. Bu tür bir istek olmadan tanıklığa dayalı adalet erdemine ulaşmak da mümkün değildir. Öte yandan Fricker eleştirel düşünmenin de deneyimle ortaya çıktığını belirtir. Örneğin feminist teorinin bilinç yükseltme deneyimi bu tür deneyim için elverişli imkân sunar.

Bunun dışında Fricker tanıklığa dayalı adaletin, melez bir erdem olduğunu, yani hem entelektüel ve hem de etik erdem

[19] Fricker, age., s. 137.
[20] Fricker, age., s. 149.
[21] Fricker, age., s. 149.

olduğunu belirtir. Bu tür bir erdem olması, tanıklığa dayalı adaletin hem hakikate ulaşmayı hem de adil bir sonuca ulaşmayı sağlamasıyla ilgilidir. Bu hususu ortaya koymakla ilgili Fricker, öncelikle tanıklığa dayalı adaletin entelektüel erdem olma yanından hareket eder:

> Ben, Tanıklığa dayalı Adalete her şeyden önce entelektüel bir erdem olarak odaklanıyorum. Fakat bu erdemin yalnızca bir değil, iki nihai değere hizmet ettiğini unutmamalıyız; çünkü bu erdem aynı anda hem hakikati hem de adaleti muhafaza eder. Erdem sahibi kişi, başkalarını epistemik bakımdan hakir görmekten ve önüne getirilen kanıtları ıskalamaktan kaçınır. Ama bu mesele, söz konusu erdemi nasıl kategorize edebileceğimize ilişkin sorunları gündeme getirmektedir şimdi. Tanıklığa dayalı adalet, her şeyden önce adaletsizliğe karşı etik bir savunma olarak mı, yoksa işlenen hataya karşı entelektüel bir savunma olarak mı düşünülmelidir?[22]

Fricker bu hususta hareketle tanıklığa dayalı adaletin melez bir erdem olmayla ilgili yanını ortaya koyar:

> Bahsedilen erdemin melez doğası, kimliğe dayalı olumsuz önyargıların hem entelektüel hem de etik bir suç olmasından kaynaklanmaktadır. Bunu aklımızda tutarsak, önyargı karşısında koruma sağlayan erdemin hem etik hem de entelektüel bir karakter taşıması, onun aynı anda hem bir hakikat erdemi hem de bir adalet erdemi olmasına tam anlamıyla uygunmuş gibi görünüyor. [23]
>
> Benim iddiam tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdemin, basitçe iyice bakıp anladığımız vakit, önyargıları düzeltmenin, karşımızdaki muhatabın sunduğu gerekçeleri gözden kaçırmamak ve bir bilen sıfatıyla bu gerekçelere insafsızlık etmekten kaçınmak için gerekli olduğunu keşfedeceğimiz şeklindeki gerçeğe dayanan melez bir erdem olduğu yönündedir.[24]

[22] Fricker, age., s. 209.
[23] Fricker, age., s. 205.
[24] Fricker, age., s. 209.

Bu bağlamda tanıklığa dayalı adalet erdemi bir ve tek erdem olma özelliğini göstermektedir. Bu erdemle birlikte ön yargıların etkisinde olmadan hakikate ulaşılacak ve bu bağlamda ulaşılan sonuç da adil olacaktır:

> Önyargıyı etkisizleştirmek, kişinin karşısındaki muhatabına tanıklığa dayalı bir adaletsizlikte bulunmasından kaçınmanın zorunlu bir aracıdır. Nitekim entelektüel ya da etik bir erdem olarak kabul edilen tanıklığa dayalı adalet, tam da bünyesinde benzer bir bireyselleştirici motivasyon barındırır: bireyin ileri sürdüğü yargılarda iş başında olan önyargıyı etkisizleştirmek. En akla yatkın biçimde yüklenilen nihai amaç (hakikat ya da adalet) bağlama göre değişse bile, ben bunların bir ve aynı erdem oldukları sonucuna varıyorum.[25]

Fricker düşüncesinde tanıklığa dayalı adaletin bu özelliği, aynı zamanda epistemik erdem ve etik erdem arasındaki ilişkiyi de ortaya koyar:

> İlk olarak epistemik amacı ele alalım. İddia şu: Bir muhatap tarafından sunulan doğruları gözden kaçırmaktan kaynaklı, bütünüyle epistemik bir amaç, kişinin ileri sürdüğü güvenilirlik yargılarında iş başında olan önyargıyı etkisizleştirmesini şart koşar.[26]

Bu tür epistemik amaç da, önyargılar yüzünden haksızlığa uğramayı önleyeceğinden etik erdemle de ilişkili olarak ortaya çıkar. Fricker, hermeneutik adalete dayalı erdemin de benzer şekilde melez bir erdem olduğunu ortaya koyar.

Fricker'ın getirdiği epistemik adaletsizlik ve epistemik adalet anlayışları özellikle hukukla ilgisinde hukuktaki yargılama ve hukuki kararlar bağlamında önem taşır. Yargılama aşamasında maddi hakikatin ortaya konmasında, ön yargılar engeli ve bu engeller çerçevesinde güvenilir bulunmayan tanıklar hem hakikate ulaşılmasını, hem de adil bir karara ulaşılmasını engeller. Fricker'ın bu bağlamda *Bülbülü Öldür-*

[25] Fricker, age., s. 202.
[26] Fricker, age., s. 209.

*mek* romanından hareket ederek tanıklığa dayalı adaletsizliği tartışması hiç de şaşırtıcı değildir. Öte yandan ön yargılar engelini aşmak bakımından hukukta mevcut ilkeler söz konusudur. Bunların başında eşitlik, ayrımcılık yapmamak ve tarafsızlık ilkeleri gelir. Ancak bu ilkelerin olması önyargıları engellemek bakımından yeterli değildir. Zira buradaki problem ön yargıların farkında olunmamasıyla ilgilidir. Diğer bir ifadeyle önyargıların farkında değilsek, bunların hiç de eşitlik, ayrımcılık yapmamak ve tarafsızlık ilkelerine aykırı olduğunu aklımıza bile getirmeyebiliriz. Bu durum özellikle önyargılara bilgi muamelesi yapıldığında ortaya çıkar. Burada altının çizilmesi gereken husus önyargıların bilgi olmadığıdır. Başka bir deyişle önyargı ile bilgi ayrımının yapılması gerekir.

Önyargıların üzerinde duran çalışmaları uzun yıllardır Hukuk Fakültesi öğrencileriyle yapıyorum. Bir öğrencim yıllar önce "Hocam önyargıları ortadan kaldırmaya çalışıyorsunuz, ama mümkün değil" demişti. Öğrencim haklıydı. Ama benim çabam önyargıları ortadan kaldırmak değil de farkındalığını sağlamak ve önyargı ile bilgi ayrımını öğrencilere kavratmakla ilgilidir ve hâlen de devam etmektedir. Fricker önyargılı olmayışla ilgili aşağıdaki ifadede bulunmaktadır:

> Konuşmacılar karşısında güvenilirliği baltalayan türden önyargılı inançlara sahip olmasına rağmen, onları nispeten önyargısız şekilde algılama kapasitene sahip olan birisi, doğal algısal kapasitesi her nasılsa o çağın önyargılı ahlaksızlıklarından [*corruptions*] kurtulmuş birisidir.[27]

Yukarıdaki cümlenin işaret ettiği gibi, önyargılı olmamıza rağmen, önyargılı olarak algılamama kapasitemiz de bulunmaktadır. Yapılacak iş bu kapasiteyi ortaya çıkarmakla ilgilidir. Önyargılara ilişkin yaptığım eğitimde gerek edebiyat eserleri ve gerekse filmler aracılığıyla önyargılara ilişkin farkındalık çalışmaları yapıyorum. Bunları önyargıların farkındalığına ilişkin hazırlık çalışmaları olarak adlandırıyorum. Asıl

[27] Fricker, age., s. 161.

önyargıların farkındalığı, önyargı taşıdıkları grupla öğrencilerin yüz yüze bir araya gelmeleriyle söz konusu olmaktadır. Bu çalışma önyargı çalışmasının merkezini oluşturmaktadır. Hukuk klinikleri aracılığıyla bu tür yüz yüze gelme çalışmaları, öğrencilerimin deyimiyle "işin içinde olmakla" farkındalığı sağlayıcı niteliktedir. Fricker'ın düşüncelerinde de yüz yüze gelmeyle ilgili belirli benzerlikler söz konusudur:

> İlk olarak, dosdoğru kişisel bir samimiyet, önyargıdan arındırılmış bir güvenilirlik yargısında bulunmaya engel teşkil edebilecek önyargıları ortadan kaldırabilir. Gerçi belirli bir diyalog ya da daha güçlü bir tanışıklık sayesinde erişilen samimiyet düzeyi arttıkça ilk izlenimin yarattığı önyargı uçup gider ve dinleyicinin güvenilirlik yargısı otomatik bir biçimde kendini doğrular. Konuşmacıya beslediği önyargı, samimiyetin belirli önyargı biçimlerini (yeterince anlayışlı bir duyarlılık düzeyinde) ortadan kaldırmak zorunda kalabileceği zamanki gücüne bağlı olarak değişir.[28]

Fricker'ın düşüncesinden hareketle önyargıların farkındalığı bu tür deneyimlerle kazanılacağı gibi, ideal olarak önyargılı olmamayı kendimizde benimsediğimizde de sağlanır. Ancak her ikisi için de motivasyon gerekir. Bu şekilde önyargıların farkındalığı da tanıklığa dayalı adalete ilişkin duyarlılığı sağlar. Bu tür duyarlılığa sahip olmak ve bunla ilişkili kapasitemizi geliştirmek bizler için mümkündür. Bunu da yapmamız gerekir. Zira epistemik adalete ulaşmak güç ilişkileri çerçevesinde anlamların belirlenmesine karşı çıkmak ve dünyayı Fricker'ın deyimiyle güçlünün gözüyle görmemek bakımından önem taşır. Fricker'ın bu hususta sözleri güçlülerin konumunu tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer:

> Toplumsal açıdan ifade edersek, her seferinde güçlülerin inançları kanıtlanır; çünkü dünya kendisini kısmen güçlünün görmek istediği şeyi onaylamak üzere tertipler aslında. Gelgelelim dünya, bu inanç temelinde tamamen güçlülerin

[28] Fricker, age., s. 165.

ifade ettikleri ya da öyle olduğuna inanmak istedikleri gibi değildir. Öyle görünüyorsa eğer, iktidarın gerçekliğin suretini güçsüzlerin sesini susturup onları otorite konumundaki söylemde erişimden dışlayarak inşa etmesi nedeniyledir. Güçsüzlük, "Bu böyledir" dediğinizde, onun öyle olduğu gibi anlaşılmaması gerektiğini anlatır.[29]

[29] Fricker, age., s. 225.

# Önsöz

> Ahlak felsefesini konu edinen her kitapta adaletle ilgili en az bir bölüm; bütünüyle adalet meselesine vakfedilmiş birçok kitap vardır. Ama adaletsizlik neresidedir? Kuşkusuz, vaazlar... drama ve kurmaca adaletsizlik dışındaki şeylerle çok az ilgilenir ama sanat ve felsefe adalet meselesinden uzak duruyormuş gibi görünür. Bu ikisi adaletsizliğin basitçe adaletin yokluğu olduğunu ve neyin adil olduğunu bir kere öğrendiğimizde bilmemiz gereken her şeyi zaten bileceğimizi çantada keklik sayarlar. Gelgelelim bu kanaat yanlış olabilir. Sadece adalete göz dikilirse çok fazla şey kaçırılır. Adaletsizlik duygusu, adaletsizliğin kurbanlarını tespit etmenin güçlükleri ve birbirimize yaptığımız adaletsizliklerle yaşamayı öğrendiğimiz pek çok yordam, tıpkı kişiye özel adaletsizliğin kamu düzeyinle ilişkisi durumunda olduğu gibi göz ardı edilme eğilimindedir.
>
> Judith Shklar, *The Faces of Injustice*, s. 15.

Dönem dönem etikçiler ahlak felsefesinin bir zamanlar pozitivist dil incelemesi rejiminin hükmü altında içe doğru infilak ettiği duruma şöyle bir göz atıp öznenin kendini aşamalı bir şekilde keşfettiği inancıyla rahat bir nefes alabilirler. Bunu büyük ölçüde ahlak psikolojisi diyebileceğimiz şeye; bir başka deyişle, insanların etik değerleri gerçekten deneyimlemesine dikkat çekerek yapmışlardır genellikle. Bu sayede canlı deneyime daha yakından bakılmasıyla felsefenin can çekişmekte olan bir bölgesi yeniden hayata döndürülmüştür. Ben kimi zaman epistemologların yakınlarda kavramsal analiz rejimi

altında yürütülen epistemolojiye benzer bir geriye dönük değerlendirme yapıp yapmayacaklarını merak ediyorum. Benzerlikler biraz fazla vurgulanabilir, ama bana öyle geliyor ki epistemoloji fiili epistemik pratiklerle daha yakından bir ilişki geliştirmeye dönük birtakım çabalar sayesinde, bir zamanlar ahlakta söz konusu olduğu gibi, kapsam olarak aşama aşama genişletilip canlandırılmaktadır. Elinizdeki kitap bu çabalara yapılmış bir katkıdır; öyle ki itici gücü epistemik psikolojiyi daha bir ciddiye aldığımızda –yani esas meselemiz olarak bilginin sayesinde kazanıldığı ya da gerçekten kaybedildiği insani pratikleri aldığımızda– epistemolojinin önünde açılan olanakların anlamıdır. Daha belirgin bir şekilde ifade edersem şahsi ilgim zorunlu olarak toplumsal bakımdan konumlanmış özneler tarafından gerçekleştirilen epistemik pratiklere dönüktür. Söz konusu edilen toplumsal bakımdan konumlandırılmışlık kavramı sahnenin merkezine sosyal kimlik ve iktidar meselelerini koyar ve bu epistemik yaşamda belli bir etik boyutun –adalet ve adaletsizlik boyutunun– ifşa edilmesinin önkoşulunu oluşturur. Elinizdeki kitapta araştırılan felsefe sahası budur.

Bu araştırma adaleti değil, daha çok adaletsizlik meselesini ele almayı amaçlamaktadır. Judith Shklar'ın da işaret ettiği gibi, felsefe adalet hakkında fazla konuşur ama adaletsizlik hakkında çok az şey söyler. Bu kanaati sanat adına ileri sürmekte kesinlikle haksız olsa bile, felsefe hakkında vurguladığı nokta hem doğru hem de fazlasıyla önemlidir. Felsefenin ayırt edici niteliği merkezde insani varlıklar ve bu varlıkların gerçekleştirdikleri etkinliklerin rasyonel idealizasyonlarıyla meşgul olmasıdır. Filozoflar şeyleri doğru düzgün anlamanın mahiyetini kavrama konusunda fazlasıyla isteklidirler. İyi güzel fakat söz konusu rasyonel ideallere ancak çok düzensiz bir biçimde yaklaşabilen insan pratiklerini anlamak istiyorsak, bu noktada kalmamamız gerekir. Adalete odaklanmak, adaletin norm ve adaletsizliğin talihsiz bir sapma olduğu izlenimini yaratacaktır. Ama bu açıkça oldukça yanlış olabilir. Keza a

priori bir adalet kavrayışı üzerinden adaletsizliği her zaman bir olumsuzluk olarak anlamamız gerektiği izlenimini uyandırır. Fakat o kadar açık olmasa da anlamaya giden yol kimi zaman tam tersi istikamet olabilir. Benim burada özel olarak ilgilendiğim mesele epistemik etkinlik alanında iş başında olan adaletsizliktir. Ben bu alanda adaletsizliğin normal olduğu alanların varlığına ve epistemik adaletin bünyesinde neleri barındırdığını ortaya koymanın –hatta epistemik adalet diye bir şeyin var olduğunu anlamanın– tek yolunun epistemik adaletsizliğin negatif alanına bakmak olduğuna inanıyorum kesinlikle. Bu kitap, söz konusu negatif alanın incelenmesine adanmıştır.

Kitabın içeriği, Sanat ve Beşeri Bilimler Araştırma Kurulunun verdiği izin sayesinde Birkbeck Koleji bünyesindeki The School of Philosophy'nin sunduğu araştırma izni esnasında tasarlandı ve ben her iki kuruma da destekleri adına minnettarım. Temel fikirlerden bazıları ilk olarak birkaç sene önce British Academy Postdoctoral Fellowship (1997-2000) [Britanya Akademisi Post-Doktora Bursu] aldığımda ortaya çıktı ve sundukları bu fırsat ve imtiyaz adına kendilerine teşekkürlerimi sunuyorum. Üçüncü Bölümün bir kısmı "Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing', *Metaphilosophy*, 34, nos. 1/2 (Jan. 2003), 154-73 ve yeniden baskısı; M. Brady and D. Pritchard (eds.), *Moral and Epistemic Virtues* (Oxford: Blackwell, 2003), 139-58'deki tartışmanın geliştirilmiş bir hâli olsa da, bu bölümler burada ilk kez kamuoyuna sunulmuştur. Dördüncü ve Altıncı Bölümlerin her biri ise "Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, no. 2 (1998), 159-77'den yankılar taşıyor. Yedinci Bölümdeki malzemenin büyük bir kısmı ise şurada yayımlanmıştı: "Powerless and Social Interpretation", *Episteme*, 3, 1-2 (2006).

Birmingham, Cambridge, Dundee, Hull, Leeds, Oxford, Sussex ve Warwick üniversitelerinde, LSE'de ve Londra Üni-

versitesi'ndeki Birkbeck Koleji'nde düzenlenen araştırma seminerlerinde ve Toronto Üniversitesi'nde senelik düzenlenen 2006 Episteme konferansında buradaki fikirlerin çeşitli permütasyonlarını kamuoyuna sunmuştum. Bu vesileyle katılımcılara paha biçilemez yapıcılıktaki yorumları ve soruları için en içten şekilde teşekkürlerimi sunuyorum. Bilhassa da taslak hâlindeki bölümleri okuyup yorumda bulunma nezaketi gösteren meslektaşlarıma ve dostlarıma fazlasıyla minnettarım; Jen Hornsby, Susan James, Sabina Lovibond ve Kate Summerscale; Anne Kelleher'e, Keith Wilson'a ve Oxford University Press'in (o zamanlar anonim olan) iki okuyucusuna, Chris Hookway ve Rae Langton'a tamamlanmış taslaklar üzerine yaptıkları son derece yararlı ve cesaret verici yorumları için özellikle minnettarım. Daktilo yazısı üzerinde olağanüstü dikkatli çalışması için Jean van Altena'ya teşekkür ederim. Son olarak, editörüm Peter Momtchiloff'a yürekten teşekkürlerimi sunuyorum.

Miranda Fricker

# Giriş

Bu kitap, ayırt edici bir epistemik adaletsizlik biçiminin var olduğu düşüncesini incelemektedir. Epistemik adaletsizlik genel başlığı altında toplanabilecek bazı fenomenler söz konusudur. Çoğu zaman adaleti felsefe özelinde nasıl düşündüğümüz göz önüne alındığında, epistemik adaletsizlik fikri ilk etapta enformasyon ya da eğitim gibi epistemik iyileri konu edinen dağıtıcı adaletsizlik [*distributive unfairness*] ile ilgili düşünceleri akla getirir. Böylesi durumlarda, epistemik nitelikte olan birtakım iyilere merak duyan toplumsal failleri betimleriz ve herkesin kendi payına düşeni alıp almadığını sorgularız. Epistemik adaletsizlik bu biçime büründüğü vakit, onunla ilgili ayırt edici biçimde epistemik olan pek bir şey yoktur, zira söz konusu iyinin epistemik bir iyi olarak nitelendirilebilmesi büyük ölçüde tesadüfi görünür. Buna karşılık, bu kitabın temel amacı, belirgin biçimde epistemik türde olan iki epistemik adaletsizlik biçimine odaklanmak ve en temelde bunları bilen [*knower*] sıfatıyla sahip olunan kapasite sayesinde herhangi bir kimseye yapılan haksızlıklar temelinde kuramsallaştırmaktır. Bu adaletsizlik biçimlerini tanıklığa dayalı adaletsizlik [*testimonial injustice*] ve hermeneutik adaletsizlik [*hermeneutical injustice*] olarak adlandırıyorum. Tanıklığa dayalı adaletsizlik, bir dinleyicinin önyargı nedeniyle bir konuşmacının sözüne düşük bir güvenilirlik düzeyi [*a deflated level of crediblity*] atfettiği zaman meydana gelir. Toplumsal deneyimleri anlamlandırma noktasına geldiğinde gündeme gelen hermeneutik adaletsizlik ise kolektif yorum imkânlarında iş başında olan boşluğun herhangi bir kimseyi adaletten uzak biçimde dezavantajlı bir duruma soktuğu bir önceki evrede vuku bulur. Tanıklığa

dayalı adaletsizliğe bir örnek, siyahi olduğunuz için polisin size itimat etmemesi olabilir; hermeneutik bir adaletsizlik örneğiyse, cinsel taciz gibi eleştirel bir anlayışın mevcut olmadığı bir kültürde cinsel tacize maruz kalmanız olabilir. Diyebiliriz ki güvenilirlik ekonomisinde meydana gelen önyargı tanıklığa dayalı adaletsizliğe; kolektif yorum imkânları ekonomisinde meydana gelen yapısal önyargı ise hermeneutik adaletsizliğe neden olmaktadır.

Buradaki geniş kapsamlı amacımız, en temel gündelik epistemik pratiklerimizden iki tanesinin belirli etik veçhelerini gün yüzüne çıkarmaktır: bilgiyi başkalarına anlatarak iletmek ve kendi toplumsal deneyimlerimizi anlamlandırmak. Söz konusu etik boyutlar toplumsal iktidarın epistemik etkileşimlerdeki işleyişinden kaynaklandığı için, onları gün yüzüne çıkarmak aynı zamanda epistemik pratiğin bir siyasetini ortaya koymaktır. Epistemik ilişkilerimiz hakkında akıl yürütme biçimimizin politikleştiğine delalet eden fikirler –epistemik güvenin toplumsal iktidarla geri alınamaz bir ilişkisi olabileceği ya da toplumsal bir dezavantajın adil olmayan bir epistemik dezavantaj yaratabileceği gibi fikirler– Anglo-Amerikan epistemolojisi bağlamında pek de ön plana çıkma eğilimi göstermezler. Belki de bu fikirler, postmodernizmin en yüce amacını oluşturan göreceli bakış açısıyla ister istemez müttefik oldukları varsayıldığından; belki de geleneksel olarak epistemolojinin kendisi adına oluşturduğu bireyciliğin ve zorunlu rasyonel idealleştirmenin teorik çerçevesi bu türden sorunların basitçe epistemoloji üzerinde nasıl bir etkisi olabileceğini anlamayı bir hayli zorlaştırdığından, ön plana çıkmıyorlardır. Nasıl açıklarsa açıklasın, bu kitabın itici gücü, geleneksel bakımdan takip edildiği hâliyle epistemolojinin, epistemik tutumlarımızın etik ve politik veçhelerini gün yüzüne çıkarmaya elverişli her türlü teorik çerçevenin yokluğu nedeniyle güçten düşürülmesini açıklamaktır. Erdem epistemolojisinin bu meselelerin verimli bir şekilde tartışılabileceği genel bir epistemik dil sunduğunu göstermek gibi bir ümidim

olsa da, Anglo-Amerikan geleneğindeki feminist epistemoloji bu meselede gözü pek bir biçimde ısrarcı olduğundan hayli özgül bir ses olmuştur.

Takdir görmeyen benzer bir alan etikte de bulunur ve etiğin epistemik davranışımızı geleneksel olarak kendi faaliyet alanına dâhil etmemesi aynı ölçüde üzücü görünmektedir. Bununla birlikte etik meselesinde, epistemik yaşantılarımızla ilgili doğrulara ya da yanlışlara dönük dikkatsizlik daha bir olasıdır ve ikinci dereceden bir tarihsel meşguliyet olduğuna ilişkin genel gözlemin ötesine geçen kendine özgü herhangi bir teşhise elverişli değilmiş gibi görünür. Öyle ya da böyle bu kitap, geleneksel arka planı göz önünde tutulduğunda, ne doğrudan etik bir eserdir ne de düpedüz epistemolojik bir çalışma; bilakis, felsefenin bu iki bölgesi arasında uzanan sınırın uzamını yeniden tartışma konusu etmektedir.

Epistemik pratiklerimizin etiğini ve siyasetini araştırmaya elverişli teorik bir alan vaat ediyormuş gibi görünen literatür, özellikle de feminist filozofların büyük bir kısmına göre, postmodernizmin felsefi literatürüydü. Postmodernist felsefi düşüncenin kayda değer cazibelerinden biri, akıl ile bilgiyi sosyal iktidar bağlamına sıkı sıkıya oturtmasıydı. Aklın otoritesine ilişkin asırlık endişeler, yepyeni ve görünüşe bakılırsa daha politik bir çözüm bağlamında gündeme getirilebilecekleri, radikalleştirici bir teorik bağlam kazanmıştı. Ne var ki bunun büyük ölçüde beyhude bir umut olduğu ortaya çıktı; çünkü postmodern yazıma fazlasıyla hâkim olan aşırılıkçı eğilimler çoğu zaman indirgemeciliğe yol açmaktaydı ve postmodern ruh hâlinin ardındaki itici güç, aklın toplumsal iktidarla birbirine geçtiği ilişkileri üstlenmek adına adalet ya da adaletsizlik meselelerini gündeme getirecek gerçek bir iradeden daha çok, aklın savunulamaz ideallerinden kaynaklı bir düş kırıklığı meselesi olarak ortaya çıkmıştı.[1] *Per se* (başlı başına) akıl kategorisinden duyulan şüphe ve aklı iktidarın

Bu iddiaları şurada ele almıştım: 'Pluralism without Postmodernism', M. Fricker

etkisine indirgeme eğilimi, tam da iktidarın rasyonel özneler olarak bizlerin etkinliğini nasıl etkilediğine ilişkin sorulması gereken soruların içini daha en baştan boşalttı; çünkü bu eğilim, akıl yürütelim diye sahip olduğumuz akıl ile saf iktidar ilişkilerinin akıl yürütmemiz üzerindeki edimleri arasındaki farklı ortadan kaldırıyor, en olmadı örtbas ediyordu. Adaletle ilgili meselelerin kendilerini epistemik pratiklerimiz bağlamında nasıl ortaya koyabileceğine ilgi gösterildiği takdirde, bahsedilen indirgemeci eğilim, mesela birinin sözünü haklı bir nedenle reddetmek ile salt önyargıdan dolayı reddetmek arasındaki temel ayrımları gözlerden saklamaktadır. Öyleyse, epistemik pratiklerimizde iş başında olan adalet ve iktidar meselelerini araştırmaya uygun teorik bir uzam açmak şöyle dursun, postmodernizm bu türden meseleleri etkin bir biçimde boşa çıkarır; yani epistemolojik tavrın nihayetinde hiç de ilerici bir istikamet tutturmadığını, tam tersine muhafazakârlığa yönelmiş olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştır.

Ne var ki bir zamanlar postmodernist mırıltıların duyulduğu yerde şimdi saf sessizliğin varlığını sürdürmesine izin vermememiz gerekir; zira aklın toplumsal iktidarla karmaşık ilişkilerini ele almanın bundan başka ve daha iyi yollarını keşfedebiliriz. Şunu sorabiliriz mesela: Böyle bir tartışma hangi biçime bürünmelidir? Soruya verilecek yanıtlardan biri şudur: Bu tartışma, epistemik pratiklerimizin toplumsal bakımdan konumlanmış açıklamaları bağlamında iş başında olan birinci dereceden etik soruların sorulduğu bir biçime bürünmelidir.[2] Toplumsal bakımdan konumlanmış insan pratiğine ilişkin bir açıklama, katılımcıların (pek çok toplumsal

and J. Hornsby (eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

*Toplumsal bakımdan konumlanmış*: Bu kavram feminist felsefede yaygın biçimde kullanılır, ancak bildiğim ilk kullanım Donna Haraway'inkidir; 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist Studies*, 14, no. 3, 1988, 575-99; repr. Evelyn Fox Keller and Helen Longino (eds.), *Feminism and Science*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

epistemoloji de dâhil, geleneksel epistemolojide de söz konusu olduğu gibi) toplumsal iktidar ilişkilerinden soyutlanarak değil, daha çok birbirleriyle iktidar ilişkileri kurarak faaliyet gösteren toplumsal tipler olarak kavrandığı bir açıklamadır. Toplumsal bakımdan konumlanmış bu kavrayış, iktidarla ilgili sorular sorar ve bizzat epistemik pratiği izah etmeye çalıştığımız esnada onun kimi zaman rasyonel, kimi zaman rasyonellik karşıtı olan ritimleri kendiliğinden beliriverir. İnsan öznesinin geleneksel, azami ölçüde soyutlanmış kavranışı, pek çok felsefi probleme en iyi şekilde hizmet edebilir; fakat kişinin kendisini bu anlayışla sınırlandırması, güdeme gelme ihtimali olan felsefi problem ve içgörü biçimlerini daraltır; öyle ki felsefi repertuvar gereksiz bir yoksullaşmaya maruz kalır. Buna karşılık, toplumsal bakımından konumlanmışlıktan hareket etmek, söz konusu pratiklerin ayrılmaz bir parçası olan epistemik pratiklerimizin etik özelliklerini ortaya çıkarmak amacıyla iktidar, akıl ve epistemik otoritenin birbirine karşılıklı bağımlı olduğu bazı durumların izini sürmemize olanak tanır. Nihayetinde temel mesele, epistemik tutumumuzun aynı anda nasıl daha rasyonel ve daha adil bir hâle gelebileceğini kavramaktır.

Kitabın başından sonuna kadar toplumsal iktidar kavramından istifade ediyorum; dolayısıyla Birinci Bölümdeki ilk görevim, işleyiş hâlindeki [*working*] bir kavrayışı tanımlamaktır. Ulaştığım kavrayış bir hayli geniş kapsamlı ve merkezî fikri de şu: İktidar, başkalarının eylemlerini kontrol etmek amacıyla toplumsal bakımdan konumlanmış bir kapasitedir. Daha sonra, kimliğe dayalı iktidar [*identity power*] adını verdiğim toplumsal iktidarın bir alt türünü ortaya koyuyorum –doğrudan doğruya iktidarın kendine özgü işleyişinde içerilen sosyal kimliklerin müşterek toplumsal tahayyüllere dayalı kavranışlarına bağlı olan bir toplumsal iktidar biçimi. Birinci Bölümün geri kalan kısmı, epistemik adaletsizliğin ilk biçimini karakterize eden kitabın temel tezinin takdim edilmesine ayrılmıştır: *tanıklığa dayalı adaletsizlik*. Temel tezim

şudur: Eğer dinleyici tarafın önyargısı konuşmacının kendisine aksi durumda duyulabileceğinden daha az güvenilirlik duyulmasına neden oluyorsa, bu durumda konuşmacı tanıklığa dayalı adaletsizliğin zararına uğramaktadır. Önyargı farklı biçimler alabileceği için, tanıklığa dayalı adaletsizlik kavramı altında toplanabilecek birden fazla fenomen [*phenomenon*] söz konusudur. Kimlik önyargısı kavramını, ideal toplumsal tipler *olarak* insanlara karşı geliştirilen önyargılara uygun bir etiket olarak ortaya koyuyorum ki dikkatimi tanıklığa dair adaletsizliğin merkezî problemine yöneltmemi sağlayan şey de budur; polisin herhangi bir kimseye siyahi olduğu için inanmaması durumunda olduğu gibi, bir konuşmacının, dinleyici tarafın kimliğe dayalı önyargısı nedeniyle düşük değerde bir güvenilirlik düzeyinde muamele görmenin ıstırabını çektiği türden bir adaletsizlik. Öyleyse tanıklığa dair adaletsizliğin merkezî problemi *kimliğe karşı önyargılı bir güvenilirlik eksikliği* [*identity-prejudicial credibility deficit*] olarak tanımlanabilir. Bu tanım, öznenin canını yakması ihtimali bulunan diğer toplumsal adaletsizlik formlarıyla bağlantılı bir tanıklığa dair adaletsizlik biçimini yansıtır ki onu temel mesele hâline getiren şey de budur; epistemik adaletsizliğin daha geniş çaplı bir toplumsal adaletsizlik düzeninde işgal ettiği yeri ortaya çıkaran bir bakış açısı olması bakımından temel hususu oluşturur.

İkinci Bölüm, kimliğe dayalı önyargının çoğu zaman inançları yüzünden değil de inançlarına rağmen, dinleyicilerin konuşmacıların güvenilirliğine ilişkin yargılarına hangi yoldan dâhil olduğu sorusunu ele alıyor. Bu türden önyargıların, dinleyicinin güvenilirliğe dayanan yargı yetisine [*credibility judgement*] tipik bir biçimde önyargılı bir kalıp yargı düşünce formuna (söz konusu toplumsal tipin çarpıtılmış bir imgesi) bürünen toplumsal tahayyül aracılığıyla dâhil olduğunu ileri sürüyorum. Kendiliğinden gelişen güvenilirliğe dayalı yargı yetisinin, dinleyicinin muhatabını şu ya da bu derecede güvenilir olarak *algılaması* meselesi olduğunu anlatan bir başlangıç

önermesinde bulunuyorum; demek ki önyargı devreye girdiği zaman dinleyici, epistemik bakımdan yüklü bu toplumsal algıyı çarpıtan önyargıya dayalı bir kalıp yargı [*stereotype*] üzerinden bunu gerçekleştirir.

Her türlü adaletsizlik iddiası, müşterek bir etik sezgiye dayanmalıdır; fakat bir durumun neden adaletsizlik oluşturduğuna ilişkin daha net bir fikre ancak yapılan haksızlığın doğasını analiz ettiğimiz takdirde ulaşabiliriz. Tanıklığa dayalı adaletsizlik bağlamında konuşmacıya yapılan haksızlığa ilişkin sunduğum analiz, bu haksızlığı genel olarak epistemik adaletsizlik bağlamında yapılan haksızlıklarla ilişkilendirmektedir; her epistemik adaletsizlik, bir kişiye bilen özne olarak taşıdığı kapasite ve dolayısıyla insani değeri bağlamında vazgeçilmez olan bir kapasite açısından haksızlık etmektedir; tanıklığa dair adaletsizliğin bu haksızlığı gerçekleştirdiği kendine özgü yol ise dinleyicinin bilgi veren kişi olarak, bir enformasyon kaynağı olarak konuşmacıya haksızlık etmesidir. Bu şekilde haksızlığa uğramanın sebebiyet verdiği başlıca zararın içsel bir adaletsizlik olduğunu ileri sürüyorum. Açıkça, bu zarar az veya çok öznenin psikolojisinin derinlerine sirayet edebilir ve ben derinlere sirayet ettiği yerde, kelimenin tam anlamıyla bireyin olduğu kişi olmasını engellediği için, bunun kendini geliştirme sürecine engel olduğunu düşünüyorum.

Üçüncü Bölümde, tanıklığa dayalı adaletsizlik olgusunu tanıklık epistemolojisi içerisinde konumlandırıyorum. Buradaki çıkarımsal olmayan [*non-inferentialist*] konum, erdem epistemolojisi çerçevesinde, yani dinleyicinin konuşmacıyı algılaması ile ahlaki algılama kapasitesiyle donatılmış erdemli bir kişinin ahlaki bilişselci kavrayışı arasındaki benzerlik aracılığıyla geliştirilmektedir. Ben şunu iddia ediyorum: Nasıl ki ahlak öznesi dünyayı ahlaki bakımdan yüklü [*charged*] bir şekilde algılıyor olarak tasvir ediliyorsa, aynı şekilde tanıklığa dayalı bir diyalogda yer alan erdemli dinleyici de muhatabını epistemik olarak yüklü bir şekilde algılıyordur; muhatabını şu ya da bu derecede güvenilir biri olarak algılıyordur. Tanıklığa

dayalı duyarlılık [*testimonial sensibility*] fikri, bireysel ve kolektif olarak tanıklığa dair sayısız diyalog pratiği sayesinde toplumsal olarak öğretilip tekrar tekrar telkin edilen rasyonel bir duyarlılık olarak gündeme getirilmektedir. Bu gerçek yaşam eğitimi, epistemik bakımdan yüklü toplumsal algının empirik olarak sağlam temelleri olan alışkanlıkları ve böylece, konuşmacının güvenilirliğine dair inanılması mümkün algısal yargılarını yavaş yavaş dinleyiciye aşılar. Fakat dinleyiciler olarak bizim açmazımız şudur: Bireysel olarak önyargılı inançlardan yoksun olsak bile, konuşmacının güvenilirliğini yargılamamız gereken toplumsal ortam, kaçınılmaz biçimde güvenilirliğe ilişkin yargılarımızı etkilemekle tehdit eden pek çok başıboş önyargı kalıntısının var olduğu bir ortamdır yine de. Nitekim erdemli dinleyicinin ilksel kavrayışı, güvenilirliğe ilişkin yargılarında iş başında olan önyargıların etkisini iyileştirmekte başarılı olan birinin kavrayışı olmalıdır.

Dördüncü Bölümde, genel bir erdemli dinleyici kavramı üzerinden tanıklığa dair bir erdem durumunu, yani *tanıklığa dayalı adaletin* erdemini sunarak devam ediyorum; bu tür bir erdem dinleyicinin güvenilirliğe ilişkin yargısı üzerinde kimliğe dayalı önyargının etkisini tespit etmekte ve düzeltmektedir. Daha sonra Beşinci Bölümde, bu erdemin soykütüksel [*geneological*] kaynaklarının izini sürüyorum. Önce Bernard Williams'ın ve daha sonra Edward Craig'in Doğa Durumuna ilişkin epistemik anlatılarından istifade ederek, tanıklığa dayalı adaletin Doğa Durumunda orijinal bir 'hakikat erdemi' [*virtue of truth*] olarak ortaya çıktığını öne sürüyorum.[3] Daha sonra erdemin doğasını ayrıntılarıyla belirtiyorum; erdemin tür olarak melez olduğu, yani hem entelektüel hem de etik olduğu ortaya çıkmaktadır.

Altıncı Bölümde, tanıklığa dayalı adaletsizliğin yol açtığı

'Hakikat erdemi' ifadesi, Bernard Williams'a aittir; bkz. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002, 11 ve muhtelif yerlerde.

haksızlık meselesini, bu kez bilgi kavramının kökenlerine ilişkin Doğa Durumu anlatısının merceğinden inceleyerek tekrardan ele alıyorum. Buradaki haksızlığı *epistemik nesneleştirme* [*epistemic objectification*] açısından anlayabileceğimizi ileri sürüyorum ve bu kavramı, feminist bir cinsel nesneleştirme kavramı ve bununla bağlantılı 'sessizleştirme' fenomenine koşut biçimde izah ediyorum. Daha sonra, Craig'in bilgi kavramına ilişkin pratik açıklamasından hareketle, tanıklığa dayalı adaletsizliğin yarattığı yanlışlığın kavramsal bakımdan şimdiye kadar tahayyül ettiğimiz her şeyden daha derine indiğini sonucuna ulaşılabileceğini tartışıyorum; neyin bilineceğine dair pratiğin özünü oluşturan pratikten dışlanma meselesi olduğunu.

Nihayetinde Yedinci Bölüm, soruşturmak istediğim ikinci epistemik adaletsizlik biçimi üzerine eğiliyor: *hermeneutik adaletsizlik*. Bu adaletsizlik biçiminin başlıca örneği, biz bu can alıcı kavrama sahip olmadan önce cinsel tacize uğramış kadın örneğinde bulunmaktadır; öyle ki bu kadın, başkalarına iletişimsel yollardan anlaşılır kılmak şöyle dursun, kendi deneyimini bile tam anlamıyla kavramamaktadır. Epistemik adaletsizliğin bu biçimini kolektif hermeneutik kaynaklar nedeniyle ortaya çıkan bir boşluk –bir başka deyişle, toplumsal hermeneutiğin müşterek araçlarında iş başında olan bir boşluk– olarak izah ediyorum, ki bu boşluğun yarattığı bilişsel dezavantajın farklı toplumsal grupları eşitsiz bir şekilde etkilemesi tesadüfi değildir. Eşitsiz dağılan dezavantaj, bilakis, en dezavantajlı grup üyelerinin bu boşluk tarafından belirli bir derecede hermeneutik olarak marjinalleştirilmiş olmaları gerçeğinden kaynaklanır; diğer bir ifadeyle, grup üyeleri toplumsal anlamların üretildiği pratiklere eşitsiz biçimde katılım gösterirler. Bu türden bir marjinalleştirme, kolektif kavrayış biçimlerimizin içerik ve/veya üslup açısından önyargılı kılındığı anlama gelebilir: Hermeneutik bakımdan marjinalleştirilmiş gruplarda yer alan üyelerin toplumsal deneyimleri yetersiz biçimde kavramsallaştırılmakta ve muhtemelen öznelerin

kendileri tarafından bile yanlış anlaşılmaktadır; bu tür grupların iletmeyi amaçladıkları şeyin kapsamına yeterince hâkim oldukları yerde niyetlendikleri iletişim kurma girişimleri, ifade edici üsluplarının yetersiz şekilde anlaşılması nedeniyle, rasyonel olarak değerlendirilmez. Tanıklığa dayalı adaletsizlik tartışmasında olduğu gibi, burada da ilgili kişiye yapılan haksızlığın bir tarifini sunuyorum. Hermeneutik adaletsizliğin neden olduğu başlıca zararın doğası, konumlanmış hermeneutik *eşitsizlik*ten mustarip olan kişilerin sorunu olarak analiz edilmektedir. Bu insanların toplumsal durumu öylesine kolektif bir hermeneutik boşlukta konumlanır ki burada anlaşılabilir kılınması ziyadesiyle kendi yararlarına olan bir deneyimi anlamlı kılmalarını özel olarak engellenir.

Hermeneutik adaletsizliğe bireyler vesile olmasa bile, yine de bu adaletsizlik kendisini bireyler arasındaki söylemsel diyaloglarda normal olarak görünür kılacaktır. Dolayısıyla erdemin dinleyiciden ne talep ettiği hakkında söylenecek bir şeyler vardır. Dinleyici iletişimsel çabaları hermeneutik adaletsizlik tarafından engellenen birinin tanıklığına karşı hissedilebileceği belirli bir güven eksikliği nedeniyle suçlanamaz; çünkü bu tür bir güven eksikliği epistemik olarak meşrudur; hem konuşmacı hem de dinleyici, aynı yetersiz araçlarla iletişim kurmaya çalışmaktadırlar. Ama her şeye rağmen, dinleyicinin tanıklığa dayalı duyarlılığıyla birleştirilen *hermeneutik adalet*in entelektüel erdemi, epistemik kavrayışın amacına hizmet edecektir. Bu erdem öyle bir erdemdir ki dinleyici, kolektif hermeneutik kaynaklardaki boşluk nedeniyle konuşmacının sebebiyet verdiği herhangi bir sınırlandırılmış anlaşılabilirliğe karşı kendi üzerine dönen eleştirel bir duyarlılık sergiler. Bir başka deyişle, konuşmacıyı nispeten anlaşılmaz bulmasının kolektif hermeneutik eksikliğin bir işlevi olduğu ihtimaline karşı tetiktedir ve güvenilirliğe dayalı yargı yetisini buna göre düzenler ya da askıya alır. Görünüşe göre bu erdem etik değil, entelektüel bir erdemdir. Yine de ben bu erdemin kendisini aynı zamanda etik bir erdem olarak ortaya koyduğunu dü-

şünüyorum. Tıpkı tanıklığa dayalı adalet gibi, hermeneutik adaletin vesile olduğu erdem de melezdir.

Elinizdeki kitabın temel amacı, bu iki epistemik adaletsizlik biçiminin özelliklerini saptamaktır: Kişilerin bir bilgi sağlayıcı olarak taşıdıkları kapasitelere haksızlık edildiği tanıklığa dayalı adaletsizlik ve kişilerin toplumsal kavrayışın bir öznesi olarak taşıdıkları kapasitelere haksızlık edildiği hermeneutik adaletsizlik. Adaletsizliğin normalliğine odaklanırsak felsefi olarak kazanabileceğimiz çok fazla şey olduğunu düşünüyorum, ki bu kazanımlardan biri, pratikte adaletsizliğe karşı iş görecek şekilde neyin eyleme konulması gerektiğine dair daha iyi bir kavrayışa ulaşmamız olabilir. Bu düzenleyici iki ayrı etik entelektüel erdemin, bilginin hem öznesi hem de nesnesi olarak yaşamlarımızı iyileştirmeye çalışan erdemlerin masaya yatırılmasına esin kaynağı olan şey de budur. Epistemik adaletsizliğin başlıca nedeni eşitsiz iktidar yapıları ve ürettikleri sistemik önyargılar olsa da, bireylerin erdemleriyle başarabileceği şeylerin bir sınırı elbette vardır. Bu adaletsizlikleri ortadan kaldırmak, nihayetinde yalnızca daha erdemli dinleyicileri değil, kolektif bir toplumsal değişimi de gerekli kılacaktır. Epistemik adaletsizlik ile ilgili meseleler bağlamında etik olan politiktir. Tanıklığa dayalı ve hermeneutik adaletsizliğin öncelikle etik meseleler olarak araştırılması gerektiği gerçeğini vurgulayan da bu durumdur; çünkü en temelde bunlar etik meselelerdir. Bu fenomenlere ilişkin felsefi kavrayışımız açısından, politik olan etiğe sıkı sıkıya bağlıdır.

## Birinci Bölüm
## Tanıklığa Dayalı Adaletsizlik

Senaryosunu Anthony Minghella'nın kaleme aldığı *The Talented Mr Ripley* [*Yetenekli Bay Ripley*] filminde Herbert Greenleaf, öz oğlu Dickie'nin uğursuz biçimde ortadan kaybolmasından hemen önce onunla evlenen genç kadın Margaret Sherwood'u sindirebilmek için, yaygın bir ikincilleştirme kalıbına başvurur: "Marge, kadın sezgisi diye bir şey var, evet ama bunun yanında bir de gerçekler var."[1] Aslında Greenleaf, Dickie'nin gerçek katilinin –kıdemli Greenleaf'in gözüne girebilmek için epey yalakalık yapan, Dickie ile Marge'nin sözde arkadaşı– Tom Ripley olduğunu açık eden Marge'ın kuşkularına burada karşılık vermektedir. Greenleaf'in Marge'ı susturmasının bir tür iktidar pratiğini, özel olarak toplumsal cinsiyete dayanan bir iktidar pratiğini bünyesinde barındırdığını anlamak kolaydır. Ancak iktidar derken kastettiğimiz şey nedir? Cinsiyete dayalı iktidar ile genel olarak toplumsal iktidar kavramını nasıl ilişkilendirebiliriz? Tanıklığa dayalı adaletsizliği tarif etmek ve dikkatimizi onun kendine özgü temel meselesine yöneltmek için, genel olarak toplumsal iktidarın ve özel olarak benim *kimliğe dayalı iktidar* adını vereceğim belirli türde bir toplumsal iktidarın –ki cinsiyete dayalı iktidar bunun bir örneğidir– doğasına ilişkin bu sorulara yanıt vermemiz gerekiyor.

[1] Anthony Minghella, *The Talented Mr Ripley-Based on Patricia Highsmith's Novel*, London, Methuen, 2000, 130.

### *1.1. İktidar*

Son derece sezgisel olduğunu düşündüğüm bir iddiayla başlayalım işe: Toplumsal iktidar, toplumsal failler olarak bizlerin toplumsal dünyadaki olayların işleyişini etkileyebilme kapasitesidir. Dikkat edilmesi gereken ilk husus, iktidarın ya *etkin* ya da *edilgin* bir biçimde iş görebileceği gerçeğidir. Mesela bir trafik polisinin gerçekte sadece hatalı park etme suçu işledikleri için cezalandırabildiği sürücüler üstündeki iktidarını ele alalım. Kimi durumlarda bu iktidar, örneğin polis memuru gerçekten para cezası kestiği zaman, etkin bir biçimde iş görmektedir. Fakat böylesi bir ceza kesme ehliyetinin bir bireyin park etme biçimini etkilediği her türlü durumda mevzubahis olduğu gibi, iktidarın edilgin biçimde iş görmesi de kayda değerdir. Etkin ve edilgin iktidar biçimleri arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi vardır; zira iktidarın edilgin işleyişi, etkin biçimde işleyişinin önemini kaybetmesiyle giderek azalma eğilimine girecektir. Belirli sayıda park cezası faal olarak kesilmediği sürece, trafik polislerinin park etme biçimimizi etkileme gücü pasif bir şekilde güçten düşecektir. Bir ikinci husus da şudur: İktidar bir kapasite olduğundan ve bir kapasite uygulamaya konulmadığı süreçlerde de varlığını sürdürdüğünden, iktidar bilfiil işlemediği durumlarda bile mevcudiyetini korur. Şu trafik polisimize yeniden dönelim ve sürücülerden birinde bir öğle sonrasında kentli olmanın inkârına yol açacak türden bir cinnet hâlinin baş gösterdiğini farz edelim. Söz konusu sürücü, trafik polisinin neler yapabileceğine kulak asmayıp ikaz niteliğindeki kırmızı ve çift yönlü sarı çizgilerin üzerine hiçbir çekince duymadan aracını öylece park ederse, çok geçmeden kendimizi trafik polisinin sahip olduğu iktidarın *pro tem* [geçici olarak] bir hayli etkisizleştiği bir durumda –iktidarın askıya alındığı bir durumda– buluruz. Ama iktidar hâlâ mevcuttur. Problem yaratmayan metafizik bir kabul olarak alınması gerekir bu mevcudiyetin, fakat hiç kuşkusuz muhalifleri de yok değildir, zira Foucault "iktidarın

ancak eyleme geçirildiği zaman var olduğunu"[2] iddia etmiştir. Biz her hâlükârda, bir kapasite olarak iktidar düşüncesiyle bağdaşmadığı ve iktidar Foucault'nun ilgi alanları bağlamında bile bir kapasite olarak değil de, daha ziyade her zaman temel bir motivasyondan azade işleyerek bir anlığına görünür olup sonrasında geri çekildiği için, Foucault'nun iddiasını reddetmek zorundayız. Göreceğimiz gibi, yakın zamanda metafizik olarak aydınlatılmış iktidar kavramına gösterilen Foucaultcu bağlılık, hiçbir biçimde iktidarın toplumsal bakımdan dağınık, 'ağ benzeri' bir form uyarınca işlediği düşüncesine bağlı değildir.

Şimdiye kadar iktidarı, belirli toplumsal faillerin (bireylerin, grupların ya da kurumların) diğer toplumsal faillere uyguladıkları bir kapasite olarak ele almış bulunuyoruz. Bu türden bir iktidara çoğu zaman 'çift taraflı' iktidar denir, zira bekleneceği üzere iktidar uygulayan bir grubu eylemlerine nüfuz edilen bir başka grupla irtibatlandırır. Ama pek çok kimseyi (mesela, trafik polisinin bölgedeki tüm sürücüler üzerindeki kısıtlayıcı iktidarı) aynı ölçüde etkilediği hayal edilebileceğinden, ben tüm dikkatimi esas meseleye, yani bu türden bir iktidarın belirli bir fail tarafından uygulandığı meselesine vereceğim. Gelin buna *fail merkezli* iktidar diyelim biz. Buna karşılık, iktidar *salt yapısal biçimiyle* de işleyebilir; bu durumda iktidarı uygulayan belirli bir fail mevzubahis değildir. Örneğin, belirli bir toplumsal grubun, ne kadar karmaşık sosyal gerekçelerden kaynaklanıyor olursa olsun, oy kullanmama eğiliminde oldukları gerekçesiyle gayriresmî yollardan haklarından mahrum edildikleri bir durumu ele alalım. Özel olarak hiçbir organ ya da toplumsal fail bu grubu demokratik sürecin dışında bırakamaz, fakat kendileri bir şekilde dışlanmışlardır ve bu dışlanma toplumsal iktidarın işleyişine işaret ediyordur.

Michel Foucault, 'How Is Power Exercised?', trans. Leslie Sawyer from Afterword in H. L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hemel Hempstead, Harvester Press, 1982, 219.

Görünen o ki böylesi bir durumda onların davranışlarını etkileyen iktidar toplumsal sistem içerisinde öyle kapsamlı bir biçimde dağılmıştır ki bizler iktidarı öznesiz bir işleyiş olarak tasavvur etmek zorunda kalıyoruzdur. Foucault'nun yapıtı, iktidarın salt yapısal biçimiyle uygulandığı tarihsel örnekler sunar bize. Foucault ne zaman kurumsallaşmış söylemde ve tahayyüle dayalı alışkanlıklarda meydana gelen –birtakım sabıkalı kimseleri 'suçlular' olarak sınıflandırma pratiğinin profesyonelleşmiş tıbbı hukuk söyleminin[3] bir parçası olarak ortaya çıkması gibi– tarihsel dönüşümlerde iş başında olan iktidar formunu tarif etse, iktidarın saf yapısal biçimiyle işleyebileceği kimi yordamları gün yüzüne çıkarmıştır. Bu tür değişimler, bütünsel olarak işleyen iktidar ilişkileri sisteminin sonucu olarak meydana gelirler, ama belirli faillerin (kişilerin ya da kurumların) iktidarı ellerinde bulundurması ya da bulundurmaması bağlamında işlevsel olarak açıklanamazlar. Üstelik iktidarın salt yapısal olarak işlediği süreçlerde bile, insanların iktidarın birleşik özne nesnelerinden çok onun 'araçları'[4] olarak işlev gördüğünü düşünmek bütünüyle makuldur, çünkü böyle durumlarda toplumsal iktidarın kapasitesi öznesiz olarak iş görür; toplumsal sistemin her tarafına

"Oysa 'suçlu' tam da bu iki hattın birleştirilmesine ve ihlal edilen kişi ile ilgili bilgince bir teknolojinin nesnesi olan bir bireyin tıbbın, psikolojinin ve kriminolojinin güvencesi altında çakışmalarına –hemen hemen– olanak vermektedir." Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, London: Penguin Books, 1977, 256; Fransızcada orijinal adıyla *Naissance de la prison* olarak Editions Gallimard tarafından yayımlandı, 1975. [Türkçesi: Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2001, 323. Çeviride yararlanılan ve köşeli parantez içerisinde verilen tüm notlar çevirene aittir.]

"Bireyler hiçbir zaman iktidarın atıl ve onaylayıcı hedefleri değil, tam tersine her zaman iktidarın aracısıdır. Başka bir deyişle, iktidar bireyleri geçiş yolu olarak kullanır; iktidar bireylere uygulanmaz." Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. C. Gordon, trans. C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, and K. Soper, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1980, 198. [Türkçesi: Michel Foucault, 'İki Ders', çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, *Düşünce Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*'in içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 107.]

yayılmış bir kapasite. O hâlde diyebiliriz ki bir ya da birden fazla toplumsal failin, bir ya da birden fazla toplumsal fail üzerinde (etkin ya da edilgin biçimde) uyguladığı failliğe dayalı toplumsal iktidar işlemleri ve tabiri caizse bütünüyle yapısal ve öznesiz faaliyet gösteren iktidar süreçleri söz konusudur.

Bununla birlikte iktidar, failliğe dayalı iktidar süreçlerinde bile, hâlihazırda yapısal bir fenomendir; çünkü iktidar her daim diğer toplumsal faillerle kurulacak pratik eşgüdüme bağlıdır. Thomas Wartenberg'in de öne sürdüğü gibi, kendisinin çift yönlü iktidar ilişkileri adını verdiği şey, 'toplumsal ötekiler' ile ve bu anlamıyla 'toplumsal bakımdan konumlandırılmışlar'[5] arasında kurulan koordinasyona bağlıdır. Temel mesele şudur: Toplumsal bakımdan konumlanmış iktidar, bir bütün olarak alındığında, sosyal bağlamın taşıdığı ehemmiyet açısından bir hayli kapsamlı biçimde adlandırılabilir. Bütün iktidar süreçleri, toplumsal dünyanın işleyiş hâlindeki –müşterek kurumlar, müşterek anlamlar, müşterek beklentiler vb.– bağlamına tabidir. Fakat Wartenberg'in işaret ettiği nokta bundan daha spesifiktir; çünkü O, verili herhangi bir iktidar ilişkisinin, özel olarak bazı toplumsal ötekilerin eylemleriyle kurulacak eşgüdüme çok daha can alıcı ve dolaysız bir bağımlılık taşıyacağını ileri sürer. Wartenberg, bir üniversite hocasının öğrencilerinin çalışmalarına not verme sürecinde sahip olduğu iktidar örneğini ortaya atar. Bu iktidar büyük ölçüde üniversite kurumlarının ve notlandırma sistemlerinin bütüncül toplumsal bağlamına aittir elbette. Ama aynı zamanda, sayıca az olan toplumsal ötekilerden oluşan bir sınıfın eylemleriyle kurulan eşgüdüme daha dolaysız biçimde bağlıdır; mesela, ders notlarını dikkate alan potansiyel işverenler. Öteki toplumsal faillerden oluşan bu spesifik grubun eylemleriyle kurulan söz konusu eşgüdüm olmasaydı, hocanın eylemleri öğrencilerin davranışları üzerinde hiçbir etkide

Thomas E. Wartenberg, 'Situated Social Power', T. Wartenberg (ed.), *Rethinking Power*, Albany, NY: State University of New York Press, 1992, 79-101.

bulunamazdı; çünkü ders notları ile öğrencilerin beklentileri arasında hiçbir ilişki söz konusu olmazdı. Her türlü toplumsal iktidar ilişkisinin doğrudan bağlı olduğu zorunlu toplumsal 'uyumlaştırma'yı [*alignment*] meydana getiren, tam da bu daha spesifik türdeki eşgüdümün kendisidir. Daha doğrusu, toplumsal uyumlaştırma iktidar ilişkisinin bir dereceye kadar kurucusudur.

Wartenberg'in doğru bir noktaya parmak bastığı açıktır. Keza bu nokta (iktidarın 'hiçbir zaman kimsenin elinde'[6] olmadığı iddiasını bir parça abartılı bularak reddetmeye sebebiyet verse bile) iktidarın toplumsal olarak her tarafa yayılmış 'ağ benzeri bir örgütlenme' şeklindeki Foucaultcu düşüncede neyin doğru olduğunu kavramamıza da yardım eder. Bireysel hoca aslında öğrenciye not verme iktidarını elinde bulundurur; ama onun iktidarı, bir dizi toplumsal ötekinin pratik eşgüdümüne doğrudan doğruya bağımlıdır. Bir başka deyişle, hoca kendi iktidarına daha geniş kapsamlı iktidar ilişkileri ağı içerisindeki konumu sayesinde sahip olur. Şimdi, toplumsal dünyada herhangi bir şeyi gerçekleştirmek için gereken iktidar kullanımına başvuran bu türden pratik bir eşgüdüm fikri ziyadesiyle genelleyicidir. Sözgelimi, elimdeki çeki bozdurma gücüm, bankada çalışan veznedarın ve bir dizi öteki toplumsal failin kurduğu pratik eşgüdüme bağlıdır. Ama biz burada 'toplumsal iktidar' adı verilen ve genel tahayyülde (örneğin çek bozdurma sürecimde içerilen) bir 'toplumsal yeti' olarak addedilen kavramdan daha spesifik bir kavramı belirgin kılmaya çalışıyoruz. O hâlde, toplumsal iktidarın ayırt edici özelliği nedir? Bu soruya verilen klasik yanıt, iktidarın

"...İktidar dolaşımda olan ya da ancak zincir şeklinde işleyen bir şey olarak analiz edilmelidir; iktidar hiçbir zaman şurada ya da burada yerleşmez, hiçbir zaman birilerini elinde değildir, hiçbir zaman bir tür varlık ya da mal gibi temellük edilemez. İktidar işler, iktidar bir ağ biçiminde işler ve bu ağda bireyler yalnızca dolaşıma girmekle kalmaz, aynı zamanda ona boyun eğmek ve onu uygulamak durumundadır." Foucault, *Power/Knowledge*, 98. [Türkçesi: Michel Foucault, 'İki Ders', çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*'in içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 107.]

herhangi bir kimsenin nesnel çıkarlarının engellenmesine yol açtığını dile getirmektir.[7] Fakat bu, ziyadesiyle dar ve olumsuz bir iktidar kavrayışı gibi görünüyor; zira herhangi birinin çıkarlarına ters düşmeyen pek çok iktidar süreci söz konusudur; öğretim görevlisinin, çalışmalarını notlandırırken öğrencilerinin çıkarlarını engellemeye ihtiyacı yoktur. Öğretim görevlisinin elinde bulundurduğu öğrencilerinin çalışmalarını notlandırma ehliyetini bir toplumsal iktidar meselesi kılan şeyin ne olduğu sorusuna Wartenberg'in verdiği yanıt şudur: Öğrenci iktidarla, "gereksinim duyabileceği ya da arzu edebileceği belirli şeyler üzerinde denetim sahibi bir güç olarak"[8] karşı karşıya gelir.

İktidarın bu şekilde ifade edilmesi, pek çok fail merkezli iktidar ilişkisine uygun düşer, fakat hâlihazırdaki amacımız, yalnızca fail merkezli değil, aynı zamanda iktidarın salt yapısal süreçlerini bünyesinde barındıracak kadar geniş kapsamlı bir toplumsal iktidar kavramının işleyişini belirgin kılmaktır ve Wartenberg'in toplumsal uyumlaştırma fikri böylesi bir amacı gerçekleştirmek için tasarlanmış değildir. Gelgelelim, ben hâlihazırda böyle bir kavramın varlığına ve denetim kavramının biraz daha geniş kapsamlı bir biçimde zorunlu olmayı sürdürdüğüne inanıyorum. Wartenberg'in toplumsal uyumlaştırma kavramının yansıttığı toplumsal iktidar fikrinin başlıca özelliği şudur: Toplumsal iktidarın her türlü işleyişinin temel maksadı, ister öteki faillerin yaptığı şeylerin belirli failler tarafından denetlenmesi ister insan eylemlerinin tam anlamıyla yapısal bir biçimde denetlenmesi şeklinde olsun, *toplumsal denetime gerçeklilik kazandırmak*tır. Fail merkezli iktidar ilişkilerinde, bir grup diğer grubun ya da grupların eylemlerini denetim altında tutar. Salt yapısal iktidar süreçlerindeyse, her ne kadar iktidarın öznesi olmasa da, eylemleri her daim kontrol altında tutulan bir nesne söz konusudur;

Bkz. Steven Lukes, *Power: A Radical View*, London, Macmillan, 1974.
Wartenberg, 'Situated Social Power', 89.

yukarıda verdiğimiz örnekte gayriresmî biçimde haklarından mahrum bırakılan grup ya da Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda bahsettiği sabıkalı 'suçlular'. Bu gibi durumlarda, söz konusu denetimin arkasında belirli bir fail olmadığı zaman bile, her daim gerektiği şekilde denetim altında tutuluyormuş gibi tanımlanan bir toplumsal grup vardır; zira bütünüyle yapısal olarak işleyen iktidar süreçleri, daima belirli bir toplumsal düzeni muhafaza edecek ya da kuracak niteliktedir. 'Suçlu'nun doğumuyla birlikte, uzmanlaşmış belirli bir teorik söylemin araştırma nesnesi olarak belirli bir özne konumu tesis edilmiştir ve belirli bir grubun toplumsal haklarından mahrum bırakılmasıyla, o grubun menfaatleri politik olarak gözden çıkarılabilir bir hâle getirilmiştir.

Tüm bunları bir araya getirdiğimde, işler hâlde bulunan şu toplumsal iktidar kavramını öneriyorum: İktidar, pratik bakımdan ötekilerin eylemlerini denetim altına almak amacıyla toplumsal olarak konumlandırılmış bir kapasitedir, ki bu kapasite belirli toplumsal failler tarafından (etkin ya da edilgin bir şekilde) icra edilebilir veya bundan farklı olarak, tam anlamıyla yapısal bir biçimde işleyebilir.

Toplumsal iktidar kavramını protest bir anlamda kullanma eğiliminde olmamıza rağmen –çoğu zaman iktidara yalnızca karşı çıkmak istediğimizde sesleniriz– yukarıda öne sürdüğümüz kavramsallaştırma, tam da toplumsal iktidar düşüncesinin kendi içinde bundan daha yansız olduğu gerçeğini yansıtmaktadır; hiçbir zaman saf toplumsal beceri fikri kadar yansız olmasa da. Öyleyse bir iktidar pratiğinin herhangi birine zarar verilmesini şart koşmadığını düşünmek akla yatkındır. Diğer taraftan, denetim kavramını iktidarın merkezine yerleştirmek, işe yarar bir eleştirel refleksiyon sağlar; iktidarın iş başında olduğu her yerde, kimin veya neyin kimleri ne amaçla denetlediğini sorusunu sormaya hazır olmamız gerekmektedir.

### *1.2. Kimliğe Dayalı İktidar*

Şu ana kadar bahsettiğim toplumsal eşgüdüm biçimi, salt başkalarının eylemleriyle ilgili meselesi olduğu için, tam anlamıyla pratik bir eşgüdüm meselesi olarak ele alınmıştır. Ama yalnızca pratik toplumsal bir eşgüdümü değil, aynı zamanda *tahayyüle dayalı* [*imaginative*] toplumsal eşgüdümü şart koşan bir toplumsal iktidar biçimi daha vardır. Müşterek toplumsal kimlik kavrayışlarına sahip faillere bağlı olan iktidar süreçleri söz konusu olabilir; örneğin kolektif toplumsal imgelemde varlığını sürdüren ve kadın ya da erkek, gey ya da heteroseksüel veya genç ya da yaşlı vb. olmanın ne olduğunu ya da ne anlama geldiğini yönlendiren süreçler. Her nerede bu gibi tahayyüle dayalı müşterek toplumsal kimlik kavrayışlarına kayda değer düzeyde bağlı olan bir iktidar süreci varsa, demek ki *kimliğe dayalı iktidar* orada işbaşındadır. Toplumsal cinsiyet, kimlik iktidarının bir alanıdır ve daha genel biçimiyle toplumsal iktidar gibi etkin ya da edilgin biçimde uygulanabilir. Mesela bir erkek bir kadının eylemlerini etkilemek amacıyla –sözgelimi, sözüne riayet etmesini sağlamak amacıyla– kendi kimliğinden (muhtemelen farkında olmayarak) istifade ettiği zaman, toplumsal cinsiyete dayalı bir kimlik iktidarının uygulanması söz konusudur. Örneğin kendisinin bir erkek ve karşısındakinin bir kadın olması gerçeği nedeniyle, erkek kadına patronluk taslayabilir ve bu durum yanına kâr kalabilir: Greenleaf'in *The Talented Mr Ripley*'de Marge'a söylediği gibi, "Marge, kadın sezgisi diye bir şey var, evet ama bunun yanında bir de gerçekler [*facts*] var."[9] Greenleaf kendi kimlik iktidarını, bir erkek sıfatıyla bir kadın olarak Marge üzerinde ister istemez elinde bulundurduğu kimliğe dayalı iktidarını kullanarak, onun katil Ripley'e ilişkin şüphelerini bastırmaktadır. Hatta kimlik iktidarının bunun gibi aşikâr bir biçimde etkin kullanımının farkında bile olunmayabilir. 1950'lerde geçen hikâyede

[9] Minghella, *The Talented Mr Ripley*, 130.

Greenleaf, haklı şekilde bir hayli stresli ve duygusal bakımdan yüklü olduğunu gördüğü Marge'ı, şahit olduğu durumu daha objektif bir bakış açısından kavraması için samimi bir şekilde ikna etmeye çalışmaktadır. Greenleaf Marge'ı susturmak için toplumsal cinsiyetten istifade ettiğinin ayırdında olmayabilir; hatta yaptığı şey muhtemelen iyi niyetli, yardımsever bir babacanlıktır. Yine de bu tavrı, kimliğe dayalı iktidarının eksiksiz bir kullanımıdır.

Greenleaf'in burada başvurduğu kimlik iktidarı pratiği, gerçekleştirmeye muktedir olduğu bir şeyi gerçekleştiren bir eylem icra etmesi (Marge'ı susturması) bakımından etkindir. Fazlasıyla sezgisel olduğu için yeteri kadar rasyonel olamayan kolektif bir kadınlık tasarımına etkin biçimde başvurarak işin içinden çıkar Greenleaf.[10] Öte yandan bir başka toplumsal ortamda bir erkeğin Marge'ı susturmak için herhangi bir şey yapmaya ihtiyacı olmayabilirdi. Marge, sırf kendisinin kadın ve karşısındakinin erkek olması gerçeği sayesinde çoktan susturulmuş olabilirdi. Kadınların daha çok rasyonel değil de sezgisel davranmalarının toplumsal cinsiyet inşasının bir bölümünü oluşturmadığı, fakat bunun da ötesinde kadınların kendi sözlerini erkeklerinkiyle yarıştırmak zorunda olmadıkları bir toplumsal bağlamı düşünün. Bu tür bir toplumsal durumda bulunan bir Herbert Greenleaf, Marge üzerinde –bir erkek olarak kendi iktidarını bir kadın sıfatıyla karşısındakini susturmak amacıyla– aynı iktidarı ancak edilgin bir biçimde kullanabilirdi. Bu iktidarı, deyim yerindeyse, salt bir erkek olduğu için kullanmış olabilirdi. Kimliğe dayalı iktidarın işleyişi, ister etkin ister edilgin olsun, dosdoğru tahayyüle dayalı toplumsal bir eşgüdüme bağlıdır: Her iki taraf da, bir erkek

[10] Çoğu zaman sezginin bilişsel başarısızlığın kaynağı olmadığına, bilakis temel bir bilişsel kaynak olduğuna ilişkin tartışma için benim şu yazıma bakınız: 'Why Female Intuition?', *Women: A Cultural Review*, 6, no. 2, Autumn 1995, 234-48; bu yazının özel olarak kadın sezgisini konu edinmeyen daha kısa bir versiyonu için bkz. 'Intuition and Reason', *Philosophical Quarterly*, 45, no. 179, Apr. 1995, 181-9.

ya da bir kadın olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili müşterek kavrayışları paylaşmalıdır ki bu tarz kavrayışlar, şu ya da bu türden bir meselede kadınların ve erkeklerin (çarpıtılmış ya da çarpıtılmamış) kişisel otoritelerinin ne olduğu hususundaki kalıp yargılarla aynı kapıya çıkarlar. Kimliğe dayalı iktidarın işleyişinin, her iki tarafın da kalıp yargıları bilinçli bir şekilde doğru olarak kabul etmesini gerektirmediğini kaydedelim. Eğer Marge'ın durumunu kendisini susturmak için başvurulan kalıp yargının çarpık doğasının tamamen farkında olarak yorumlasaydık, bu yargı tarafından susturulması yine de şaşırtıcı olmazdı. Kimlik iktidarının işleyiş süreçlerinde aktif hâle gelen farklı toplumsal kimlik kavrayışlarının, ne özneye ne de nesneye beslenen inanç düzleminde geçerli olması gerekir; çünkü kimlik iktidarının temel *modus operandi*'si [işleyiş biçimi] kolektif toplumsal tahayyül düzleminde ikamet eder. Nihayetinde bu tahayyül inançlarımıza rağmen eylemlerimizi kontrol altında tutabilir.

Kimliğe dayalı iktidar, çoğu zaman diğer toplumsal iktidar biçimleriyle bir arada işlemektedir. Farklı sınıfların üyelerine asimetrik bir pratik ve söylemsel davranış kodu dayatan katı bir sınıf sisteminin yarattığı bir toplumsal düzeni düşünün; öyle ki mesela çok da uzak olmayan bir geçmişte bir İngiliz 'soylusu', kendisiyle senli benli konuştuğu takdirde bir 'işçi sınıfı üyesi'ni 'terbiyesizlik', 'küstahlık' veya 'yüzsüzlük'le itham edebilirdi. Böyle bir toplumda yaşayan soylu kişi, mesela işten attırarak o adam üzerinde yalın bir maddi iktidar uygulayabilirdi (muhtemelen bu adam, soylu kişinin korumasına ihtiyaç duyan bir loncada iş yapan bir zanaatkârdır); fakat bu durum kimliğe dayalı iktidarın işleyişi aracılığıyla desteklenebilir ve tahayyül düzeyinde meşru kılınabilir (kendisinin toplumsal olarak bir soylu ve diğerinin sıradan bir zanaatkâr olarak kavranışı, yaptığı terbiyesizliğin acısını çıkarma kapasitesini açıklayan şeyin bir parçasıdır). Soylu kimliği, farklı toplumsal sınıfların soylulara nasıl davranması gerektiğine ilişkin bir dizi varsayımı beraberinde getirir ve bu normatif göstergeler

vasıtasıyla salt bir kimlik olarak 'soylu' kategorisi bile daha maddi toplumsal iktidar biçimlerinin işleyişini destekleyebilir. Gelgelelim kimliğe dayalı iktidarın kendisi, maddi olmayan bir şeydir, bütünüyle söylemsel ve tahayyüle dayalı bir şey; zira bir soylu ya da halktan biri olmanın ne anlama geldiğine dair müşterek kavrayışlar düzleminde, tahayyül edilmiş bir toplumsal kimlik düzleminde iş görür. Dolayısıyla kimliğe dayalı iktidar, diyebiliriz ki sınıf ya da cinsiyetle ilgili toplumsal kimliğin yalnızca bir bölümüdür; çünkü böylesi kategoriler tahayyüle dayalı boyutlar kadar maddi içerimlere de sahiptir.

Bütünüyle yapısal olarak işleyen kimliğe dayalı bir iktidar söz konusu olabilir mi? Evet olabilir; aslında, kimliğe dayalı iktidar çoğu durumda bütünüyle yapısal bir biçime bürünür. Haklarından mahrum edilmiş grup örneğimizi tekrar ele alırsak, gayriresmî biçimde haklarından mahrum bırakılmış, kolektif olarak tahayyül edilmiş toplumsal kimliklerinden ötürü politik düşünce ve müzakereyle ilgilenen türden insanlar olmadıklarından dolayı oy kullanmamaya eğilim gösteren bir grubu hayalimizde canlandırabiliriz. Bunlar "Bizim gibi insanlar politik değildir" diye düşünüp bu nedenle oy kullanmazlar. Buna karşılık, oy veren gruplar arasındaki kimliğe dayalı iktidarın burada da kendine düşen rolü yerine getirdiğini tahayyül edebiliriz. Çoğumuzu oy kullanmaya teşvik eden şeyin bir bölümü, "Bizim gibi insanlar politikayla meşgul olur" gibi kolektif bir tahayyülde iş başında olan toplumsal bir benlik kavrayışıdır. Kimliğe dayalı iktidar, genel anlamıyla toplumsal iktidar gibi, fail merkezli ya da bütünüyle yapısal bir biçimde işleyebilir; eylemi yaratmak için pozitif bir biçimde ya da eylemi sınırlandırmak için negatif bir biçimde iş görebilir ve eylemleri bu denli denetim altına alınmış faillerin lehine iş görebileceği gibi, aleyhine de iş görebilir.

Kimliğe dayalı iktidarla özel olarak alakadar olmamızın nedeni, bilginin konuşmacıdan dinleyiciye aktarılabileceği söylemsel diyalog –en geniş anlamıyla, tanıklığa dayalı diyalog– biçimine hangi yoldan dâhil olduğuyla ilgilenmemizdir.

Dinleyicilerin konuşan kişinin güvenilirliğine ilişkin doğal değerlendirmelerinde iş başında olan keşif yöntemi olarak toplumsal kalıp yargılardan faydalanmaya dönük gereksinimleri nedeniyle, ben kimliğe dayalı iktidarın tanıklığa dayalı diyalog mekanizmasının ayrılmaz bir parçası olduğunu ileri süreceğim. Bu kalıp yargıların kullanımı, kalıp yargıya bağlı olarak, tam anlamıyla uygun veya yanıltıcı olabilir. Bilhassa kalıp yargı eğer konuşmacının aleyhinde iş gören bir önyargıyı cisimleştiriyorsa, çok geçmeden şu iki sonuçtan biri doğar: ya kurulan diyalogda epistemik bir işlevsel bozukluk vardır (dinleyici, konuşmacının güvenilirliği hususunda ziyadesiyle boş ve sonuç itibariyle muhtemelen bilgiyi gözden kaçırmasına neden olan bir yargıda bulunur ve bilen kişi olarak etik bakımdan kötü bir şey yapar) ya da konuşmacı onun bilen kişi olarak kapasitesini hatalı bir biçimde küçümsüyordur. Ben şimdi, bu çift taraflı epistemik ve etik işlev bozukluğunun araştırılmasına geçiyorum. Görevim, kimlik iktidarının söylemsel ve epistemik ilişkilerimiz üzerindeki etkisinin belki de toplumsal ve etik bakımdan en kayda değer uğrağına odaklanmak ve bu etkinin yol açtığı kendine özgü adaletsizliğin bir portresini çizmektir: *tanıklığa dayalı adaletsizlik*.

### *1.3. Tanıklığa Dayalı Adaletsizliğin Temel Meselesi*

Kabaca söylersek, bir tanıklık pratiğinde, önyargıya dayalı iki tür işlevsel bozukluk söz konusu olabilir. Ya önyargı konuşmacının başka türlü elde edebileceğinden daha fazla güvenilirlik *–bir güvenilirlik fazlalığı–* elde etmesine sebep oluyordur ya da başka türlü elde edebileceğinden daha az güvenilirlik *–bir güvenilirlik eksikliği–* elde etmesiyle sonuçlanıyordur. Bir konuşmacının aksanının doğurduğu dolaysız söylemsel etkiyi düşünelim mesela. Söz konusu aksan yalnızca dinleyicinin konuşmacıyı nasıl algıladığını (ki bu algı belirli bir eğitimsel/sınıfsal/bölgesel arka plana işaret edebilir) etkileyen

toplumsal bir sorumluluk yüklemekle kalmaz, aynı zamanda sık sık epistemik bir sorumluluk de yükler. Dinleyicinin konuşmacıya ne kadar güven duyabileceği konusunda aksanın (bilhassa da tek seferlik bir görüşmede) kayda değer bir etkisi olabilir. Ben, herhangi bir kimsenin aksanının otomatikman bir dinleyiciyi, hatta ziyadesiyle önyargılı bir dinleyiciyi bile, bariz biçimde inandırıcı kimi iddiaları dosdoğru reddetmeye ya da tam tersine, kimi inandırıcı olmayan iddialara kesin biçimde inanmaya sevk etmesinin bilhassa olanaklı olduğunu söylemek istemiyorum. Böyle şeyler elbette mümkün, ama doğruya inanmanın yahut yanlışı reddetmenin çoğu durumda dinleyicinin çıkarına olduğunu düşünürsek, böyle bir önyargı, mevzubahis türden bir etkiyi tek başına elinde bulundurabilecek kadar güçlü olduğu olağandışı bir bağlamda fazlasıyla güçlü bir önyargı olurdu. Buradaki düşünce bilakis şudur: Önyargı, konuşmacının erişebildiği güvenilirliği el altından abartmaya ya da indirgemeye yatkınlık gösterecektir ve kimi zaman bu eğilim, inanç ya da kabul eşiğini geride bırakmak adına yeterli olacaktır; o kadar ki, dinleyicinin önyargısı bir parça bilgiyi bile gözden kaçırmasına neden olmaktadır.

Yüz yüze kurulan tanıklığa dayalı diyaloglarda dinleyicinin konuşmacıya bir miktar *güvenilirlik* isnat etmesi elzemdir.[11] Hiçbir kesin bilim bu gibi isnatları tam olarak tespit edemez, fakat eksiklik ya da fazlalık istikametinde belirli sorunlar elbette doğabilir.[12] Genel olarak fazlalık, avantaj sağlama

[11] *İzni izle* tanıklığa dayalı epistemolojide iyi bilinen iki bakış açısını takdim edeyim. Bunlardan ilki, Reid'in bakış açısıdır ki buna göre, tanıklığa dayalı diyaloglarımızda doğal olarak doğruculuğa ve bönlüğe karşıt ilkeleri kullanırız; bkz. Thomas Reid, *Inquiry into the Human Mind*, ch. 6, sect. xxiv: 'Of the Analogy between Perception and the Credit We Give to Human Testimony', first published 1764. İkincisiyse, Tyler Burge'nin bakış açısıdır ki buna göre, diğer şeylerin aynı kalması koşuluyla, başka insanların bize anlattıklarına a apriori inanma hakkına sahibizdir; bkz. 'Content Preservation', *Philosophical Review*, 102, no. 4, Oct. 1992, 457-88. Tanıklığa dayalı adaletsizlik fenomenini daha genel olarak tanıklık epistemolojisi içerisinde konumlandırdığım için, bu bakış açılarını Üçüncü Bölümde ele alıyorum.
Dinleyicinin hangi inanç düzeyinde olduğunu tespit etme yetkisini elinde bulun-

eğilimindeyken, eksiklik dezavantaj sağlama eğiliminde olacaktır. Bununla birlikte, yerel bağlamlarda iş başında olan fazlalığın bir nitelik olarak kendisiyle birlikte bir dezavantaj, eksikliğinse muhtemelen avantaj getirebileceğini kaydetmeliyiz. Dezavantajlı durum bağlamında, hastalarının kendisine daha fazla uzmanlık eğitimi gerektiren tıbbi sorular sorduğu ve taşıyabileceğinden daha fazla sorumluluk yüklenmiş bir pratisyen hekimi ele alalım. Bu sorulara eksiksiz biçimde cevap verebilecek bir sorumluluk pozisyonunda değildir: Yine de, hastalarına yanıt vermek için elinden gelenin en iyisini yapmalıdır; çünkü hastalara bir cevap lazımdır ve ulaşabilecekleri biricik kaynak odur. Hastaları o hekimin ihtiyaç duydukları enformasyonu sağlayabilecek bir pozisyonda olduğunu varsayarlar ve böylece, söz konusu meseleler bağlamında hekime bir güvenilirlik fazlası isnat ederler. Şunu da ekleyelim ki uzmanlığına ilişkin abartılmış bakış açılarından kendisini kurtarmaya çalışan her türlü girişim, hekime besledikleri güveni gereksiz yere baltalayarak hekim ile hasta arasındaki ilişkiye zarar verecektir. Bütün bunlar pratisyen hekimimiz için etik bir sorumluluk oluşturur; çünkü verdiği en iyi tavsiyenin bile hastalarını can alıcı bir sağlık problemi hususunda yanlış yönlendirebileceğin farkındadır. Bu uzman pratisyen açısından, hastalarının kendisine yüklediği güvenilirlik fazlası omuzlarına etik bir sorumluluk bindirmektedir ki bu durumda, güvenilirlik fazlasının dezavantajlı olabileceğini görüyoruz.[13] Alternatif olarak, daha kıdemsiz bir meslektaşına yorumda bulunsun diye kimi çalışmalarını gösteren ve konferansta yapacağı sunumdan hemen önce ele aldığı meseleyi belirgin kılmak için meslektaşının eleştirel geribildirimlerine bel bağlayan profesör örneğini değerlendirelim. Eğer kıdemsiz meslektaş profesörün hayranıysa ve ona gözü kapalı itimat ediyorsa,

duran herhangi bir kesin 'güvenilirlik oranı', herhangi bir kesin bilimin varlığı konusunda Coady'nin beslediği şüpheciliğe sempati duyuyorum ; bkz. C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 210.

[13] Bir miktar üzerinde durabildiğim bu örnek için Hugh Mellor'a teşekkür ediyorum.

bu durumda yaptığı yorumlar başka türlü olabileceği kadar eleştirel olmayacak ve gerçek şu ki profesör hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bir kez daha, bu vesileyle elde ettiği güvenilirlik fazlası kendisi için yalnızca bir dezavantajdır. Buna benzer durumlarda, güvenilirlik fazlası dezavantajlı olabilir; fakat bir bütün olarak ele alındığında, çoğu zaman daha avantajlı bir konum olduğu kesindir.

Güvenilirlik eksikliğinin olağandışı durumlarda avantaja dönüşebilme olasılığı nedir? Günün birinde Roma imparatoru olmaya yazgılı olan, fakat çoğu zaman aptal biri olarak görüldüğü için basamakları tırmanırken aralıksız biçimde maruz kaldığı siyasi cinayet teşebbüslerinden paçayı kurtaran kekeme Claudius'u düşünelim. Ya da alternatif olarak, teftiş ettiği insanları şu kaotik ve sakarca tekniğiyle sahte bir güvenlik duygusunun tuzağına düşürüp hazırlıksız biçimde sorgulayan, yetmişli yılların suç dizilerinin o benzersiz karakteri Komiser Lieutenant Columbo'yu anımsayalım. Öyleyse güvenilirlik eksikliği, bu türden spesifik ve yerel bağlamlarda avantajlı olabilir. Bununla birlikte, güvenilirliğin çoğu durumda her türlü iyi işleyiş için sahip olunması geren bir kazanım [*good*] olduğunu göreceğiz ki buna bağlı olarak güvenilirlik eksikliğinin çoğu durumda dezavantajlı olduğunu düşünmemiz gerekecek.

Görünüşe bakılırsa, hem güvenilirlik eksikliğinin hem de güvenilirlik fazlalığının, birer tanıklığa dayalı adaletsizlik durumu olduğu düşünülebilir. Birinin sırf belirli bir aksanla konuştuğu için herhangi bir kimsenin söylediklerini gereğinden fazla inandırıcı bulmasındaki adaletsizlikten yakınması gibi, güvenilirlik fazlası doğuran durumlar için kendiliğinden ve hayli makul biçimde geçerli olabilecek bir 'adaletsizlik' duygusu söz konusudur elbette.[14] Bir noktada bu durum,

[14] 'Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, no. 2 (1998), 159-77; Bu denemede, sanki hem eksiklik hem de fazlalık birer epistemik adaletsizlik durumuymuş gibi kalem oynatmıştım –ele aldığım tek tür ise, burada daha ayrıntılı bir biçimde

dağıtıcı hakça olmayan bir paylaşımdan kaynaklı bir adaletsizlik durumu olarak ifade edilebilir –herhangi bir kimse iyinin payına düşen kısmından daha fazlasını almıştır– fakat kavramı saptırıyor da olabilir, zira güvenilirlik dağıtıcı adalet modeline uygunluk gösteren bir kazanım değildir. Dağıtım hatları boyunca verimli biçimde mübadelesi yapılan zenginlik ya da sağlık hizmetleri gibi iyilerin aksine, güvenilirliğin adil dağıtımına ilişkin hiçbir muamma söz konusu değildir; çünkü güvenilirlik adil dağıtımı nasıl görünüyorsa öyle olan bir kavramdır. Epistemolojik bir nüans olması şöyle dursun, dinleyicinin sorumluluğu da gün gibi ortadadır; muhatabına atfettiği güvenilirlik düzeyini, muhatabının gerçeği ortaya koyduğuna ilişkin kanıtlarla karşılaştırması gerekir. Dahası, dağıtım modeline en uygun düşen iyiler, çoğunlukla sınırlı sayıda ve en azından potansiyel olarak yetersiz arzda oldukları için hayli elverişlidirler. (Adaletin soykütüğü bağlamında Hume'un söylediklerini anımsayın; bolluk durumu, dağıtım fikrinin kendiliğinden ortaya çıkacağı bir durum değildir.[15]) Bu tür iyiler, kendileri uğruna belirli bir rekabete girişilen ya da girişilebilecek iyilerdir ve şu ya da bu istisnai dağıtımın adaletine ilişkin muammaya yol açan şey de budur. Güvenilirlik ise tam tersine, bu açından genellikle sınırlı değildir ve hâliyle dağıtımın işleyişini teşvik edecek benzer türden hiçbir rekabetçi talep burada mevzubahis değildir.

Buna göre, güvenilirlik eksikliği yaşanan durumlarda, izlerini takip etme teşebbüsünde bulunduğumuz adaletsizliğin, herhangi bir kimsenin bir iyiden (güvenilirlik) hakkına düşeni alamaması olarak karakterize edilmemesi gerekir, çünkü bu kabul konuşmacının haksızlığa uğradığı özgün durumu yan-

tanıklığa dayalı adaletsizlik adını verdiğim şeydi– ama burada takdim ettiğim düşünceler kararımı değiştirdi. Ayıraca güvenilirlik kavramını o yazıda kullandığımdan daha jenerik bir biçimde kullanıyorum burada.

[15] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, III. ii. 2, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1975). [Türkçesi: David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, İstanbul 2009.]

sıtmakta başarısız olacaktır. Buradaki fikir, tanıklığa dayalı adaletsizliği ayırt edici bir epistemik adaletsizlik olarak, herhangi bir kimsenin *tam olarak bir bilen olarak sahip olduğu kapasite* yüzünden haksızlığa uğradığı bir adaletsizlik biçimi olarak ele almaktır. Güvenilirlik eksikliği böyle bir haksızlığa temel teşkil edebilir, ama güvenilirlik fazlalığı değişik şekillerde (olağandışı biçimde) dezavantajlı olabildiği hâlde, bilginin öznesi *sıfatıyla* konuşmacının kuyusunu kazmaz, onu hakir görmez ya da başka bakımlardan hak ettiği saygıyı ondan esirgemez. Dolayısıyla kendi içinde epistemik bir adaletsizlik ya da *a fortiori* tanıklığa dayalı hiçbir adaletsizlik barındırmaz. Tam tersine, şu bizim hayalî profesörümüze ve pratisyen hekimimize bilen kimseler sıfatıyla sahip oldukları kapasite bakımından belirtilen durumlarda, fazlasıyla kıymet verilmektedir.

Yine de, herhangi bir kimsenin bir bilen olarak sahip olduğu kapasiteye fazlasıyla kıymet vermenin, o kimseye 'tanıklığa dayalı adaletsizlik' sıfatını hak eden türde bir zarar verebileceği bazı durumlar mevzu bahis olabilir mi? Sormamız gereken soru budur. Mesela büyük ölçüde kendi lehine olan birtakım toplumsal önyargılar nedeniyle, etrafındaki insanlar tarafından epistemik bakımdan devamlı öve öve bitirilemeyen birini hayal edelim. Diyelim ki bu kişi yönetici elitin bir üyesi olsun ve eğitimiyle aldığı bütün terbiye bu temel fikri onun ruhuna yerleştirmek amacıyla sinsice ayarlanmış olsun. Muhtemelen kendisiyle aynı okula giden öğrenciler de, kendilerini epistemolojik bakımdan otorite konumunda görmelerini olanaklı kılan ayırt edici bir aksan ve kendinden emin bir tavır kazanıyorlardır. Hiç kuşkusuz, yaşadığı sınıflara bölünmüş toplumdaki pek çok muhatabından devşirme eğiliminde olduğu güvenilirlik fazlalığı kendi avantajına olacaktır; kendisine kazanç sağlayan bir işte ve söylemsel diyalogların pek çoğunda belirli bir yüksek statüyü kendiliğinden kazanması vb. hayli mümkündür. Peki ya bütün bunlar, aynı zamanda erişmesi imkân dâhilinde olamayan bir

dizi epistemik erdeme karşı kendisini geri kafalı, dogmatik ve tasasız biçimde eleştiriye kapalı vb. kılan türden epistemik bir kibir geliştirmesine sebep olursa? Mesele, bir dereceye kadar böyle bir kimsenin hiç abartısız aptal yerine konmuş olması değil midir? Şayet durum buysa, onun epistemik karakterini sakatlayan güvenilirlik fazlasından ibaret kataloğunun, bir tür tanıklığa dayalı adaletsizlik durumu ile aynı anlama geldiği fikri gibi bir şey söz konusu değil midir? En nihayetinde, tam da bir bilen olarak sahip olduğu kapasitesi nedeniyle haksızlığa uğramış değil midir? Bana kalırsa yanıt büyük ihtimalle Evettir ve muhtemelen biz tanıklığa dayalı adaletsizliğe dair ilgi çekici bir özel vaka ile yüz yüze gelmiş bulunmaktayız. Bununla birlikte, sembolik adaletsizlik vakalarına odaklanmış olsak da, güvenilirlik fazlalığı *kümülatif* bir meseledir. Ben, böyle bir bireyin kendi içinde tanıklığa dayalı adaletsizliğin bir örneği olarak elde ettiği şahsi güvenilirlik fazlasıyla ilgili uğraklardan herhangi birini tek başına sınıflandırmanın doğru olacağını düşünmüyorum; çünkü bu uğraklardan hiçbiri bizatihi o kişiye yeteri kadar haksızlık edemez. Ancak yarı hayalî bir tarzda betimlenen yeteri sayıda uğrağın bir araya gelmesi durumunda haksızlık edebilir ki güvenilirlik fazlasıyla ilgili her bir uğrak, uzun vadede öznenin epistemolojik bakımdan haksızlığa uğramasına katkıda bulunan şeyin bir veçhesi hâline gelir. Sonuç olarak şunu ileri süreceğim: Söz konusu örnek, kalıcı biçimde imtiyazlı kılınmış bir toplumsal iktidar konumunu işgal eden birtakım insanların tanıklığa dayalı adaletsizliğin değişik türlerine, bir başka deyişle, tanıklığa ilişkin adaletsizliğin tam anlamıyla kümülatif biçimine maruz kalabileceğini ortaya koymaktadır. Yine de bu örnek, simgesel herhangi bir güvenilirlik fazlası durumumun tanıklığa dayalı adaletsizliğe neden olduğunu göstermez. Bu durumda, tanıklığa dayalı adaletsizliğin temel belirlenimi olduğu gibi kalır; öyle ki bu bir güvenilirlik fazlası değil, güvenilirlik eksikliği meselesidir.

Şimdi, beklenildiği gibi bir güvenilirlik eksikliği biçimi ola-

rak düşünülen tanıklığa dayalı adaletsizlik kavramına verelim dikkatimizi. Bahsedilmesi gereken ilk nokta şudur: Güvenilirlik eksikliğine neden olabilecek tek şey önyargı değildir; dolayısıyla bütün güvenilirlik eksikliği biçimleri, tanıklığa dayalı adaletsizlik durumları olarak görülemezler. Bir güvenilirlik eksikliği durumu, *kasıtlı olmayan bir hata*dan kaynaklanıyor olabilir basitçe; hem etik hem de epistemolojik olarak suç oluşturmayan bir hata. Kasıtlı olmayan hatadan kaynaklı durumların her daim ortaya çıkmasının nedenlerinden biri, insani yargıgücünün yanılgıya düşebilir olmasıdır; hâl böyleyken, en marifetli ve sezgileri en kuvvetli dinleyicilerin bile zaman zaman konuşmacının yanılabilirliği hakkında hatalı bir yargıya varması kaçınılmazdır. Daha belirgin biçimde söylersek, bir dinleyici konuşmacının uzmanlık düzeyine ve/ya da yönelimlerine ilişkin hatalı bir inanca sahip olabilir; öyle ki ona başka bir durumda besleyebileceğinden daha az güvenilirlik duygusu besleyebilir. Hatalı inancının kendisi etik ya da epistemolojik açıdan suç teşkil etmediği (mesela ahlaksız bir nefret hâlinden ya da epistemik bir ihmalkârlıktan kaynaklanmadığı) sürece, konuşmacının güvenilirliğine ilişkin hatalı yargısında suçlanabilir herhangi bir şey olmayacaktır. Bu sadece iyi bilinen şu ya da bu türden talihsiz bir epistemik hatadır.

Muhatabının belirli bir kurumda çalışan bir akademisyen ve internet üzerinden kendisini ararken isminin tıp bilimleri başlığı altında listelendiği gördüğü için doktor olduğuna inanan bir dinleyici –diyelim ki bir filozof, bir ahlakbilim uzmanı olsun kendisi– örneğini inceleyelim. Diyalog kendi uzmanlık alanına (ahlaki kurguculuk) özgü literatürde yürütülen belirli bir güncel tartışmaya evrildiği ve muhatabı kurgusal yaklaşım hakkındaki eleştirel fikrini tereddütsüz ifade edip kendisini şaşırttığı zaman, meslekten bir ahlakbilim uzmanı olarak kabul ettiği durumda besleyeceği güvenden daha az güven besleyecektir onun sözüne. Gerçek şu ki, farkında olmasa bile, muhatabı tıp alanında çalışan, medikal etik alanında uzmanlaşmış bir ahlakbilim uzmanı*dır*; muhatabının mesleki kimliğine ilişkin yanlış inancı, ona karşı uzun vadeli bir güvenilirlik eksikliği

geliştirmesine neden olmuştur. Yine de ben, geliştirdiği yanlış yargının gerçek bir tanıklığa dayalı adaletsizlik durumu olmadığını ileri sürüyorum. Masum bir hatadır basitçe bu. Demek ki bu tür talihsiz bir hata, tanıklığa dayalı bir adaletsizlik durumu oluşturmayan bir güvenilirlik eksikliğine neden olabilir. Ben en azından kavramı bu şekilde sınırlandırabileceğimizi söylüyorum. Muhatabının gerçek mesleki kimliğini öğrenip mahcup olan hayal ürünü dinleyicimiz açısından, ona böyle bir 'adaletsizlik' yaptığı için kendisini kötü hissettiğini dile getirmesi, diyalog açısından şoke edici olmazdı elbette. Fakat bu, hayli güçsüz bir adaletsizlik duygusu olacaktır; hatta o kadar ki dile getirdiğimiz sözün olağan etik ve politik anlamının basit bir gölgesidir ve ahlaki kötülüğün alışılagelmiş içerimlerinden yoksundur. Büyük ölçüde bu terminolojik bir problemdir; dolayısıyla geriye kalanlar hemfikir olmasa bile, bunlar tanıklığa dayalı adaletsizliğin zayıf bir biçimi olan masum hata durumları olarak ele alınabilirler. Fakat kendi izahım doğrultusunda, dinleyicinin yanlış yargısıyla ilgili etik bakımdan kötü bir şeyin mevzubahis olduğu durumlar için bu kavramı bir kenarda tutacağım.

Peki ya etik bakımdan masum, fakat epistemolojik açıdan kusurlu olan hatalardan kaynaklı güvenilirlik eksikliğine ne demeli? Örneğimize geri dönüp filozofumuzun yaptığı hatayı aşırı özensiz bir internet araştırmasının sonucu olarak tasvir edecek şekilde değiştirsek bile, muhatabına atfettiği güvenilirlik eksikliğinin henüz tanıklığa dayalı bir adaletsizlik ile aynı anlama gelmediğini anladığımızı iddia ediyorum. Muhatabının güvenilirliğine ilişkin gereğinden fazla indirgenmiş yargısı, bir bilen olarak onu küçümsemesine ya da kuyusunu kazmasına neden olmaz; çünkü profesör tek kelimeliyle aptalca bir hata yapmıştır. Yaptığı hatanın epistemolojik açıdan kusurlu olsa da, etik bakımdan kusurlu olmaması, yine de ortaya çıkan güvenilirlik eksikliğinin tanıklığa dayalı bir adaletsizlik durumu teşkil etmesini engelliyormuş gibi görünüyor; etik bakımdan kusurlu olmayan bir hata konuşmacının kuyusunu kazması ya da hakkını yemesi gerekmez. Görünen o ki tanıklığa dayalı ada-

letsizlikten kaynaklı etik zehirlenme, konuşmacının yargısında iş başında olan kimi etik zehirlerden kaynaklanıyor olmalıdır ki dinleyicinin hatasının etik bakımdan kusurlu olmadığı herhangi bir durumda böyle bir şey mevzubahis değildir. Benim istikametini tutturduğum önerme, söz konusu etik zehrin *önyargı*dan kaynaklı olduğudur. Tarihteki farklı noktalardan hareketle, güvenilirliğe ilişkin yargının bağlamıyla açık açık ilişkili olan pek çok iç karartıcı önyargı örneğinden (mesela kadınların irrasyonel olması, siyahların zihinsel olarak beyazlardan aşağıda olması, işçi sınıfının ahlaken üst sınıflara kıyasla aşağıda olması, Yahudilerin sahtekâr olması, Doğuluların kurnaz olması vb.) istifade edilebilir... Tarihin farklı uğraklarında, bizzat güvenilirliğe ilişkin yargılara iyi kötü sızma ihtimali olan acımasız bir kalıp yargılar kataloğunda iş başında olan benzer örnekler... Ama felsefi tahayyülü biraz daha işlenmiş hâle getirmek için, bize tarihsel bakımdan gerçek bir kurmaca sunan edebiyattan alınmış bir örneğe dönelim yüzümüzü.

Örneğimizi, Harper Lee'nin ünlü romanı *To Kill a Mockingbird*'ten [*Bülbülü Öldürmek*] seçiyoruz. Sene 1935'tir ve olay Alabama eyaletinin Maycomb Country bölgesindeki bir mahkeme salonunda geçmektedir. Sanık, Tom Robinson adında genç siyahi bir adamdır. Her gün işe giderken önünden geçtiği, beyazlarla siyahları birbirinden ayıran sınır bölgelerindeki kasabalarının birinin eteğinde, harabeye dönmüş bir aile evinde yaşayan beyaz bir kıza, Mayella Ewell'a tecavüzden suçlanmaktadır. Hem romanın okurları, hem de mahkeme salonundaki nispeten önyargısız herhangi bir kişi için, Tom Robinson'ın tamamen suçsuz olduğu açıktır. Nezaketle savunma yapan avukatımız Atticus Finch için, Robinson'ın genç kızcağız Ewell'ı o gün maruz kaldığı türden kesiklere ve morluklara yol açacak şekilde darp etmediği şüphe götürmez biçimde kanıtlanmıştır. Zira Ewell'ı döven kişi her kimse sol yumruğunu kullanmıştır; oysa Tom Robinson'ın sol kolu küçük bir çocukken geçirdiği makine kazasında yaralandığı için engellidir. Yargılama işlemleri, bir anlamda, kanıtların

gücü ile ırkçı önyargıların gücü arasındaki açık mücadeleye sahne olmakta ve bütünüyle beyazlardan oluşan jürinin verdiği karar en nihayetinde ırkçı önyargılara yenik düşmektedir. Fakat psikolojik durum ustaca kurgulanmıştır ve jürinin bir sanık olarak Tom Robinson'ı algılayışında iş başında olan muazzam bir toplumsal anlamlar karmaşası söz konusudur. Siyahi bir adam ile fakir bir beyaz kızın ifadeleri arasındaki hesaplaşmada, mahkeme salonunun atmosferi ırksal siyasetin yapılmasına izin verdiği ve vermediği şeylerle dolup taşmıştır. Burada gerçeği dile getirmesi, Tom Robinson için mayınlı bir tarladır; çünkü eğer beyaz kıza iftirada bulunmuşsa haddini bilmez, yalancı bir zenci olarak algılanacaktır; keza Mayella Ewell'ın kendisini öpme girişimini (ki gerçekten de olan biten budur) kamuoyuna duyurmazsa, bu durumda suçlu olduğuna ilişkin karar neredeyse daha bir kesinleşecektir. Bu söylemsel çıkmaz, Mayella'nın evinde kendisini gasp ettiği o uğursuz günde düştüğü pratik çıkmazı yansıtıyordur. Eğer Ewell'ı iteklerse, Robinson'ın ona saldırdığı anlaşılacaktır; keza pasif kaldığı takdirde, yine benzer şekilde Ewell'a saldırdığı sonucuna varılacaktır. Bu nedenle, yapabileceği en tarafsız şeyi yaparak kaçmıştır, fakat bu eylemin de bir suçluluk göstergesi olarak alınacağını her daim bilerek. Bay Gilmer'ın Tom'u sorgudan geçirmesi, kaçışının suçluluğunu ima ettiği düşüncesiyle tıka basa doludur.

–Neden öyle hızlıca kaçtın?
–Dedim ya, korkmuştum efendim.
–Vicdanın rahat olduktan sonra niçin korkacaksın ki?[16]

Görünen o ki kaçıp gitmek, siyah bir adamın Mycomb Country'de kendisini töhmet altında bırakmadan yapabileceği bir şey değildir. Benzer şekilde mahkemede söyleyemeyeceği, doğru olarak anlaşılma şansı olmayan pek çok şey vardır.

[16] Harper Lee, *To Kill a Mockingbird*, London: William Heinemann, 1960, 202. [Türkçesi: Harper Lee, *Bülbülü Öldürmek*, çev. Özay Süsoy, Altın Yayınları, İstanbul 2013.]

Örneğin Tom Robinson, savcılık soruşturmasının çok önemli bir ânında, Mayella Ewell'ın evine düzenli olarak giderek ona geçici işlerde[17] yardım etmeyeyi amaçlayan samimi istekleri konusunda dürüst olmak gibi bir hata işler. Bu sahne, tıpkı bütün bir kurmacada olduğu gibi, kardeşi Jem ile birlikte 'Zenci salonu'ndaki davaları gizlice inceleyen Atticus Finch'in küçük kızı Scout'un bakış açısından aktarılmaktadır. Savcı Bay Gilmer, Robinson'a bir tuzak kurar:

> –Bayan Mayella'nın işlerini görmeye neden bu kadar hevesliydin?
> Tom Robinson, kararsızdı; bir cevap aradığı belliydi:
> –Hiç yardımcısı yok gibiydi. Dediğim gibi...
> Bay Gilmer, jüriye anlamlı bir gülümsemeyle baktı:
> –Çok cömert bir insana benziyorsun... Para almadan bu kadar iş yapmak...
> –Evet efendim. Bayan Mayella'ya yardım etmeye çalıştım. Onun için üzülüyordum. Ailesine bakmak için bütün gücüyle çalışıyordu. Öbürleri...
> –*Onun* için üzülüyor*dun*. Onun için *üzüntü* duydun demek?
> Bay Gilmer'ın başı tavana değecek gibi oldu.
> Tanık fazlasıyla duygu içeren bir şey söylediğini anlayınca sandalyesinde huzursuz bir kımıldayışla irkildi. Ama zarar verilmişti artık. Aşağıdakilerin hiçbiri Tom Robinson'ın cevabını beğenmemişti. Bay Gilmer, aldığı cevabın sindirilmesi için bir süre konuşmadı.[18]

Burada mevzubahis olan şey, beyaz jüri üyelerinin o ana kadar yeterince insani davrandıkları siyahi bir tanığa karşı hissettikleri epistemik güvenin 'zarar' görmesidir. Çünkü *biri için üzülmek*, eğer siz bir siyahiyseniz ve duygudaşlık kurduğunuz nesne beyaz bir insansa, yasaklı bir duygudur. Beyaz

Ana metinde geçen 'odd jobs' ifadesi, argoda "başkalarının ayak işlerini yapmak" anlamına gelir. Burada savcı aşağılayıcı bir biçimde bu sıradan, gönüllü yardım işlerini bu anlamda kullanmaktadır (Çev.).
Lee, age., 201.

üstünlüğüne ilişkin dogmalar etrafında yapılandırılmış ırkçı ideoloji bağlamında, yalın insan sempatisinin taşıdığı temel etik hassasiyet beyazların gözünde başkalaşım geçirir; böylece, siyah öznenin bakış açısından otomatikman algılanan avantajın göstergesinden biraz daha fazla bir şey olarak belirir. Siyahi bir adamın herhangi bir beyaz karşısında bu beyazın yaşadığı hayat ne kadar meşakkatli ve yalnız olursa olsun, daha avantajlı bir konumda olduğunu ima eden duygular taşımasına imkân verilmez. Gerçek şu ki Tom Robinson'ın duyarlılığını kamuoyuna bildirmesi, hukuki adalete ve buna bağlı olan epistemik adalete zarar verecek şekilde riski arttırmaktadır. Mahkeme, beyaz bir kızın (ya da dava görülsün diye kendisini mahkemeye götüren babasının) ifadesi ile siyahi bir adamın karşı ifadesi arasındaki sıfır toplamlı bir çekişmeden ibarettir; üstelik jüride, epistemik anlamda siyahi bir adama güvenip beyaz bir kıza güvenmemenin gerçekte psikolojik bir imkânsızlık olduğu fikrinde olanlar da vardır. Robinson'ın beyaz bir kızla duygudaşlık kuran üzüntüsünü dile getirmesi, yalnızca söz konusu imkânsızlığı pekiştirmektedir.

Anlaşılan o ki jüri üyeleri, esas itibariyle kendi çağlarının ırkçı kalıp yargıları tarafından şekillendirilmiş peşin hükümlü sezgileri üzerinden sanığa yaklaşmışlardır. Atticus Finch, bu peşin hükümlü kalıp yargılardan vazgeçsinler diye; kendi ifadesiyle, "*tüm* Zencilerin yalan söylediği, *tüm* Zencilerin ahlaksız varlıklar olduğu ve *tüm* Zencilerin etraflarındaki kadınlar açısından güvenilmez olduğu varsayımından –o kötücül varsayımdan"[19] vazgeçsinler diye jüri üyelerine meydan okur. Ancak mesele verilecek karara geldiğinde, jüri üyeleri konuşmacıya ilişkin kavrayışlarını yapılandıran önyargıların doğurduğu otomatik kuşkuya sadık kalırlar ve Robinson'ı suçlu bulurlar. Jüri üyelerinin gerçekte Robinson'ı neden suçlu bulduklarını anlayana kadar romanı yorumlamamız önemlidir. Bir başka deyişle, Robinson'ı şahsen masum bulurlar, ama

[19] Lee, age., 208.

her hâlükarda onu alaycı bir şekilde mahkûm ederler. Buradaki psikolojinin bir dereceye kadar müphem olma ihtimali kabul edilse bile, Atticus Finch'in sunduğu dava özetlerinde jüri üyelerinin 'görevleri' olarak tarif ettiği şeyi bile isteye yapmamaları kayda değerdir:

> –Tanrı adına, görevinizi yerine getirin...
> Atticus'un sesi alçalmıştı. Jürinin önünden çekilirken duyamadığım bir şey söyledi. Jüriden çok kendi kendine söylemişti galiba. Jem'i dürttüm:
> –Ne dedi? Ne dedi?
> –Tanrı adına Tom'a inanın dedi galiba.[20]

Finch jüriye, Tom Robinson'a *inanmak gibi bir görevleri* olduğunu iyiden iyiye benimsetmeye çalışıyordur ki benim jüri üyelerinin psikolojisiyle ilgili yorumumu destekleyen şey de budur. Besbelli ki Finch, jürinin doğru karar vermesi, epistemik olarak doğru işi yapması için teşvik edilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Jüri üyelerinin önyargılarının psikolojik olarak çok derinlere, başından beri tam da onların yargıda bulunma yetilerine kadar uzandığının farkında olan Finch, sanığı yalnızca gerçek bir suçlu olarak mahkûm etmek için yargıladıkları takdirde, jüri üyelerine ahlaki ya da yasal görevlerine odaklanmaları adına ısrarda bulunuyor değildir. Suçlu olduğuna hükmettikleri vakit, bu durum, eldeki deliller göz önünde tutulursa, yasalara uygun tanıklığa dayalı yargıda bulunma görevlerinde başarısız olduklarını kanıtlar. Atticus Finch'in endişe ettiği gibi, jüri üyeleri Tom Robinson'a güven duyma konusunda tam anlamıyla başarısız olurlar. Önlerine konulan kanıtlar ışığında, jürinin bir sanık olarak Robinson'a ilişkin sarsılmaz önyargılara dayanan toplumsal kavrayışları, aynı anda kocaman bir epistemik başarısızlığa ve kayda değer pratik sonuçları olan korkunç bir etik başarısızlığa yol açar.

[20] Lee, age., 210.

Anlaşılan o ki Tom Robinson, temyize başvuracak kadar uzun bir süre hayatta kalamamıştır; çünkü gardiyanların tam önündeki hapishane çitleri üzerinden atlayıp kaçmaya çalıştığı esnada sırtından vurulduğunu işitiriz.

En çirkin ideolojik önyargıların yalnızca aşikâr biçimde nefret dolu düşünceler ya da konuşmalar aracılığıyla değil, aynı zamanda muhtemelen daha da evcilleştirilmiş kalıp yargılar aracılığıyla sürdürülebileceğini belirtmek önem taşımaktadır. Burada temel bir motif olarak romanı boydan boya kat eden ve nihayetinde katledilmesine yol açan türden bir epistemik güven durumundan Tom Robinson'ın ölümcül biçimde dışlanmasını hafiften yankılayan, nispeten kendi hâlinden memnun bir epistemik güvenilmezlik teması söz konusudur. Örneğin kendisiyle ilgili ürkütücü hikâyeler anlatılan ve çocuklar için bitmez tükenmez bir hayranlık nesnesi olan münzevi ve esrarengiz genç adam Boo Radley hakkında Scout'un aile dostu ve komşusu Bay Maudie'le konuşmasında bu temayla karşılaşırız.

> –Acaba bütün bu... Bay Arthur hakkında söylenenler doğru mudur dersiniz?
> –Neler?
> Anlattım.
> Bayan Maudie ciddi bir tavırla: "Anlattıklarının dörtte üçü zenci, dörtte biri de Stephanie Crawford uydurması" dedi.[21]

Beyazlar açısından 'siyahi insanları' çoğu zaman (Bayan Maudie'nin Scout'a verdiği yanıttaki gibi, özgürce akıl yürütülen ruh hâlinde bile) güven telkin etmeyen dedikodularla birlikte anmanın ziyadesiyle doğal kabul edildiği bir kültür göz önünde tutulduğunda, ideolojinin bu nispeten konforlu veçhesi ile siyahi insanların epistemik güvenilirliğini baltalamak amacıyla iş gören çok daha acımasız, düpedüz çok daha

[21] Harper Lee, *To Kill a Mockingbird*, London: William Heinemann, 1960, 51.

adaletsiz kurumlar arasında meydana gelen bir yardımlaşma ilişkisi hayal etmek zor değil. Bu tavırların kendi hâlinden daha bir memnun veçhesinde nefret dolu olan herhangi bir şey bulunmasa da, genel olarak nefret ideolojisi açısından kayda değer bir besin maddesi yine de olabilir.

Tom Robinson davası, felsefi olarak betimleme girişiminde bulunduğum tanıklığa dayalı adaletsizlik biçiminin uç bir örneğini simgeliyor. Önceki taslak, söz konusu adaletsizlik biçimini *önyargıya dayalı bir güvenilirlik eksikliği* olarak kavramamıza neden olabilir. Fakat bu kavrayış tanıklığa dayalı adaletsizliğin genel bir tanımı olarak iş görebilse de, Tom'un cefasını çektiği tanıklığa dayalı adaletsizlik biçiminin can alıcı niteliklerinden birini gözden kaçırıyordur. Güvenilirlik eksikliğine neden olabilecek bin bir türlü önyargı söz konusudur, fakat sonuç itibariyle tanıklığa dayalı adaletsizliğin meydana geldiği yer bir hayli bölgeseldir; hâliyle, örneğin bir Tom Robinson davasının bariz bir şekilde taşıdığı, yapısal olarak işleyen herhangi bir toplumsal anlamdan mahrumdur. Örneğin, belirli bir araştırma yöntemine karşı dogmatik önyargıları olan bilimsel bir derginin hakem heyetini kafanızda canlandırın (Bir bilim insanının bana tavsiye ettiği bir örneği uyarlıyorum burada). Katkıda bulunması muhtemel biri, hipotezlerini itibarsızlaştırılmış bir yönteme dayanarak sunan yazarların, önyargıyla hareket eden heyetten daha düşük düzeyli bir güvenilirlik elde etmelerinden akla yatkın biçimde şikâyetçi olabilir. Demek ki buradaki önyargı tanıklığa dayalı bir adaletsizliğe (bir tanıklık aracı olarak yazarlık) mahal verecek niteliktedir. Bu türden bir tanıklığa dayalı adaletsizlik muhtemel yazarların kariyerleri ve hatta belki de bilimin gelişimi açısından üzüntü verici olsa da, kabul edelim ki öznenin yaşantısı üzerindeki etkisi bir hayli sınırlıdır. Yani (belirli bir bilimsel yönteme karşı geliştirilmiş) söz konusu önyargı, özneyi herhangi bir başka adaletsizliğe (hukuki, ekonomik, politik) karşı savunmasız kılmıyordur. Burada ortaya çıkan

tanıklığa dayalı adaletsizliğin *tesadüfen meydana geldiğini* [*incidental*] söyleyebiliriz.

Buna karşılık, müşterek bir önyargı üzerinden başka türlü adaletsizliklerle bağıntılı olan tanıklığa dayalı adaletsizlikler, makul bir biçimde *sistematik* adaletsizlikler olarak adlandırılabilirler. Öyleyse tanıklığa dayalı sistematik adaletsizlikler yalnızca *simpliciter* [basitleştirici] önyargılar aracılığıyla değil, aynı zamanda özneyi toplumsal etkinliğin farklı boyutlarında –ekonomik, eğitimsel, mesleki, cinsel, yasal, politik, dini vb.– 'çepeçevre kuşatan' önyargılar aracılığıyla bilhassa üretilirler. Adım adım izleyen önyargılara maruz kalması, özneyi sadece tanıklığa dayalı adaletsizliğe değil, her türden değişik adaletsizlik biçimine de duyarlı kılmaktadır; hâliyle bu türden bir önyargı tanıklığa dayalı bir adaletsizlik yarattığı zaman, söz konusu adaletsizlik potansiyel ya da fiilî türden diğer adaletsizliklerle sistematik bir biçimde bağıntılıdır. Besbelli ki Tom Robinson'ın cefasını çektiği tanıklığa dayalı adaletsizlik sistematiktir; çünkü ırkçı önyargı, tanıklığa dayalı adaletsizliğin yanı sıra, bir dizi başka adaletsizliğe karşı da onu duyarlı kılmaktadır. Bizim temel problemimizi oluşturan şey, tanıklığa dayalı sistematik adaletsizliktir; epistemik adaletsizliğin daha geniş kapsamlı toplumsal adalet düzeni içerisine nasıl yerleştirilebileceğine rehberlik eden bir bakış açısından, sistematik adaletsizlik asli bir konumdadır.

İnsanları bir biçimde takip eden başlıca önyargı biçimi (yegâne biçimi mi yoksa?) toplumsal kimlikle bağıntılı olan önyargıdır. Bu tür önyargıyı *kimliğe dayalı önyargı* olarak adlandıralım biz. Bu önyargı pozitif ya da negatif bir biçime bürünebilir, ama güvenilirlik fazlalığından ziyade eksikliği geliştirdiğimiz durumlarda iş başında olan çıkarlarımız yüzünden, yalnızca kimliğe dayalı negatif önyargı –toplumsal kimlikleriyle ilgili birtakım özellikleri nedeniyle insanlara karşı geliştirilen önyargı– ile meşgul olacağız. (Aslına bakılırsa ben, 'kimliğe dayalı önyargıyı' bir tür 'kimliğe dayalı negatif önyargı' olarak kullanmaya niyetliyim.) Bir dinleyicinin

güvenilirliğinde iş başında olan kimliğe dayalı önyargının etkisi, kimliğe dayalı iktidarın bir işlemidir. Zira kimliğe dayalı önyargının böylesi bir durumdaki etkisi, bir tarafın ya da her iki tarafın işler hâldeki toplumsal kimliklerin kolektif algılanışına bağlı şekilde diğer tarafın ne yaptığını etkin bir biçimde kontrol etmesi –örneğin karşı taraftakilerin bilgi aktarımını engelleme– meselesidir. Verdiğimiz *Bülbülü Öldürmek* örneğindeki ırksal kimliğe dayalı iktidar, Tom Robinson'a ilişkin indirgenmiş güvenilirlik yargılarında bulunan jüri üyeleri tarafından bu şekilde icra edilir. Netice itibariyle Robinson, Ewell'ların evinde olan bitene ilişkin bildiklerini jüriye aktarma hünerini gösteremez. Her ne kadar bütün hikâye elbette bundan ibaret olmasa da, Robinson'ın kaderini belirleyen Mahkeme salonunda iş başında olan kimliğe dayalı iktidarın temel yaptırımı budur; zira kimliğe dayalı iktidarın bu işlemi, Zenciye ilişkin yerleşik olumsuz kolektif tahayyüllere müracaat eden Bay Gilmer'ın basit ama bir hayli etkili adli takibat stratejisi tarafından kayda değer biçimde desteklenir. Gilmer jüriyi bilinçli bir şekilde kontrol eder ve jüri üyeleri gerçekten de bildiklerini kendilerine iletmesini engelleyerek Tom Robinson'ın eylemlerini kontrol etmeye devam eder.

Yürürlükte olan kimliğe dayalı önyargı ve sistematik kavrayışlar sayesinde, şimdi tanıklığa dayalı temel bir adaletsizlik durumunun –sistematik bir durumun– incelikli bir karakterizasyonunu ileri sürebilecek konumdayız. Konuşmacı, tanıklığa dayalı böyle bir adaletsizliği ancak ve ancak dinleyicide iş başında olan kimliğe dayalı önyargı nedeniyle ortaya çıkan güvenilirlik eksikliğine maruz kaldığı takdirde kabul eder; dolayısıyla tanıklığa dayalı temel bir adaletsizlik durumu, kimliğe karşı önyargılı bir güvenilirlik eksikliği durumudur [*identity-prejudicial credibility deficit*]. Bununla birlikte, istisnai durumlar olabileceğini kaydetmemiz gerekir; bir başka deyişle, tanıklığa dayalı sistematik adaletsizlik durumları içerisinde sınıflandırılamayan ve hâliyle bizim temel adaletsizlikle ilgili örneklerimize uymayan kimliğe karşı

önyargılı güvenilirlik eksikliği durumları tahayyül edilebilir. Zihninizde şu durumu (bir bilim felsefecisinin bana anlattığı bir anekdot) canlandırın: Yalnızca tek tük bilim felsefecilerinin katılım gösterdiği, ama birtakım bilim tarihçilerinin ve araştırmacı bilim insanlarının büyük çoğunlukta olduğu geniş katılımlı uluslararası bir konferans düzenlenmektedir. Anlaşılan o ki bilim felsefecileri diğer delegelerin büyük bir çoğunluğu tarafından bilimsel pratiğin gerçeklerinden kopuk olarak görülmüş, hatta o kadar ki etrafları açık bir düşünce küçümsemeyle kuşatılmıştır. Görünüşe göre bu bağlamda basitçe kimliğe dayalı bir 'bilim felsefecisi' kategorisi içinde gruplandırılmak, sarf edilecek sözün dünyadan kopuk bir akademisyenin boş spekülasyonları olarak geri çevrilmesini olanaklı kılmaktadır. Nitekim burada kimliğe karşı önyargılı güvenilirlik eksikliğinin vuku bulduğu gerçek durumlar söz konusudur. Gelgelelim bu tanıklığa ilişkin adaletsizlik vakaları sistematik olmadıkları için temel problemimizi somutlaştırmamaktadırlar. Önyargı kimliğe dayalı bir önyargı olmasına rağmen, takipçilerde önyargıya neden olan geniş kapsamlı bir kimlik kategorisi biçimiyle ilgili değildir; tam tersine onun toplumsal anlamı, yukarıda tarif edilen konferansın kendine özgü bağlamıyla bir hayli sınırlandırılmıştır. Bu yüzden ancak tesadüfi bir tanıklığa dayalı adaletsizlik durumu oluşturmaktadır.

Tanıklığa dayalı bir adaletsizlik durumunu tesadüfi olarak kategorize etmek, o durumu etik bakımdan küçümsemek anlamına gelmez. İmal ettikleri sınırlandırılmış önyargılar ve adaletsizlikler, bilhassa adaletsizliğin *kalıcı*laşması adına sık sık tekerrür ediyorsa, özne açısından tam anlamıyla yıkıcı olabilir. Mesela adaletsizliklerin meydana geldiği pratik bağlam, hayatın yaşanmaya değer olması bakımından can alıcı olan bir işin, mesleğin ya da başka türlü bir şeyin bağlamıysa, bu durumda tesadüfi adaletsizliklerin birikimi öznelerin yaşantılarını mahvedebilir. Sistematikliğin önemi basitçe şudur: Eğer tanıklığa dayalı bir adaletsizlik durumu sistematik

değilse, o zaman geniş kapsamlı toplumsal adalet modeline gösterilen ilgi açısından merkezî falan değildir. 'Kalıcılık', tanıklığa dayalı adaletsizliğin taşıdığı ciddiyet ve anlamın artzamanlı boyutunu tanımlıyorken, 'sistematiklik' eşzamanlı boyutunu tanımlamaktadır. Tanıklığa dayalı adaletsizliğin en şiddetli biçimleri, hem kalıcıdır hem de sistematik. Şahsi sözünün kıymetinin düşürüldüğü ve gündelik meşguliyetlerinin her türlü sosyal bağlamda tekrar tekrar engellediği bir toplumda yaşayan Tom Robinson açısından durum budur. Buna karşın, ne kalıcı ne de sistematik olan tanıklığa dayalı adaletsizlik durumlarının çoğu zaman mutlak bir dezavantaj yaratma olasılığı düşüktür. Genel anlamda sistematik adaletsizliğin kalıcılığa meylettiğini söyleyebiliriz; çünkü ilgili takipçi kitlesindeki önyargıları ön plana çıkaran tahayyüle dayalı toplumsal kimlik kavrayışlarının, toplumsal tahayyülün kalıcı özellikleri olması muhtemeldir.

Mademki temel problemimizi tanıklığa dayalı sistematik adaletsizlik olarak belirledik, şimdi kimliğe dayalı önyargıların söylemsel diyaloglara nüfuz etmek adına hangi yola başvurduğunu daha fazla araştırarak devam edelim. Dinleyicinin konuşmacının güvenilirliğine ilişkin yargılarında iş başında olan kalıp yargıların rolünü incelememiz gerekiyor.

## İkinci Bölüm
## Güvenilirlik Ekonomisinde İş Başında Olan Önyargı

### *2.1. Kalıp Yargılar ve Önyargıya Dayanan Kalıp Yargılar*

Dinleyicilerin konuşmacının güvenilirliğine ilişkin muhakemelerini önyargılar aracılığıyla tahrif eden tanıklığa dayalı bir diyalogdaki temel mekanizma nedir? Önyargı kendisini birkaç yoldan ima edebilir, fakat ben şu fikrin peşine düşeceğim: Güvenilirliğe dayalı yargılarımızda kullandığımız kestirme fikirler olarak önyargılar, kalıp yargılar sayesinde temel meseleye dâhil olurlar. Daha önce olduğu gibi, 'kalıp yargı' tabirini tarafsız bir anlamda kullanıyorum; öyle ki kalıp yargılar güvenilir olabilir ya da olmayabilirler. Güvenilirliğe dayalı yargılarda bulunurken itimat edilen kalıp yargıların dinleyicinin sahip olduğu rasyonel becerilerin münasip bir parçası olduğunu ileri sürecek olmama karşın, dinleyiciler olarak içine düştüğümüz çıkmaza dair çizeceğim manzara öyle bir manzaradır ki aralıksız biçimde önyargıya dayanan kalıp yargılara başvurmaya yatkınlık gösteriyoruzdur.

Burada 'kalıp yargı' derken ne kastettiğimizi daha bir belirgin kılarak başlayalım işe. Sosyal psikoloji literatürü farklılık arz eden bir dizi yaklaşım sunmaktadır.[1] Sözcüğü

[1] Örneğin bkz. Charles Stangor (ed.) *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*, Philadelphia: Psychology Press, 2000; C. Neil Macrae, Charles Stangor, and Miles Hewstone (eds.) *Stereotypes and Stereotyping*, New York and London: The Guilford Press, 1996; Craig McGarty, Vincent Y. Yzerbyt, and Russell Spears

tarafsız biçimde kullandığım için, öyle ki empirik bakımdan güvenilir kalıp yargılar kadar güvenilir olmayan ve tahrif edilmiş kalıp yargılar da söz konusudur, hayli geniş çaplı bir kavramdır. Daha sonradan kendilerini imgeler olarak ele aldığım zaman kalıp yargıların doğası hakkında birkaç şey daha söyleyeceğim, fakat şimdilik kalıp yargıların *belirli bir toplumsal grup ile bir ya da birden fazla nitelik arasında kurulan geniş kapsamlı bağıntılar* olduğunu ifade etmekle yetineyim. Bu kavrayış üç farklı yönden geniş kapsamlıdır. İlk olarak, kalıp yargının cisimleştirdiği genellemenin güvenilir olup olmadığı konusunda tarafsızdır. İkinci olarak, kalıp yargıların yalnızca inançlar olarak değil, aynı zamanda bilişsel bağlılığın diğer boyutları bağlamında (kolektif tahayyülden doğan ve şeffaflığa inançlardan daha az izin veren bağlılıklar gibi özel olarak duygulanımsal bir veçheye sahip olan bağlılıklar olarak) düşünülebilmesine de olanak tanır.[2] Üçüncü olarak, kalıp yargıların birleştirici bir pozitif ya da negatif güce, daha doğrusu atfedilen özelliğin aşağılayıcı mı, övgü niteliğinde mi, yoksa kayıtsız mı olduğuna bağlı olarak, ne iyi ne kötü ne de tarafsız bir güce sahip olabilmesini mümkün kılar.[3]

(eds.), *Sterotypes as Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Örneğin bunu, Jacques-Philippe Leyens, Vincent Y. Yzerbyt ve Georges Schadron gibi ortak yazarlar tarafından inançla ilgili kavramlara getirilen tanımla karşılaştırın: "Genellikle bireysel özellikler olan, ama çoğu zaman davranışları anlatan, bir grup insanın şahsi nitelikleriyle ilgili müşterek inançlar", *Stereotypes and Social Cognition*, London, Sage Publications, 1994, 11. Bir kalıp yargının ne olduğunu karara bağlamak için başvurulan bütünüyle inanca dayalı bu kavrayış, tam da mevcut amaçlarımız açısından bir hayli yetersiz görünüyor.

Bunu, Lawrance Blum'un bir grup ile bir nitelik arasında kurulan yanlış ve negatif çağrışımlar olarak kalıp yargılar kavrayışıyla karşılaştırın. Bu kavrayış, etik bakımdan en problemli kalıp yargı hâline getirme biçimini öne çıkarır ve böylece insanları kalıp yargı hâline getirme ediminde ahlaken neyin yanlış olduğuna dair bir incelemede doğal olarak yer alır; ama mevcut amaçlarımız açısından bir hayli yetersizdir. Blum'un kalıp yargılar olarak adlandırdığı şeyi ben kimlik temelli önyargılara dayanan negatif kalıp yargılar olarak öne çıkarıyorum; bkz. Blum 'Stereotypes and Stereotyping: A Moral Analysis', Ward E. Jones and Thomas Martin (eds.), *Immoral Believing*, *Special Issue of Philosophical Papers*, 33, no. 3, Nov. 2004, 251-89.

Bazı kalıp yargılar, bağlama bağlı olarak hem pozitif, hem de negatif bir değer taşıyabileceklerinden, herhangi bir kesin sınıflandırmaya karşı koyabilirler. Sezgileri kuvvetli kadınlar şeklindeki kalıp yargılar tipik bir örnektir. 'Sezgiselliğin' ima ettiği şeyin akıldışılık olduğunun ileri sürüldüğü bağlamlarda, aşağılayıcı bir kalıp yargıdır; ama sezginin bilişsel bir değer olarak muamele gördüğü bağlamlarda, övgü niteliğinde bir kalıp yargıdır. Hem pozitif hem de negatif güçlerin bir şekilde etkin olduğu bağlamlar söz konusu olabilir; örneğin bir kalıp yargı alaycı bir övgü gibi iş görebilir.

Eğer kalıp yargılar bir grup ile bir nitelik arasında kurulan geniş kapsamlı bağlantılardan ibaretse, bu durumda kalıp yargı hâline getirme işlemi belirli bir toplumsal gruba ilişkin ("Kadınlar sezgiseldir") empirik genelleme yapmaya meyilli bilişsel bir bağlılığı şart koşar. Bir genelleştirme az çok inandırıcı olabilir elbette. Bu nedenle, uç durumlarda kalıp yargılara başvurabilen biri, ("Tüm kadınlar sezgiseldir") gibi bir evrensel genellemede bulunmaya kalkışabilir veyahut yelpazenin öteki ucunda, bu genellemenin bir miktar seyreltilmiş bir formuna ("Birçok kadın sezgiseldir") başvurabilir ya da bir kez daha ikisi arasında bir önermede ("Kadınların büyük bir kısmı sezgiseldir") bulunabilir.

Güvenilirliğe dayalı yargılarımızda kalıp yargılardan istifade ettiğimiz fikri, sosyal psikolojideki düşünsel akımlarla da uyumludur:

> Geçtiğimiz birkaç on yıllık dönemde, akıldışı ihtiyaçların ve dürtülerin ara sıra ortaya çıkışı yüzünden sakatlanan yargı gücünün rasyonel, mantıksal karar vermenin sonucu olarak ortaya çıktığı perspektifinden, sezgisel bir işletici olarak birey perspektifine doğru yaşanan bir kaymaya tanıklık edilmiştir. Toplumsal olmayan yargıları konu edinen empirik çalışmalar şuna işaret ediyor: Algılayan kişi, kapasite yaratmak ve bilgiyi olabildiğince çabuk iletebilmek için kısa yollar ya da sezgisel yöntemler kullanır ki sosyal psikolojideki yakın tarihli araştırmalar, bu süreçlerin aynı zamanda toplumsal

yargıların oluşumu ve kullanımı açısından da geçerli olduğunu ortaya koyar.[4]

Konuşmacının dile getirdiklerinin ne kadar doğru olduğunu karara bağlamak gibi acil bir görevle karşı karşıya kalmış dinleyicileri tasvir ediyoruz. Bir birey olarak konuşmacının şahsi bilgisinin zenginliği dışarıda bırakılırsa, böyle bir güvenilirlik yargısı, dâhil olduğu toplumsal gruptaki insanlara ilişkin epistemik güvenilirlik –yetkinlik ve samimiyet– ile ilgili bir tür toplumsal genellemeyi yansıtmak zorundadır; öyle ki burada bizzat dinleyicinin kısaca ifade edilmiş (güvenilir) kalıp yargılar formundaki ilgili genellemelerden otomatikman yararlanması kaçınılmazdır (ya da caziptir). Bu türden sezgisel bir desteğin yokluğunda, tanıklığa dayalı gündelik diyalogların karakteristiği olan güvenilirliğe dayalı yargıların alışılmış doğallığına ulaşmayı başaramayacaktır. Örneğin güvenilir aile hekimini konu edinen kalıp yargıyı değerlendirelim. Bir dereceye kadar bu kalıp yargıda belirginleşen çağrışımın aile hekimleri hakkında empirik bakımdan güvenilir bir genellemeyi bünyesinde barındırdığı anlatılmak isteniyorsa, o zaman bu kalıp yargının, bu türden hekimlerin bize genel tıbbi tavsiyeler verdikleri esnada geliştirdiğimiz yargıların güvenilirliğini şekillendirmemize yardımcı olması epistemik olarak caziptir. Dinleyicinin, gündelik tanıklıkların pek çoğunda konuşmacıların kullandığı toplumsal bir sınıflandırmaya dâhil olması gerekir ki kalıp yargılar bu yoldan tanıklığa dayalı diyalogların gerçeklik kazanmasını kolaylaştırır.

Peki ya kalıp yargıda iş başında olan şey kimliğe dayalı bir önyargıysa? Kadınlar, siyah halklar ya da işçi sınıfından çeşitli kişiler gibi tarihsel bakımdan güçsüz gruplara atfedilen kalıp

Shelley E. Taylor, 'The Availability Bias in Social Perception and Interaction', in D. Kahneman, P. Slovic, and A. Tversky (eds.), *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 190-200, 198. Ayrıca bkz. Daniel Kahneman and Amos Tversky, 'On the Psychology of Predication', *Psychological Review*, 80, 1973, 237-51; Tversky and Kahneman, 'Judgment under Uncertainty: Heuristic and Biases', *Science*, 185, 1974, 1124-31.

yargıların pek çoğu, yetkinlik ya da samimiyet veya bunların her ikisiyle tersten ilişkili olan bir çağrışımı bünyesinde barındırır: Aşırı duygusallık, mantıksızlık, azgelişmiş bir idrak, evrimsel açıdan daha aşağı bir nitelikte olma, kendine hâkim olamama, 'nezaket' eksikliği, ahlak yapısından yoksunluk, kazanma hırsıyla yanıp tutuşma vb. Önyargıya dayalı bu türden kalıp yargılar hakkında söylenebilecek ilk şey, çağrışım yanlış olduğu sürece, kalıp yargının söz konusu toplumsal grup ile ilgili güvenilir *olmayan* empirik bir genellemeyi cisimleştirdiğidir. Fakat tek başına empirik genelleme bir kalıp yargıyı önyargılı hâle getirmez; çünkü güvenilir olmayan empirik bir genellemeyi cisimleştiren herhangi bir kalıp yargı, buna rağmen bütünüyle kusurlu olmayan bir hata ile aynı kapıya çıkabilir; eldeki kanıtların yanıltıcı olması gibi, muhtemelen bir parça kolektif epistemik şanssızlığın sonucudur bu. Önyargılı bir düşünce, en temel hâliyle ***peşin hükümlü*** [*pre-judgement*] bir düşüncedir ki burada akla yatkın kanıtlara bakılmaksızın ileri sürülüp hükmüne varılan bir yargı en doğal hâliyle içselci [*internalist*] bir tarzda yorumlanır ve bu nedenle önyargıyı çoğu zaman epistemik bakımdan kusurlu bir şey olarak idrak etmemiz gerekir.[5] Bununla birlikte, bir sınırlandırma olarak, bu genel epistemik kusur yasasının nadir görülen istisnaları olabileceğini kaydetmeliyiz. Örneğin, çağının önyargılarının üstesinden gelmenin hayli istisnai bir epistemik karaktere

Önyargının özneden kaynaklı her türlü yanlış hükmü bünyesinde barındırdığı düşüncesinden bağımsız olarak önyargıyı tanımlayan bir açıklama için bkz. Rupert Brown, *Prejudice: Its Social Psychology*, Oxford: Blackwell, 1995. Brown önyargıyı basitçe "bir grubun üyelerine o grubun üyeleri olmaları nedeniyle takınılan olumsuz bir tutum, duygu ya da davranış" olarak tanımlar (14; ayrıca bkz. 8). Nasıl yorumlandığına bağlı olarak, bu kadar geniş kapsamlı bir tanımın yarattığı bariz sorun, mesela, bir neo-Nazi siyasi partisinin üyelerine sırf o grubun üyeleri olmaları nedeniyle olumsuz bir tavır takınan kimseleri önyargılı olarak etiketleyecek olmasıdır; pek çok insanın önyargı olarak adlandırmayacağı bir şeydir bu. Sosyopsikolojik ortamda bu denli geniş çaplı bir tanımın benimsenmesini destekleyen metodolojik değerlendirmeler söz konusu olabilir pekâlâ, ancak öyle görünüyor ki felsefi açından önyargı ile yanlış muhakeme arasındaki bağı koparmak bir hayli yanlıştır.

bürüneceği bir bağlamda söz konusu önyargılar tarafından öznenin düşünce kalıplarının etkilenmesinde olduğu gibi hafifleştirici koşullar söz konusu olabilir. Alışkanlık hâline getirdiği güvenilirlik yargılarını bu farkındalığa göre değiştirmek şöyle dursun, toplumsal bilincini belirli bir önyargının yapılandırdığının farkına varmasının özneden basitçe çok fazla şey beklemek anlamına geldiği koşullar olabilir bunlar. Böyle bir durumda, önyargıdan kaynaklı olarak hata yapan kişi, 'koşullara bağlı' epistemik bir şanssızlığa maruz kalmıştır; Nagel'in "koşullara bağlı ahlaki şanssızlık" dediği şeyin epistemik muadili.[6] Dördüncü Bölümde, Herbert Greenleaf'in Merge Sherwood'u maruz bıraktığı tanıklığa dayalı adaletsizliği yeniden ele aldığımızda, bu türden bir suçluluğu aklayan olay örneğini göz önünde bulunduracağız.

Nomy Arpaly, kusurlu olmayan hata ('dürüst bir hata') ile önyargı arasındaki farkı tarif etmeyi amaçlayan ilgi çekici bir örnek kurgular. Solomon'u düşünelim. Solomon 'fakir bir ülkedeki küçük, tecrit edilmiş bir çiftçi topluluğunda yaşayan' ve 'kadınların soyut akıl yürütme söz konusu olduğunda erkeklerin yarısı kadar becerikli olmadığına ya da en azından kadınların böyle bir düşünceye yatkın olmadıklarına inanan bir delikanlı'dır.[7] Soyut akıl yürütmeyi alışkanlık hâline getirmiş hiçbir kadınla karşılaşmamıştır. Solomon'un dar kapsamlı kitaplığında yalnızca erkeklerin kaleme aldığı bu türden kitaplar vardır ve soyut düşünürler olan pek çok erkekle tanışmıştır ki bu erkekler arasında kadınların gerçekten de soyut akıl yürütmeye uygun olmadığı konusunda bir fikir

Bkz. Thomas Nagel, 'Moral Luck', in *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Bu deneme Bernard Williams'ın aynı adlı makalesine verilen bir cevaptır -*Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Her iki makale de ilk olarak şurada yayımlanmıştır: *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 50, 1976. Ahlaki ve epistemik şans arasındaki benzerlik ile ilgili bir tartışma için bkz. Daniel Statman, 'Moral and Epistemic Luck', *Ratio*, 4, Dec. 1991, 146-56.
Nomy Arpaly, *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 103.

birliği var gibidir. Bugüne kadar, diye iddia ediyordur Arpaly, Solomon göze çarpan herhangi bir mantıksızlıkla suçlanmış değildir. Fakat Arpaly, bizden Solomon'un becerikli kadın öğrencilerle birlikte eğitim göreceği bir üniversiteye gittiğini hayal etmemizi ister. Şayet kendi bakış açısına getirilen bu karşı delil inancında kaymaya neden olursa, bu inancın dürüst bir hata olduğu ortaya çıkar. Gelgelelim bu karşı delil inancında kaymaya neden olmuyorsa, o zaman söz konusu inancın mantıksız ve hatta önyargılı bir inanç olduğu ortaya çıkar: apaçık karşı delillerle yüz yüze gelen Solomon'un kendi inancında inat etmesi, aynı anda hem epistemik hem de etik açıdan kusurlu olduğunu gözler önüne serecektir. Buradaki etik kusur, karşı delillerle yüz yüze gelen Solomon'un kendi inancını muhafaza etmesinin salt bir mantıksızlık değil, güdümlü bir mantıksızlık olacağı gerçeğinden kaynaklanır ki buradaki motivasyon (muhtemelen kadınlara dönük bir tür aşağılama) etik bakımdan zararlıdır.

İletilmeye çalışılan ana fikir ile buraya kadar hemfikirim, zira sanıyorum ki Arpaly'nin verdiği örnek, önyargıya dayalı bir muhakemenin deliller karşısında (çoğu zaman) kusurlu bir biçimde dirençli ve dolayısıyla mantıksız olduğunu göstermiştir. Solomon'un kafasında canlanan önyargının, kendisini etik bakımdan kusurlu kıldığını ve bu etik kusurun aslında mantıksızlığın ardında yatan etik bakımdan kötücül bir motivasyondan ibaret olduğunu ben de kabul ediyorum. Gelgelelim, görünüşe bakılırsa Arpaly, öznenin işlediği böyle bir etik kusurun önyargının *per se* [başlı başına] tanımlayıcı bir özelliği olduğunu ima edecek kadar ileri gitmektedir. Arpaly'nin bizzat bu meseleyi ele alma niyetinde olup olmadığından emin değilim, ama işaret ettiği nokta kendi içinde gündeme getirilmeye değer. Solomon'un kafasında canlanan önyargıyı onun adına kurucu bir etik başarısızlık olarak ifade etmekte kesinlikle haklı olsa da, genel itibariyle bu o tarz bir önyargı değildir. Tüm önyargılar özne açısından etik bir kusur barındırmaz bünyesinde. Değişik türden önyargılar

mevcuttur. Bana kalırsa, Solomon'un kadınların düşünce becerilerine karşı geliştirdiği önyargı, kimliğe dayalı negatif bir önyargıdır ve aslında bu tür bir önyargı kendi gerekçesi olarak etik bakımdan kötücül bir motivasyona sahip olma eğiliminde olacaktır. Kimliğe dayalı negatif önyargı, ahlaki bakımdan kesinlikle en problemli önyargı biçimidir ve bizim en fazla meşgul olduğumuz önyargı biçimi de budur (beyaz jüri üyelerinin Tom Robinson'a karşı geliştirdiği kimliğe dayalı önyargıyı anımsayın ki bunun ardında ırksal nefret ya da hor görme gibi etik bakımdan zararlı bir ya da birden fazla motivasyon yatmaktadır). Fakat genel olarak ele alındığında önyargı daha geniş kapsamlı bir kavramdır.

İki açıdan daha geniş kapsamlı bir kavramdır. İlk olarak, her ne kadar önyargı kesin surette kanıtlara karşı dirençli bir şekilde oluşturulan ve muhafaza edilen bir fikir olsa ve bu direnç özneden kaynaklı bir motivasyon biçimi sebebiyet verse bile, önyargı etik bakımdan kötücül olmayan motivasyonlara da olanak tanır. Şu hayalî bilim dergisini ve onun belirli bir araştırma yöntemine karşı önyargıları olan hakem heyeti ile ilgili örneğimizi hatırlayın. Hakem heyetinin kendilerini önyargılı kimseler olarak temsil etmek amacıyla etik bakımdan kötücül bir motivasyonu benimsemiş olduklarını belirtmemiz gerekmiyor. Karşı koydukları birtakım motivasyonel yatırımlar nedeniyle delillere karşı gösterdikleri direnci anlamak için, dergiye gönderilen belirli bir makale hakkındaki yargılarını anlamaya çalışmamız yeterlidir. Belki de hakem heyeti, metodolojik ortodoksiye besledikleri yerleşik sadakat duygusu nedeniyle yeni bir bilimsel yöntemin faydalarına yeterince duyarlı değildir; ya da belki de entelektüel yenilik tarafından tehdit edildiklerini hissediyorlardır. Takdire şayan motivasyonlar değildir bunlar, ama kendi içlerinde etik olarak kötü de değillerdir. İkinci olarak önyargı, her zaman birine ya da bir şeye *karşı* geliştirilmez, çünkü önyargı *lehte* de olabilir. Üyeleri herhangi bir tikel bilimsel yönteme karşı değil de, daha çok bir yöntemin lehine önyargı geliştiren,

farklı ama aynı şekilde önyargılı bir hakem heyetini hayal edin; öyle ki kendilerine bu tarz bir makale gönderildiğinde, otomatikman aşırı biçimde etkilenirler. Önyargı olumlu bir değere de sahip olabilir.

Hâlihazırda ortaya çıkan genel önyargı kavramımızı şu şekilde özetleyebiliriz: *Önyargılar, pozitif ya da negatif bir birleştirici güce sahip olabilecek ve özneden kaynaklı birtakım duygulanıma dayalı kaynaklar nedeniyle karşı delillere karşı geliştirilen direnci gözler önüne seren (genellikle epistemik bakımdan kusurlu) yargılardır.*

Bu duygulanıma dayalı yatırım [*affective investment*] etik bakımdan kötü olabilir ya da olmayabilir; fakat tanıklığa dayalı sistematik adaletsizlikle ilgili temel meselemiz göz önüne alındığında, kimliğe dayalı olumsuz önyargılara karşı özel bir merakımız var ve sanıyorum ki bu olumsuz önyargıları, her daim etik bakımdan kötü olan birtakım duygulanıma dayalı yatırımlar ortaya çıkarmaktadır. Kimliğe dayalı negatif önyargılar, toplumsal tipler olarak insanlara yüklenen negatif değerli önyargılardır. Şimdi kimliğe dayalı negatif önyargı kavramımız ile kalıp yargı kavramımızı birleştirdiğimiz takdirde, kimliğe dayalı negatif önyargılı bir kalıp yargının ne olduğunu söyleyebiliriz: *Bir toplumsal grup ile bir ya da birden fazla nitelik arasında yaygın biçimde kurulan aşağılayıcı bir ilişki, ki bu ilişki etik bakımdan duygulanıma dayalı kötücül kaynaklar nedeniyle karşı delillere (genellikle epistemik bakımdan kusurlu) karşı geliştirilen direnci gözler önüne seren bir genellemeyi cisimleştirir.*

Tanıklığa dayalı sistematik adaletsizlikte iş başında olan bu türden bir önyargıdır.

Şimdi, böyle bir önyargıya dayalı kalıp yargının gerçekte bir dinleyicinin güvenilirliğe ilişkin yargılarını şekillendiren düzeneği biraz daha derinlemesine inceleyebiliriz. Dinleyicinin tanıklığa dayalı gündelik diyaloglarda, konuşmacının güvenilirliğine ilişkin yargıda bulunmasını kolaylaştıracak bulgulayıcı yöntemler olarak kalıp yargılardan sıklıkla istifade

edeceğini daha evvel öne sürmüştüm. Dinleyici ve konuşmacı toplumsal etkileşimin bir biçimiyle meşguldür ve kaçınılmaz olarak birbirlerinin toplumsal kavrayışlarını değiş tokuş ederler. Güvenilirliğe dayalı bir kavrayışsal yargı modelini açıklamak için bir sonraki bölümde sunacağım argümanı önceden sezdirerek şu düşünceyi geçici olarak destekleyelim: Dinleyicinin konuşmacıya ne denli güven duyduğu meselesi üzerinde düşünüp taşınmadığı bu tanıklığa dayalı gündelik diyaloglarda, konuşmacı dinleyicinin kendisine söylediği şeyleri şu ya da bu dereceye kadar güvenilir bularak algılar. Dinleyici kendisi gibi insanlar konusunda bu tür meselelerde ne kadar güvenilir olduğuna dair geri planda işleyen bir dizi varsayım ışığında algılar konuşmacıyı ve ben güvenilir kalıp yargıların burada vazgeçilmez bir rol oynadığını ileri sürüyorum. Dinleyici ile konuşmacı arasındaki etkileşimi açıklayan bu model, kimliğe dayalı önyargının bir dinleyicinin güvenilirliğe dayalı yargı yetisini çarpıtabileceği mekanizmayı kavramamıza yardım eder; *bu mekanizma, dinleyicinin konuşmacı hakkındaki kavrayışını çarpıtır*. Buradaki kavrayış biçimini başlıca örneğimize uygularsak, diyebiliriz ki Maycomb Countryli jüri üyelerinin ulaştıkları hüküm önyargıya dayalı ırksal kalıp yargılar tarafından o kadar çarpıtılmıştır ki mahkeme şartlarında Tom Robinson'ı yalan söyleyen bir Zenciden başka bir şey olarak algılayamazlar. Şimdi bu örnekteki jüri üyelerinin algıları *inter alia* [başka şeylerin yanı sıra] önyargıya dayalı inançlar tarafından şekillendirilmiştir; güvenilirliğe dayalı yargıları belirleyen önyargılı ırksal kalıp yargılar, kısmen kanaatlere bağlı olarak [*doxastically*] dolayımlanır. Fakat biz esas itibariyle önyargının kanaate bağlı olmayan düzeyde işleyişine odaklanacağız; çünkü inançlara odaklanmamız tanıklığa dayalı adaletsizlik meselesini küçümsememize neden olabilir. Ben, epistemik ilişkilerin doğru bir tasavvurunun çoğu zaman tanıklığa dayalı adaletsizlik formuna büründüğüne inanıyorum. Önyargıya elverişli düşünceleri denetim altında tutmak yeterince zor olsa da, kanaatle ilgili dolayım

olmadan, toplumsal algılar hakkında derhâl bilgi veren önyargıya dayalı kalıp yargıları güvenilir bir şekilde süzgeçten geçirmek açıkçası çok daha zordur. Pek çok tanıklığa dayalı adaletsizlik örneği, Tom Robinson'ın davasından kayda değer biçimde farklı olacaktır, çünkü davaların büyük bir kısmı hiçbir şekilde yalnızca peşin hükümlü inançlara değil, aynı zamanda içeriği öznenin fiilen muhafaza ettiği inançlarla bile düpedüz bağdaşmayan daha gizli, tortu hâlindeki önyargılara bağlı olacaktır. Şüphesiz kimi zaman inançlarımız nedeniyle tanıklığa dayalı adaletsizlik suçunu işleyebiliriz; fakat felsefi bakımdan daha merak uyandırıcı olan ihtimal, inançlarımıza rağmen, ikide bir bu suçu işleme ihtimalimiz olmasıdır.

Güvenilirliğe dayalı yargılarımızı kanaatlerin dolayımı olmadan dosdoğru etkiledikleri için, önyargıya dayalı kalıp yargıları tespit etmenin kimi zaman bilhassa güç olabileceği fikrini belirgin kılmak amacıyla toplumsal bir kalıp yargı hâlini almış bir fikrin kökenini kendimize hatırlatmamız burada kolaylaştırıcı olabilir. Toplumsal tip anlamına gelen 'kalıp yargı'yı mecazi anlamda kullanmamızı popüler hâle getirdiği için politik gazeteci Walter Lippmann'a yaygın biçimde atıfta bulunulur.[8] Kalıp yargının gerçek anlamı baskıda kullanılan kalıba işaret eder ve buna uygun olarak Lippmann, toplumsal kalıp yargıları 'zihnimizdeki resimler' olarak tanımlar. Bu tanım, öylesine yapılmış herhangi bir tanım kadar iyi görünür. Eğer toplumsal kalıp yargıyı bir sosyal grup ile bir ya da birden fazla nitelik arasındaki ilişkiyi ifade eden ve böylece o sosyal gruba ilişkin bir ya da birden fazla niteliği cisimleştiren bir *imge* olarak düşünürsek, bu durumda bir imgenin yargı üzerindeki etkisini tespit etmenin benzer içeriğe sahip bir inanç üzerindeki etkisini tespit etmekten nasıl daha güç olabileceği daha bir belirginlik kazanır. İmgeler muhakememiz üzerinde içgüdüsel bir etkide bulunurlar; bu da yargılarımızı farkında

Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York, Free Press, 1965; ilk yayımlanma tarihi 1922.

olmadan koşullandırmalarını mümkün kılar; oysa benzer bir gizlilikle bunu yapmak farkında olunmayan bir inancı şart koşar. Toplumsal tahayyülden doğan önyargılı imgelerin etkisi, imgelerin içerikleri ile inançların içeriğinin birbiriyle *çatıştığı* yerde bile, herhangi bir dinleyicinin kalıp yargılarında varlığını sürdürdüğü vakit tüm çıplaklığıyla resmedilmiş demektir. Mesela kendisini cinsiyetçi inançlardan kurtarmış, ama yine de psikolojisi pek çok bağlamda politik görev için gereken otoriteden yoksun kadın şeklindeki kalıp yargının etkisi altında bulunan, o kadar ki kadın politik adayların sözlerini erkek muadilleri kadar ciddiye almayan bir kadını (tescilli dedikleri türden bir feministi) zihninizde canlandırın. Böylesine çelişkili bir figür arta kalan değerlerin içselleştirilmesi diyeceğimiz fenomeni örneklendirir ki bu sayede tabi kılınmış bir grubun üyesi, inançları hakikaten yenilenmiş bile olsa, baskıcı ideolojiye yarayan bir tür kısmi yaşantıyı [*half-life*] kucaklamaya devam eder. Kimi zaman bu durum, insanların kendi inançlarının gerisinde kalan duygulanım durumlarıyla ilgili olabilir (dinden çıkmış bir Katoliğin vicdan azabı, eşcinsel hakları için savaşan bir aktivistin yaşadığı utanç duygusu). Ama başka zamanlarda, hayalgücümüzde korunan bilişsel taahhütler, benzer türden tüm inançlar unutulup gittikten sonra bile, toplumsal dünyayı algılama biçimimiz üzerindeki etkisini koruyor olabilir. Bu bağlılıklar, toplumsal algımız üzerindeki etkilerini muhafaza edebilsinler diye, inançtaki yenilenmenin gerisinde kalarak psikolojimizde tortu şeklinde varlıklarını sürdürebilirler.

Önyargılı imgelerin çatışan inançlarla yan yana varlığını sürdürdüğü yerde, ortaya koydukları etkileri tespit etmek hayli güç olacaktır. Her şeyden önce, inanç beslenen her şeye rağmen, yargıların aslında karşıt fikirler tarafından şekillendirilebileceğinden neden şüphe edilsin ki? Tescilli feministimizin 1970'lerde politik bilinç kazandığını hayal edin; öyle ki kendisini ilkin bir genç kız olarak biçimlendiren cinsiyetle bağıntılı tüm inançlarında radikal bir değişim meydana gelmiş

olsun. Yeni yeni biçimlendirdiği ve sıkı sıkıya sahiplendiği feminist inançları göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal algılarının cinsiyetçi kalıp yargılar tarafından şekillendirilmiş olabileceğinden neden kuşkulansın ki? İyileştirmesi şöyle dursun, düşüncesinde iş başında olan bu tür bir önyargıya karşı tetikte olmak bile olağanüstü bir öz farkındalık becerisi gerektirir. Gelgelelim, inançları ile algıya dayalı yargıları arasında belirli bir uyumsuzluk olduğunu muhtemelen fark eder ve politik kadın adayları gerekli ciddiyeti ellerinde bulundurdukları hâliyle algılamamaya bizzat eğilim göstermesinin nedenini sorgular. Gelin iyimser bir ruh hâliyle, duygularını ve şüphelerini diğer insanlara açtığını ve önyargı kalıntılarının güvenilirliğe dayalı yargıları üzerindeki etkisini sınırlamaya yardımcı olan gelişmiş bir öz farkındalığa aşama aşama ulaştığını tasavvur edelim. Ancak pek çok önyargı bu denli kısa ömürlü olmayacaktır. Toplumsal tahayyül sosyal değişimin muazzam bir kaynağıdır ve bu durum önemli ölçüde onun düşünceyi dolaysız şekilde ve böylelikle o günün önyargılarıyla lekelenmiş olarak kalabilecek inançlardan bağımsız bir biçimde bilinçlendirme kapasitesinden kaynaklanmaktadır. Fakat burası imgelerin önyargı tarafından bizzat lekelendiği yerdir ve öznenin farkında olmadan yargı üzerinde doğrudan benzer bir etkide bulunabilme kapasitesi, toplumsal tahayyülü etik ve estetik bir yükümlülük hâline getirebilir.[9] Kolektif top-

Çatışan fikirler ve/veya imgelere nasıl da farkında olmadan bilişsel bir sığınak bahşettiğimizi izah etmesi, 'toplumsal tahayyül' fikrinin bir meziyetidir. Nitekim mesela Moira Gatens şunu yazar: "Kadınların *hem* demokratik bir politik yapının özgür ve rasyonel üyeleri olarak değerlendirilmesi *hem de* erkeklerin 'doğal' otoritesi altında yaşayan varlıklar olarak değerlendirilmesi biçimindeki paradoksu somutlaştıran cinsel tahayyülü düşüncesizce destekleyip muhafaza eden ... bazı araştırmacılar vardır." Bkz. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, London, Routledge, 1996, 141. Gelgelelim ben bu toplumsal tahayyülden istifade etmiyorum, çünkü onu psikanalitik köklerinden koparma girişiminde gerçek zorunlukların söz konusu olduğunu düşünüyorum; öyle ki bağlılık gösterme arzusu duyulmayan psikanalitik kuramın arka planından bağımsız biçimde kullanmak için kavramı iyi kötü yenilemek gerekir. Böyle bir yenileme girişiminde bulunan ilgi çekici bir çalışma söz konusu, fakat hâlihazırdaki amaçlarımız açısından, toplumsal tahayyüle ilişkin çok da ağır

lumsal tahayyül, her türden kalıp yargıyı kaçınılmaz biçimde bünyesinde barındırır ve dinleyicilerin muhataplarıyla yüz yüze gelmesi gereken toplumsal atmosfer budur. Toplumsal tahayyülde iş başında olan önyargılı unsurların, güvenilirliğe dayalı yargılarımıza düşüncesizce etkide bulunabileceğine şaşmamalı.

Kolektif toplumsal tahayyülden kaynaklanan önyargılı bir düşünce kalıntısının, inançlarıyla çatışsa bile öznenin toplumsal bilincinde varlığını sürdürmeye devam edebileceği iki yordamı öne çıkarabiliriz. Bu yordamları sırasıyla artzamanlı ve eşzamanlı bir bakış açısından hareketle yansıtabiliriz. Bizim şu tescilli feministimiz artzamanlı durumu örneklendirmektedir. Fikirleri gelişim göstermiştir, ama toplumsal tahayyülünde ihtiva ettiği içerikleri aynı kalmıştır; dolayısıyla bu içerikler onun yargılarını ve motivasyonlarını şekillendirmeye devam eden önyargıya dayalı tortusal bir güç oluştururlar; herhangi bir katı psikanalitik anlamda bilinçdışı olarak değil, daha çok zihnini odakladığı herhangi bir farkındalığa dayanmadan ve diyebileceğimiz gibi kendi otoritesi dışındadır. Yaşamı boyunca kendisini ırkçılık karşıtlığına adamış, ama sahip olduğu sosyal yargı kalıpları kolektif toplumsal tahayyülde içerilen ırkçı unsurların kalıntılarını ele veren biri, eşzamanlı duruma örnek olarak verilebilir. Böyle bir durumda, bireysel özne, toplumsal yargı ortamında iş başında olan önyargıları bütünüyle etkin biçimde süzgeçten geçiremez; öyle ki ortamdaki önyargıların bir kalıntısı, bir kez daha otoritesi dışında kendi yargı kalıpları üzerinde etkide bulunur. Tortusal önyargı, ister artzamanlı ister eşzamanlı bir formda olsun, tanıklığa

olmayan teorik bir kavrayış daha doğru bir seçimdir. Toplumsal tahayyül fikri, Cornelius Castoriadis'in çalışmasından doğmuştur. Örneğin bkz. *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, ed. and trans. David Ames Curtis, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997. Kavramın feminist yazarlar tarafından farklı biçimde geliştirilmesine dair bir izah için bkz. Susan James, 'Freedom and the Imaginary', in Susan James and Stephanie Palmer (eds.), *Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy*, Oxford and Portland, Ore.: Hart Publishing, 2002, 175-95.

dayalı adaletsizliğin en gizli kapaklı ve psikolojik bakımdan en incelikli formlarını kendisiyle birlikte getirecek türden bir önyargıdır.

Ben böyle bir önyargının, kendimize rağmen, güvenilirliğe dayalı yargılarımızı hangi yoldan gizlice şekillendirebileceğine ilişkin bir farkındalığın, tanıklığa dayalı adaletsizliğin her zaman farklı kademelerde vuku bulduğu fikrine destek verdiğini düşünüyorum. Judith Shklar'ın da işaret ettiği gibi, felsefe tarihi bizi yanlış bir şekilde adaleti norm ve adaletsizliği sapma olarak düşünmeye sevk ediyordur:

> İcat etmemiş olsa bile tam anlamıyla Aristoteles'in kodlayarak zihinlerimize damgaladığı, adalet hakkında düşünmenin normal bir yordamı söz konusudur. Bu normal adalet modeli, adaletsizliği görmezden gelmez, ama sanki şaşırtıcı bir anormallikmiş gibi adaletsizliği adaletin başlangıcına, reddedilmesine veya çöküşüne indirgeme eğilimindedir.[10]

Shklar, eylem hâlindeki hınçtan kaynaklı feryatlar ve adaletsizliği giderme taleplerinin değerli istisnalar olsalar bile, aslında olağan toplumsal temelin adaletsizlik olduğu fikrini ikna edici bir biçimde geliştirir. Hınçtan kaynaklı feryatlar nispeten seyrek bile olsa, tanıklığa dayalı adaletsizliğin söylemsel yaşamın olağan bir parçası olduğunu düşünüyorum. Mesela, engelli olduğunuz için patronunuzun size hak ettiğiniz güvenilirliği tanımayışını kolayca ispatlamanın olanaksızlığından ve bunun kayda değer bir toplumsal risk taşımasından (baş belası diye adınız çıkabilir, terfi etmenizi engellemek isteyebilirler) şikâyette bulunmanız gerçeği de dâhil olmak üzere, bu son duruma uygun birtakım açıklamalar sunulabilir. Ama ben, gündelik ahlaki söylemimizin, bu şekilde muamele gören birilerine yapılan haksızlığı idrak edebileceğimiz sağlam bir kavrayıştan mahrum olmasının bir başka nedeni olduğuna da inanıyorum. Benim verdiğim isimle tanıklığa dayalı ada-

[10] Judith Shklar, *The Faces of Injustice*, New Haven and London, Yale University Press, 1990, 17.

letsizliğin, şu kolay anlaşılabilir olmayan, aslında son derece zararlı ve toplumdaki diğer adaletsizlik biçimleriyle sistematik biçimde bağlantılı bile olabilen etik bir haksızlık yarattığı fikri, pek fazla takdir edilmez. Takdir edilseydi eğer, belki kendi kırgınlıklarımızı dile getirmeye ve onları düzelteceğimiz şekilde tartışmaya daha istekli olabilirdik; belki de bu türden yakınmaları gün yüzüne çıkarıp karşılıksız bırakmamak adına daha iyi bir söz dağarcığı ve çözüm geliştirmeye dönük bir toplumsal kayma meydana gelebilirdi. Belki bizler de, başkalarını tanıklığa dayalı adaletsizliğe maruz bırakma olasılığımızı azaltmak adına, güvenilirliğe dayalı yargı yetimizi değiştirme konusunda daha istekli ve daha ehil olabilirdik.

Bu bölümde, önyargının kolektif toplumsal tahayyülde yerleşik bulunan kalıp imgeler üzerinden işlediği vakit en kontrolsüz hâlini alma eğiliminde olacağını, çünkü imgelerin, kimi zaman aksi yöndeki inançlara rağmen bile, gündelik kanaatlere dayalı şahsi irdelemelerimizin radarı altında iş görebileceğini ileri sürmüş bulunuyorum. Doğrusu önyargının dinleyicilerin konuşmacıları algılayışları üzerinde dosdoğru etkide bunduğu yerde, dinleyicinin inançlarının bir noktada (kadın siyasi adaylara ilişkin önyargılı algısını geride bırakan tescilli feministle ilgili örneğimizde olduğu gibi) düzeltici bir güç olarak hizmet edebileceği umut edilmelidir. Bununla birlikte, şunu belirtmem gerekiyor ki, bunun tam tersi de bir başka umut kaynağıdır ve aslına bakılırsa, toplumsal tahayyülün sosyal değişim yönünde etkili bir pozitif güç olabileceği şeklindeki genel düşünce buna bağlıdır. Arpaly'nin ele aldığı örneklerden biri bu olasılığa ışık tutuyor. Arpaly'nin Mark Twain'in *Huckleberry Finn*'ine [*Huckleberry Finn'in Maceraları*] ilişkin yorumuna göre, Huckleberry ahlakın durmadan kendisini firari köle Jim'i meşru sahibine iade edilebilsin diye resmî yetkililere teslim etmeye mecbur bıraktığına sıkı sıkıya inanmaktadır. Ne var ki Huckleberry'nin eylemleri, söz konusu inançları ile algısal yetisi arasındaki çatışmayı açığa vurmaktadır; fırsat doğduğu vakit Jim'i teslim etmekte

can alıcı şekilde başarısız olur. Arpaly, geleneksel ama bir hayli ırkçı olan önyargı dolu inançlarına rağmen, tastamam bir insan sıfatıyla değerlendirdiği Jim'e karşı önyargısız bir ahlaki algıya sahip olarak karakterize eder Huckleberry'yi ve bu yüzden ahlaken takdire şayan olduğunu ikna edici bir biçimde savunur. Diyebiliriz ki Huckleberry, hakikaten önyargılı inançlarına bağlı kalsa da, Jim'i yetkililere teslim etmeyerek algısal bakımdan önyargısız ve gerçekte ahlaken iyi olduğunu bizzat kanıtlar.

Güvenilirliğe dayalı yargı biçimlerimizi yenilemeyi bünyesinde barındıran toplumsal değişim de dâhil olmak üzere, bir öznenin bir başka insanı önyargısız biçimde algılamasının ve kendi önyargılı inançları karşısında galip gelme olasılığının, genel olarak toplumsal değişimin nasıl mümkün olduğunu anlamamız açısından hayati bir öneme sahip olduğunu düşünüyorum ben. Dinleyicide iş başında olan etkili bir özeleştiri umudu, ister inançlarının algılarını iyileştirmesi olasılığında ister algılarının inançlarını iyileştirmesi olasılığında yatıyor olsun, verili herhangi bir durumda daha kapsamlı olan husus şudur: Bilişsel kararlılığın bu iki formu arasındaki uyumsuzluk ihtimali, güvenilirliğe dayalı yargılarında iş başında önyargının rolünü azaltmak isteyen kimseler açısından ziyadesiyle önemli bir epistemik ve etik kaynaktır.

### *2.2. Önyargının Ötesine Geçmiş Tanıklığa Dayalı Adaletsizlik mi?*

Önyargının doğasını ve güvenilirliğe dayalı yargı yetisi üzerindeki etkisini araştırmaktayız; çünkü kimliğe dayalı önyargıyı bünyesinde taşıyan temel meselemiz eşliğinde, ister istemez önyargıya yol açan bir tanıklığa dayalı adaletsizlik tanımına bağlı kalmış vaziyetteyiz. Ama epistemik şanssızlığın rol oynadığı belirli koşullar altında, görünüşe bakılırsa bir dinleyicinin, herhangi bir önyargı beslemeden, tanıklığa dayalı

bir adaletsizlik suçu işleyebileceği itirazında bulunulabilir. Aşağıda verilen örnekte iş başında olan epistemik şanssızlık biçimi, en güvenilir ve önyargısız kalıp yargıların bile istisnaları olabileceği gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Gözlerinin içinde bakmaktan kaçındığı, çoğu zaman kuşku dolu gözlerle baktığı ve sanki kendi hikâyesini çözüme bağlamak istercesine cümlenin ortasında kasten duraksadığı için konuşmacıyı samimiyetsiz bulup bilinçli şekilde güvenilmez olarak yargılayan bir dinleyiciyi zihninizde canlandırın.[11] Konuşmacının tutumu, empirik bakımdan güven beslenen bir samimiyetsizlik kalıp yargısına uygun olduğu ölçüde, dinleyicinin yargısını haklı çıkarıyordur. Gelgelelim, bu birey gerçekte tam anlamıyla samimi bir şekilde konuşmaktadır ve güven telkin etmeyen tavrı onun o olağanüstü kişisel utangaçlığının bir hayli duruma özgü olan tezahürlerinden kaynaklanmaktadır. Kabul edelim ki bu konuşmacı empirik bakımdan güvenilir olan bir kuralın istisnasını oluşturmakta ve bu nedenle maruz kaldığı tanıklığa dayalı adaletsizlik önyargıdan değil, basitçe şanssızlıktan doğmaktadır. Böyle bir örnek hakkında ne söylemek gerekir?

Bu utangaçlık örneğini tanıklığa dayalı bir adaletsizlik örneği olarak ele alsaydık, bu durumda suçsuzluğu anlatan tanıklığa dayalı bir adaletsizlik örneği olurdu; çünkü besbelli ki dinleyici ne epistemik ne de etik bakımdan suçlanabileceği hiçbir şey yapmamıştır. Eksiksiz kavrayışa sahip bir dinleyicinin muhatabının kendine özgü tutumunun samimiyetsizliğinden ziyade utangaçlığının bir tezahürü olduğunu fark edebilmesi ihtimal dâhilinde olsa da, sıradan öznelere son derece yüksek standartlar dayatmıyoruz; daha çok etik yargılar bağlamında sıradan özneleri son derece yüksek standartlara tabi tutuyoruz. Bir dinleyici kendi kusurlu güvenilirlik yetisi üzerinden ulaştığı gerekçelerden (bu gerekçeler ister bulgulayıcı ister muhakeme edilmiş bir akıl yürütmede somutlaşmış olsun) dolayı suçlanamıyorsa, o hâlde doğabilecek zararlardan da so-

Bu örnek için Penelope Mackie'ye müteşekkirim.

rumlu tutulamaz. Hâlihazırdaki örnekteki dinleyicinin kusurlu güvenilirlik yetisi, koşullara bağlı epistemik bir şanssızlıktan kaynaklanır: Ne yazık ki kalıp yargının yanıltıcı olduğu bir durumda samimiyetsizliğe ilişkin sağlam bir kalıp yargıya başvurmaktadır.

Ama en nihayetinde ben, bu olayı tanıklığa dayalı adaletsizliğin bir örneği olarak ele almamamız gerektiğini söyleme eğilimindeyim. Çünkü eğer utangaç kişinin haksızlığa uğradığı kabul edilirse, kendi kusuru olmaksızın birine epistemik olarak haksızlık etmenin hayli kolay olduğu ortaya çıkmaya başlar ve tanıklığa dayalı adaletsizlik pek de akla yatkın şekilde belirlenmemiş etik bir fikir hâline gelir. Şu utangaç bireyimizin haksızlığa uğradığını düşünürsek eğer, o hâlde ikinci el araba alım satımıyla uğraşan dürüst bir satıcıya ne dersiniz? Onun da yerleşik bir kalıp yargının istisnası olduğu göz önünde bulundurulursa, benzer şekilde dinleyicinin kendisine dair şüphesi nedeniyle haksızlığa uğramasına izin vermemiz gerekmez mi? O zaman biraz daha ilerleyelim ve tüyler ürpertici yalanlar söylediği için, penceresinden evinin yanmakta olduğunu haykırdığı vakit dinleyenlerin kendisiyle ilgili kuşkularını haklı çıkaran Matilda'yı ele alalım. Suçsuz olsa bile, haksızlığa uğramamış mıdır? Açıkçası uğramamıştır, zira söylediği söze hiç kimsenin itimat etmemesi kendi suçudur; durumu daha bir iç açıcı olmasa da, ikinci el araba alım satımıyla uğraşan satıcı da haksızlığa uğramış değildir, çünkü içinde bulunduğu durum kendisi açısından bakıldığında daha çok şanssızlığa dayanır (tabiri caizse, ticaretten saf dışı edilmenin şanssızlığı). Ne denli utangaç olduğumuz veya utangaçlığın davranışlarımız özelinde büründüğü biçimler üzerinde çoğu zaman pek az denetimimiz olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bizim şu utangaç bireyimizin şansı ikinci el araba alım satımıyla uğraşan dürüst satıcının şansından bile daha kötüdür. Yine de, diğer iki örnekle var olan süreklilik, şu utangaç bireyimizin durumunda bile tanıklığa dayalı adaletsizliğin söz konusu olmadığı sonucuna

ulaşmamızı sağlamalıdır; çünkü her üç durumda da ortak olan şey, dinleyicinin haksızlık yapmamış olmasıdır. Kanıtlarla bağdaşan bir güvenilirlik yargısında bulunmuştur, ancak şanssızlığa bakın ki içinde bulunduğu durum kuralın bir istisnasını ortaya koymaktadır. Her üç örnek de, dinleyici tarafından işlenen masumane hatalara ilişkin örneklerdir; ne epistemik ne de etik bir kusur söz konusudur. Burada hiçbir tanıklığa dayalı adaletsizlik yoktur ve yaptığımız tanım hâlâ geçerlidir.

### *2.3. Tanıklığa Dayalı Adaletsizlikten Kaynaklı Haksızlık*

Tanıklığa dayalı adaletsizlik bizim tanıklığa dayalı pratiklerimizin normal bir özelliği olduğu için, burada söylemsel insan ilişkilerinin tasvirinde ısrarcı oldum. Tanıklığa dayalı adaletsizlik kimi zaman pek zararlı olmayabilir –gerçekte etkisi önemli bile olmayabilir– ancak başka zamanlarda, bilhassa sistematik ve sürekli olduğunda, ciddi biçimde zararlı olabilir. Söz konusu zararın doğası hakkında çok daha fazla şey söyleyebilir miyiz? Önyargıya dayalı kalıp yargılar güvenilirliğe dayalı yargılarımızı çarpıttığı zaman, bütünüyle epistemik bir zarar söz konusudur elbette; dinleyiciye aktarılacak bilgi geçersizdir. Bireysel dinleyici açısından epistemik bir dezavantaj ve geniş kapsamlı epistemik pratikteki ve sistemdeki işleyişin bozulduğu bir ândır bu. Tanıklığa dayalı adaletsizliğin epistemik sisteme zarar vermesi, Goldman'ın 'veritizm'i[12] gibi toplumsal epistemolojilerle doğrudan ilişkilidir; çünkü önyargı ya dinleyicinin belirli bir gerçeği düpedüz gözden kaçırmasına neden olarak ya da eleştirel fikirlerin dolaşımında belirli tıkanıklıklar yaratarak gerçeğin önünde bir engel teşkil eder. Üstelik önyargının konuşmacıların bilgiyi başa-

Bkz. Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

rılı şekilde kamusal alana dâhil etmelerini engelleyebileceği gerçeği, kolektif diyalog ortamımızda iş başında olan ciddi bir özgür olmama biçimi olarak tanıklığa dayalı adaletsizliği ele verir. Kantçı bir anlayışa göre, ifade özgürlüğümüzün verili durumu, hükümetin otoritesi açısından, hatta aklın otoritesi açısından bile esastır.[13] Burası zengin bir alandır ve ben tanıklığa dayalı adaletsizlik kavramının, adil ve iyi işleyen epistemik güvenilirlik pratiklerinin politik önemine ilişkin kavrayışımıza katkıda bulunabilecek içerimlere sahip olduğuna inanıyorum. Bununla birlikte, mevcut amaçlarımız özel olarak etiğe odaklanmamızı gerektirmektedir. Burada bizi ilgilendiren zarar, ne dinleyicinin ya da epistemik sistemin yarattığı epistemik zarardır ne de siyasetin temellerine ya da kurumlarına verilen her türden örtük zarardır; bilakis, dinleyicinin tanıklığa dayalı adaletsizliğin olumsuz sonuçlarına maruz kalan konuşmacıya verdiği bir zarardır.

Buradaki zararın temel veçhesini bir ikinci veçhesinden ayırt etmemiz gerekiyor. Temel zarar, geniş anlamıyla epistemik adaletsizliği tanımlayan başlıca zararın bir biçimidir. Böylesi adaletsizliklerin tamamında özne bir bilen olarak sahip olduğu kapasitesi nedeniyle haksızlığa uğramıştır. Bir bilen olarak sahip olduğu kapasite nedeniyle haksızlığa uğramak, insani değerler açısından vazgeçilmez olan bir kapasite nedeniyle haksızlığa uğramaktır. Birey insani değeri için vazgeçil-

[13] Bkz. Onora O'Neill, 'Vindicating Reason', Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992 ve *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, Bölüm 1 ve 2. Axel Gelfert, yakın tarihli bir makalesinde, Kant'ın tanıklığa ilişkin perspektifini ve onun akıl yasasıyla ilişkisi i, hem kavramsal olarak hem de kamu kurumlarımız özelinde bir araya getirir. İlginçtir ki Kant aşırı kuşkuculuk (ki asli biçimi teorik olarak kesin gerekçeler dışında, hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmek istemeyen bireyde cisimleşir) karşısında ahlaki boyutun altını çiziyor gibi görünür, ancak bu ahlaki boyutu konuşmacının uğradığı herhangi bir haksızlık açısından değil, daha çok toplumsal yaşam açısından özsel olan bu kamusal güven pratiklerini muhafaza etmeye elverişli ahlaki taahhüdü ortaya koymakta başarısız olan dinleyicinin kişisel saygınlığını kaybetmesi açısından tanımlar. Bkz. Axel Gelfert, 'Kant on Testimony', *British Journal for the History of Philosophy*, 14, no. 4, 2006, 627-52.

mez olan bir kapasite özelinde zayıf düşürüldüğünde ya da haksızlığa uğradığında, içsel bir adaletsizliğe maruz kalmıştır. Bu içsel adaletsizliğin bilhassa tanıklığa dayalı adaletsizlik durumlarında büründüğü biçim, öznenin bir bilgi sunan kişi olarak sahip olduğu kapasite özelinde haksızlığa uğramasıdır. Başkalarına bilgi verme kapasitesi, insanlarda ziyadesiyle önemli olan bu çok yönlü kapasitenin, yani akıl kapasitesinin bir veçhesidir. Felsefe tarihinin bin bir türlü varyantıyla birlikte ortaya koyduğu bir düşünceye, insanlığa ayırt edici değerini bahşeden şeyin rasyonelliği olduğu fikrine uzun zamandır aşinayız. O hâlde, öznenin haksızlığa uğraması, zarar görmesi ya da başka bir şekilde hor görülmesinin, bilgi sunan biri olarak kapasitesine derinden indirilmiş bir darbe olmasına şaşmamak gerekir. Baskının ortaya çıktığı bağlamlarda muktedirlerin tam da kapasiteleri bakımından güçsüzleri zayıf düşüreceklerinden emin olacaklarına da şaşmamak gerekir; çünkü tam da bu bağlamlar zayıfların insanlıklarını baltalamaları adına dolaysız bir güzergâh sağlar.

Temel adaletsizliğin, insani değeri açısından vazgeçilmez olan bir kapasite bağlamında herhangi bir kimsenin hor görülmesine yol açtığı gerçeği, en fazla zarar verdiği durumlarda bile, özneye bir kat daha zarar veren sembolik bir güç bahşeder; epistemik haksızlık, öznenin eksiksiz bir insandan daha azı olması bakımından toplumsal bir *anlam* taşımaktadır. Birileri tanıklığa dayalı adaletsizlikten mustarip olduklarında, bilen kimseler *olarak* ve simgesel bakımdan insan *olarak* aşağılanmaktadırlar. Tanıklığa dayalı tüm adaletsizlik durumlarında, birey yalnızca kendi içinde uğradığı epistemik haksızlıktan değil, aynı zamanda bu şekilde muamele görmenin anlamından da mustariptir. Bu tür insanlıktan çıkaran bir anlam, bilhassa da başka insanlar nezdinde ifade edildiği takdirde, adaletsizliğin başka açılardan oldukça önemsiz olduğu koşullarda bile, derin bir aşağılanmaya yol açabilir. Ama önyargılı kalıp yargının bariz biçimde söz konusu insan tipinin daha az insan olduğu fikrini bünyesinde barındırdığı

bahsi geçen tanıklığa dayalı adaletsizlik durumlarında (Tom Robinson'a uygulanan türden ırkçılığı düşünün: "*Tüm* Zenciler yalan söyler."[14]) insan olarak aşağılamanın boyutu basitçe sembolik değildir, tersine en başta epistemik aşağılamanın gerçek bir parçasıdır.

Epistemik güvenilirliğin ayırt edici iki bileşeni vardır: yetkinlik ve samimiyet. Şimdi tanıklığa dayalı bir adaletsizlik durumunda, dinleyicideki önyargının her iki bileşeni de yalanlaması mümkündür ki bu durumda adaletsizlik deneyimi belirli bir bileşik niteliğe sahip olacaktır. Hâlbuki önyargının bahsi geçen iki ayrı bileşenden yalnızca birine saldırıda bulunulduğu durumlar da söz konusu olabilir ve böylesi durumlarda iş başında olan adaletsizlik deneyimi, zayıf düşürülenin yetkinlik mi yoksa samimiyet mi olduğuna bağlı olarak, şu ya da bu türden oldukça farklı bir karaktere sahip olabilir. Elisabeth Young-Bruehl, üç tür önyargı tanımlar ki bunlardan ikisi buradaki konumuzla doğrudan ilişkilidir: saplantılı önyargı ve histerik önyargı. Saplantılı önyargılar, hedef aldıkları grupları çoğu zaman 'geçmişin büyük uygarlıklarının soyundan gelen kimseler olarak' tahayyül eder ya da resmederler –dolayısıyla hayli kültürlü kimseler olarak değerlendirilirler; hem son derece entelektüel hem de son derece materyalist kişiler olarak resmedilirler– ve saplantılı önyargılar kontrol etmeye dönük çabalarında fazlasıyla totaliter oldukları için, burada hissedilen hiçbir çelişki yoktur. Buna karşın, histerik önyargılılar ise hedef aldıkları grupları "geçimlerini ancak fiziksel güçlerinden sağlayabilen köle ya da doğaları gereği esir" kimseler olarak resmederler: "Bunlar beceriden yoksun ve akılsızdırlar, tinsel başarıları yoktur ya da ancak müzik gibi okuma yazma gerektirmeyen sanatlara kabiliyetleri vardır."[15] Önyargıya dayalı bu iki farklı kalıp yargının epistemik güvenilirliğin iki farklı bileşeniyle özel

[14] Harper Lee, *To Kill A Mockingbird*, London, William Heinemann, 1960, 208. Elisabeth Young-Bruehl, *The Anatomy of Prejudices*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, 344 ve 364.

olarak hangi yoldan ilişkili olduğu anlaşılabilir: İlk durumda samimiyet, ikinci durumda yetkinlik.

Gerçi bir önyargının epistemik güvenilirliğin çifte bileşenlerini birbirinden ayırması ihtimaline rağmen, ben tanıklığa dayalı adaletsizlik deneyiminin, bilgi veren kişi sıfatıyla haksızlığa uğranması bakımından birleşik bir etik karakterizasyonu garanti etmeye yetecek kadar bütünleşik kaldığını ileri sürüyorum. Epistemik güvenilirlik samimiyet ile yetkinliğin birleşmesini şart koştuğu için, bileşenlerden herhangi birine yapılan haksız bir saldırı, söz konusu kapasiteyi haksızlığa uğratmak için kâfidir. Verilen zarar değişik formlara bürünecektir, fakat her ikisi de, epistemik güven topluluğundan kimliğe dayalı önyargı nedeniyle dışlanmaya yol açan vakalardır; bu nedenle, her ikisi de aynı adaletsizlik kategorisine mensuptur. (İnsan bireyselliğinin oldukça farklı veçhelerine yapılan saldırıları bünyesinde taşıyabilse de, bunu insan hakları ihlallerinin tek bir etik kategorinin çatısı altında toplanması fikriyle mukayese edebiliriz.)

Hobbes, güvenilirlik yargıları adını verdiğim şeyin iki farklı durumun değerlendirilmesini gerektirdiği konusunda bütünüyle açıktı: "Böylece inançta iki kanaat vardır; birisi adamın söylediğine diğeriyse onun erdemine ilişkindir." Gerçi Hobbes'un tanıklığa ilişkin yorumlarında, önyargılı bir güven darlığında yapılan haksızlığın birleşik kavranışı için önerilen benzer bir simetrik imge [*mirror-image*] buluruz. Muhataplarımıza inandığımız vakit onlara gösterdiğimiz *saygı* hakkında şunları yazar:

> Herhangi bir şeyin doğru olduğuna, o şeyden veya doğal aklın ilkelerinden hareketle değil de, o şeyi söylemiş olan ve hakkında iyi bir kanaat sahibi olduğumuz kişinin otoritesinden alınmış kanıtlar temelinde inanıyorsak; o zaman o kişiye inanıyor veya güveniyor ve onun kelamın inancımızın nesnesi olarak kabul ediyoruz demektir; inanmakla sunulan saygı sadece ona yöneliktir.[16]

[16] Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, ch. 7; alıntılar 48 ve 49. [Türkçesi: Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, 60.]

Bir kimseye haksız yere güven duyulmadığı zaman, kuşku edilen şeyin yetkinliği mi yoksa samimiyeti mi olduğu fark etmeksizin o kişinin *şerefine leke sürülmüş* olur; tanıklığa dayalı adaletsizliğin yarattığı ilksel zarar bağlamında kullanılmaya uygun bir kavram olacaktır bu.

Şimdi yüzümüzü verilen zararın ikincil veçhesine dönersek, bunun temel adaletsizliğe dışsal olan bir dizi olası dezavantajın devamı olduğunu anlarız; şöyle ki adaletsizliğin gerçek bir parçası olmaktan çok, dezavantajlar aslında adaletsizlikten kaynaklanırlar. Verilen zarar *pratik* ve *epistemik* boyutu olarak iki geniş kategoriye ayrılıyormuş gibi görünür. İlk olarak, pratik boyut: Herhangi bir kişi bir mahkeme salonunda tek seferliğine tanıklığa dayalı bir adaletsizliğe maruz kalır ve böylece masum değil de suçlu bulunursa, bir para cezasıyla ya da daha da kötüsüyle yüz yüze gelebilir; ya da bundan farklı olarak, arka planda durmaksızın işleyen bir tanıklığa dayalı adaletsizlik deneyimi, herhangi bir kimsenin hayatında bir yöneticilik rolü için gereken kesin yargı ve otoriteden yoksunluk olduğu izlenimini yaratması anlamına gelebilir ve bu izlenim onun yöneticilik kumaşına sahip değilmiş gibi görünmesine (aslında dış görünüşlerin önemli olduğu bir bağlamda gerçekten böyle gösterebilir) neden olabilir. Büyük ve erkek egemen birçok uluslu şirkette çalışan kadın profesyonellerin toplantılarında, iki defa güvenilirlik ve önyargıyla ilgili konuşmalar yaptım ve anlattıkları bazı hikâyeler, bizzat ifade edeceğim gibi, işyerinde her gün sineye çektikleri tanıklığa dayalı adaletsizliklerin sebebiyet verdiği kayda değer mesleki dezavantaj örnekleri sunmaktadır.[17] Kahire'de çalışan Mısırlı bir kadın, bir toplantıda izlenen politikaya ilişkin bir öneride bulunmak istediği vakit, önerilerini küçük bir kâğıt parçasına yazıp el altından anlayışlı bir erkek meslektaşına ilettiğini,

Bu etkinlikler, Cambridge Programme for Industry ve Cambridge Üniversitesi New Hall tarafından düzenlendi. Melissa Lane ve yardımcı organizatörlere bana katılım fırsatı sundukları için müteşekkirim.

önerilerini meslektaşına yaptırdığını, olumlu tepkiler alışını görünce tartışmaya o noktadan iştirak ettiğini söylemişti. Bu politikayı, önerilerini kendi fikirleri olarak sunduğunda genellikle erkek meslektaşlarından aldığı kuşkucu tepkiler karşısında artan hayal kırıklığının ardından benimsemişti. Sanırım işleri yoluna koyma biçiminin alıngan bir boyun eğiş tavrı olduğunu söylerken haklıyım. Üstelik sürecin bir yerinde muhtemelen görünüşte sahnelemesine imkân verilenden daha fazla takdir edilmişti belki de. Yine de, bir kadın olarak sözüne karşı geliştirilen önyargılı tutumlar yüzünden önemli ölçüde dezavantajlı olduğu açıktı.

Bir keresinde, ABD'deki bir şirkette çalışan başka bir kadın, hayata geçirildiği sürece öne sürdüğü fikirler nedeniyle kimin takdir edileceği konusunda çok fazla endişelenme eğiliminde olmadığını söylemişti bana. Bir öneride bulunduysa ve ekipten bir erkek üye dile getirene kadar bu öneri kabul edilmeden kalmışsa, gerisi önemli sayılmazdı. Önemli olan ve kendisine mesleki tatmin veren şey, işlerin halledilmesiydi. Bununla birlikte, bu durumun muhtemelen kariyerinin gelişimi önünde bir engel teşkil ettiğini fark etmişti; çünkü müdürü, yıllık performans değerlendirmelerinde, birden fazla vesileyle üyesi olduğu (hepsi de çok başarılı!) ekiplerde nasıl da fevkalade 'şanslı' göründüğünü belirtmişti. Eğer bir çalışanın iş yerindeki önyargının hak ettiği güvenilirlikten daha azını elde etmesine neden oluyorsa ve bu durumun kariyerini engellediğinden şikâyet edebilmesi o şirketteki kurumsal anlayışın ve kurumsal fırsat eşitliğinin bir parçasıysa, bu kadınların başarıya ulaşabileceği faydalı bir durum olurdu kesinlikle. Bu kadınların deneyimleri, tanıklığa dayalı adaletsizliğin neden olduğu ikincil zararın örnekleriymiş gibi görünüyor.

Tanıklığa dayalı adaletsizliğin neden olduğu ikincil zararın bir diğer kategorisi, daha saf biçimiyle epistemik zarardır; tanıklığa dayalı adaletsizliğe bir defaya mahsus maruz kalan kimse, kendi inançlarına ya da inançlarının kendisini haklı çıkarmasına beslediği güveni kaybedebilir; öyle ki, bilginin

olanaklılık koşullarını sağlamaktan vazgeçebilir. Yahut bundan farklı olarak, geçmişinde kalıcı bir tanıklığa dayalı adaletsizlik deneyimi olan biri, eğitimle ilgili ya da diğer düşünce kazanımlarında gerçekten engellendiği ölçüde, genel düşünce kabiliyetlerine beslediği güveni yitirebilir. Bir konuşmacı, dile getirdiği belirli bir şeyle ya da belirli bir toplumsal bağlamdaki yetkileriyle veya salt her şey göz önünde bulundurulduğunda, tanıklığa dayalı adaletsizliğe maruz kalabilir; ama *kimlik* iktidarının harekete geçirdiği tanıklığa dayalı sistematik adaletsizlik durumlarında, bir konuşmacının ileri sürdüğü belirli bir iddianın kimlik önyargısı üzerinden alımlanması [*reception*] konuşmacının epistemik otoritesine yapılan hayli genel kapsamlı bir saldırıyı temsil ettiğinden, bu üç saldırı biçimi bir araya gelme eğilimindedir. Linda Martín Alcoff, beyaz bir erkek asistan öğretim görevlisinin sarsıcı şikâyetlerinin tutsağı olan kadrosuz bir Meksika kökenli Amerikalı profesör dostunun hikâyesini anlatır. Bu şikâyetlerin tamamen asılsız olduğunu düşünüyordu ve anlattığı hikâyeye göre, buna inanmak için sağlam gerekçeleri de vardı. Gerçi Alcoff, kıdemli beyaz bir profesörün öğrencisinden gelen benzer türden şikâyetlere maruz kalana kadar, bu genç profesörün meseleyi kendince ortaya koymasının meslektaşlarından ne kadar az güvenilirlik elde ettiğine işaret eder. "Daha sonra bu kıdemli profesör bahsi geçen öğrencinin profesör dostumla aslında hiçbir problemi olmadığını, daha çok her türlü biçimiyle otoriteyle ilgili problemleri olduğu sonucuna varmıştı. Meslektaşlarının geri kalan kısmı kendisiyle ilgili düşüncelerini değiştirdi ve onu yeniden cemaate kabul etme yönünde çaba gösterdi... *Kariyeri önündeki bu engel yüzünden iki yıl boyunca ıstırap çekip kendisinden şüphe duymuştu.*"[18] Bu örnekte de anlatıldığı gibi, herhangi bir kimsenin nasıl da çift

[18] Linda Martín Alcoff, 'On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?', Naomi Zack (ed.), *Women of Color and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000, ch. 10; s. 248'den alıntı, italikler eklendi.

yönlü bir tanıklığa dayalı adaletsizliğe maruz kalabileceğini (ilk önce felsefe hakkında öğrencilerine anlattıklarına istinaden öğretim görevlisinden ve daha sonra meseleyi kendince ortaya koymasına istinaden meslektaşlarından[19]) görüyoruz; o kadar ki bilgi veren biri olarak iki misli hakir görülür ve sonuç itibariyle uzun süreli bir kendinden şüphe ile düşünce güven kaybının cefasını çeker.

Tanıklığa dayalı adaletsizliğe eşlik edebilecek bu pratik ve epistemik ikincil dezavantaj örnekleri, bu türden bir adaletsizliğe maruz kalmanın nasıl da bireyin hayatı üzerinde geniş kapsamlı olumsuz bir etki yaratabileceğini ortaya koyuyor. Ama dediğim gibi, bu türden dezavantajların içsel adaletsizliğin etkilerinden ibaret olduğu gerçeği, kesin bir dille söylersek, bunların dışsal olarak anlaşılması gerektiği anlamına gelir. (Bu dışsallık söz konusu etkilerin adaletsiz olmasını engellemez, çünkü adaletsizlik durumunu olağan köklerinden miras alacaklardır. Üstelik tanıklığa dayalı adaletsizliğin pratik sonucunun bizzat hukuki bir adaletsizlik teşkil ettiği Tom Robinson'ın durumunda olduğu gibi, kendi tarzlarında başka bir adaletsizlik biçimi de meydana getirebilirler.) Demek ki ikincil sonuçlar, endişe verici bir alana yayılabilmeleri bakımından, bireysel yaşantı özelinde dal budak salma eğilimindedirler; ama göreceğimiz gibi, oluşan zararın epistemik boyutunu biraz daha takip edersek, aynı zamanda beklenebileceğinden daha derinlerde yerleşiklik kazanmış da olabilirler.

Bilgiye ilişkin pek çok tanım ve kavram, ister inanç durumunun bir parçası olarak ister gerekçelendirme durumunun bir parçası olarak ortaya çıksın, bilginin bir koşulu olarak

Ben bu asılsız şikâyetlerin ustalıklı biçimde yapıldığını varsayıyorum. Bundan farklı olarak, kendi bakış açısına göre bu şikâyetler tamamen uydurmaca olsalar bile, sonrasında bahsi geçen profesöre ciddi bir adaletsizlikte bulunduğu hâlde, ona tanıklığa dayalı bir adaletsizlikte bulunmamıştır. Tanıklığa dayalı adaletsizlik, dinleyicinin gerçekten de konuşmacının güvenilirliğini çok düşük düzeyde değerlendirmesini şart koşar.

bir tür epistemik güven rolünü oynuyormuş gibi görünür. Bu bağlamda, yeni ufuklar açmış bir epistemolojik bakış açısını isimlendirmek istersek eğer, o hâlde bu bakış açısı bilgi açısından kişinin kendi inancına mutlak bir güven duyması durumunun –bir kesinlik durumunun– zorunlu olduğunu ileri süren Descartes düşüncesi olmalıdır elbette, çünkü içselci Kartezyen varsayım daha sonradan pek çok bilgi anlayışında kendisini hissettirmiştir. Hâlihazırdaki tartışmanın önemi şuradan kaynaklanır; güveni de bünyesinde barındıran herhangi bir bilgi kavramının içerimleri, kalıcı bir tanıklığa dayalı adaletsizlik durumuyla yüz yüze gelen biri açısından korkunçtur. Temel adaletsizliğin yarattığı içsel epistemik hor görüyle tekrar tekrar karşı karşıya gelmekle kalmaz o; aynı zamanda bu kalıcı düşünce hor görünün inançlarına ve/veya inançlarını haklı çıkarışına duyduğu güveni kaybetmesine neden olduğu yerde, kelimenin tam anlamıyla *bilgisini de kaybeder*. Belki elinde tuttuğu birtakım bilgiler bile tek seferlik bir güvensizlik dalgası içerisinde yok olup gitmiştir. Yahut belki de, elde etmeye muktedir olabileceği bilgi parçalarını aralıksız olarak kaybederek devamlı suretle dezavantajlı bir duruma düşmesi bakımından, epistemik güveni uzun süreli bir erozyona uğramıştır.[20]

Bir bireyin belirli entelektüel erdemler geliştirmesini engellemek, bilgiye erişimde sürekli bir başarısızlıkla sonuçlanabilme ihtimali olan genel epistemik güvenini kaybetmesinin daha dolaysız bir yoludur. Örneğin en dikkat çekeni, epistemik güven kaybının entelektüel cesaretin, yani meydan okuma karşısında kendi kanaatlerinden çok çabuk vazgeçmemesinin erdemin gelişimine köstek olması ihtimalidir. Entelektüel işle-

Mesela Keith Lehrer'inki gibi bilgiyi öznenin kendine beslediği güvene bağlı kılan tutarlıcılığın [*coherentism*] terimleriyle izah eden bir bakış açısına göre, epistemik güvenin erozyona uğraması ile bilgiyi elde bulundurma kapasitesi arasındaki bağıntı, tam anlamıyla dolaysızdır. (Sanıyorum ki epistemik güven kaybı ile epistemik öz-güven kaybı birbirine eşittir ya da en azından bu eşitliği gerektirir.) Bkz. Lehrer, *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

vin can alıcı bir özelliğidir bu. James Montmarquet epistemik erdemleri 'tarafsızlık', 'entelektüel ciddiyet' ve 'entelektüel cesaret' olarak sınıflandırır ki burada bu son kategori, "en bariz hâliyle popüler bakımdan yerleşik inançlar karşısında alternatifleri sorgulama ve kavrama istekliliğini, başkalarından kaynaklı muhalefet karşısında (kişinin yanıldığına ikna olana dek) sonuna kadar direnmeyi ve böyle bir projenin tamama ermesi için gereken kararlılığı"[21] bünyesinde barındırır. Entelektüel cesaretle ilgili bu farklı türden erdemler epistemik güveni şart koşarlar ve tanıklığa dayalı adaletsizliğin neden olduğu erozyona karşı duyarlıdırlar. Dolayısıyla bu türden adaletsizliklerin tarihçesi bir bireyin entelektüel güvenini yiyip kemiriyorsa veya her şeyden önce gelişmesine katiyen imkân tanımıyorsa, bu durum kişinin epistemik kapasitesine hayli kapsamlı bir zarar veriyordur. Güven kaybı yaşamış özne yüz yüze geldiği meydan okuma karşısında, hatta tam da böyle bir ihtimal karşısında geri adım atma eğiliminde olacaktır ve bu eğilim, başka türlü edinebileceği bilgiden kendisini yoksun bırakacaktır. Böyle bir durumda, kendine özgü bir dizi bilgiden yoksunluk hâli –çarçabuk vazgeçilen inançlar ya da hipotezler– ortaya çıkacaktır ki burada söz konusu epistemik yoksunluklardan bazıları can alıcı kayıplar oluşturabilir. Daha genel ve güven kaybının yarattığı duyguların çoğu zaman kendi içlerinde hoşa gitmeyen şeyler olduğu gerçeğinden bütünüyle bağımsız olarak söylersek, öznenin entelektüel karakteri açısından maruz kaldığı epistemik bir kayıp daha söz konusudur. Bir entelektüel erdemin değeri, yalnızca kazandırabileceği belirli bilgi parçalarının taşıdığı değere indirgenemez; aynı zamanda kişinin genel karakter uyumunda (kalıcı bir tanıklığa dayalı adaletsizlik durumunun neden olabileceği entelektüel güven kaybı yüzünden heba olan bir uyum) işgal ettiği yerden kaynaklanır.

James A. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993, 23.

Kimi durumlarda, belirli bir epistemik güven kaybı anının tek seferlik mi yoksa aralıksız devam eden bir erozyon sürecinin parçası olarak mı anlaşılması gerektiğini söylemek kolay olmayacaktır. Simone de Beauvoir'in *Memoirs of a Dutiful Daughter*'inde [*Bir Genç Kızın Anıları*] çarpıcı bir örnek bulunabilir. Bu romanda Beauvoir, okuldan arkadaşı ve dostu Jean-Paul Sartre ile girdiği ufak çaplı metafizik bir tartışmayı anlatır, ki burada (yazar sıfatıyla eleştirel olmayan bakış açısına rağmen) insan satır aralarında Sartre'ın Beauvoir'in şahsına karşı tanıklığa dayalı bir adaletsizlikte bulunduğunu okumadan edemiyor.[22] Hatta Olgun Beauvoir'in, Sartre'ın kendisini hor gören davranışının (insanı bezdiren inatçılığından bahsetmiyorum bile) yarattığı haksızlığı bariz bir masumiyet olarak yazıya geçirmesinde gerçek bir dokunaklılık vardır ki Beauvoir bu deneyimi şu şekilde aktarır:

> Günlerce sabahtan akşama dek Sartre'ın karşısında oturup konuşuyorduk ve konuşmalarımızda Sartre'ın düzeyine erişmediğim açıkça ortadaydı. Bir sabah Luxembourg Parkı'ndaydık. Medici çeşmesinin yakınlarında dolaşırken, Sartre'a, sevdiğim fakat benzemek istemediğim kişileri uzlaştırıp bağdaştıran çokçu ahlak görüşümü anlattım. Sartre, fikirlerimi iki üç sözle çürüttü. Ben, kurduğum sistemde direttim. Çünkü bu görüş, bana iyiyi ve kötüyü gönlümce ayırmayı sağlıyordu. Bu konuda Sartre'la üç saate yakın tartıştım. Sonunda yenildiğimi kabul etmek zorunda kaldım. Üstelik yenik düşmemin yanı sıra, tartışmamız boyunca, fikirlerimden çoğunun ya önyargılara, düzmecelere dayandığını ya da alelacele pişirilip kotarılmış kavramlara bağlı olduğunu, mantık düzenimin yanlışlığını ve fikirlerimin belirsiz bir karmaşa içinde oldu-

Buradaki 'tanıklık' ifadesi i sadece bütün anlatım [*telling*] durumlarını değil, aynı zamanda yargıların, görüşlerin ve kanaatlerin muhatabına yapılan anlatım durumlarına kadar genişletilmiş hâliyle kullanıyorum. Bence, tanıklığa dayalı adaletsizliğin bu genişletilmiş kullanıma izin veren insani söylemdeki gerçek yeri, söz konusu söylemin etik doğası ve doğrusu epistemolojisine rağmen, en iyi hâliyle anlatım durumlarında tespit edilebilir, çünkü anlatımın başlıca iletişimsel amacı, bilgiyi iletmektir.

ğunu da fark ettim. Büyük bir çöküntü duygusuyla, günceme "*Artık ne düşündüğümden hiç emin değilim, hatta düşünüp düşünmediğimi bile bilemiyorum*" diye yazdım.[23]

Görünüşe bakılırsa burada tanıklığa dayalı adaletsizlik deneyiminin büsbütün yerle bir ettiği olağanüstü ölçüde başarılı bir felsefe öğrencisi vardır; düşünüp düşünmediğinden bile emin değildir artık. Neyse ki kendisini toparlayacak psikolojik dirayete ve entelektüel disipline sahiptir; gerçi en azından buradaki anıda ortaya konduğu hâliyle yaşadığı deneyim, entelektüel gelişiminde felsefenin gerçekten kendisine göre olmadığına, kaderinin daha çok bir yazarın yaşantısına yazgılı olduğuna karar verdiği dönüm noktasına işaret etmektedir. Her şey göz önünde bulundurulduğunda, doğru bir karar olabilirdi bu; ama durum buysa, bunun nedeni iyiye ve kötüye ilişkin fikirlerinin "önyargıya, kötü niyete ya da düşüncesizliğe dayanması", muhakemesinin 'güçsüzlüğü' ve düşüncelerinin 'karmaşık' olması olmayacaktır.[24] Tanıklığa dayalı adaletsizlik ve entelektüel özgüvene bulunduğu saldırı, ister tek bir olay olarak olsun ister süregiden ufak tefek entelektüel kuyu kazma deneyimlerinin bardağı taşıran son damlası olarak olsun, düşünce istikameti tek darbeyle değiştirebilir. Her hâlükârda meseleleri hükme bağlasak bile, o anki deneyimin önemli ölçüde kişisel ve mesleki sonuçları olabilecek haksız bir epistemik aşağılamayı hangi yoldan tesis edeceği ortadadır.

Tanıklığa dayalı adaletsizliğin ikincil pratik ve epistemik etkileri işte bunlardır. Ben bu dezavantajların kişisel yaşamda fazlasıyla derinlere inebileceğini savunuyorum. Ama artık,

Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, trans. James Kirkup, London: Penguin, 1959, 344, italikler eklendi; Fransızcada ilk olarak şu adla yayınlandı; *as Mémoires d'une jeune fille rangée*, by Librairie Gallimard, 1958). [Türkçesi: Simone de Beauvoir, *Bir Genç Kızın Anıları*, çev. Seçkin Selvi, Payel Yayınevi, İstanbul 1994, 323.]

[24] Beauvoir'in gerekçeleri hakkında biraz daha fazlasını dile getirmeye çalışıyorum şurada; 'Life-Story in Beauvoir's Memoirs', Claudia Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

epistemik bakımdan hor görülme deneyiminin öznenin psikolojisi açısından şimdiye kadar desteklediğimizden daha derin bir anlamı olup olmadığını anlamak için, tanıklığa dayalı adaletsizliğin ilksel veçhesine geri dönmek istiyorum. Çeşitli zihinsel içeriklerimizin bir yanda (kaba) inançlar ve diğer yanda arzular olarak sınıflandırıldığı Bernard Williams'ın psikolojik mekanizma modelinde, zihnin belirli bir tutuma iliştirilmeden tasarlanmış bir içerikler katmanı olarak tarif edildiğini görürüz: 'temenniler' [*wishes*]. Temenniler, gerçeklik kazanması beklenen inançlar ve arzulardır; öyle ki verili herhangi bir temenni kendi yolunda ilerlerken hem arzu hem de inanç olarak varlığa gelebilir. Arzuların şu ya da bu kategoride sınıflandırıldığı sürece (söylemeye bile gerek yok ama özne tarafından gerçekleştirilen bilinçli bir etkinlik değil, daha çok öznenin psikolojisinde iş başına olan bir süreç) Williams 'zihni dengeleme' adını verir:

> Bu temel mekanizma, ortada bizim yatkınlıklarımıza güvenmesi gereken ötekilerin var olması gerçeğine dayanır ve bir noktaya kadar biz de onların yatkınlıklarına güvenmek istediğimiz için, ötekilerin de bizim yatkınlıklarımıza güvenmesini arzu ederiz. Kendimizi ötekilere ve aynı zamanda nihayetinde kendimize hayli istikrarlı bakış açıları ve inançları olan kişiler olarak takdim etmeyi öğreniriz.[25]

Bir psikolojik durum, akla yatkın bir ortalama yaşama süresine sahip olmadığı sürece, hiç de inanç olarak görülemez. Yalnızca şimdi değil, aynı zamanda gelecekte de iddia etmeye yatkınlık gösterilecek türden bir şey olmalıdır, ki Williams'ın iddiası da budur. Başkalarıyla karşılıklı güvene dayalı ve dolayısıyla iki tarafın birbirine bağlı olduğu bir diyaloğa girişmek, zihnin denge kazandığı bu sürecin temel itici gücüdür. İşte bu nedenle, eğer muhatabım bana bir soru sorarsa ve (vakti geldiğinde bana bilmem gereken bir şeyi söyleyebilecek) bu

[25] Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002, 192.

tür bir muhatapla süregiden bir güven ilişkisi geliştirmeye ilgi duyan birinin zihin yapısıyla diyaloğa girdiğimi düşünürsek, şu durumda sorduğu soruya doğru dürüst yanıt verebilmem için dünyanın hangi usule göre işlediğini kendime sormamı şart koşmaktadır. Bu soru, akıl yürütme sürecimde fanteziden imtina etmem (daha spesifik olarak isteklere dayanan düşünceyi yaratan inançların içinden geçen arzulardan sakınmam) ve muhatabıma doğruluğuna inandığım şeyi söylemem için üzerimde bir baskı yaratır ve böylece zihnimin dengelenmesine katkıda bulunur. O hâlde diyebiliriz ki ötekilerle güvene dayalı kurulan bir diyalog zihnin kendisini dengelediği temel mekanizmadır. Böyle bir diyalog, özneye yalnızca bu diyaloğa yakışan önermelerle ilgili inanç biçimlerine sahip olması yönünde baskı uygular; özneyi kendini doğrulama [*assertoric*] hevesinden uzaklaştırır ve kanaate dayalı bir denge durumuna doğru çeker:

> [Özne] sıklıkla kendisine güvenen başka birisiyle güven içeren bir diyaloğa girer ve asıl mesele konuşmacının söz konusu kişiyi kendi önermesine inandırıp inandıramayacağıdır. Böyle bir durum özelinde karşı tarafı inandırmaya çalışırken kendini de pekâlâ bu önermeye inandırabilir. Kendi olgusal inançlarımızı bile kurmamızı olanaklı kılan şey, ötekilerin mevcudiyeti ve ihtiyaçlarıdır.[26]

Ama şimdi, psikolojik formasyonumuzda güvenilir diyaloğun oynadığı role ilişkin bu kavrayışa bir başka şey daha

[26] Williams, age.,194. Williams "benzeri etmenlerin arzularımızı inşa etmemize yardımcı olabileceği"ni iddia ederek devam eder, ancak ben bu etmenlerin ne olduğu konusunda kuşkuluyum. Yalnızca kurulan diyaloğa yakışan önermelerle ilgili inanç biçimlerine sahip olması yönünde uygulanan baskının öznenin ancak arzu odaklı bir tavrı hak eden şeylere inanması gerektireceği yönünde genel bir düşünce söz konusudur burada. Dolayısıyla temel toplumsal baskı, akıl yürütme sürecinde fanteziden imtina etmek ve zihinsel açıdan dengeli bir duruma ulaşmaktır. Ama eğer Williams'ın düşünceleri tam da daha spesifik biçimde arzuların kökeni hedefliyorsa, o hâlde buradaki düşünce belki de şudur: Güvenilir ve saygın muhatapların mevcudiyeti ve ihtiyaçları, arzularımızı inşa edip dengelememize yardımcı olur, çünkü onları bu arzuların içtenlikle ileri sürülmüş anlatımlarına yönlendirir.

eklememiz gerekiyor. Williams söz konusu zihni dengeleme sürecinin olduğumuz kişi olmamıza aracılık eden en temel mekanizma olduğunu ileri sürer. Bu süreç yalnızca zihni değil, ayrıca kimliğin birtakım temel veçhelerini de dengeler. Toplumsal diyalog sayesinde yalnızca inançlarımız ve arzularımız değil, aynı zamanda düşüncelerimiz ve değer yargılarımızın [*value commitments*] kendisi de az çok dengelendiğinden, demek ki bu sayede kimliğimizin can alıcı bir boyutu şekilleniyordur. "Kendimi diğerlerinin müşterek değerlerine bağlamaya, kendi inançlarımı ve hislerimi daha dengeli kılmaya ikna ettiğimde... dengeliliğin artması sayesinde içtenlikle itiraf edebileceğim şey hâline gelirim; ötekilere içtenlikle beyan ettiğim şey hâline gelirim."[27] Bahsi geçen kimlik kavrayışı, bireyin toplumsal kimliğinin en önemli parçasıyla ilişkilidir: bir bireyin kendini (ırksal, politik, cinsel, dinsel) grup kimliğiyle yakın ilişkili olarak kabul ettirmesi, ki en azından bizim kültürümüzde bu ilişki birey tarafından gerçekte kim olduğunun olmazsa olmazı olarak deneyimlenme eğilimindedir. Hem bizlerin hem de başkalarının bu ilişkilerin nasıl kurulduğu ya da nasıl kurulması gerektiği hususunda hatalar yaptığını idrak etmeye başlayabiliriz; kendimizi inşa etmekle kalmayıp aynı zamanda keşfettiğimiz fikrine anlamını veren de budur. Demek ki zihnin dengelendiği süreç, aynı zamanda en derinlerde ve belki de özünde olduğumuz kişi hâline geldiğimiz süreçtir.

Psikolojimize ve toplumsal kimliğimize ilişkin bu tablonun tanıklığa dayalı adaletsizlik olgusuna yüklediği anlamın de-

Williams, age., 204. Zihinsel dengelilik ile ötekilerin herhangi bir kimseni iddialarına ve eylemlerindeki tutarlılığa bir dereceye kadar güven duyma becerisi arasındaki ilişki, düşünce ve dilin öznesi hâline gelmekle *etiğin* öznesi hâline gelmek arasındaki içsel bir çelişki olabileceğini düşündürür. Sabina Lovibond, söylenen şeyin anlamı ile sorumlu bir benliğin gelişimi arasında böyle bir içsel ilişki olduğu fikrini keşfe çıkar. Yaptığı açıklamaya göre, birey "toplumsal akıl verme pratiğinde ustalık" kazanarak kendi sözlerinin 'sahibi' olmayı – ciddiye alınmayı– öğrenir ki burada bahsedilen ustalığın sorumluluk kazanmayı bünyesinde barındırdığı düşünülür; öyle ki "bize yalnızca hesabını vermeye hazır olduğumuz şeyleri dile getiririz" (84). Bkz. *Ethical Formation*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002, ch. 4.

rinliği, muhtemelen şimdi ortaya çıkmaya başlıyordur. Özneyi güven telkin eden diyalogdan dışlayan şey, tanıklığa dayalı adaletsizliktir. Böylece tam da zihnini dengeleyen ve kimliğinin asli veçhelerinden birini oluşturan etkinliğe (birey açısından birincil dereceden psikolojik önem taşıyan iki süreç) katılım gösterdiği yerde özneyi marjinalleştirir. Üstelik tanıklığa dayalı adaletsizlik yalnızca psikolojik bakımdan iki kat kıymetli olan bu etkinlikten dışlanma anından ibaret değildir; önyargılı bir biçimde dışlama edimidir. Daha öncesinde, tesadüfen tanıklığa dayalı adaletsizliklere yol açan birtakım önyargıların nispeten bölgesel olduğuna, oysa kimliğe dayalı diğer önyargıların, sebebiyet verdikleri adaletsizliklerin sistematik olması bakımından toplumsal olarak daha yapısal olduğuna işaret etmiştim. Ama Williams'ın kimlik kavramı, belirli bir söylemsel diyalogda konuşmacı aleyhine işleyen önyargının, konuşmacının kimliği ve kim olduğu açısından *vazgeçilmez* olan (ırksal, politik, cinsel, dinsel) toplumsal kimlik kategorisiyle nasıl da bağıntılı olduğunu anlamamıza imkân verir. Dolayısıyla hâl böyleyken, adaletsizliğin özneyi can evinden nasıl da vurduğunu daha iyi anlayabiliriz artık. Adaletsizlik öznenin salt bir insan olarak sahip olduğu değer açısından vazgeçilmez olan kapasitesini (bilme kapasitesi) baltalamakla kalmaz; sosyal bir varlık olarak kendisine ait birtakım temel nitelikleri konusunda kendisine karşı ayrımcılık uyguladığı gerekçesiyle yapar bunu. Kişiliğine yapılan bu çifte saldırı karşısında kendi onurunu koruması, bilhassa saldırı aralıksız ve sistematik ise büyük bir cesaret gerektirebilir. Tom Robinson gibi bir karakter, böyle bir cesareti ancak bir bütün olarak ele alınan toplumsal kimliğinin tesadüfi doğası nedeniyle gösterebilir. Kendi ırksal topluluğuna üyeliği, kimliğinin vazgeçilmez bir boyutunun kısmen psikolojik dayanıklılığa elverişli müşterek olanakları ve beraberliği bulabileceği o topluluk içerisinde bulunan güvene dayalı diyalog, karşılıklı itimat ve saygı aracılığıyla tesis edilebileceği anlamına gelir.

Ne vakit birileri tanıklığa dayalı adaletsizliğe maruz kalsa,

bu gerekçeyle kimliklerinin kuruluşu özelinde en azından ufak bir parça (artık bu ne anlama geliyorsa) engellendiklerini ileri sürmek fazlaca duygusal olabilir. Fakat bu türden haksızlık yaratan aralıksız epistemik dışlama durumlarının, özellikle de sistematik oldukları takdirde, kişisel kimliğin vazgeçilmez bir veçhesinin gelişimini gerçekten engelleyebileceklerini öne sürmenin abartılı olduğunu düşünmüyorum. Bu çeşit bir adaletsizliğe maruz kalan biri, dayanıklılık göstermesi için gereken kaynaklara erişebileceği türden bir toplulukta *yaşamıyor* olabilir; çünkü böyle bir topluluğun oluşumu bizzat toplumsal bir verilmişlik değil, toplumsal bir kazanımdır. Sırf bir kişinin benzer durumda olan diğer bireylerin yakınında yaşayabileceği gerçeği, ilgili anlamda bir topluluğa üye olmak için yeterli değildir. Kadınların düşünce bakımdan ve yaradılışları gereği politik muhakeme için uygunsuz oldukları gerekçesiyle çoğu zaman kamusal yaşamdan dışlandıkları ve oy hakkından mahrum bırakıldıkları bir atmosferde, politik meselelere güçlü ama hüsrana uğramış bir ilgi gösteren bir 19. yüzyıl orta sınıf kadınını hayal edin. Bu kadın bir yemek masası etrafında kendi kanaatlerini ve düşüncelerini dile getirip ümitvar olduğu sohbet arkadaşlarından kaynaklı aşılamaz bir şüphecilik engeliyle karşılaştığı takdirde, tam anlamıyla kim olduğunun vazgeçilmez veçhelerinden birinin zaman içerisindeki gelişimi bağlamında engellenmiş olması muhtemel değil midir? Görünüşte siyaset konuşmasının mümkün olduğu biricik insanların güvenilir diyaloğundan dışlanan bu kadının kayda değer bakımdan olduğu kişi hâline gelmesi engellenmiş değil midir? Şu ya da bu politik çizgiden kadınların oy hakkını savunmak gibi riskli bir toplumsal sıçrama gerçekleştirmediği sürece, dayanıklılık ve birliktelik için olanaklar sunabilecek türden bir topluluktan tam anlamıyla mahrum değil midir? Bu sorulara verilecek yanıt kuşkusuz evettir ve böylece zihni dengeleme ve kimliği tesis etme sürecinde güvenilir diyaloğun oynadığı rol, aralıksız bir tanıklığa dayalı adaletsizlik deneyiminin bireyin psikolojisine ne kadar derinden nüfuz edebileceğini ve psikolojik dayanıklılığın az çok öznenin eri-

şimi dışında kalan bir toplumsal kazanım olduğu durumlarda ne denli güçten düşürücü olduğunu kavramamıza yardımcı olabilir. Aslına bakılırsa aralıksız bir toplumsal adaletsizlik tam da benliğin oluşumunu engellemektedir.

Kimi bağlamlarda iş başında olan nihai eğilim, konuşmacıya karşı işleyen önyargının kendi kendini gerçekleştiren bir gücü elinde bulundurabilmesidir; öyle ki adaletsizliğe uğrayan özne, kalıp yargının bizzat tasvir ettiği gibi toplumsal olarak inşa edilir (toplumsal bakımdan göz önünde tutulan şey budur) ve/veya fiilen kendisine karşı işleyen önyargı dolu bu kalıp yargıyı andırmasına *neden* olabilir (bir ölçüde dönüşeceği kişidir bu). Ne zaman kurucu ya da nedensel bir inşa meydana gelse, Foucaultcu deyişin adlandırdığı hâliyle 'üretken' biçimde işleyen bir kimlik iktidarı durumu vardır elimizde.[28] Bu terminoloji fikir vericidir, ama hâlihazırdaki durumumuz açısından herhangi bir gerçek bağlılık geliştirerek onu benimsememiz daha iyi olacaktır, zira kimliğe dayalı iktidarın aynı anda öznenin gerçekte kim olduğunu inşa etmesi ve *çarpıtması* mevcut bağlamda çok önemlidir ve Foucault'nun kavrayışında kendisine yer bulamayan bir düşüncedir bu. Oy hakkına sahip olmayan, politik bilinç sahibi kadın örneğimize geri dönelim. Topluluğun gıyabında, politik meselelerle ilgili kalıcı tanıklığa dayalı adaletsizlik deneyimi, yalnızca ne tür bir toplumsal varlık olarak hesaba katılmasını olanaklı kılan hareketsizleştirme edimine yardımcı olmakla kalmaz, aynı

Foucault için iktidar, en azından iki anlamda üretkendir. Örneğin, psikiyatrik söylemin 'suçlu' etrafında kurulmasıyla bağıntılı olarak, iktidarın salt baskıcı olmaktan ziyade nasıl da üretken olabileceğini anlamak zor değildir. İktidar her şeyden önce, belirli bir toplumsal kimlik tasarımının (suçlu) yaratılması amacıyla, bizzat kavramsal ve söylemsel bir yeniliğin üretilmesinde iş başında olabilir. İkinci olarak iktidar, insanların kurucu anlamda ve hatta belki de nedensel olarak suçlular sıfatıyla kategorize edilmesinde iş başındadır. Sınıflandırmanın kurumsal örgütlenmenin bir aracı olarak yakın zamanda başvurulan 'sapkın' ve 'suçlu' gibi kavramlar, belirli bir toplum bilimsel söylemi kendi ayırt edici meselesi hâline getirerek bu söylemin kendisini bilimsel olarak inşa etmesine yardımcı olur. Bkz. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, London: Penguin Books, 1997, 256. Demek ki iktidar kavramsal pratiklerde değişiklikler üretebilir ve böylece yakın zamanda meydana getirilmiş bir işleve cuk oturan yepyeni toplumsal özne kategorileri meydana getirebilir.

zamanda fiilen kendisine yönlendirilen önyargılı kalıp yargıya yakınlık besleyen biri hâline dönüşmesine sebebiyet verebilir; düşünce bakımdan ve yaradılış gereği politik muhakemeye uygun olmayan bir toplumsal tip; hâliyle toplumsal cinsiyetin inşa edilmesi ve böylelikle kimlik iktidarının gelişimini engellediği insanları şekillendirme becerisi.[29]

Kurucu inşa edimi empirik doğrulamaya öyle kolayca uymaz. Fakat nedensel inşa mekanizmasını ortaya koyan kalıp yargılarınn kendini gerçekleştirme gücü üzerine empirik bir literatür söz konusudur. Kalıp yargılar kendilerini beklentiler kılığına girerek hissettirir ve beklentilerin insanların performansları üzerinde hatırı sayılır bir etkisi olabilir. Söz konusu performansın entelektüel ve söylemsel olarak ortaya çıkığı pek çok bağlam böyledir. Mesela, öğretmenlerin kendilerinden beklentilerine öğrencilerin karşılık verdiğini konu edinen eğitim çalışmalarının ortaya koyduğu kanıtlar vardır. Robert Rosenthal ve Lenore Jacobson, hayli tartışma yaratan çalışmalarında,[30] yaptıkları bir deneyin sonuçlarını şu şekilde özetliyorlar:

> Belirli bir okulda görev yapan öğretmenler, çocukların % 20'sinin sıra dışı bir entelektüel gelişim potansiyeli ortaya koyduklarını bildirmişti. Bu % 20'lik kesimin isimleri, rastgele sayı tabloları aracılığıyla düzenlenmişti; bir başka deyişle, isimler belli bir başlık altında toplanmıştı. Sekiz ay sonra,

[29] Toplumsal inşa ile ilgili tartışmalar için bkz. Rae Langton, 'Subordination, Silence, and Pornography's Authority', Robert Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998, 261-84; Sally Haslanger, 'Ontology and Social Construction', S. Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, no. 2, 1995, 95-125.

[30] Bu çalışmada kullanılan yöntemin belirli veçhelerini ilk etapta tartışmalı olduğu, ancak daha sonradan doğruluğunun kanıtlandığı görülüyor. Bu olayla ilgili kısa bir tartışma için bkz. Lee Jussim ve Christopher Fleming, 'Self-fulfilling Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes: The Role of Dyadic Interactions and Social Forces', C. Neil Macrae, Charles Stangor, Miles Hewstone (eds.), *Stereotypes and Stereotyping*, New York and London, The Guilford Press, 1996, 161-92.

> bu sıra dışı büyüleyici çocuklar, öğretmenlerinin dikkatini çekmeyi başaramayan diğer çocuklara kıyasla zekâ katsayısı (IQ) bakımından çok daha büyük kazanımlar ortaya koydular. Öğretmenlerin 'özel' olduğu iddia edilen bu çocuklara ilişkin beklentilerinde meydana gelen değişim, rastgele seçilmiş bu çocukların entelektüel performansında gerçek bir dönüşüme yol açmıştı.[31]

Bu çalışma, önyargılı kalıp yargıların öğretmenlerin beklentileri üzerindeki etkisini konu edinen bir çalışma değildi; çünkü mevzubahis öğretmenler öğrencilerin nispi yeteneklerinin belirtileri hakkında sahte-bilgilerle beslenmişlerdi. Yine de, genel anlamıyla önyargılı kalıp yargıların nasıl da öğretmenin negatif ve adaletsiz tarzdaki beklentisini tespit etmeye yardımcı olabileceğini tahayyül etmek zor değildir (aksini düşünmek, öğretmenleri geri kalanımızdan mantıksız biçimde ayrı tutmak olurdu). Öğretmenlerin öğrencilere sordukları sorular için gerçeğe dayalı yanıtlar, yorumlar, bakış açıları ve kanaatler talep ettiği sınıf şartlarını tasavvur ettiğimiz takdirde, negatif önyargılı bir kalıp yargının iki farklı şey yapma eğiliminde olduğunu düşünebiliriz pekâlâ. İlk olarak, öğrencisinin görüşlerine anlam veren öğretmenin güvenilirliğe dayalı yargı yetisini zayıflatma eğilimindedir. Tanıklığa dayalı adaletsizlikte iş başında olan önyargılı kalıp yargılar meselesi bir yere kadar fazlasıyla ayırt edilebilirdir. Ama ikinci olarak,

Robert Rosenthal ve Lenore Jacobson, *Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectation and Pupils Intellectual Development*, New York, Holt, Rinehart and Winston Inc., 1968, vii-viii. Özellikle bkz. chs. 6-7. Keza Richard Nisbett ve Lee Ross, 'başlangıç hipotezleri uyarınca, insanların diğerlerinin davranışlarını edinmeye dönük eğilimleriyle ilgili bilhassa ikna edici kanıtlar' sunan daha sonraki çalışmalarına işaret ederler; *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980). M. Snyder, E. D. Tanke ve E. Berscheid'in çalışması, özellikle buradaki meseleyle ilgili bir çalışmadır: 'Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-fulfilling Nature of Social Stereotypes', *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 1977, 656-6. Kendini gerçekleştirme açısından kalıp yargıların gücünü ortaya koyan daha yakın tarihli benzer denemelerden oluşan bir araştırma için bkz. Jussim and Fleming, 'Self-fulfilling Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes', Macrae, Stangor ve Hewstone (eds.).

yukarıda anlatılan deneyde olduğu gibi, kalıp yargı kendini gerçekleştirmesine yarayan nedensel bir güç uygulayabilir. Tıpkı yol tutma kabiliyetimiz örneğin devamlı kusur bulma eğilimindeki bir yolcunun performansımıza ilişkin olumsuz beklentilerine bir yanıt veriyor ve aslında böyle bir kişinin yanımızda olması kötü araba kullanmamıza sebep oluyorsa; çok genellemeden söylemek gerekirse eğitim koşullarında gösterdiğimiz entelektüel performansların benzer bir istikamet izlemesi bütünüyle akla yatkın görünüyor. Örneğin, zekâ ile ilgili negatif kalıp yargıların Afro-Amerikalıların akademik performansları üzerinde nedensel bir etkisi olup olmadığını tespit etmek amacıyla tasarlanmış daha yakın tarihli diğer empirik araştırmalarda, söz konusu testin akademik yeteneğe ilişkin bir test olarak ilan edildiği durumda, siyah öğrencilerin beyaz öğrencilere kıyasla daha kötü bir performans gösterdikleri, oysa zekâyı test etmek amacıyla tasarlandığı söylendiğinde vaziyetin bambaşka olduğu görülmüştü aslında. Bu sonucun 'kalıp yargı tehdidi'ni ortaya koyduğu kabul edilir; buna göre, negatif bir kalıp yargıya (kimliğe dayalı negatif önyargılı kalıp yargı dediğim şeye) maruz kalan bir grup üyesi, bu kalıp yargının gerçeklik kazanacağı şekilde davranma eğiliminde olacaktır. 'Kalıp yargı tehdidi' belirli bir toplumsal açmaza etkin biçimde işaret eder; dezavantajlı nedensel yorumlamaya gösterilen duyarlılığın yarattığı bir açmaz.[32]

Tanıklığa dayalı kalıcı bir adaletsizlik durumunun başlıca içerimi şudur: Öznelerin entelektüel performansları uzun vadede engellenebilir, özgüvenleri sarsılabilir ve gelişimleri kösteklenebilir. Bu içerimin kimler için hangi oranda böyle olduğu empirik bir meseledir elbette, fakat sosyal psikolojinin araştırmaları hayli fikir vericidir. Güvenilirlikle ilgili önyargılı kalıp yargıların kendini gerçekleştirme gücü hakkında

Bkz. Claude M. Steele ve Joshua Aronson, 'Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans', Stangor (ed.), *Stereotypes and Prejudice*, 369-89.

bu düşünceleri kişinin hayatındaki tanıklığa dayalı kalıcı bir adaletsizlik durumunun sonuçlarını konu edinen verimli spekülasyonlar olarak ortaya koyuyorum. Tanıklığa dayalı adaletsizlik, bağlamına göre, gerçek bir yorumlama gücü olarak kullanılabilir ve böyle bir yorumlamanın gerçeklik kazandığı yerde adaletsizliğin verdiği ilksel zarar acımasızca çoğalır; keza epistemik aşağılama, kişinin kim olabileceğini sınırlandıran toplumsal yorumlama sürecinde iş başında olan bir uğraktır. Bahsedilen ilksel zararı sebebiyet verebileceği geniş kapsamlı ikincil zararlarla bir araya getirdiğimiz için, bir kişinin psikolojik ve pratik yaşamında hem derin hem de büyük ölçekte iş görme kapasitesini gün yüzüne çıkardığımız bir adaletsizlik tasvirine sahibiz artık. Tanıklığa dayalı adaletsizlik, yalnızca kalıcı değil aynı zamanda sistematik de olduğu yerde, bir zulüm biçimi ortaya koyar.

Besbelli ki bu zulüm (Tom Robinson için olduğu gibi) baskıcı ya da liberal bir toplumda iş başında olan tortu hâlindeki önyargının sessiz bir yan ürünü olabilir. Iris Marion Young önyargıyı, 'zalim bir gücün kendilerini baskı altında tutma niyetinde olması nedeniyle değil de, iyi niyetli liberal bir toplumun gündelik pratikleri nedeniyle bazı insanların maruz kaldığı dezavantaj ve adaletsizlik' olarak nitelendirir.[33] Bu bölümde araştırdığımız şey, iyi niyetli dinleyicilerin gündelik pratikleridir. Çünkü tanıklığa dayalı adaletsizliğin en gizli kapaklı ve en karmaşık felsefi biçimlerini keşfettiğimiz toplumsal bağlam budur. Zulmün doğasını tartışan Sandra Lee Bartky, Frantz Fanon'un 'psişik yabancılaşma' fikrinden bahseder, ki burada söz konusu edilen yabancılaşma 'bireyi bireyselliğin bazı vazgeçilmez özelliklerinden ayırmanın neden olduğu yabancılaşma'dan ibarettir.[34] Tanıklığa dayalı

Iris Marion Young, 'Five Faces of Oppression', Thomas E. Wartenberg (ed.), *Rethinking Power*, Albany, NY, State University of New York Press, 1992, 175-6.

[34] Bkz. Lee Bartky, 'On Psychological Oppression', *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York and London, Routledge, 1990, 30.

bilginin yayılması sürecine katılım gösterme ve bu katılımın önkoşulu olan usule uygun güven ilişkilerinde kutsal kabul edilen saygının keyfini sürme becerisinin, bireyselliğin vazgeçilmez özelliklerinden biri olduğunu düşünüyorum. Bilginin yayılması sürecinden dışlanmayı tekrar tekrar deneyimleyen bazı grupların kişiliğin bu veçhesinden ayrı düşürüldüğü bir kültür, hem epistemik hem de etik bakımdan ciddi anlamda kusurludur. Çoğu zaman arz etmeleri gereken bilgi ve diğer rasyonel girdiler diğerleri tarafından göz ardı edilir ve kimi zaman esas itibariyle öznelerin kendileri tarafından heba edilir. Bu özneler, kişiliğin temel bir özelliği olan insani kapasiteyi tanımlaması açısından aralıksız bir saldırıya maruz kalırlar. Gerçekten de böyle bir kültür, bünyesinde barındırdığı epistemik adaletsizlik biçimlerinin zulmün tüm boyutlarını benimsemiş gibi göründüğü bir kültür olacaktır.

# Üçüncü Bölüm
# Erdem Epistemolojisine Dayanan Bir Tanıklık İzahına Doğru

## *3.1. Diyalektik Konumun Taslağını Çizmek*

En geniş anlamıyla tanıklığın, bünyesinde bütün sözlü anlatım [*telling*] durumlarını barındırdığını düşünmemiz olanaklı olsa bile, gerçekte tanıklığa dayalı adaletsizlik adını verdiğim fenomen tanıklığa dayalı diyaloglarla sınırlandırılabilir değildir. Her ne olursa olsun, önyargıya dayalı güvenilirlik eksikliği ancak konuşmacı dinleyiciye kişisel bir düşüncesini ifade ettiğinde, bir değer yargısında bulunduğunda ya da belirli bir izler kitle üzerinde yeni bir fikri ya da hipotezi deneye tabi tuttuğunda ortaya çıkabilir. Ama tanıklığa dayalı adaletsizliğin esas meselesi sözlü anlatımdır; zira tanıklığa dayalı adaletsizliğin neden olduğu başlıca haksızlık, konuşmacıya bilen kişi *sıfatıyla* zarar verilmesidir. Diğer ifade biçimleri kimi zaman bilgiyi aktarmayı başarabilse de, onu aktarmanın en basit, en dolaysız biçimi, yani ortaya koyacağımız gibi[1] bilginin

C. A. J. Coady'nin çığır açan yapıtı *Testimony. A Philosophical Study*'de [*Tanıklık. Felsefi Bir Araştırma*], tanıklığın edimsel amacını bilgi aktarımı açısından değil de, tam anlamıyla sağladığı kanıtlar açısından ortaya koyduğuna değinmeden geçmemek gerekir; Oxford, Clarendon Press, 1992. Coady, kanıt sağlama konusunda bilhassa isabetli bir durum olarak bilginin aktarılması sürecini etkileyici biçimde ortaya koyar; ama bana öyle geliyor ki bu süreç çok fazla esnemeyi gerektirir. Bana doğum tarihimi soran muhatabıma doğum tarihimi söylediğim zaman sunduğum şeyi ***kanıt*** olarak nitelendirmek, tanıklığa dayalı bilginin dolaysız ya da çıkarsımsal olmayan bir bilgi olması ihtimali fikrine –Coady'nin haklı çıkarmaya çalıştığı temel amacına– çok fazla yük bindirir. Coady bu itiraz hattına karşı duyarlıdır; yöneldiği kanıtlama düşüncesinin epistemik bakımdan mi imal olduğunu vurgulayarak karşılık verir buna. Keza

en edimsel biçimi olan sözlü anlatım bunlardan bir hayli farklıdır. (Bu iddianın kendi başına yeterince sezgisel olduğunu ümit ediyorum, ama Beşinci Bölümde bilgi kavramının belirli bir soykütüğü yoluyla bu iddianın şu veya bu şekilde doğrulandığını göreceğiz.) Bu nedenle tanıklık epistemolojisi, önyargıya dayalı güvenilirlik eksikliği yaratan tüm durumların konumlandırılacağı söz konusu çerçevedir.

Tanıklık epistemolojisine ilişkin açıklamaların geniş kapsamlı iki türe bölündüğü görülebilir: çıkarsamacı ve çıkarsamacı olmayan açıklamalar. Burada bir bakış açıları çeşitliliğine yer vardır kuşkusuz, fakat muhatabından bilgi edinmeyi amaçlayan herhangi birinin temel motivasyonu, konuşmacıya yüklenen sorumlulukların çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan tasvirleriyle [*picture*] *yüz yüze gelen* failin eğilimleri olacaktır. Herhangi bir kişi tanıdık bir gerekçelendirme tasvirini öne çıkarma eğilimi gösterebilir ve kendisine *p*'yi anlatan kişiden *p*'nin bilgisini edinmek amacıyla, konuşmacının sonucu *p* olan bir argümanı bir şekilde (belki çarçabucak, hatta belki

şunları da sözlerine ekler; öne sürüm, itiraz ve tartışma gibi, tanıklığın daha genel kapsamlı olan edimsel amacı da bilgi vermektir; öyle ki kanıt sunmak, tanıklığı icra etmenin ayırt edici bir biçimidir âdeta (43). Fakat Coady'nin bizden talep ettiği kadar minimal düzeyde olan bir 'kanıtı' onaylamanın kolay olmadığını düşünüyorum ben ve belli ki konuşmacının kendi sözünü normal durumun bir 'kanıtı' olarak sunduğu iddiası psikolojik bakımdan oldukça hatalı görünüyor. Coady resmî olmayan gündelik tanıklığa uygun gördüğü resmî mahkeme salonundaki tanıklığı kendi başlangıç modeli olarak alır ve şunu varsaymakta haklı olduğu düşünülebilir; bu model, gayriresmî tanıklığın temel amacının kanıt sağlamak olduğu fikrini destekler. Ben böyle olduğunu düşünmüyorum. Açıktır ki mahkeme salonundaki tanıkların tanıklık yaparak gerçekleştirdikleri şey, kanıt sunmaktır; ama belirli bir hukuk mahkemesindeki tanıklıkların büyük bir kısmı, mahkemenin çözüme kavuşturması gereken bir *başka* meseleyle ilgili (Sanık tam da suçlandığı noktada suçlu mudur?) kanıt teşkil etmeleri nedeniyle talep edilir. Bir sanığın *p*'ye ilişkin tanıklığının aynı zamanda *p*'ye *uygun bir kanıt* olarak göz önünde bulundurulup bulundurulamayacağı tam anlamıyla çözüme bağlanmadan var olmayı sürdürür. Bu kanıt gayriresmî tanıklığa ilişkin tuhaf bir açıklama olarak görünüyorken, şimdi resmî tanıklığa ilişkin bir açıklama olarak da tuhaf görünüyordur. Açıktır ki resmî tanıklığın prosedürel ya da kurumsal amacı kanıt sağlamaktır, ama yine de edimsel amacı basitçe bilgiyi iletmek olabilir.

bilinçsizce) tekrar etmesi gerektiğini öne sürebilir.[2] Bundan farklı olarak, fenomenolojik değerlendirmeleri ön plana çıkarma ve gündelik hayatta ötekilerin sözlerini düşünmeden kabul etmenin [*spontaneous reception*] bu türden herhangi bir akıl yürütmeye gerek kalmadan bile bilgi verebileceğini öne sürmeye eğilim gösterilebilir. Bu ikinci, çıkarsamacı olmayan tasvire meyilli olanlar, başkalarının bize söylediklerini kabul etme ya da bir tür her şeye inanma *varsayımını* savunma eğilimindedir. Belki de bu varsayım, hem konuşmacılar olarak gerçekliğe [*veracity*] hem de dinleyiciler olarak söylenen her şeye inanmaya dönük doğal bir yatkınlığımız olması nedeniyle savunuluyordur; öyle ki genel olarak konuşursak, gerçekliğe empirik bir gerekçelendirme sağlayan bizim o her şeye inan-

Çıkarsamacı bakış açısının başlıca tarihsel kaynağı kesinlikle Hume'dur; bkz. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Bölüm 10 (ilk kez 1739'da yayımlandı). Yine de burada biraz ihtiyatlı davranmama izin verin, çünkü Hume'un hayret verici durumlar ile ilgili ortaya koyduğu –tanıklık üzerine kaleme aldığı tek şey "Mucizeler Üzerine" adlı bölümdür– çıkarsamacı bakış açısının, genel anlamda tanıklık ile ilgili bir konum olarak değerlendirilmesinin yanlış bir yorumlama stratejisi olduğunu düşünüyorum ben. Hâlihazırda aynı ölçüde Humecu alternatif bir bakış açısı tahayyül edilebilir, ki Hume, insan zihninin bir konuşmacının *p* ile ilgili sözünden *p*'nin hakikatine otomatikman geçmesi deneyimi tarafından koşullandırılması anlamında her günkü hayret verici olmayan durumların epistemolojisini ele almış olabilir. Michael Welbourne, bu türden çağrışımcı bir kabul varsayımını ilerleten bir Hume yorumunu ileri sürmüştür; bkz. Welbourne, *Knowledge*, Chesham, Bucks: Acumen, 2011, ch. 5; Paul Faulkner, Hume'un şüpheci bir indirgemeci olarak yorumlama konusunda uyarıda bulunur; bkz. Faulkner 'David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony', *Pacific Philosophical Quarterly*, 79, 1998, 302-13; Robert Fogelin, Hume'un bu meselede benimsediği konumun tarafsız olduğunu iddia eder; bkz. *A Defense of Hume On Miracles*, Princeton, Princeton University Press, 2003, 90, n. 3.

Yakın tarihli kimi çıkarsamacı yaklaşımları için bkz. Elizabeth Fricker, 'Against Gullibility', B. K. Matilal and A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht: Kluwer, 1994 ve *Philosophy and Phenomenological Research*'te yakında çıkacak olan 'Second-hand Knowledge'; Jack Lyons, 'Testimony, Induction and Folk Psychology', *Australasian Journal of Philosophy*, 75, no. 2, 1997, 163-77; Peter Lipton, 'The Epistemology of Testimony', *Studies in History and Philosophy of Science*, 29, 1998, 1-31.

maya dönük eğilimimizdir.[3] Yahut belki de bu hata a priori gerekçelendirilmiş olarak ileri sürülür; o kadar ki, ötekilerin bize söyledikleri şeyi eleştirmeden kabul etme hatasını işleme hakkına a priori sahibizdir.[4] Öyle ya da böyle, epistemoloji ile fenomenolojiyi bağdaştırıyor gibi göründüğü için, çıkarsamacı olmayan açıklamanın dinleyici açısından eleştirel olmayan bir kabul etme varsayımı olarak biçimlendiğini görüyoruz. O hâlde kabataslak ifade edersek, tanıklık epistemolojisi bağlamında sanki anlatılan iki epistemolojik hikâyeden birine arka çıkmamız gerekiyormuş gibi görünebilir. Hikâyelerden biri, dinleyiciyi ancak akla yatkın bir sonucu tekrar ettiği zaman bilgi sahibi diye temsil ediyorken, diğer hikâye ise dinleyiciyi, şu ya da bu türden eleştirel olmayan bir kabul ediş hatası sayesinde bilgiye sahip olmuş biri olarak sunmaktadır; öyle ki kendisine söylenenleri ancak herhangi bir eleştirel kapasiteyi icra etmeden kabul etme hakkına sahiptir.

Hikâyelerden birinin cazibesi, diğerinin kusurudur. Çıkarımsalcılık, Coady'nin de ortaya koyduğu gibi, "tanıklığa dayalı tüm bilginin dolaysız ya da çıkarımsal olduğunu" söyler: "Güvenilir şekilde *p*'den bahsedildiği zaman *p*'yi biliriz, çünkü tanıklığın güvenilirliği ve samimiyetine ilişkin birta-

Bize söylenenlere inanma varsayımının doğuştan geldiği görüşünü ileri süren başlıca tarihsel figür, Thomas Reid'dir; Bkz. *An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense* (ilk kez 1764'te yayımlandı), ch. 6, sect. xxiv, 'Of the Analogy between Perception and the Credit We Give to Human Testimony'. Aklıselim öznenin deneyiminin istisnai bir şüpheye mahal verebileceği özel durumlar haricinde, bize söyleneni kabul etme hakkımız olduğunu aynı anda garanti altına alan iki ilke, Tanrı tarafından doğamıza işlenen 'gerçeklik' ve 'her şeye inanma' ilkeleridir. Yakın tarihli kimi çıkarsamacı olmayan yaklaşımlar için, bkz. Coady, *Testimony*; John McDowell, 'Knowledge by Hearsay', *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, essay 19; çıkarımsallık karşıtlığının tam anlamıyla komüniter bir biçimi için, bkz. Martin Kusch, *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2002, Part I.

Hatalı bir kabulün a priori olarak gerekçelendirildiği şeklindeki görüşü Tyler Burge öne sürmüştür, 'Content Preservation', *Philosophical Review*, 102, no. 4, Oct. 1992, 457-88; ayrıca bkz. Burge, 'Interlocution, Perception, and Memory', *Philosophical Studies*, 86, 1997, 21-47.

kım çıkarımlarda bulunuruz."[5] John McDowell, alternatif bir formülasyonda, çıkarımsalcı modeli aşağıdaki varsayıma dayanarak ortaya koyar:

> Eğer bir önerme ile ilgili sunulan nedenler alanındaki epistemik bakımdan tatmin edici bir konum dolaysız değil de dolayımlanmış bir konum ise, bunun anlamı bahsedilen konumun, söz konusu önerme sayesinde kullanıcının denetimi altında olan bir kanıtın inandırıcılığı üzerinden inşa edilmiş olmasıdır.[6]

Hangi formülasyona dayanırsa dayansın, belli ki çıkarsamacı model, başkalarının bize söylediklerini kabul etme gerekçesinin doğurduğu endişeleri yatıştırmak bakımından iyi tasarlanmıştır; çünkü bu model dinleyicinin tam da bu türden gerekçeler sunan bir akıl yürütme işine girişmesini şart koşar. Bunun çoğu zaman bir çeşit tümevarımsal argüman olması kaçınılmazdır: Örneğin bireysel konuşmacının bu meselelerle ilgili geçmişte sahip olduğu güvenilirlik ya da buna benzer meseleler bağlamında insanların genel güvenilirliği. Ama şimdi sorun şu ki dinleyicinin böyle bir argümandan bizzat faydalanması şeklindeki gereklilik, düşünce bakımdan çok fazla emek istediği için fazlasıyla zorlayıcıymış gibi görünür. Tanıklığa dayalı gündelik informel diyaloglarımızın fenomenolojisine öyle kolayca uymaz. Bize söylenen şeyin öğrettiğini ayırt edici biçimde zahmet*siz* ve kendiliğinden gelişmiş gibi takdim eder. Kuşkusuz bilen birinin bir şeyler

Coady, *Testimony*, 122-3.

McDowell, 'Knowledge by Hearsay', 415. Çıkarsamacılığın şunu gerektirdiğini kabul eder McDowell: Bu tür bir argüman dinleyiciyi kendisine söylenen şeyin *bilgi*siyle donatmalıdır. Gelgelelim bu bilhassa güçlü bir çıkarımsalcılık biçimi olabilir, çünkü kendisine söylenen şeyin doğruluğunu garanti altına alan argümanı elinin altında bulunduran birini şart koşar. Daha ılımlı bir çıkarsamacılık biçimiyse, argümanın dinleyiciyi kendisine söylenen şeye inanmasına yarayan bir *gerekçe*yle donatmasını gerektirir sadece. Bu yüzden, bana öyle geliyor ki, McDowell'ın çıkarsamacılık karşısında istifade ettiği temel argümanlardan (ki dinleyici açısından gereken garantiyi sağlayacak kadar güçlü bir argüman hiçbir zaman söz konusu olmayacaktır) biri, çıkarımsalcılığın daha ılımlı formları karşısında geçerli değildir.

söylemesi kadar insani yaşamın temeli olan epistemik bir pratik, gerçeklik kazanması şöyle dursun, bu düzeye uygun bir entelektüel çabayı şart koşmaz mı? Şayet dinleyicinin gerçekten de kendisine gerçeğin söylenmiş olması ihtimaline (bir şekilde göz kararı olsa da) dikkatini vermesi gerekiyorsa, demek ki tanıklığa dayalı gündelik diyaloglarımızın pek çoğu açısından karakteristik olan doğal kendiliğindenlikle uyuşmayan türden çıkarcı bir değerlendirme birkaç dakika sürebilir. Çıkarsamacı modelin destekçisi, aklıselim dinleyicinin çoğu zaman kendi argümanını hayli çabuk ve zahmetsizce tekrar edeceğini vurgulayarak karşılık verecektir buna elbette. Fakat modelin destekçisi kanıtlanmaya çalışılan bu türden argümanların fark edilemeyecek kadar hızlı ve hatta tam anlamıyla bilinçsizce ileri sürülebileceğini vurgulamak için ne kadar çok çaba harcarsa, söz konusu model köşeye sıkışmış bir parça entelektüalizm olarak daha fazla dikkat çeker.

Çıkarsamacı modelle ilgili bu sorun, çıkarsamacı olmayan alternatif bir modele başvurulmasına yol açmıştır. Dinleyicinin kendisine söylenen şeyi bir şekilde eleştirmeden kabul etme varsayımında bulunduğu bir tasvirle karşılaşırız burada. Bu tasvir, gündelik diyaloglarımızın fenomenolojisiyle kesinlikle daha fazla örtüşüyor gibi görünür. Kuşku yaratan belirtilerin yokluğunda, herhangi bir pratik eleştirel değerlendirmede bulunmadan, bize söylenen çoğu şeyi kabul ederiz elbette; böylece, şüphe uyandıracak şeyler idrak edilene kadar ya da bunların idrakinin yokluğunda, dinleyiciler olarak yaşantıladığımız deneyim çabucak güvenen insanlar olduğumuzu ortaya koyabilir. Thomas Reid'in öne sürdüğü gibi, bizleri yapısal olarak başkalarının sözlerine açık olarak tanımlayan bakış açısını izah etmesi bakımından elverişli bir tasvirdir bu. Alelacele tren istasyonuna gittiğim esnada yabancının birine saatin kaç olduğunu sormam, bana saatin 14.00 olduğunu söylemesi ve benim de düşünmeden onun söylediklerini kabul etmem, gündelik yaşamdan bir örnek olarak verilebilir. Bu düşüncesizliğin altını çizen gerçek şudur: Eğer şüpheye

düşürecek bir belirtinin –mesela hava gittikçe karardığı için daha geç olması gerektiğini bildiğim hâlde bana saatin 14.00 olduğunu söylemesi gibi– farkına varırsam, o zaman bu düşüncesiz durumdan çıkıp daha bilinçli ve zahmetli bir etkin eleştirel değerlendirme durumuna geçerek, bir tür entelektüel vites değişimine maruz kalırım. Muhatabımın güvenilirliği meselesiyle ilgili birtakım etkin düşünceler geliştirmeye ancak bu vites değişimi sayesinde başlayabilirim.

Ama artık şunu anlayabiliriz: Başkalarının sözünü kabul etmek için hangi yoldan koşullandırıldığımızı anlatan geçmiş deneyimlerimize ilişkin sezgisel kanıtların meseleyle ilgisi, içinde bulunduğumuz sıradan durumun yarattığı düşüncesizlik nedeniyle kayıplara karışmıştır. Muhatabın bir dinleyici olarak verdiği yanıtları koşullandıran şey (mesela) salt havanın karanlık mı yoksa aydınlık mı olduğuna ilişkin kişisel farkındalığı değil, aynı zamanda böyle bir konuşmacının böyle bir meselede doğruyu söyleme ihtimaline ilişkin arka planda iş gören varsayımlardır. Öyleyse bu tür varsayımların ortaya meşrulaştırmaya yarayan bir çaba koyması gerekir mi? Eğer bu kadar geniş kapsamlı tümevarımsal değerlendirmeler, dinleyicinin adamakıllı kabul edebileceği şeylere hiçbir sınırlandırma getirmeyen, düşüncesizce dâhil olduğumuz diyaloglarda büsbütün yok olmuşsa, bu yokluk daha sonra düşüncesizce girdiğimiz sıradan diyaloglarımızda kabul edilemez bir rasyonel boşluk bırakır kuşkusuz. Açıktır ki bu endişe, söz konusu boşluğun empirik temellerden hareketle meşrulaştırılmasını şart koşan görüşler için geçerlidir; çünkü doğruyu söylemeye dönük doğal insani eğilimin söylenen şeyi eleştirmeden kabul etme şeklindeki genel siyaseti haklı çıkarabileceği fikri en kibar deyişle aşırı iyimser bir fikir gibi görünür. Doğal yatkınlık bir şeydir, fakat söylemsel yaşam bu türden temel bir eğilime güven duyulmasını sağlayacak dengeleyici çok fazla etmen sunar. Hiç şüphesiz böyle bir pratiğin yolunda gideceği sınırlandırılmış bağlamlar söz konusudur, fakat genel bir her şeye inanma pratiği başarılı olamaz. İlk olarak insanlar kimi

şeyleri yanlış anlarlar –hatalar yaparız, şansımız yaver gitmez ve belki de kimi zaman kendimizi gerçekten bilmediğimiz şeyleri biliyormuş gibi tahayyül ederiz; ikincisi insanlar bazen kasten yanlış yola girerler ya da bildiklerini başkalarından gizlerler, çünkü böyle davranmak kendi çıkarlarınadır. Başkalarının söylediklerini eleştirel olarak dolayımlamadan kabul etme yönündeki genel hata, gerekçelendirme açısından belirsiz kalacaktır. Tanıklığa dayalı diyaloglarımız daima şansa bağlı olacaktır, ama bu tarz bir hata bizleri gündelik tanıklığın yarattığı riskler karşısında akıl almaz biçimde savunmasız bırakacaktır.

Gelgelelim, Tyler Burge'nin izahına göre, bahsedilen hatanın a priori meşru bulunduğu yerde, aşırı iyimserlik probleminin ortaya çıkması gerekmez. Burge'nin yaptığı gibi, gerekçelendirmenin kesinlikle konuşmacının dile getirdiği gerçekliğin empirik olabilirliğine bağlı olmadığı vurgulanarak bundan kaçınılabilir.[7] Gerekçelendirme başka bir yerden, anlaşılırlık, rasyonalite ve gerçeklik arasındaki kavramsal bağlantılardan kaynaklanır (çünkü Burge'nin de farkında olduğu gibi, gerçeklik en ince ayrıntısına kadar sorunlu olsa da, rasyonalite ile hakikat arasındaki kavramsal bağıntı, doğrunun söylendiği bir durumda nasıl ortaya çıkabiliyorsa, rasyonel bir yalan söyleme durumunda da ortaya çıkabilir.[8]) Çoğunlukla konuşmacılara

Bkz. Burge, 'Content Preservation', 468.

Burge işlevsel bir argüman sayesinde aradaki anlaşmazlığı düzeltmeye çalışır: Aklın temel işlevlerinden biri, hakikati kişiye özel çıkarlardan bağımsız olarak temsil etmektir. Yalan söylemek kimi zaman yalancının çıkarlarına en iyi şekilde hizmet etmesi anlamında rasyoneldir. Gelgelelim yalan söylemek, aklın işlevleri arasında bir uyuşmazlığa sebep olur. Kişiye özel çıkarlardan bağımsız olarak, aklın hakikati bireyin ötesinde temsil etme işleviyle çelişir (Age., 475).

Bununla birlikte, böyle bir argüman, söz konusu problem açısından oldukça zayıftır ve yalnızca doğruyu söylemenin işlevsel bakımdan yalan söylemekten önce geldiği fikrine benzer bir şey sunabilir ki durum da şüphesiz budur. Bu öncelikten çıkan sonuç, tanıklığa dayalı pratiği evrensel olarak güvenilir olmayan bir toplumun mevcut olamayacağıdır. Fakat söz konusu hakkın yüksek bir idealleştirme düzeyinde sürdürülmesine bizzat izin verildiğinde bile, aynı koşullar altında doğruluğu varsayma hakkına sahip olduğumuz anlamına gelmez bu. Bununla birlikte şu acayip gerçek var ki verili herhangi bir durumda gerçeklik

güven duyulamayacak bir durumda olunsa bile, belirli bir bağlamda söylenen şeyi kabul etme hakkını bize veren a priori bir varsayım geçerli olabilir. Kuşkunun güvenden daha fazla öngörüldüğü bir bağlamda, bu a priori varsayımda bulunma hakkı yine de geçerli olacaktır; doğrusunu isterseniz bu a priori varsayım çoğu durumda zaman aşımına uğrayacaktır. Demek ki aşırı iyimserlik problemi her şeye inanma varsayımını el altında bulundurduğumuz düşüncesinin empirik varyantı için yalnızca geçerlidir. Fakat a priori varsayımı konu edinen her iki izah biçiminin de başına bela olan bir yakından ilişkili olma problemi söz konusudur; her ikisi de, dinleyicinin tam da muhatabından uyku modundaymış gibi bilgi edindiği bir andaki eleştirel yetilerini etkin bir durum olarak temsil ederler. Nihayetinde bu durum umulan sonuçları veriyormuş gibi işlemez; çünkü görünüşe göre varsayıma ilişkin açıklamaların bu veçhesi, çoğu durumda başkasının söylediğini kabul etmemizi sağlayan düşüncesizlik bağlamında dinleyici fenomenolojisiyle uyumlu gibi görünmesine rağmen, yine de fenomenolojiyle diğer iki kayda değer açıdan belirgin bir şekilde uyumsuzdur.

İlk olarak, dinleyici tarafından benimsenen eleştirel olmayan varsayım durumunu konu edinen düşünce, şüphe yaratacak bir gerekçe ortaya çıktığında deneyimlenen 'vites değişikliğini' yanlış yorumlar. Herhangi bir varsayım modeli –ister Reid'in doğuştan gelen çifte ilkeleri olan her şeye inanma ve doğruluk biçimini ister Burge'nin a priori gerekçelendirilmiş 'kabul ilkesi' biçimini alsın– eleştirel bilincini yeniden uyandırmak için düğmeye basan şüpheye dönük bir belirti tarafından uyarılana kadar ya da uyarılmadığı sürece uyku modunda olan dinleyiciyi eleştirel yetilerini kaybetmemiş olarak temsil eder. Demek ki bu türden herhangi bir izaha göre, bahsedilen vites değişikliği söylenen şeyin eleştirel ol-

kazanan kavramsal bağlantı, rasyonellik ile gerçeklik arasında değil de, daha ziyade rasyonellik ile yalan söyleme arasında kurulabilir. Aslında verili herhangi bir durumda hangi bağlantının gerçeklik kazanacağının tespit edilmesi yalnızca empirik bir mesele olabilir.

mayan kavranışından eleştirel kavranışına bir kayma olarak temsil edilir. Ancak ben daha güvenilir bir tanımlamanın (ki en az alternatifi kadar güvenilirdir kesinlikle) dinleyici tarafın düşüncesiz tavırlardan düşünceye dayalı tavırlara kayması olarak temsil edildiği tanımlama olduğuna inanıyorum ki buradaki *her iki* tavır da dinleyicinin muhatabının sözünü eleştirel olarak kabul edebileceği tavırlardır.

İkinci ve buna uygun olarak ben, söyleneni düşüncesizce kabul etme deneyimimizin, eleştirel yetilerimizi büsbütün işlevsiz olarak sahneleyen bir açıklama tarafından değil, aksine eleştirel yetilerimizi daha düşük düzeyde ve daha kendiliğinden bir tarzda aralıksız biçimde etkin olarak sahneleyen bir açıklama tarafından en iyi şekilde karakterize edileceğini ileri sürüyorum. Muhatabının ne denli güvenilir olduğunu etkin biçimde değerlendirmeyen ya da hesap etmeyen sorumluluk sahibi bir dinleyici, ne kadar güven beslemesi gerektiğine ilişkin belirtiler, uyarılar ve ipuçları çoklusuyla karşılaşması karşısında düşüncesiz biçimde tetikte olmayı yine de sürdürür. Ben bunun fenomenolojiye aslında daha uygun bir tanım olduğunu iddia ediyorum. Aşağıda bu tanımlamanın epistemik anlamını kavratacak bir bakış açısı geliştireceğim. Bir önceki bölümde tartışılan bir fikri, güvenilirliğe dayalı yargının bir algı olabileceği fikrini ele alacağız. Daha belirgin biçimde söylersek, böylesi yargılar 'teori' yüklü yargılardır; mevzubahis teori ise insanın bilişsel yeteneklerini ve motivasyonel durumlarını konu edinen, güvenilirliğin iki veçhesini oluşturan yetkinlik ve samimiyetle bağıntılı bir genellemeler bütünüdür. Konuşmacının algısı olarak güvenilirliğe dayalı yargıya işaret eden bu fikir, sorumluluk sahibi dinleyicinin konumunu, başkalarının söylediklerine *eleştirel açıklık*ta duran bir konum olarak nitelendirmemize yardımcı olacaktır ki bu konum bilgiyi fenomenolojinin iddia ettiği kadar zahmetsiz bir biçimde edinmesine imkân tanır. Hem empirik hem de a priori varsayıma ilişkin açıklamalar, dinleyici herhangi bir çıkarımda bulunmadığı takdirde, muhatabının sözünü kabul

edişinin eleştirellikten uzak olması gerektiğini ve bu nedenle, gerekçelendirmeyi konuşma dışı bir yerden, doğal bir eğilimden ya da a priori başka bir şeyden elde etmek zorunda olduğunu varsayıyormuş gibi görünüyor. Gerçekte, bahsi geçen açıklamaların çıkarsamacı karşıtlarıyla paylaştıkları bir varsayımdır bu; verdikleri yansıtıcı cevap ise argümanın bir kısmının dinleyicinin konuşmasına kaydedilmesini talep etmekten ibarettir. Ama bu varsayım yanlıştır ve bu yüzden ben bu yanlışı ortaya koymaya çalışacağım.

### *3.2. Sorumluluk Sahibi Dinleyici*

McDowell dinleyenin tanık olma yoluyla bilgi edinmesinin 'fikir oluşturma sorumluluğu'nu yerine getirmesi sayesinde ortaya çıktığını ileri sürer; fikir oluşturma sorumluluğun ne anlama geldiği de, tipik Sellarscı anlamda bir kişinin 'gerekçeler alanı' içindeki konumuna duyarlılık olarak açıklanır. 'Gerekçeler alanında dolayımlı bir bulunuş', önermenin lehinde ya da aleyhinde olan gerekçelerle bağdaşan bir duyarlılık sayesinde ulaşılmış bir durumun –örneğin bir bilgili olma hâlinin– fikridir. Ve bu duyarlılık, söz konusu olmayabilir. Esasında söz konusu değildir de. McDowell'ın da söylediği gibi:

> Benim öne sürdüğüm şey, gerekçeler alanında bulunuşun dolayımlı olmasının ne olduğunun farklı bir kavrayışını öneriyorum. Gerekçeler alanında bulunuş, kapsam alanındaki değerlendirmelerin/göz önünde tutulacakların rasyonel gücü vasıtasıyla dolayımlanabilir; şöyle ki bulunuş kavramı, söz konusu rasyonel güce tepki vermeyen bir özneye uygulanamaz.[9]

Dolayısıyla eğer gerekçeler alanında bulunuş '*p*'yi bilmek'ten ibaretse, bu durumda McDowell'ın önermesi şudur: *p*'nin bu bilgisi, bir şekilde onu p olarak kabul eden ve o *p*'ye karşı lehte ya da aleyhte çepeçevre kuşatan gerekçelere

[9] McDowell, 'Knowledge by Hearsay', 430.

duyarlılık sahibi bir bilen kişinin önkoşul olarak sahip olduğu bir bilgidir.

Eğer bu fazlasıyla kabul edilebilir önerme geçerli sayılırsa, bu durumda bir sonraki soruya geçip şunu sormak doğaldır: Şayet olağan akıl yürütme ve çıkarsama yetilerimiz sayesinde değilse, o zaman bir dinleyici çepeçevre kuşatan gerekçelerin rasyonel gücüne hangi rasyonel *kapasite* sayesinde duyarlılık gösterebilir? Fikir oluşturma sorumluluğun yerine getirilmesi için argümantasyona gerek olmadığı fikri, tanıklığa dayalı bilginin dolayımlansa bile nasıl da dolayımsız (ya da meseleyi çerçevelendirdiğim gibi, eleştirel ama çıkarsamacı-olmayan) olabileceğini açıklamak bakımından elbette çok önemlidir. Fakat dinleyicinin bu duyarlılığı nasıl gösterdiğini açıklamak için daha başka şeylerin söylenmesi gerekir. Dinleyici çıkarsama ve akıl yürütme kapasitesini kullanmıyorsa eğer, o hâlde hangi rasyonel kapasitesini mi kullanıyordur?

McDowell burada açıklanması gereken bir şey olmadığını söylemeye niyetli gibi görünür:

> Herhangi bir kişiden koşulların böyle olduğunu işitmenin epistemik bulunuş olduğu gerçeğini, koşulların böyle olduğunu ortaya koyan bir akıl yürütmenin gücüne başvurarak izah edemeyeceksek... bu durumda bu bulunuşun bir başka izahına ihtiyacımız yok mudur? İhtiyacımız olmadığını ileri sürmek beni cezbederdi. Tanıklığa dayalı bilgi fikri şudur: Bilen bir kişi, kendi bilgisine anlaşılır bir ifade kazandırdığı takdirde, söz konusu ifadeyi anlama fırsatı kendilerine kapalı olmadığı sürece anlayabilen kişiler tarafından edinilmesi olanaklı bu bilgiyi kamusal alana dâhil ediyordur; çünkü konuşan kişiye kanaate dayalı şekilde itimat etmek sorumsuzca olurdu.[10]

Diyelim ki bir konuşmacının bir bilgi parçasını, başka bir konuşmacı onu anlayabilsin diye dili kullanarak kamusal alana dâhil etme işlemini kuran şeyin ne olduğu sorusuna sessizlik diye cevap verilebileceği konusunda hemfikiriz. Denebilir ki

[10] McDowell, 'Knowledge by Hearsay', 437-8.

bizi su katılmamış fantezilerin derinliklere götürecek belirli metafizik takıntılardan arınıp sorunu dosdoğru şekilde ifade ettikten sonra, burada artık şaşkınlık yaratacak herhangi bir durum yoktur. Yine de, kanaate dayalı sorumluluğu *nasıl* üstlendiğimiz meselesi bağlamında daha fazlasına kesinlikle ihtiyacımız vardır. Bu mesele devamlı kafa karıştırmayı sürdürür ve kuşkusuz çıkarsamacı olmayanların ele alması gereken bir sorundur. Dinleyicinin kanaate dayalı bir sorumluluğu üstlenmesi çıkarımda bulunmasıyla ilgili bir mesele değilse, o zaman mesele *nedir*? Bir dinleyicinin herhangi bir çıkarımda bulunmadan sorumluluk alabileceğini söylemek kesinlikle doğrudur; fakat kişinin bu sorumluluğu *nasıl* –aklın hangi kapasitesi sayesinde– alabileceği konusunda insanı şaşkınlık içinde bırakması gerekir.

Burge'nin varsayıma dair açıklamasında, aynı problem az çok farklı kavramlar kullanılarak gündeme getirilir. Kabul İlkesini destekler Burge; buna göre dinleyici, "doğru olarak sunulan ve kendisine akla yatkın gelen bir önermeyi, aksine inanmak için daha güçlü nedenler söz konusu olmadığı sürece, a priori kabul etme hakkına sahiptir."[11] Demek ki kabul etme varsayımı geçerli olduğu sürece başkalarının söylediklerini kabul etme hakkına sahibizdir; ya da Burge'nin açıkladığı şekliyle, "diğer her şeyin aynı kaldığını" kabul etme hakkına sahibizdir. Ama bu varsayım meselesine ne kadar çok odaklanırsak, Burge'nin açıklaması, çıkarsamacı olmayan amaca gerçeklik kazandırılması açısından o kadar az şey başarmış gibi görünür. Konuşmacının kendisine söyleneni çıkarımda bulunmadan kabul etmesinin nasıl haklı çıkarılabileceğine ilişkin geleneksel sorun, çözülmekten ziyade yerinden edilmiş gibidir; zira dinleyicilerin 'kabul ilkesi'ni pratikte nasıl tecrübe edebilecekleri konusunda tamamen karanlıkta bırakılırız. Dinleyiciye kalan yükümlülükler söz konusu olduğunda, varsayımın herhangi bir durumda geçerli olup olmadığına dair

Burge, "Content Preservation", 469.

duyarlılığın sahneye koyulması açısından, hâlâ bir aydınlanma peşindeyiz.

Dinleyicinin bahsi geçen varsayımın statüsüne nasıl olup da çıkarsamacı olmayan bir duyarlılık gösterebileceği meselesi, çıkarsamacı olmayan bir izahın çözüme kavuşturması gereken asli problemin (yani dinleyicinin, herhangi bir çıkarımda bulunmaksızın, kabulün lehindeki ya da aleyhindeki gerekçeleri dengede tutma işine nasıl duyarlılık gösterebileceği problemi) sadece yeni bir versiyonudur. Kabul ilkesi, "aksine inanmak için daha güçlü nedenler söz konusu olmadığı sürece.... kabul" etmek zorunda bırakır bizi; dolayısıyla dinleyici kabul varsayımının statüsüne duyarlılık gösterirken, tam da Kabul İlkesinin kendisini mücadeleden kurtardığını varsaydığı şeye, yani kendisine söyleneni kabul etmesi lehinde ya da aleyhinde olan gerekçeleri dengede tutma işine duyarlılık gösteriyor olabilir. Kuşkusuz Burge'nin izahına göre, konuşmacının gösterdiği duyarlılık, gerekçelendirmenin kaynağı olamaz –bu açıklamanın tüm amacı, bilginin kaynağını dinleyicinin icrasındaki herhangi bir şeyden bağımsız olarak sunmaktır. Ama şimdi sahne dışından sunulan bir gerekçelendirme sayesinde tam olarak ne kazanıldığını merak ediyor insan; çünkü dinleyicinin söz konusu kabulün lehinde ya da aleyhinde olan nedenler dengesine ilişkin açıklanmadan kalmış, çıkarımsal olmayan rasyonel bir duyarlılığa *hâlâ* ihtiyaç duyduğunu görüyoruz. Tek fark, dinleyicinin bu duyarlılığı bizzat tanıklığın (kabul edilecek midir?) statüsü uyarınca değil, söz konusu varsayımın (geçerli sayılacak mıdır?) statüsü uyarınca göstermesi gerektiğidir. Görünen o ki sorumluluk sahibi dinleyicinin sahnedeki performansına yenilenmiş dosdoğru bir bakış çıkarsamacılık karşıtlığının pekâlâ işine yarayabilir. Aslına bakılırsa ben şunu öne sürüyorum: Eğer sorumluluk sahibi dinleyicinin sahnede sergilediği rasyonel duyarlılık rolüne açıklık getirebilirsek, *a priori* bir gerekçelendirmeyi (aslında sahne dışından herhangi bir gerekçelendirmeyi) ihtiyaç fazlası hâline getiren, dinleyenin

sorumluluklarına dair çıkarsamacı olmayan bir açıklamaya ulaşmış olacağız.

Dinleyicinin kendisine söylenenlere karşı eleştirel bir açıklıkta durduğu düşüncesinin peşine düşelim; kişinin ne kadar güven beslemesi gerektiğine ilişkin belirtiler ve uyarılar çoklusu karşısında refleksiyona dayanmayan bir farkındalık fenomenolojisini anlamlı kılabilecek bir düşünce. Dinleyicinin her türlü etkin düşünce ve çıkarsamadan uzak şekilde kendisine söyleneni eleştirel olarak süzgeçten geçirebileceği rasyonel bir duyarlılığın peşindeyiz. Coady'nin yaptığı özet hâlindeki yorum, fikir verici bir başlangıç noktası sunabilir. Güven dengesini tespit etmek isteyen Coady, dinleyicide çıkarsamacı şekilde olmasa da eleştirel olarak iş gören bir 'öğrenme mekanizması'nı tarif etmektedir. Coady şunları belirtmektedir:

> Tanıklığın kabulünde tipik biçimde olan biten şey şudur: Dinleyici içerisinde belirli kapasiteleri geliştirdiği bir tür öğrenme mekanizmasını işe koşar. Bu mekanizmanın, her ne kadar deneyim tarafından değiştirilmiş olsa da, özellikle can alıcı kapasiteler bağlamında, kısmen doğuştan getirildiği düşünülebilir. Burada bir mekanizma modeline başvurmak faydalıdır; çünkü tanıklığın kabulü çoğu zaman rekleksiyona dayanmaz, ancak bu yüzden eleştirel olmadığı da söylenemez.[12]

Kendi başına bizi pek fazla ileri götürmese de, ben bu açıklamanın bütünüyle doğru olduğunu düşünüyorum. Herhangi bir etkin refleksiyona gereksinim duymamıza gerek kalmadan öğrenme mekanizmamızın kendiliğinden nasıl etkin hâle gelebileceğini ve kendisini bu doğrultuda dönüştürüp geliştirsin diye yeni söylemsel deneyimlere nasıl uyarlanabileceğini anlamak istiyorsak, bu mekanizmanın oluşumu ve işleyişiyle ilgili eksiksiz bir açıklamaya ulaşmamız gerekiyor. Robert Audi'nin verdiği bir örnekten hareketle fenomenolojiye yeniden bakalım. Audi bir uçakta olduğunu ve yanındaki oturan

[12] Coady, *Testimony*, 47.

kişiyle sohbet ettiğini hayal eder. Konuşmanın başlangıcında muhatabının söylediklerini o kadar ciddiye almaz, ama bitiminde onu tam anlamıyla güvenilir bulmaya başlar. Bu tür bir tavır değişikliğinin olası diğer açıklamaları üzerinde refleksiyonda bulunurken, Audi şunları söyler:

> Kişi örneğin onun açıklamasının genel olarak güvenilir olmasından hareketle, o konuşmanın ana parçalarından biri olan o önermenin doğru olduğu sonucuna varacağı bilinçdışı bir çıkarımın söz konusu olduğunu varsayabilir. Her hâlükârda, belki de kalıcı olan inançlarımın bilişsel bakımdan *etkili olması*, mesela onun güvenilir olduğuna ilişkin oluşturulan yeni bir inanç, bu inançlardan hareketle bir *çıkarım yapma* vasıtasıyla ilerlemeye gerek duymaz. Bir başka olası açıklama daha makul olabilir: Her ne kadar onun güvenilirliğine ilişkin inançlar oluşturmamdan ayrı olsa da, benim gözümde er ya da geç güvenilir biri hâline gelmesi, kendisine inanmam yönünde bende bir hayli dolaysız yoldan genel bir yatkınlık meydana getirebilir.[13]

Fakat konuşmacıların muhataplarının gözünde az çok güvenilir oldukları ya da güvenilir hâle geldikleri bu "bir hayli dolaysız yol"u nasıl açıklamak gerekir? Hobbes'un da söylediği gibi, insan tanıklık bağlamında her şeyden önce *kişi* olarak değerlendirilir:

> Bir insanın söylemi Tanımlardan yola çıkmadığı vakit, insana ait başka bir tefekkürden hareket eder. ... Veya gerçeği bilme yeteneğinden ya da dürüstlüğünden şüphe etmediği başka birinin bir sözünden hareket eder; şu durumda Söylem, ele alınan Şeyden çok, Kişiyle ilgilidir ve varılan sonuç İnanç ya da İman adını alır, kişiye duyulan *İman*.[14]

[13] Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1998, 133. [Türkçesi: Robert Audi, *Epistemoloji; Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş*, çev. Melis Tuncel, Nobel Yayıncılık, Ankara 2018, 153.]

[14] Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, ch. 7, 48.

Geçen bölümde, dinleyicinin güvenilirlik yargısını, söz konusu mesele bağlamında konuşmacıyı az çok güvenilir olarak algılaması üzerinden düşünmemiz gerektiği şeklindeki düşünceyi incelemeye başlamıştık. Algıya dayalı bir model, Audi'nin diyalog sırasında konuşmacının güvenilirliğine ilişkin görüşünü "bir hayli dolaysız yoldan" değiştiren dinleyiciyi tarif ettiği duruma kesinlikle tam olarak uymaktadır. Dolayısıyla bir dinleyicinin güvene dayalı pek çok belirti ve uyarı karşısındaki duyarlılığının belirli türden bir toplumsal algıya elverişli bir kapasite *olduğu* düşüncesini biraz daha geliştirelim. Ne tür bir algısal kapasite olabilir bu? Dinleyicinin muhataplarını deyim yerindeyse epistemik bir çeşitlilik [*colour*] içerisinde kavrayabilmesi için, yalnızca insanların yetenekleri ve motivasyonlarını değil, aynı zamanda daha spesifik biçimde şu ya da bu bağlamda veya şu ya da bu sosyal tipin toplumsal olarak konumlandırılmış yeteneklerini ve motivasyonlarını *per se* konu edinen bir arka plan kuramı (genellemeler bütünü) tarafından bilgilendirilmesi gerekmektedir. Muhatabının ağzından çıkan sözü, bu gibi durumlarda kendisi gibi birine söz konusu durum hakkında gerçeği söylemesi (söyleyebileceği ve söylemeye eğilimli olabileceği) olasılığı doğrultusunda anlaması gerekir. Dolayısıyla dinleyicinin ileri sürdüğü güvenilirlik yargısının, konuşmacının dinleyiciye dönük olası toplumsal algısının göstereceği dürüstlük motivasyonunu hangi yolda etkileyebileceği de dâhil, farklı toplumsal tiplere ait olası yetenekler ve motivasyonlarla değiş tokuş edilmesi gerekir. Önceki bölümde, kalıp yargıları güvenilirlik yargılarının akla yatkın bir parçası –aslında, olmazsa olmaz bir parçası– olarak görmemizin nedeni, dinleyicinin toplumsal tipleri bu şekilde görmek zorunda olmasıydı. Ancak önyargılı kalıp yargılar söz konusu olduğunda işin içine farklı bir şey –kimliğe dayalı iktidarın rasyonellik karşıtı eğilimi– dâhil olmaktadır.

Bir önceki bölümden tanıdık gelen pek çok şey söz konusu fakat sorumluluk sahibi dinleyicinin muhatabını epistemik olarak yüklü bir biçimde algıladığı –kendisine söylenen şey-

leri az çok güvenilir bir biçimde algılar– fikrini şimdi daha etraflıca kanıtlamak istiyorsa, yol gösterici bir benzetme için yüzümüzü etiğe çevirerek başlayalım. Ahlaki algılama fikrini geliştiren erdem etiği geleneğinde bir tür ahlaki bilişselcilik söz konusudur. Bu yeni Aristotelesçi gelenekte iş başında olan erdem sahibi öznenin duyarlılığı 'işlenmiş' ya da toplumsal olarak eğitilmiş olarak anlaşılır; öyle ki özne içerisinde bulunduğu dünyanın ahlaki çeşitliliğini kavramaya başlar. Erdem sahibi failin etik sorumluluğu fikri üzerinden bir benzerlik kurarak sorumluluk sahibi dinleyicinin, ötekilerin dünyasına eleştirel bir biçimde açık olmasını sağlayacak, çıkarsamacı olmayan rasyonel bir hassasiyeti nasıl geliştirdiğine dair bir açıklamaya ulaşmayı ümit ederiz. Nitekim burada sunulan açıklama, tanıklığın erdem epistemolojisine dayanan izahı için temel bir çerçeve sağlayacaktır. Temel fikir şudur: Dinleyicinin herhangi bir çıkarsamada bulunmadan muhatabının sözlerine uygun biçimde eleştirel bir tepki verdiği yerde, bu tepkiyi iyice işlenmiş bir *tanıklığa dayalı duyarlılığın* getirdiği algısal yargılar sayesinde gösterir.

### *3.3. Ahlaki ve Epistemik Temelli Erdemli Algılama*

Erdem sahibi failin ahlaki algılama kapasitesi ile erdem sahibi dinleyicinin tanıklığa dayalı algılama kapasitesi arasında kurmayı amaçladığım benzerlik, birbiriyle yakından bağıntılı ve koşut beş noktaya dayanıyor. Vaktinden önce belirtirsek bu noktalar: (i) ahlaki alanda olduğu gibi tanıklıkta da, yargı modeli algıya dayanır ve bu yüzden çıkarımsal değildir; (ii) sağduyu [*good judgement*] her iki alanda da kodlanabilir değildir; (iii) yine her iki alanda da, ulaşılan yargı doğası gereği harekete geçiricidir ve (iv) doğası gereği gerekçelendiricidir [*reason-giving*]; (v) son olarak her iki alanda da ulaşılan yargı genellikle bilişin akla yatkın bir parçası olan duygusal

bir veçheyi bünyesinde barındırır. İznimizle detaylandırmaya başlayayım.

Etikteki erdem geleneğinden olgunlaşıp gelişen bilişselcilik biçimine göre, erdem sahibi fail ahlaki bir algısal yargılamaya elverişli bir kapasiteye sahip olmasıyla nitelendirilir. Münasip bir ahlaki 'terbiyeden geçmesi' ya da benim kullanmayı tercih ettiğim şekliyle münasip bir ahlaki toplumsallaşma sayesinde dünyayı ahlaki çeşitlilik içerisinde görmeye başlayan biridir o. Belirli bir ahlaki nitelik taşıyan bir durumla ya da bir eylemle karşı karşıya geldiği zaman, eylemin merhametsiz mi yoksa kibar mı, yahut hayırsever mi ya da bencilce mi olduğu hesap etmesine gerek yoktur; âdeta nasılsa öyle görür onu. Şimdi bu türden bir algısal yargı kendiliğinden ortaya çıkar ve düşünce ürünü değildir; failin gözünden hiçbir akıl yürütme ve çıkarsama barındırmaz. Erdem sahibi failin algısal kapasitesi, karşısına çıkan durumun ahlaki bakımdan göze çarpan özelliklerine gösterdiği duyarlılık üzerinden izah edilir. Tanıklık durumundaki paralel önermeyse şudur: Erdem sahibi dinleyicinin algısal kapasitesi, karşısına çıkan durumun epistemik bakımdan göze çarpan özelliklerine ve konuşmacının performansına gösterdiği duyarlılık üzerinden anlaşılmalıdır. Epistemik bakımdan göze çarpan bu özellikler, güvenilirlikle ilgili birtakım toplumsal belirtilerdir; konuşmacının ele alınan meseleyle ilgili yetkinliği ve samimiyetiyle bağıntılı belirtiler. Bu duyarlılığı garanti altına alan şey, farklı bağlamlarda farklı toplumsal tiplerin güvenilirliği hakkında arka planda işleyen bir dizi varsayımdır; bahsettiğim gibi, bu toplumsal olarak yerleşiklik kazanmış bir güvenilirlik 'teorisi'dir. Nasıl ki ahlaki bakımdan erdem sahibi öznenin algısı yine ahlaki bakımdan değer kazanmışsa, benzer şekilde erdem sahibi dinleyicinin algısı da epistemik bakımdan değer kazanmıştır. Bu benzerlik, güvenilirliğe dayalı yargıların algısal olabileceği fikrini felsefi olarak doğrulamanın bir yolunu bize gösterir. Ben burada tanıklık epistemolojisinin ziyadesiyle gereksinim

duyduğu şeye sahip olduğumuzu ileri sürüyorum; çıkarsamacı olmayan yargıya elverişli bir model.

Gelgelelim bu noktada 'teori' veya 'teori yüklü olma' tabirini kullanırken özellikle ihtiyatlı olmalıyız; çünkü bundan böyle söz konusu tabirleri kullanmanın taşıdığı ciddi bir risk mevzubahistir. Çünkü bu risk üzerine eğildiğimiz ahlaki bilişselciliğin can alıcı bir özelliğidir ve burada geliştirmekte olduğumuz benzerliğin diğer kayda değer niteliğidir ki buna göre ne ahlaki bakımdan erdem sahibi özne ne de epistemik bakımdan erdem sahibi dinleyici, karşı karşıya geldiği durumda genellemelere başvurarak algıya dayalı yargısına (sırasıyla, ahlaki bir yargıya ve güvenilir bir yargıya) ulaşıyordur. Ne bir teoriye *başvuruyor* ne de bir *teoriyi* uygulamaya koyuyordur; hayır bu bir teori değildir; burada başvurulan bir teori değildir. Tam tersine, birtakım genellemeler ve ilkeler kesinlikle formüle edilebilir olsa da (ki daha düşünümsel bir yargı biçimine geçiş yapmanın mecburi olduğu bağlamlarda paha biçilemezdir bu), erdem sahibi özne, kendi yargısında örtük olarak bulunan sonsuz karmaşıklıktaki kuralların herhangi bir kodlanışı üzerinden kendi algısal yargısına varmıyordur. Peşin kurallara bu türden herhangi bir bağlılık geliştirmesi şöyle dursun, kendi akıl yürütmesini karşı karşıya gelme ihtimali olan sonsuz çeşitlilikteki bağlamlar özelinde uyarlayıp yeniden işe koşma hünerine sahiptir. Bilakis kurallara bel bağlamak, henüz eksiksiz bir erdem geliştirememiş ve hâlâ taklit aşamasında olan birinin ayırt edici özelliği olacaktır. Martha Nussbaum sanatsal doğaçlama [*artistic improvisation*] üzerinden çarpıcı bir kıyaslamaya başvurur:

> Güvenilir bir müzakere, teatral veya müzikal bir doğaçlamaya benzer, ki burada önem arz eden şey esneklik, yanıt verebilirlik ve dış etkenlere açıklıktır; burada herhangi bir algoritmaya güvenmek yalnızca yetersiz olmakla kalmaz, toyluğun ve zayıflığın bir işaretidir aynı zamanda. Belirli bir enstrümanın kendine özgü doğasına uygun ufak tefek

değişiklikler yaparak bir partisyondan caz solosu çıkarmak mümkündür. Esas mesele şudur: Bunu kim neden yapsın ki?[15]

Erdeme dayalı bir algısal kapasitenin ulaştığı pek çok hükmü genelleştirilmiş terimler aracılığıyla karakterize etmek pekâlâ mümkün olabilir, ancak bu tür herhangi bir kodlamanın zorunlu olduğu anlamına gelmez; erdeme dayalı bir algısal ahlaki duyarlılığın işlenmiş doğaçlamalarını peşinen ele geçirebilecek hiçbir kural dizisi yoktur. Bu tür kurallar erdemli yargıda bulunulduktan sonra ortaya çıkarlar. Tıpkı eksiksiz bir erdeme sahip olanların ortaya koyduğu davranışların ve yargıların eksiksiz bir erdeme giden yolda [*en route*] birer kılavuz olarak işe yarar olması gibi, bu tür kurallar da henüz eksiksiz bir erdeme ulaşamamış olanlara yol gösterici olmak açısından faydalı olabilirler; fakat hiçbir zaman erdemin bir ikamesi olamazlar. Burada gündeme getirdiğimiz yargı biçimi ahlaki yargıya özgüdür ve tanıklığa dayalı bir durum indirgenemez bir biçimde bir *yargı* meselesidir âdeta. McDowell'dan bir kez daha alıntılarsak:

> Herhangi bir yetişkinin ahlaki bakış açısının böyle bir kodlamayı akla uygun biçimde onaylaması, önyargılı olmayan bir göze bütünüyle mantıksız görünmelidir. Aristoteles'in durmaksızın söylediği gibi, bireyin nasıl davranması gerektiğini konu edinen en akla yatkın genellemelerin çoğu zaman ardı arkası kesilmez. Erdemin zorunlu kıldığı kavrayışın bir dizi kurala indirgenmesi girişiminde bulunulursa eğer, şu durumda kodları düzenlerken ne denli incelikli ve özenli olunursa olunsun, kuralların mekanik bir biçimde uygulanışının –zihni mecburen dönüştürmesi nedeniyle değil– hatalı olduğu izleniminin doğduğu durumlar kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkacaktır; bilakis meseleyle alakadar olan zihnin evrensel herhangi bir formül özelinde yansıtılması olanaksızdır.[16]

Martha Nussbaum, 'The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality', *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990, 74.

[16] John McDowell, 'Virtue and Reason', *Mind, Value, and Reality*, Cambridge,

Bence, erdeme dayalı algısal bir ahlaki kapasitenin [*a virtuous moral perceptual capacity*] yerleşik ahlaki kalıplar karşısında gösterilen bir duyarlılık (yepyeni bir durumda, olayda ya da gerçekte bir bireyde farklı türde değerlerin hangi yoldan yapılandırıldığı meselesine gösterilen bir duyarlılık) olduğu akılda tutulursa eğer, ahlaki bilginin kodlanamaz olduğu düşüncesi daha bir açıklık kazanır. Erdem sahibi bireyin dünyayı belirli bir perspektiften kavramasını olanaklı kılan bir duyarlılıktır bu ki kendine özgü pratik bir önemi vardır, ama bu duyarlılığı müzakerenin alternatifinden başka bir şeye indirgemek yanıltıcı olacaktır. Etik bilinç bünyesinde ne yapılacağını karara bağlamaktan daha fazlasını barındırmaktadır.[17] Erdeme dayalı bir algılayış bize deneyimlerle, insanlarla, durumlarla ve olaylarla ilgili ahlaki bir kavrayış –dile getirdiğim gibi, ahlaki çeşitliliğe duyarlı bir dünya görüşü– verir ve ahlaki bakımdan en bilge kişinin bile sürprizlere açık olmayı sürdürdüğünü kavrama biçiminin ayrılmaz bir parçasıdır. Daha doğrusu kişinin önceden karara bağlanmış ahlaki kavrayışların hileli güvenilirliğine direnç gösterecek kadar açık yürekli olması, ahlaki bilgeliğin en yüce işaretidir. Iris Murdoch'un şunları dile getirdiği vakit anlattığı şey budur işte: "Ahlaki ödevler, deyim yerindeyse, salt verili bir kavram 'dâhilinde' gösterdiğimiz çabalar kusurlu olduğu için değil, aynı zamanda düşünüp harekete geçtiğimizde kendi kavramlarımızı dönüşüme uğratmamız nedeniyle, karakteristikleri gereği sınırsızdır."[18] Erdemli algıyı bu şekilde idrak edersek,

Mass.: Harvard University Press, 1998, essay 3, pp. 57-8; İlk olarak şurada yayımlandı: *The Monist*, 62, 1979.
Bkz. Cora Diamond, 'Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attractions of Realism', Hans Sluga and David Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 226-60; Sabina Lovibond'un verdiği sempatik yanıt; *Ethical Formation*, Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, 2002, ch. 2.

[18] Iris Murdoch, 'The Idea of Perfection', *The Sovereignty of Good*, London: Routledge, 1970, 28. [Türkçesi: Iris Murdoch, *İyinin Egemenliği*, çev. Tuğba Gülal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2021.]

tam da kodlanabilirlik düşüncesinin erdeme dayalı ahlaki algıyı hangi yoldan aforoz ettiğini daha belirgin bir biçimde görebiliriz. Erdeme dayalı duyarlılıktan hareketle işlevsel biçimde çıkarsanabilecek herhangi bir genel ilkeyi belirgin biçimde ortaya koyma arzusuyla (tam anlamıyla saygıdeğer bir arzudur) karıştırılmaması gereken kodlama arzusu, sahte bir nesnelliğe sığınma dürtüsü olarak, yani etik yaşamın bireyden bulunduğu sonsuz yaratıcılıktaki taleplerden kaçınma dürtüsü olarak ortaya çıkar.

Tanıklık durumuyla ilgili bir diğer meselemizin konumunu etik bilginin nihai kodlanamazlığı sayesinde belirleyebiliriz. Bu paralel düşüncenin başlangıcına uygun bir Coady yorumuyla başlayalım işe:

> Matematik geleneği çoğu zaman yanlış olduğunu dile getirdikleri şeylerden iki misli daha fazla doğruyu söyleyenlerin ya da yüzde seksen güvenilirlik oranına sahip olanların görgü tanıkları hakkındaki konuşmalarıyla tıka basa doludur; fakat C. S. Pierce'nin uzun zaman önce işaret ettiği gibi, bu tür konuşmalar neredeyse fanteziyle eşdeğerdir. Esas mesele salt gerçek insanlar olduğunda, bu türden oranları hesap etmenin hiçbir yolu yoktur. Daha da önemlisi, böylesi oranlar olduğu düşüncesi, insanların şu ya da bu cihetten hayli genel bir değer kaybetme eğilimine (söyledikleri sözlerin uzun süre yeterince sınanmasının açığa çıkaracağı bir eğilime) sahip olan madeni paralara benzediği yanılsamasını besler. Ama insanlar öyle davranmazlar. Hangi bağlam ya da mesele söz konusu olursa olsun, yalan söyleme ya da belirli durumlardan hareketle ulaştıkları soyutlamalarda hata yapma yönünde gösterdikleri oldukça genel eğilimleri falan yoktur.[19]

Her ne kadar kesin güvenilirlik oranları arayışının bahsi geçen bağlama bir miktar duyarlılık taşımasına izin vermemiz gerekse de, bu yorum doğru gibi görünüyor. Şunu da kaydetmemiz gerekir ki olasılıklı modellerin gerçek konuşmacıların

[19] Coady, *Testimony*, 210-11.

güvenilirlik oranlarını ellerinde bulundurduğunu veya dinleyicilerin bu türden hesaplamalar yaptığını varsaymasına gerek yoktur. Onların kaygısı daha ziyade, kanıtlarda meydana gelen değişim biçiminin söze dökülen şeylerin güvenilirliğini ne kadar arttırdığının ya da azalttığının akla uygunluğunu kayda geçirmektir.[20] Bana kalırsa, buradaki şüpheli meselenin püf noktası şudur: Sıradan bir dinleyici insanın ileri sürdüğü güvenilirlik yargılarında duyarlı olması gereken bağlamlar o kadar geniş bir menzile sahip; farklı toplumsal bağlamlarda güvenilirlikle ilgili sayısız ipucu ve uyarı tarafından inceden inceye o kadar farklılaştırılmış olmalıdır ki yeterince karmaşık herhangi bir kodlamanın emre amade olabileceğini veya böyle bir kodlama söz konusu olduğu takdirde her türlü kullanıma uygun düşeceğini düşünmek gerçekçi değildir. Ahlaki biliş-selcilikte iş başında olan kodlanamama [*non-codification*] meselesinin kalbi burasıdır işte ve öne sürdüğümüz benzerliğin tanıklığa dayalı veçhesi bu meselenin eksiksiz bir muadilini bünyesinde barındırır. Erdem sahibi konuşmacı, peşinen belirlenmiş herhangi türde bir ilkeyi uygulamaya geçirerek kendi güvenilirlik yargısına ulaşamaz; çünkü bu işi gerçekleştirmesine yaracak kesinlikte ya da kapsamda hiçbir ilke söz konusu değildir. Konuşmacı muhatabını belirli bir perspektiften 'görür âdeta' ve sarf ettiği sözlere bu perspektif uyarınca yanıt verir. Şüphesiz ahlaki bir durumda olduğu tanıklık durumunda da, yargılarımıza hükmetmesi gereken belirli genel ilkelere belirginlik kazandırmanın faydasını görebiliriz. Temel mesele, böyle genel ilkelerin erdemli yargıda bulunulduktan sonra ortaya çıkmasıdır; bunlar hiçbir zaman erdemin bir ikamesi olamazlar.[21] Ahlak meselesini durumların, eylemlerin ve in-

[20] Örneğin bkz. Luc Bovens and Stephan Hartmann, *Bayesian Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 2003, ch. 5. Bovens ve Hartmann burada birçok bağımsız görgü tanığının anlattığı şaşırtıcı olmayan bir hikâyeden ziyade, birçok bağımsız görgü tanığının anlattığı şaşırtıcı bir hikâyeye daha fazla güvenilirlik bahşettiğimiz yerde "doğru olamayacak kadar tuhaf" akıl yürütmeye elverişli bir model inşa ederler.

[21] Önyargının özel olarak iş başında olduğu bağlamlarda ortaya çıkan şaşırtıcı

sanların ahlaki kalıplarına gösterilen duyarlılık bakımından izah ettikten sonra, şimdi tanıklık durumundaki bir dinleyicinin epistemik kalıplarına da (konuşmacının güvenilirlikle ilgili bağlamda sergilediği performansının pek çok veçhesine) benzer bir duyarlılık göstermesi gerektiğini anlayabiliriz.

Demek ki buna benzer ikinci noktamızı oluşturan şey, erdem sahibi bir failin ahlaki algısının ve erdem sahibi bir dinleyicinin konuşmacı hakkındaki epistemik algısının kodlanamaz oluşudur. Ama belki de burada bir ek yaparsak bu ikisi arasındaki daha yakın bir ilişkiye dikkat çekmekte fayda var. Bizim erdem sahibi dinleyicimizin ilgilendiği şeylerden biri, konuşmacının bahsettiği meseledeki yetkinliğiyle alakadar olacak kadar duyarlı olmasını gerektirir; fakat geriye kalanlar onun samimiyetiyle ilgilenirler. Samimiyet ahlaki bir kavram olduğu için, bu sonuncu epistemik kalıplar aynı zamanda ahlaki kalıpları meydana getirirler. Konuşmacının dinleyiciye dönük ahlaki tutumuyla; örneğin, karşısındakini aldatmak için ne kadar kolay motive olabildiğine ya da eksiksiz bir açıklamayı ne ölçüde hak ettiğine ya da muhtemelen dinleyiciyi nahoş gerçekleri hazmetme hüneri açısından nereye kadar kendi dengi olarak gördüğüne ilişkin ipuçlarıdır bunlar. Epistemik güven etik güveni bünyesinde taşır; çünkü epistemik güvenilirlik bir tür ahlaki güvenilirliği, yani samimiyeti kendi kapsamına dâhil eder. Bu bakımdan, erdem sahibi dinleyicinin epistemik kalıplara karşı duyarlılığı, birtakım ahlaki kalıplara karşı geliştirdiği duyarlılığı içerisinde barındıracaktır; bir konuşmacıyı epistemik bir çeşitlilik içerisinde görmek, bu çeşitliliği ahlaki bir çeşitlilik kılığında görmeyi şart koşar.

Şimdi birbirine benzeyen üçüncü ve dördüncü meselemizi

raporlarla ilgili belirli normları dikkatlere sunan aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Karen Jones, 'The Politics of Credibility', Louise M. Antony and Charlotte E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, 2nd edn., Boulder, Colo.: Westview Press, 2002. Jones bu türden ilkelerin 'güvenilirliğe ilişkin nihai değerlendirmeleri' beslemelerine rağmen onları belirlemediği konusunda gayet açıktır. Güvenilirlik yargıları olarak değerlendirilen her şey, bir yargı meselesi olarak kalmayı sürdürür.

ele alırsak, kalıplara karşı gösterdiği duyarlılığın motive edici bir yük taşıması, erdem sahibi failin bir özelliğidir; ahlaki algı doğası gereği motive edicidir. Benim tarafımdan herhangi bir pratik müdahalenin söz konusu olmaması için, bana anlatılan geçmişte kalmış bir duruma ahlaki bir yanıt versem bile, neyin iyi yahut kötü, adaletsiz, nazik, cesur ya da kötü niyetli olduğuna dair şahsi algım hâlâ eylemimi motive edecek türden bir algıdır. Herhangi bir duruma ahlaki bir gözle bakmak, o durumu ilgili taraflardan gelen şu ya da bu pratik yanıt talebi olarak görmektir. Bununla birlikte daha fazlası mevzubahistir; nitekim gerekli motivasyon akılcı olduğundan, ahlaki algılar haklı nedenlerle sorumlu tutulur. Erdemli olarak algılanan gerçekler belirli bir tarzda eylemde bulunmanın gerekçesini meydana getirirler. Buna göre, erdemli fail tarafından algılandığı hâliyle ilgili koşullara atıfta bulunularak bir eylemin ahlaki olarak gerekçelendirilip izah edilmesi mümkündür. Nitekim McDowell'ın dediği gibi: "Şayet [eylemler] erdem sahibi bir bireyin olayları kendine özgü bir şekilde kavrama biçimini açığa çıkarıyorsa, bu eylemlerin... bahsi geçen algısal kapasitenin pratikleri üzerinden açıklanabilir olması gerekir ki bu algısal kapasitenin nedenlerin eksiksiz özelliklerini kendi pratikleri açısından sunmak için arzularla desteklenmesine gerek yoktur."[22]

Tanıklık durumunda, bu iki mesele –motivasyon ve gerekçelendirme– ile ilişkili olan dolaysız bir paralelliği anlayabiliriz. Erdem sahibi dinleyicinin muhatabı hakkındaki epistemik bakımdan zenginleştirilmiş algısı –örneğin kendisine söylediği şeyleri güvenilir olarak algılaması– muhatabının söylediği şeyi kabul etmesi yönünde bir motivasyon sağlar. Şurası kesin, karşınızdakini size bir parça bilgi sunan biri olarak algıladığınız takdirde, size söylediği şeyi o münasebetle kabul etmek için

John McDowell, 'Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?', *Mind, Value, and Reality*, essay 4, p. 85; ilk olarak şurada yayımlandı: *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 52, 1978, 13-29.

motive olursunuz. Dahası, erdem sahibi dinleyicinin güvenilir biri olarak muhatabına ilişkin algısı, muhatabının söylediği şeyi kabul etmesi için bir gerekçe sunar; yani kabul etmeye dönük motivasyonu rasyoneldir. Burada inşa ettiğimiz genel kapsamlı tanıklık tasviri açısından can alıcıdır bu rasyonellik. Erdem sahibi dinleyicinin söylediği şeye güvenilir biri olarak muhatabına ilişkin algısı, kendisini yalnızca söylenen şeyi kabul etmeye motive etmek, aynı zamanda bu motivasyonu haklı da çıkarır. Tanıklıktan sonra yalancı çıkarsa, dinleyici kendi gerekçesini yeniden kurabilir ya da kurmayabilir; ama bu durumda söz konusu bağlamda iş başında olan tanıklık pratiğinin epistemik bakımdan göze çarpan özellikleri karşısında iyice işlenmiş bir duyarlılık tarafından donatılmış olması koşuluyla kendi güvenilirlik yargısını gerekçelendirilebilir. Sonuç olarak, muhatabının sunduğu şey bilgiyse, o hâlde kabul ettiği şey de bilgidir. Erdem sahibi dinleyici, akıl yürütmede bulunmadan muhatabının sunduğu bilgiyi kabul edebilir.

Ahlaki bağlamda bilişsel bir şeyin –bir algının– içsel bakımdan nasıl motive edici olabileceği sorusu hayli tartışmalı bir sorudur elbette. Hayli tartışmalıdır; çünkü ahlaki bilişselci, erdem sahibi failin bizzat harekete geçmek için arzu benzeri bir dışsal bir koşula gereksinim duymadığı perspektifine bağlıdır; motivasyon için algı yeterlidir. Buna karşılık, tanıklık durumuyla kurduğumuz benzerlik noktası, böyle bir algının motivasyon için yeterli olduğunun ortaya konmasına kesinlikle bağlı değildir, çünkü erdem sahibi dinleyicinin güven duyduğu vakit kabul etme motivasyon geliştirmek amacıyla bağımsız olarak tanımlanabilir bir bilgi ya da hakikat arzusuna sahip olması gerektiğini ortaya koymak için yaptığımız özel bir yatırım söz konusu değildir. Bununla birlikte, muhtemelen bu noktayı izah etmeye değer; çünkü duygunun belirli biliş türlerinde oynadığı kurucu role ilişkin akla yatkın bir kavrayışa sahip olduğumuz sürece, ahlaki bilişselcilik üzerinden kurduğumuz benzerliğin bu hususta geçerli olduğuna inanıyorum. Bir yanda yönelimsel bir içeriği olan bilişin ve diğer

yanda böyle bir içerikten yoksun olan duygunun söz konusu olduğu empirisist *idée fix* meselesine gelirsek, bu durumda algı gibi bilişsel bir durumun eylemi motive edebileceğini ileri sürmek son derece şaşırtıcı olacaktır.[23] Gelgelelim, bilişsel içeriğe duyarlı olan bir duygu kavramını ve/veya duygusal içeriği olanaklı kılan bir biliş kavramını konu edindiğimizde, motivasyon meselesi kendini bir problem olarak ortaya koymaz.[24] Bu bağlamda, Nussbaum'un Aristoteles yorumu yardımcı olmaktadır:

> [Aristoteles] gerçekten iyi olan bir insanın salt iyi davranmakla kalmayıp aynı zamanda tercihte bulunduğu şeyle ilgili makul duygular beslediğini savunur...
>
> Bunun arkasında, kişiliğin uyumlu ve ayırt edici ögeleri rolündeki tutkuların bir tasviri vardır. Bu tutkular Platonik dürtüler ya da zorlamalara değil, yüksek düzeyde eğitilebilirliğe ve ayrım geliştirme kapasitesine sahiptirler. Aristoteles açısından iştah açıcı arzular bile kasıtlıdır ve ayrım yapma kapasitesine sahiptir; algı ve imgelem ile uyumlu bir etkileşim içinde iş görerek gereksinim duyulan nesnenin mevcudiyeti hakkında faili bilgilendirebilirler. Tutkuların yönelimsel nesnesi 'görünüşte iyi'dir. Duygular, gelişim hâlindeki düşüncenin biçimlendirdiği ve gerekçeleri açısından son derece seçici olan inancın ve sezginin [*feeling*] bir bileşimidir. Kısacası, Aristoteles bilişsel ile duygusal arasında keskin bir ayrıma gitmez.[25]

[23] Bu empirisist tavrın temel kaynağı Hume'dur: *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn., Oxford, Clarendon Press, 1975, II, iii. sect. 3.

[24] Bu meseleyi ele alan erken dönem feminist çalışmalar ve bilhassa da duyguların bize ahlaki ve politik dünyaya ilişkin bir şeyler söyleme gücü için bkz. Alison Jaggar, 'Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology' ve Elizabeth Spelman, 'Anger and Insubordination', A. Garry and M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Boston: Unwin Hyman, 1989, 129-55, 263-74; Miranda Fricker, 'Reason and Emotion', *Radical Philosophy*, 57, 1991, 14-19.

[25] Nussbaum, 'Discernment of Perception', 78. Duyguya ilişkin geniş kapsamlı bir bilişsel değerlendirme için bkz. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Duyguların yönelimselliğinin 'bir şeye dönük duygu' açısından resmeden farklı

Duyguyu kasıtlı ve ahlaki algının kendine has bir parçası olarak kavradığımızdan, ahlaki algı durumlarının eylemi hangi yoldan motive edebileceğine dair hiçbir muammanın ortaya çıkmadığı felsefi bir tasvir var elimizde. Bahsedilen çözüm, ahlaki bilişin kendine has bir parçası olarak inşa edilmiştir. Duygu denen şey algıdan çekip koparılsaydı, erdemli bir algı olmaktan çıkardı.

Duygunun ahlaki algının kendine has bir parçası olarak mevcudiyetine ilişkin bu nokta, nasıl olur da bizim şu erdem sahibi dinleyiciyi kavrama biçimimizle örtüşür? Erdem sahibi dinleyicimizin şahsi muhatabının performansına duyarlı olmasını gerektiren pek çok ipucu ve uyarı, kendisine söylenen şeyin güvenilirliğiyle ilişkilidir. Dinleyici konuşmacının güvenilir olduğunu kabul ederse, aslında aynı koşullar altında çok geçmeden ona güven besleyecek ve kendisine söylediği şeyleri geçerli addedecektir. Şimdi başka birine karşı geliştirilen güvene dayalı böyle bir tavrı, salt entelektüel bir tavır değildir: Güvene dayalı böyle bir tavır bünyesinde bir güven *duygusu* barındırmaktadır. Bence mevzubahis olan şey yalnızca konuşmacının yetkinliği olsa bile durum böyle olurdu; fakat gerçek şu ki dinleyicinin aynı zamanda konuşan kişinin kendisine karşı gösterdiği samimiyete duyarlı olması, bu noktayı karşı konulamaz kılmaktadır. Bir konuşmacının gösterdiği samimiyet, söylenenlere bir çeşit şahsi duygusal tepki verilmeden anlaşılabilecek türden bir tavır değildir. Demek ki erdem sahibi dinleyici muhatabını şu ya da bu düzeyde güvenilir biri olarak algıladığı zaman, bu bilişsel kazanım bir yere kadar zorunlu olarak bir duygudan ibarettir. Nitekim tıpkı ahlak öznesi gibi dinleyici de (en azından tipik bir biçimde) duygusal bir veçhesi olan yargılarda bulunur.

Ancak bu benzerlik noktası, dinleyicinin aynı zamanda muhatabının samimiyetini ya da samimiyetsizliğini algıla-

bir izah için bkz. Peter Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

masında yer bulan daha genel kapsamlı bir duygusal katılımı olduğu gerçeği tarafından daha bir doğrulanır. Muhatabını yargılayacak bir durumda olabilmesi için onunla yeteri kadar empati kurmalıdır ve genellikle empati kendi içinde bir miktar duygusal yük taşır.[26] Mesele güvenilirlik yargılarında bulunmaya geldiğinde, asgari düzeyde empati kurma yetisine sahip bir dinleyicinin kayda değer bir dezavantajı vardır; çünkü konuşmacının performansını çoğu zaman makul bir açıklıktan görmeyi başaramaz. Örneğin empatik beceriden yoksun olması muhatabının kendisinden korktuğu gerçeğini (konuşmacı belki de bir öğrencidir ve karşısındaki dinleyici okul müdürü olabilir) dinleyici açısından kavranamaz bir hâle getiriyorsa, o zaman örneğin tavrını samimi olduğu hâlde samimiyetsiz bularak onu pekâlâ yanlış anlayabilir. Ben empatinin duygusal bilişsel bir kapasite olduğunu kabul ediyorum; keza bu bakımdan iyice işlenmiş tanıklığa dayalı bir duyarlılık iyi eğitilmiş birtakım duyguları şart koşar; dinleyicinin konuşmacıya ilişkin algısı, belirli bir empatik meşguliyetle (sempati ya da şüphe duygusu; müşterek bir amaç ya da rekabet duygusu; saygı ya da kibir duygusu vb.) ilişkili olan her türden duygusal tepkiyi bünyesinde barındırır. Empirist biliş ve duygu ikiliği kavrayışına bağlı kalsaydık eğer, dinleyicinin muhatabını algılayışıyla ilgili bu gerçek salt refakatçi bir duygu olarak örtbas edilmesi gereken bir utanç duygusu gibi görünebilirdi. Ne var ki daha Aristotelesçi bir duygu kavrayışı, dinleyicinin beslediği güven ya da güvensizlik duygusunu ya da onun epistemik olarak yüklü olan algısına olumlu bir bilişsel katkı sağlayan belirli bir empatik meşguliyetle alakalı diğer duyguları ortaya koymamıza imkân tanır. Hatta kimi zaman duygu tam anlamıyla algının baskın veçhesi bile olabilir. Epistemik güven mevzubahis olduğunda, saf ahlaki güvende olduğu gibi, muhatabın duygularına kulak

[26] Karen Jones empatinin bünyesinde güven duygusunu taşıdığını ileri sürer; bkz. 'Trust as an Affective Attitude', *Ethics*, 107, no. 1, Oct. 1996, 4-25.

vermek akla yatkın bir tavsiye olabilir; çünkü erdem sahibi bir dinleyicinin farklı bağlamlarda farklı konuşmacılara verdiği karşılıklar deneyim aracılığıyla işlenip mükemmelleştirilmiştir. Erdem sahibi dinleyicide iş başında olan güven duygusu konuşmacıların güvenilirliğini tespit etmek için geliştirilmiş çok yönlü bir duygusal radardır. Öyleyse beşinci benzer nokta şudur: Erdemli ahlaki algıların ve tanıklığa dayalı erdemli algıların her ikisi de olumlu bir bilişsel girdi olarak duyguyu ön plana çıkarmaktadır.

Sonuçta dinleyiciler olarak kendi fenomenolojimiz hakkında ne söylenmelidir? Yukarıda ele alınan benzer beş noktanın tamamı –yani ahlaki/tanıklığa dayalı yargının çıkarımsal olmadığı, kodlanamadığı, doğası gereği motive edici, yapısı gereği gerekçelendirici olduğu ve çoğu durumda duygusal bir veçheyi muhafaza ettiği– gelişen ve reflektif olmayan, çıkarımsalcılık karşıtlığı için fazlasıyla itici güç sağlayan tanıklık fenomenolojisiyle tutarlıdır. Gerçekten de, dinleyiciler olarak kendi fenomenolojimizin, eleştirel bir faaliyet olduğu zaman bile, nasıl da tamamen reflektif olmayan ve kendiliğinden gelişen bir bilişsel etkinliğin parçası olabileceğini açıklayan noktalar bunlardır. Daha belirgin şekilde söylersek, bu benzer noktalar, genel olarak dinleyicinin muhatabının güvenilirliğiyle bağlantılı pek çok uyarı ve ipucu karşısında reflektif olmayan bir farkındalık deneyimine sahip olması anlamına gelen, yukarıda sunduğum fenomenoloji tanımına uygundur. Gündelik güvenilirlik yargılarımızın benim tarif ettiğim gibi –eğitilmiş, toplumsal olarak konumlanmış algısal yargılara tipik olarak kendiliğinden ulaşılması– olduğunu kabul edersek, bu durumda fenomenolojinin düşünüme dayanmaması, ama yine de öne sürdüğüm gibi dosdoğru eleştirel olmayan bir faaliyet olarak nitelenerek kötüye kullanılmış olması şaşırtıcı değildir. Ahlaki algı modeliyle kurulan benzerliği kabul ettiğimiz takdirde, dinleyicinin reflektif olmayan, ama eleştirel farkındalığa dayalı olarak tarif ettiğimiz fenomenolojik yorumu anlam kazanır ve haklı çıkarılır.

### *3.4. Duyarlılığı Eğitmek*

Tanıklığa dayalı algısal kapasitenin, erdem sahibi bireyin ahlaki algısal kapasitesiyle benzerliği fikrini ileri sürerken, aslında ben Aristotelesçi ahlaki eğitim kavramına müracaat ediyorum. Ancak bu kavramın benzer bir tanıklığa dayalı veçheye nasıl uygulanacağı konusunda birkaç şey daha söylemem gerekiyor. Aristotelesçi tanımlama bağlamında erdem sahibi bireyin eğitimi, pratik ve örneklendirme yoluyla alışkanlık kazandırma üzerine kurulur. Erdemi duyularla karşı karşıya getiren Aristoteles şunları söyler:

> Ama tıpkı sanatlarda olduğu gibi erdemleri de ilk önce uygulamaya koyarak ediniriz. Yapmak zorunda olduğumuz herhangi bir şeyi fiilen yaparak öğreniriz; insanlar bina inşa ederek inşaatçı, çalgı aleti çalarak müzisyen olurlar. Benzer şekilde tam manasıyla adil tavırlar geliştirerek adil, ölçülü tavırlar geliştirerek ölçülü ve cesur davranışlar sergileyerek cesur oluruz.[27]

Keza Aristoteles'in tanımında kişisel eğitimin amacına ulaşamaması riskini de buluyoruz; çünkü alışkanlık her iki istikamette de, yani erdem ya da yozlaşma istikametinde iş görebilir:

> Bir kez daha, herhangi bir mükemmellik formunu varlığa getiren nedenler ya da araçlar, benzer şekilde sanatta olduğu gibi, onu yok eden nedenler ya da araçlarla aynıdır; çünkü insanlar arp çalmanın sonucu olarak iyi ya da kötü arp çalgıcıları olurlar. Yapı ustaları ve diğer tüm zanaatkârlar için de aynı prensip geçerlidir. İnsanlar, iyi inşa etmenin bir sonucu olarak iyi yapı ustaları ve kötü inşa etmenin bir sonucu olarak da kötü yapı ustaları olacaktır... Şimdi aynı şey erdemler için de geçerlidir.[28]

Bu tanım benim dinleyicinin tanıklığa dayalı duyarlılığı meselesinde dile getirmek istediğim şeyle yakından bağlantılıdır. Şimdiye dek biz iyi eğitilmiş bir duyarlılığa tüm dikkatimizi

Aristotle, *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson, London, Penguin, 1976, 91-2; II. 1; 1103a 14-25.

[28] Age., 92; 1103b 1-25.

verdik, ama projemizin merkezinde yer alan kötü eğitimin (önyargıların, daha belirgin biçimde söylersek önyargıya dayalı kalıp yargıların) kaynağını anımsamakta fayda var. Dinleyici muhatabını erdemli bir şekilde algılayabilir, yahut şu ya da bu şekilde erdemli davranamayabilir. Önyargılar her daim mevcuttur –köleleri ve kadınları aklından geçiren Aristoteles'i düşünün– fakat herhangi bir zamanda herkesin aklında yer etme ihtimali olan önyargılar tarih içerisinde değişim gösterir. Kendi çağlarının tavırlarını biçimlendirdiği, ancak söz konusu tavırlara karşı eleştirel bir duruş sergileme hüneri gösterebilen bir insan kavrayışına, dolayısıyla Aristoteles'te bulduğumuzdan daha tarihselci ve daha düşünümsel bir etik eğitim kavrayışına ihtiyacımız var.

Etik duyarlılık ilk biçimini çağımızdaki hâkim tutumların kafamıza yerleştirilmesiyle kazandırılır. Fakat bir müddet sonra bu tutumları eleştirecek bir noktaya geliriz ve böylece toplumsal baskılar izin verdiği takdirde verili herhangi bir taahhüt ile aramıza mesafe koyabiliriz. Tarihselcilik kendi etik yaşam biçimimizin sorumluluğunu sırtımıza yükler; kim olduğumuz meselesine dalıp gitmiş içkin bir sorumluluk.[29] Buna bağlı olarak ben, etik duyarlılığın eğitimini en azından iki ayrı girdi akışı –toplumsal ve bireysel akışları– bünyesinde barındırdığı şekliyle akıl etmeyi öneriyorum. Bireyin etik duyarlılığı tarihsel ve kültürel bakımdan belirli bir yaşam tarzının –ya da Alasdair MacIntyre'ın[30] dile getirdiği gibi etik bir 'geleneğin'– kafasına yerleştirilmesi aracılığıyla gelişim gösterir ki bu gelişim süregiden etik bir sosyalleşme meselesi olarak yorumlanmalıdır. Burada bir kez daha etik duyarlılık belirli bir duygusal eğitimden geçen bireyin indir-

[29] Kim olduğumuzun sorumluluğunu taşıdığımıza ilişkin bu tema, Sabina Lovibond'un şu yapıtında boylu boyunca gözden geçirilir: *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford: Blackwell, 1983; and her *Ethical Formation*; örneğin, bkz. bölüm. 9, kısım. 5.

[30] Bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981, ch. 15. [Türkçesi: Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, çev. Muttalip Özcan, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2019.]

genemez yaşam deneyiminden kaynaklanır ve bu bakımdan bireyin etik duyarlılığının süregiden şekillenişine gösterilen saygı belirgin biçimde bireysel bir şeydir. Bu eşzamanlı iki girdi akışı –kolektif ve bireysel– bireyin ahlaki duyarlılığını aralıksız biçimde üretir. O hâlde, bireysel duyarlılığa dayalı yargılar, ilk etapta etik topluluktan edilgin biçimde miras alınan, ama sonrasında etkin bir şekilde üzerinde kafa yorulan ve düşünümsel birey tarafından şu ya da bu şekilde tecrübe edilen arka plandaki bir dizi yorumsamacı ve motivasyonel tavır üzerinden şekillendirilir. Etik sorumluluk, bireyin ilksel etik toplumsallaşmaya adım attığı geleneksel an ile yaşamın kendisine sunduğu deneyimler (diğer taraftan bireyin basitçe geçmişten miras aldığı duyarlılık hakkında eleştirel düşünmesini teşvik etmek için bazen onun etik sosyalleşme süreciyle gerginlik içinde bulunabilecek deneyimler) arasında akla yatkın eleştirel bir bağıntı kurmasını talep eder.[31]

Ben, erdem sahibi dinleyicilerin tanıklığa dayalı şahsi duyarlılıklarını edindikleri epistemik toplumsallaşmanın da benzer bir yapıya sahip olduğunu ileri sürüyorum. Ahlaki durumda söz konusu olduğu gibi, erdemli dinleyicinin duyarlılığını, tanıklığa dayalı diyalogların icrasına gösterdiği katılım ve yaptığı gözlem üzerinden şekillendiği hâliyle düşünmemiz gerekir. İlk etapta edilgin bir toplumsal miras; sonrasındaysa dinleyicinin kendi deneyiminden kaynaklı, kimi zaman etkin kimi zaman edilgin olan bireysel bir girdi söz konusudur. Bir dizi ikincil deneyimin –bizim şu toplumsal bakımdan yerleşik kılınmış güvenilirliğe ilişkin arka planda işleyen gayriresmî biçimde 'teori'miz– koşullandırdığı insanların bize söylediklerini nasıl da düşünmeden olağan diye kabul ediyor oluşumuzu açıklayan şey, bu eşzamanlı bireysel ve kolektif girdi akışlarıdır. Nasıl ki etik erdemlerin öğretilmesi ile bağıntılı deneyimler erdem sahibi bireyin duyarlılığı bağlamında içselleştiriliyorsa, benzer şekilde bu erdemleri bireyi tanıklığa dayalı duyarlılığına içkin

[31] Bu temayı şu çalışmamda geliştirmiştim: 'Confidence and Irony', Edward Harcourt (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

kılan şey de, erdem sahibi dinleyicinin içselleştirdiği bireysel ve kolektif tanıklık deneyiminin bütünüdür. Sadece ve sadece sırası geldiğinde güven besleyebileceğimizi, söz konusu deneyim bütününün büyük ölçüde tümevarımsal etkisi aracılığıyla öğrenebiliriz. Demek ki konuşmacıları algılayışımız ve onların ileri sürdükleri iddialar, farklı türden bağlamlarda, farklı türden meselelerle ilgili farklı türden konuşmacıların güvenilirliğe ilişkin bol miktarda bireysel ve kolektif deneyim sayesinde etkin olmaya başlar. Konuşmacılar olarak bizlerin kendi muhataplarımıza ilişkin algılarımız, tanıklığa dayalı devasa miktarda bireysel ve kolektif deneyim tarafından koşullanan yargılardır.

Dinleyici olma sıfatıyla bulunduğumuz yargıları koşullandıran bu muazzam edilgenlikteki mirasla eleştirel bir ilişki kurma becerimize ne demeli? Bir kez daha buradaki görevimiz, etik duruma bakarak benzerliği tespit etmektir. Bireyin tanıklığa dayalı duyarlılığının ilk etapta kendisine edilgin bir biçimde miras kaldığını dile getirmiştim. Ama dinleyicinin zihni aydınlanır aydınlanmaz tanıklığa dayalı şahsi diyaloglarından kaynaklı deneyimlerinin, edilgin biçimde üstlendiği duyarlılığa dayalı yargılarla gerilim içinde olduğunu keşfetmeye başlayacaktır ki olayın sorumluluğu şahsi duyarlılığını yeni deneyime bizzat eşlik edecek şekilde düzenlemesini gerektirir. Örneğin politikacılarla ilgili deneyimi, saygı duyduğu ne kadar erkek politikacı varsa aynı oradan kadın politikacının da olduğunu ortaya koyabilir. Bir yanda duran inançları –örneğin kadınlar ile erkeklerin politik yaşamda birbirlerine eşit olduğu inancı– ile diğer tarafta duran tanıklığa dayalı duyarlılığından –örneğin kadınların politik sözlerini erkeklerin sözleri kadar ciddiye almamasına neden olan bir duyarlılıktan– kaynaklı kendiliğinden yargıları arasında belirli bir bilişsel uyumsuzluk olduğunu fark eder. Şahsi deneyimleri kendisini kalıp yargının saf bir önyargı olduğuna inandırmış olsa bile, yargıda bulunduğu süreçler üzerine düşünürken, politik hayat için biçilmiş kaftan olmayan geleneksel kalıp yargı kadın imgesinin etkisini hissedebilir. Bu tür bir uyumsuzluğu sezinleyen sorumluluk sahibi dinleyici, tanıklığa dayalı duyarlılığının kendisini dos-

doğru inançlarıyla aynı eksene getirdiğini anlayabilir ve bu yeni eksen dolayımlayıcı herhangi eleştirel tefekküre gerek kalmadan ortaya çıkabilir. Bununla beraber, daha büyük ihtimalle, herhangi bir düzeltmeye ulaşmak üzere inançlarını yeterince sarsmak ve içselleştirdiği dinleyici tepkisine dayalı alışkanlıklarına dayanmak amacıyla etkin bir biçimde eleştirel düşünceye dâhil olması gerekecetir.

Yapılan düzeltme dolaysızsa eğer, bu durumda dinleyici kadın politik konuşmacıları nasıl algıladığı konusunda bir tür geştalt dönüşümüne maruz kalacaktır, öyle ki tanıklığa dayalı duyarlılığını düzenlemesi neredeyse aniden gerçeklik kazanacaktır. Yapılan düzenleme dolaylıysa eğer, o zaman kendi güvenilirlik yargılarının düzeni üzerinde gerçekleştirdiği etkin eleştirel düşünme, ilk etapta kendi duyarlılığına dışsal olan bir tür düzeltici siyaset üretecektir. (Muhtemelen politikadan bahseden kadınları dinlerken zihnini etkin biçimde kadınların erkeklerle entelektüel bakımdan eşit olduğu gerçeğine odaklar ya da muhtemelen olay olup bittikten sonra ileri sürdüğü yargıda iş başındaki önyargının etkisini düzeltmeye çalışır.) Zaman verildiği takdirde, bu türden düzeltici bir siyasa [*policy*] tanıklığa dayalı duyarlılığının ayrılmaz bir parçası olarak içselleştirebilir; o kadar ki bu hareket tarzı, politikadaki kadınlara ilişkin tanıklık algısının yeni yeni koşullanmış güçlerinde örtük biçimde var olmaya başlar. Demek ki ister dolaylı ister dolaysız olsun, sorumluluk sahibi dinleyicinin duyarlılığının hangi yoldan olgunluk kazanabileceğini ve süregiden tanıklık deneyimleri ışığında hangi yoldan uyarlanabileceğini fark edebiliriz. Böyle bir özeleştirel olgunlaşma ve uyarlanma süreci, kişinin bir dinleyici olarak erdeme giderek daha fazla yaklaştığı usuldür. Tanıklığa dayalı duyarlılığın aklın bir kapasitesi olduğu şeklindeki iddia, aklın bu yoldan uyum sağlama kapasitesine önemli ölçüde bağlıdır; çünkü aksi durumda bir dinleyicinin tepkilerinin gerekçelendirilmesine yönelik bir tehdit gibi görünen şey bu gerekçelendirmenin kaynağından çok, ölü bir ağırlığa sahip toplumsal koşullanmadan biraz daha fazlası olurdu.

Bu uyarlanabilme becerisine baktığımızda, tanıklığa dayalı duyarlılık kavrayışımızın aynı zamanda Coady'nin eleştirel 'öğrenme mekanizması' tarifini nasıl da desteklediğini anlayabiliriz. Coady'nin 'özellikle can alıcı kapasiteler bağlamında deneyim tarafından değiştirilmiş olan' bir mekanizmayla faaliyette bulunan dinleyicileri tasavvur ettiğini görmüştük ki ben de bu tasavvura uygun düşen bir sonuca ulaştığımızı ileri sürüyorum. Bizim tanıklığa dayalı duyarlılık fikrimiz, bireysel ve kolektif deneyim üzerinden aralıksız biçimde eğitimden geçirilip sürekli olarak uyarlanan, kendiliğinden gelişen eleştirel bir duyarlılık fikridir. Tümevarımsal rasyonalitenin tanıklığa dayalı duyarlılığın kendiliğinden verdiği algısal yargılarda nasıl somutlaştırılabileceğini konu edinen bu tasarı şunu gösterir: Somut çıkarımsal bir adım atmak, bir dinleyicinin kendisine söylenen şeyi kabul ederken haklı olmasının tek yolu değildir. Gerektiği şekilde eğitilmiş bir tanıklığa dayalı duyarlılık, dinleyicinin bir başkasının sözüne iyiden iyiye çaba gerektirmeyen bir bilgi paylaşımı için şart olan eleştirel bir açıklıkla karşılık vermesini mümkün kılar. Bu tanıklığa dayalı duyarlılık fikri, yargıların nasıl da düşünce ürünü olmasalar bile rasyonel, çıkarımsal olmasalar bile eleştirel olabileceklerine dair bir resim sunar bize. Bu fikir erdemleri bünyesinde barındıran, toplumsallaşma süreci vasıtasıyla özneye aşılanan ve deneyim ile eleştirel düşünüm ışığında aralıksız biçimde düzeltmeye ve uyarlanmaya imkân tanıyan rasyonel bir kapasiteyi dikkatimize sunar. Böylelikle epistemolojide *per se* [başlı başına] kabul edilen hiçbir şeyle benzerliği olmayan, fakat ahlak epistemolojisinde eskiden kalma örnekleri bulunan rasyonel bir kapasite ile yüz yüze gelmekteyiz. Demek ki tanıklığa dayalı duyarlılığı epistemik 'ikinci doğa'mızın bir parçası –aslına bakılırsa özsel bir parçası– olarak düşünebiliriz.[32]

[32] Ben, John McDowell'ın "Aristoteles'in etik karakterin hangi yoldan şekillendiğine ilişkin açıklamasında büsbütün aşikâr" olarak gördüğü ve yalnızca etik yetiştirilme tarzımıza (Aristoteles'in 'pratik bilgeliği') değil, daha genel olarak epistemik yetiştirilme tarzımıza uygulamak adına genişlettiği bu kavramın kullanımını

## Dördüncü Bölüm
## Tanıklığa Dayalı Adaletin Erdemi

### *4.1. Önyargıyı Ortadan Kaldırmak*

Şimdiye kadar, dinleyicinin karşısındaki konuşmacıyı epistemik bakımdan yüklü biçimde algıladığı bir tasvir geliştirmiş bulunuyoruz; dinleyici konuşmacının kendisine anlattıklarını üç aşağı beş yukarı güvenilir şeyler olarak anlar. Algıya dayalı bu yeti, gerçek bir tarihsel insan toplumunda geliştirilir; bu demektir ki kolektif toplumsal tahayyülde iş başında olan kimliğe dayalı önyargıların varlığı, tanıklığa dayalı duyarlılığın süregiden eğitimi sürecinde sık sık tesadüf edilen bir tehlikedir. Kimliğe dayalı önyargıların söz konusu olduğu her türlü söylemsel ortamda, ele aldığımız başlıca önyargı tipiyle (kimliğe karşı önyargılı bir güvenilirlik eksikliği) ilgili olan bir tanıklığa dayalı adaletsizlik riski vardır. Bahsi geçen risk, bu tür bir önyargının dinleyicinin konuşmacılara ilişkin algılarını çarpıtması riskine karşı koymak için elinde bulundurması gereken tikel bir erdemi tanımlayıp tanımlayamayacağımıza ilişkin meseleleri gündeme getirir. Muhtemelen diyalogdaki değerli bilgiyi elden kaçırmasına neden olan tanıklığa dayalı adaletsizlik suçlarını işlemeye devam etmesin diye, erdem sahibi dinleyiciye ait duyarlılığın bünyesinde barındırması gereken *önyargı karşıtı* eğilimi özel olarak soruşturmamız gerekiyor. Dikkatimizi bu istisnai erdemin doğasına yöneltmek için, Herbert Greenleaf'in Merge Sherwood'u haksız yere susturduğu Anthony Minghella'nın *The Talented Mr. Ripley*

tekrar ediyorum burada. Bkz. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, 84.

[*Yetenekli Bay Ripley*] filminin senaryosuna ilk bölümdekine kıyasla daha bir yakından bakalım.[1] İlk etapta, Greenleaf'in hangi epistemik erdemden yoksun olduğu ve tarihsel bağlam göz önünde bulundurulduğunda, Greenleaf'in ahlaki statüsünün tam olarak ne olduğu soruları üzerinden devam etmek amacıyla, Marge'a uyguladığı tanıklığa dayalı adaletsizliğe odaklanacağım.

1950'li yılların Venedik'indeyiz. Amerikalı zengin bir fabrikatör olan Herbert Greenleaf, kaçak oğlu Dickie'nin nerede olduğu muammasını çözmesine yardımcı olsun diye tuttuğu özel dedektif eşliğinde bir ziyarette bulunmaktadır. Dickie Greenleaf, kısa süre önce kız arkadaşı Merge Sherwood ile nişanlanmıştır; fakat hemen akabinde çiftimiz, Dickie gizemli bir biçimde ortadan kaybolana kadar, yakın 'dost'ları Tom Ripley ile seyahat etmek için bir hayli zaman harcamıştır. Marge'nin Ripley'e duyduğu güven giderek azalmaktadır; çünkü Ripley, Dickie'yi takıntı hâline getirmiş ve Dickie'nin ortadan kaybolmasıyla şüpheli bir biçimde ilişkiliymiş gibi görünmektedir. Keza Marge, intihar etmesi şöyle dursun, Dickie'nin –şüphesiz güven telkin etmeyen bir flörtöz olsa bile– ortalıktan öylece kaybolmadığını çok iyi biliyordur, ki Ripley'in canla başka desteklediği varsayım da budur. Ne var ki Ripley, kendisinden kıdemli olan Greenleaf'e yaltaklanma konusunda başından beri iyi iş çıkarmıştır; hâliyle Marge, Dickie'nin katledildiğine ve katilinin de Ripley olduğuna dair şüphesinde –haklı şüphesinde– tam anlamıyla yalnızdır.

Herbert Greenleaf, Dickie'nin hayatına dair 'boşlukları doldurması' için Ripley'den özel dedektifi MacCarron'a elinden geldiğince yardımcı olmasını istemiş ve Ripley de şu yanıtı vermiştir:

Anthony Minghella, *The Talented Mr Ripley -Based on Patricia Highsmith's Novel*, Methuen, London 2000. Minghella'nın kaleme aldığı senaryo hemen hemen Patricia Highsmith'in romanına dayanır; bununla birlikte, mevcut amaçlar açısından çok kritik olsa da, Merge Sherwood karakteri ve onun Dickie Greenleaf ile ilişkisi filmin senaryosunda farklı biçimde geliştirilmiştir.

Ripley: Elimden ne geliyorsa yapacağım, efendim. Basitçe Dickie'ye yardımcı olmak için gereken her şeyi söyleyeceğim.
*Marge küçümseyerek bakar Ripley'e.*
Herbert Greenleaf: Bu tahmin ve sana bıraktığı mektup; Dickie'ye... bir şeyler yapmayı planladığının açık bir göstergesi olduğunu düşünüyor polis.
Marge: Buna gerçekten inanamıyorum!
Herbert Greenleaf: İnanmak istemiyorsun, tatlım. Tom'un kendisiyle –belki de bu öğleden sonra– tek başıma konuşmak istiyorum. Sakıncası var mı? Marge, bir adam sevdiceğine ne söyleyebilir ya da bir başka dostuna hangi itirafta bulunabilir?
Marge: Mesela?[2]

İşte burada, hayalindeki sevgili sıfatıyla Dickie'nin kendini öldürmeyeceğini düşünen Marge'ın fikri, kendisini patolojikleştiren kıdemli Greenleaf tarafından usulca, şefkat gösterilerek bir kenara itiliyordur. Üstelik Greenleaf, en azından bir nebze haksızlık ederek, Dickie'nin hayatındaki daha bayağı gerçeklerden Marge'ın haberi olmadığını ileri sürer; öyle ki Greenleaf'in bir taraftan Marge ve diğer taraftan Dickie hakkındaki gerçeğe karşı başlıca tutumu, *Marge*'ın bu gerçekten kendisini koruması gerektiği şeklindedir. (Ripley istifade edip destekler bu tutumu. O günden sonra, Ripley ile tek başına kaldığı zaman, Greenleaf kasvetli biçimde şunu dile getirir: "Yo, Marge'ın duydukları daha bitmedi." Ripley şöyle karşılık verir: "Bence öğrendikleri onu yaralayabilir."[3]) Greenleaf'in bir adamın sevdiceğine ne söyleyebileceği vs. ilişkin olağan tahmini yeteri kadar doğru olsa bile, bir süredir birlikte yaşamakta olduğu sevgilisi hakkında bilgi sahibi biri olarak Marge'ın kuyusunu kazmak gibi bir etkiye sahiptir. Greenleaf –özel dedektifin bu bilgisizliği ortadan kaldırabileceği ihtimali karşısında acınacak biçimde hevesli olan– öz oğlu hakkında

Minghella, age., 120-21.
Minghella, age., 121.

ne kadar az şey bildiğinin bizzat farkındadır, ama Marge'ı Dickie'ye ilişkin en açık bilgi kaynağı olarak görmekte yine de başarısız olur.

Bu tutum, Dickie'nin Ripley'in ellerinde öldüğü yönündeki doğru tahmini doğrultusunda Marge'ın sunduğu başlıca gerekçelerinden birini Greenleaf'in görmezden gelmesine neden olur: Marge, Dickie'ye bizzat hediye ettiği ve parmağından hiçbir zaman çıkarmayacağına yemin ettiği yüzüklerinden birini Ripley'in evinde bulur. Kısmen Dickie'nin Marge'a gösterdiği bağlılığı azımsaması nedeniyle, Greenleaf bu gerekçeyi görmezden gelir; öyle ki onun gözünde Dickie tarafından Marge'a verilen herhangi bir söz gerçekte beş para ediyor değildir; ama çoğu durumda bunun nedeni, Ripley'in başarılı bir şekilde Marge'ı 'histerik' olarak yorumlamasıdır. Aslına bakılırsa, yalnızca Greenleaf değil, aynı zamanda Marge'ın dostu Peter-Smith Kingsley de, onu bu şekilde algılamaya başlar; o kadar ki ulaşılan nihai sonuç, Marge'ın sözünün ciddiye alınması karşısında birleşen erkekler arasındaki gizli kapaklı bir anlaşmadır. Diyalogda her daim ön plana çıkan bilgi meselesi bağlamında, görünüşe bakılırsa kuşkucu Greenleaf'in üzerine basa basa "Bilmiyorum, bilemiyorum, sadece bunu biliyorum" diye tekrar edip durduğu sözler yüzünden kendini ifade etme becerileri kendi kendisiyle çelişen bir slogana indirgenen Marge'ın, yüzükleri bulduktan kısa bir süre sonra bir noktada sahne dışına çıktığını işitiriz ki Greenleaf'in o tanıdık küçümsemeyle "Marge, kadın sezgisi diye bir şey var, evet ama bunun yanında bir de gerçekler var" diye yanıt verdiği nokta burasıdır. Bu türden birtakım diyaloglar, Amerika'ya geri götürülen Marge'ın, bir tekneye bindirildiği, fakat kaçıp kendini kurtararak Ripley'e "Sendin biliyorum, sendin biliyorum, Tom. Sendin biliyorum. Dickie'yi öldürdüğünü biliyorum. Sendin biliyorum" diye haykırıp hücum ettiği sahnede giderek çığ gibi büyür. Özel dedektif MacCarron, Marge'ı engellemek için beklediği tekneden dışarı çıkar ve sahnenin gidişatı şöyle çözülür: "Ripley MacCarron'a sanki

şunu dermiş gibi bakmaktadır: "Elinden ne gelir ki, Marge bir histerik". MacCarron kafası ile onaylar ve onu teknenin içine çeker."[4]

Zavallı Marge'ın burada kısmen inşa edildiği şeye dönüştüğünü görüyoruz aslında; başkalarının ileri sürdüğü gerekçeler karşısında sezgilerine bağlı duygularını kontrol altında tutamayan, görünüşe göre kendisini yarım yamalak çelişkilerle ifade eden histerik bir kadın. Demek ki kötü niyetli nedensel inşa mekanizması böyledir. Burada böyle bir nedensel inşanın, nasıl da son anda önyargıya dayalı temel güvenilirlik yargısına elverişli bir gerekçe sunuyor gibi göründüğüne dair burnumuza sapkınca kokular gelir; kendi kendini gerçekleştiren bazı önyargıların gücü böyledir. Bununla birlikte, Greenleaf'in Marge hakkındaki hatalı güvenilirlik yargısı geriye dönük bir yargı olamaz; çünkü bir kez yargıda bulunulduğu vakit kanıtlar onu desteklememiştir; gerçi, Marge'ın şüphelerinin büründüğü hüsran dolu ve yarım yamalak ifade biçiminin, karşı tarafı haklı çıkaran dehşet verici bir döngü yarattığı kabul edilmelidir; öyle ki Greenleaf'in bakış açısı verili kabul edildiğinde, Marge'ın davranışının güvenilmez biri olduğuna ilişkin şahsi kavrayışını teyit ettiğini düşünüyorsa, Greenleaf açısından hiçbir bir mantıksızlık yoktur. Gelgelelim izleyicinin de farkında olduğu gibi, buradaki inşa temelden adaletsizdir ve öyle olmayı da sürdürür. Haklı olan Marge'dır: Dickie'yi, kendisine sadakatini ve her şeyi çok iyi biliyordur; Marge'ı hâlihazırda sahip olduğu daimi yalnızlık bilgisine (Dickie'yi öldüren Ripley'dir) ulaştıran şey, büyük ölçüde Dickie'yle aralarındaki şüpheden azade olan uyumdur. (Marge Dickie'nin cinsel sadakatine güvenemeyeceğini biliyordur, ama aynı zamanda parmağındaki yüzüğü çıkarmayacağını da biliyordur.) Kulak verilmesi gereken şey Marge'ın kuşkularıdır; Herkesten çok *Marge*'ın kendisine bir parça güven duyulması gerekir. Ne var ki Ripley, Marge'ın epistemik bakımdan güvenilir

Minghella, *The Talented Mr Ripley*, 135.

olmadığı ortaya çıkarmak için etrafındaki kibar ve iyi niyetli erkekler kendisiyle etkin bir şekilde işbirliği yapsınlar diye, o günün cinsiyetçi tutumlarını utanmadan kendi çıkarı için kullanır.

Bu örnek, Tom Robinson'ın cefasını çektiği tanıklığa dayalı adaletsizliği konu edinen şu önceki ölümcül örneğimizdeki gibi, bir dinleyicinin konuşmacıya dair önyargılı kavrayışını ortaya koyan tanıklığa dayalı duyarlılığına ilişkin bir olay sunuyor bize. Demek ki burada kendiliğinden, düşüncesizce gelişen bir zeminde meydana gelen bir yargı hatasıyla yüz yüze gelmekteyiz. Greenleaf'in tanıklığa dayalı duyarlılığının kendiliğinden işleyişi kusurludur; zira kısmen o günün cinsiyetçi önyargıları tarafından şekillendirilmiştir. Bununla birlikte, entelektüel donanımını yenilesin ve tanıklığa dayalı duyarlılığa bağlı yargıları hakkında etkin, kendi kendisini eleştiren bir düşünceye dalsın diye, mevcut bağlamın dinleyiciye ne kadar sorumluluk yüklediğine bağlı olarak, kimi zaman hatalar bilinçli düzlemde de ortaya çıkabilir. Mesela bir mahkeme salonunun resmiyete uygun bağlamında, jüri üyeleri, tanıklığa dayalı duyarlılıklarına bağlı olarak kendiliğinden gelişen yargıları üzerinde aktif olarak muhakemede bulunmakla yükümlüdürler ve bu yükümlülükte başarısız olurlarsa, ciddi biçimde hata işlemiş olurlar elbette. Verdiğimiz her iki örnek de, şu ya da bu şekilde, tanıklığa dayalı duyarlılıklarında iş başında olan kimliğe dayalı önyargılarını *ortadan kaldırmakta başarısız olan* bir dinleyiciyi ya da dinleyiciler topluluğunu tasvir etmektedir. Dinleyiciler, her iki durumda da, konuşmacıya dair kavrayışlarını tahrif eden önyargıya ilişkin herhangi bir eleştirel farkındalık sergilemeyi başaramazlar; öyle ki tanıklığa dayalı duyarlılıklarına bağlı olarak kendiliğinden gelişen çarpıtılmış yargıları, denetimsiz bırakılmıştır. Birazdan şunu ileri süreceğim ben: Greenleaf'in Marge hakkındaki önyargılı kavrayışı tarihsel bağlamı nedeniyle en nihayetinde kusurlu bir kavrayış değildir. Buna karşın, yozlaşmış duyarlılıklarına bağlı olarak kendiliğinden gelişen

güvensizlikleri ile kanıtlara gösterilen makul bir dikkatin (beyazlar kadar siyahlara da anlaşılır biçimde gösterilebilmesi olanaklı olan makul bir dikkatin) harekete geçireceği güven arasındaki çelişkiyi idrak edip düzeltmek için yeterince fırsata sahip olan Tom Robinson'ın duruşmasındaki jüri üyeleri bağlamında aynı şey söylenemez. Şu ana dek kendi zamanlarının o sağlam ırkçı önyargılarının duyarlılıklarına alabildiğine nüfuz ettiği durum nedeniyle kısmen hoşgörülseler bile, jüri üyeleri Tom'un gerçeği söylediği varsayımına arka çıkan ezici kanıt göz önünde tutulduğunda, kovuşturmanın sunduğu geniş kapsamlı tanıklık deneyimine uygun tavrı takınma başarısı gösteremedikleri için suçlu kalmayı sürdürürler.

Bir dinleyicinin, belirli bir güvenilirlik yargısında iş başında olan kimliğe dayalı bir önyargıyı düzeltebilmesi için ne tür bir eleştirel farkındalığa gereksinim vardır? Herbert Greenleaf'in durumunda, konuşmacının tepkisi hakkındaki şahsi alışkanlıklarına cinsiyetçi toplumsal cinsiyet kurgularının –bilhassa da, kadınların erkeklerle ilgili gerçekleri bilmediği ve onları böylesi gerçeklerden korumak gerektiği; kadın sezgiciliğinin rasyonel yargı karşısında bir engel oluşturduğu ve hatta kadınların histeriye duyarlılığı şeklindeki düşüncelerin– alabildiğine nüfuz ettiği tarzı düzeltmekte başarısız olur. Benzer şekilde, Mycomb Countyli jüri üyeleri, "*tüm* Zencilerin yalan söylediği, *tüm* Zencilerin ahlaksız varlıklar olduğu ve *tüm* Zencilerin etraflarındaki kadınlar açısından güvenilmez olduğu"[5] şeklindeki ırkçı 'Zenci' kurgularının dinleyici olarak tepki verme alışkanlıklarına alabildiğine nüfuz etme biçimini düzeltmekte başarısız olurlar. Her iki örnekte de, dinleyicinin tanıklığa dayalı duyarlılığında iş başında olan önyargılı bir kalıp yargının etkisi, konuşmacı ile dinleyici arasındaki kimliğe dayalı iktidarın yozlaşmış şekilde işlediğini gösterir. Toplumsal tahayyüldeki 'Zenci' ya da 'kadın' tasarımları,

Atticus Finch'in kapanış konuşmasından alıntıdır. Harper Lee, *To Kill a Mockingbird*, William Heinemann, London 1960, 208.

dinleyicinin güvenilirliğe dayalı duyarlılığını tahrif eder ve bilgiyi kimin kime iletebileceğini ve aynı şekilde kimin kimden bilgi edinebileceğini denetim altında tutan şey, kimliğe dayalı iktidarın bu işleyişidir. Altı çizilmek istenen senaryonun sunduğu bakış açılarına bağlı olarak, ya Greenleaf'in Marge üzerinde ya jüri üyelerinin Tom Robinson üzerinde aktif olarak uyguladığı fail temelli kimliğe dayalı iktidara ya da alternatif biçimde, hem Greenleaf ile Marge'ı hem de jüri üyeleri ile Tom Robinson'ı aktif biçimde denetim altında tutan kimliğe dayalı iktidarın bütünüyle yapısal olan işleyişine odaklanılacaktır. Tüm tarafların bir yere kadar bir cinsiyet ve ırk ideolojisinin denetimi altında olduğu gerçeğinin altı çizilmek isteniyorsa eğer, jüri üyeleri ile Robinson'ın ilişkisi yapısal bir açıklamaya tam anlamıyla uygundur. Fakat benim amacım, meydana gelen adaletsizliğe ve dinleyicilerin konuşmacıların bilgiyi iletmesini engellediği düşüncesine ışık tutmak olduğundan, burada duruma en uygun olan şey, failliğin tanımlanmasıdır. Her iki kurguda da dinleyici, güvenilirlik yargılarını çarpıtan kimliğe dayalı iktidarın rasyonellik karşıtı işleyişini düzeltme girişiminde başarısızlığa uğramış olarak temsil edilir.

Bir dinleyicinin, kendisi gibi dinleyicilerin güvenilirlik yargılarında iş başında olan kimliğe dayalı iktidarın etkisini belirleyebilmesi için, yalnızca konuşmacının toplumsal kimliğinin yarattığı etki karşısında değil, aynı zamanda *kendi* toplumsal kimliklerinin güvenilirlik ile ilgili yargıları üzerindeki etkisi karşısında da tetikte olması gerekir. Jüri üyeleri, bir konuşmacı olarak Tom Robinson'ın zenci olmasına ilişkin kavrayışlarında değil, aynı zamanda *kendilerinin beyaz olmasına* ilişkin kavrayışlarında yarattığı farkı hesaba katmakta başarısız olurlar. Greenleaf'in Marge'a verdiği kuşku dolu yanıtlarda hesaba katamadığı şey, Marge'ın bir kadın olmasının *–erkek olduğu göz önüne alındığında–* Greenleaf'in tanıklığa dayalı kavrayışında yarattığı bu farktır. Öyleyse verdiğimiz her iki örnek de, tanıklığa dayalı sorumluluğun ayırt edici şekilde *düşünüme dayalı* eleştirel bir toplumsal farkındalık gerek-

tirdiğini kanıtlar. Dinleyici, kendisi ile konuşmacı arasında aracılık eden kimliğe dayalı iktidar ilişkisini kendiliğinden kavrayışı üzerindeki olası etkiyi –mümkünse, konuşmacının fiili performansı üzerindeki etkiyi de– kendi nihai güvenilirlik yargısına dâhil etmelidir. Eğer Marge bir yolunu bulup suçlamalarını *Bayan* Greenleaf'e yöneltebilseydi, farklı şekilde anlaşılabilirdi. Şayet jüri üyeleri zenci olsaydı, Tom Robinson davasında her şeyin farklı gelişeceğini söylemeye bile gerek yok. Tanıklığa dayalı diyaloglarda, hem konuşmacılar hem de dinleyiciler açısından, taraflardan hiçbiri yansız olamaz; herkesin bir ırkı vardır, herkesin bir toplumsal cinsiyeti vardır. Dinleyicinin tanıklığa dayalı bir adaletsizliği engellemek ve gerçeğe duyduğu şahsi epistemik ilgiyi olanaklı kılmak adına ihtiyaç duyduğu şey, önyargı karşıtı düzeltici bir erdemdir [*corrective anti-prejudicial virtue*], ki bu erdem yapısı itibariyle ayırt edici biçimde ***düşünüme dayalı***dır.

Önyargının olası mevcudiyeti hakkındaki bu düşünümsel eleştirel farkındalık, öznenin güvenilirlik yargısında iş başında olan önyargıyı düzeltme girişiminin bir önkoşuludur. Ama burada 'düzeltmek' ile kastedilen tam olarak nedir? Dinleyici konuşmacının güvenilirlik yargısında iş başında olan önyargıdan kuşku duyduğu vakit, şüphe uyandıran önyargının kendi yargısı üzerine ne denli etkili olduğunu tespit etmek amacıyla, entelektüel donanımını –ister kavrayışı, inançları ve duygusal tepkileri arasındaki bilişsel uyumsuzluğu algılaması aracılığıyla ister giriştiği özbilinçli düşünüm sayesinde– kendiliğindenliğe bağlı düşüncesizlikten kurtarıp aktif, eleştirel düşünüme kaydırmalıdır. Eğer bir konuşmacı hakkında bulunduğu düşük düzeyli güvenilirlik yargısı [*low credibility judgement*] kısmen önyargıdan kaynaklanıyorsa, o zaman telafi etmek istediği bu önyargıyı güvenilirliği geriye doğru gözden geçirerek düzeltebilir. Bahsedilen önyargının geriye doğru ne kadar gözden geçirilmesi gerektiğini belirlemek amacıyla istifade edebileceği hiçbir algoritma yoktur; fakat yol gösterici bariz bir ideal vardır. Bu yol gösterici ideal, önyargının yokluğu

durumunda tanınabilecek güvenilirlik düzeyine ulaşmak için, güvenilirlik yargılarında iş başında olan her türlü olumsuz etkiyi geriye doğru telafi ederek ortadan kaldırmaktır. En azından güvenilirlik yargısı hakkındaki pratiğimizi düzenleyebilecek bir idealdir bu. Aslında, verili herhangi bir durumda bu ideale yaklaşmanın esas anlamı, yargıda iş başında olan güvenilirlik düzeyinin artması olabilir. Bundan farklı olarak belki de yapabileceğimiz tek şey, yargımızı daha bir belirsiz, daha bir ikircikli kılmaktır. Güvenilirliği toptan yargılama işinin fazlasıyla belirsizleştiği durumlarda, yargıyı bütünüyle askıya almamız gerekebilir; alternatif olarak, eğer kesin bir hükme varma sorumluluğumuz varsa, daha fazla kanıtın peşinde düşecek kaynaklara da sahip olabiliriz. Her durumda, telafi edici güvenilirlik artışını yenileyerek önyargının etkisini 'düzeltmek' her zaman olanaklı olmadığından, diyebiliriz ki erdem sahibi dinleyici, şu ya da bu şekilde, *güvenilirlik yargılarında iş başında olan önyargının etkisini ortadan kaldırır*.

Öyleyse aradığımız önyargı karşıtı erdem budur. Bu erdeme sahip olmak, güvenilirlik yargılarında iş başında olan önyargının güvenilir biçimde etkisiz kılmasını gerektirir. Gelin bu erdeme *tanıklığa dayalı adalet* erdemi (başka ne olabilir ki?) diyelim biz. Bununla birlikte, kafa karışıklığından imtina etmek istiyorsak, bu nitelemenin çok daha geniş kapsamlı bir fikri teşvik ettiğini kaydetmeliyiz; bir başka deyişle, belirli bir şekilde yalnızca önyargı karşıtı erdemimizde değil, aynı zamanda bir başkasının sözüne kulak vermekle ilgili tüm erdemlerin oyunda olduğu, bütünüyle tanıklığa dayalı bir karşılaşma fikrine, tanıklığa dayalı eksiksiz bir erdem epistemolojisi izahının sunacağı bir fikre. Aristoteles adalet kavramı bağlamında böyle bir ayrıma gider. Aristoteles erdemlerin toplamı olarak 'genel adalet' ile kendine özgü (dağıtıcı) bir erdem olarak 'tikel adalet'i birbirinden ayırır.[6] O hâlde

Aristotle, *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics*, çev. J. A. K. Thomson, Penguin, London, 1976, s. 174-5, II. Kitap, 1129b30-1130b8.

kendi terminolojimize bağlı kalarak şunu kabul edebiliriz: Dinleyicinin bir başkasının sözünü kabul edişiyle ilgili entelektüel erdemlerin tamamını kapsayan genel bir tanıklığa dayalı adaletsizlik kavrayışı ve daha merkezî biçimde kimliğe dayalı olumsuz önyargının öznenin güvenilirlik yargısını şekillendirmesi riskini konu edinen spesifik bir tanıklığa dayalı adaletsizlik duygusu söz konusudur. Bizim burada meşgul olduğumuz erdem bu ikincisidir.

Bir dinleyicinin tanıklığa dayalı adaletsizliğin spesifik erdemi dediğimiz şeyi nasıl gözler önüne sereceği hakkında daha başka ne söyleyebiliriz? Dinleyicinin düşünüme dayalı belirli bir eleştirel farkındalık göstermesi gerektiğini ifade etmiştik; fakat bu farkındalığın hangi biçimi alması gerekir? Bunun her zaman bilinçli ve ihtiyatlı bir düşünüm meselesi mi olması gerekir, yoksa kimi zaman erdem daha düşüncesiz bir biçimde ortaya konulabilir mi? Erdem, en temelde, önyargılı *olmayan* güvenilirlik yargılarıyla ilgili bir meseledir. Bu yargıların önyargıdan muaf olması, başından beri önyargıdan muaf olmalarından veya önyargıların etkisinin bir şekilde ortadan kaldırılmasından kaynaklanabilir. Dolayısıyla her şeyden önce erdemin tam anlamıyla bilmeden [*naïvely*] ortaya serilebileceğini kabul edelim –bir başka deyişle, öznenin güvenilirlik yargıları, herhangi bir düzeltme girişimi şöyle dursun, herhangi bir (bilinçli ya da başka türlü) kendi kendini gözetleme pratiğine gerek kalmaksızın en başından beri önyargıdan muaftır. Bundan farklı olarak, öznenin bir biçimde kendi kendini gözetleme işine girişmesi ve bulunduğu yargıları makul ya da makul değil diye düzenlemesi bakımından, erdem *düzeltilmiş* bir biçimde de ortaya konulabilir.

Ama bir insan naif biçimde nasıl erdemli davranabilir? Mesela önyargılardan bütünüyle arınmış bir toplumda erdemin bilinmeden sergilendiğini hayal edebilirsiniz (tabii böyle bir toplum hayal edebilirseniz). Gerçeğe daha uygun olansa, bir toplumun ya da alt kültürün kendine özgü bir dizi önyargısıyla yetişmiş bir dinleyicinin en azından başka bir topluma veya

alt kültüre özgü olan bazı önyargılardan muaf olacağı açıktır. Muhtemelen bu yüzden, örneğin İngiltere'nin güneyinde yetişmiş bazı insanların, Kuzey İrlanda'da Protestanlar ve Katolikler arasındaki kimliğe dayalı önyargı biçimlerinden basitçe habersiz olmaları mümkündür; çünkü bu önyargılar onların toplumsal bilinçlerine bütünüyle yabancıdır. Epistemik karakterlerini şekillendiren toplumsal dünya bu kategorileri bünyesinde barındırmaktadır elbette, fakat bu kategorilere güvenilirlik önyargılarını etkileyebilecek kayda değer herhangi bir toplumsal örgütleyicilik rolü bahşetmemiştir. Erdemli olma sıfatıyla karakterize edilmeleri için, önyargıdan muaf güvenilirlik yargılarında bulunmalarını sağlayacak biçimde dosdoğru yerleşik kılınmış genel bir motivasyona sahip olmaları gerekir; ama aklımızdaki belirli dinsel önyargılar aslında hiçbir biçimde tehdit oluşturmazlar. Demek ki söz konusu tikel önyargılarla bağıntılı olarak, tanıklığa dayalı adaletsizliğin erdemine naif bir biçimde sahip olabilirler.

Erdemin naif bir forma bürünebileceği farklı bir durum, önyargılı bir topluma uygun olarak yetiştirilen, fakat önyargılı olmayan naif toplumsal algı kapasitesi yeterli ölçüde bozulmadan kalmış birinin durumu olabilir. İkinci Bölümde önyargıyı ve önyargıya dayalı kalıp yargılar ele alan tartışmayı hatırlayın. İnanç ile güvenilirlik yargıları birbirinden ayrılabilir; çünkü güvenilirlik yargıları yalnızca inançların değil, aynı zamanda duyusal tepkilerin ve toplumsal tahayyülde iş başında olan içeriklerin şekillendirdiği algılardır. Konuşmacılar karşısında güvenilirliği baltalayan türden önyargılı inançlara sahip olmasına rağmen, onları nispeten önyargısız şekilde algılama kapasitene sahip olan birisi, doğal algısal kapasitesi her nasılsa o çağın önyargılı ahlaksızlıklarından [*corruptions*] kurtulmuş birisidir. İnançların önyargılardan paçayı kurtaramadığı göz önünde tutulduğunda, böyle bir kişinin bir tarafta duran inançları ile diğer tarafta duran algısal yargıları arasında bir uyuşmazlık mevzubahis olacaktır; bilişsel yetileri daha tutarlı biçimde önyargılı olan emsallerinin

çoğuna göre kendilerine itibar kazandıran bir uyuşmazlık. Böyle bir kişi, Jim'e ilişkin ahlaki algısını inançlarına egemen olan ırkçı önyargılardan bir şekilde kurtarmış olan Arpaly örnek verdiği Huckleberry Finn karakterinin epistemik muadili olacaktır.

Belki de –etik ve epistemik toplumsallaşmanın hızlıca ilerleyen ilk aşamalarında– önyargılı bir topluma uygun olarak yetiştirilen bir çocuk, tanıklığa dayalı adaletin erdemini (en azından kısmen) iyi kötü naif bir biçimde sergileyen bir birey modelini temsil edebilir. *To Kill a Mockingbird*'deki mahkeme sahnesi boyunca tanıklığa dayalı adaletin erdemine erişme istikametine dâhil olan Atticus Finch'in kızı genç Scout'u enteresan bir temsil noktasında buluyoruz. Yaşına uygun olarak erdem bağlamında hâlâ taklit etme, etkin düşünme ve deneyler yapma aşamasındadır. Atticus mahkemede Tom Robinson'a şu soruyu sorar:

> –Sen hiç, Ewell'ların evine çağrılmadan hiç girdin mi?
>
> –Hayır, Bay Finch, hiç girmedim. Giremezdim de efendim.
>
> Bir gün Atticus, bir tanığın yalan söyleyip söylemediğini anlamak için onu izlemekten çok, konuşmasını dinlemek gerekir, demişti. Bu kuralı uyguladım... Tom sorulara bir solukta cevap veriyordu. Sesi sakindi. Herhangi bir titreme, sızlanma yoktu. Namuslu bir zenciye benziyordu. Namuslu bir zenci de hiçbir zaman bir başkasının evine çağrılmadan girmezdi.[7]

Scout kendi toplumsal deneyiminin –farklı toplumsal tiplerin aslında nasıl davrandığına ilişkin şahsi deneyiminin– sunduğu kanıtların vereceği hükmü önyargısız biçimde yönlendirmesine izin verir ve 'namuslu bir zencinin' hangi davranışta bulunma motivasyonunu göstereceği hususunda faydalandığı genellemeler de bir hayli yerindedir. Keza yukarıdaki alıntı, ziyadesiyle önyargılı bir toplumda yetişmesine rağmen, onun tanıklığa dayalı adaletin önyargı karşıtı erdemini sahiplenme yolunda olduğunu ortaya koyar. Açıkçası burada tanıklığa da-

[7] Lee, *To Kill a Mockingbird*, 196.

yalı şahsi duyarlılığının oluşmasında elbette babasının can alıcı bir etkisi vardır ve Calpurnia gibi ailesi için çalışan belli başlı önyargı karşıtı diğer şahıslara aşina olması da onu etkilemiştir. Ama Maycomb County'deki çoğunluğun tavırlarından ve öteki şahıslardan da ister istemez etkilenir. Scout'un sergilediği erdemlilik genel olarak naiftir; çünkü etrafını saran önyargının gücünü tefekkür edip anlayabilmesi ve kendi başına düzeltici bir tartışmaya girebilmesi bakımından fazlasıyla tecrübesizdir. Bereket versin ki sergilediği tanıklığa dayalı duyarlılık o anki koşullara göre Tom'u önyargıdan muaf biçimde dosdoğru bir konuşmacı olarak algıladığını gösterir (sesine kulak verdiğini ve "[kendini] ona inanırken bulduğunu" söyler bize.) Ama bulunduğu yargının aynı zamanda düzeltici bir veçhesi daha vardır –konuşmacının ten rengine körleştiği bir sınanma sürecinden geçiyordur– çünkü kendisini önyargıdan büsbütün kurtaramaz, kurtarması da imkânsızdır zaten. Düşünceleri elbette kendi çağının kokuşmuş diliyle ifade edilmiştir; öyle ki kimi zaman yalnızca standart ırkçı tavırları dile getiriyordur. Bunun nedeni kısmen çocukların eleştirel varlıklara dönüşmek adına kendilerine sunulan hemen hemen her düşünce biçimini deneyden geçirmesi, ama aynı zamanda kısmen bilinçlerinin ilk biçimine ister istemez bu tavırlar aracılığıyla kavuşmasıdır. Scout ile Jem'e zenci salonuna kadar eşlik eden genç Dill, Bay Gilmer'ın Tom Robinson ile nefret dolu bir şekilde konuşması karşısında ağlamaya başlayıp, bu durum üzerine Scout kendisini dışarı çıkarmak zorunda kaldığında anımsadığımız şey budur. Dill'i yaşlı bir meşe ağacının altında teselli etmeye çalıştığı esnada, her ikisinin de mecburen içinde yetiştiği ırkçı atmosferin büyük kısmını sarıp sarmalayan bir düşünceyi dile getirerek Gilmer'ın çirkin edimini iyi huylu bir şekilde örtbas ediyordur: "İyi de Dill, nihayetinde o bir Zenci."[8]

Demek ki Scout'un sergilediği şey tanıklığa dayalı adaletin erdemi olduğu sürece, düzeltici bir veçhesi olan ama yine de

Lee, *To Kill a Mockingbird*, 203.

büyük oranda naif görünen bir tarzda sergilenen bir erdemdir. Bununla birlikte, daha genel anlamıyla erdem basitçe düzeltici bir biçimde sergilenecektir. Aslına bakılırsa, yaşlandıkça erdeme düzeltici bir biçimde sahip olma ihtiyacı güçlenen Scout'un erdemi naif bir biçimde sahiplenme olasılığının azalacağı ümit edilebilir. Kökeni itibariyle "zarif, kadim bir aileden" gelen ve şimdilerde "zencilerin dostluğunu tercih eden"[9] kendi kendini yetiştirmiş kimsesiz bir beyaz adam olan Bay Dolphus Raymond'un karamsarlığını hatırlayalım. Genç Dill'in yakın zamanda kendisini iki gözü iki çeşme ağlatacak olan her günkü ırkçı nefret merasimine yavaş yavaş alışacağı tahmininde bulunur. Mahkeme salonunda Gilmer'ın Tom Robinson'a dönük nefreti karşısında Dill'in ağlamaklı karşı çıkışlarına kulak misafiri olan Dolphus iki çocukla konuşmak için bir ağacın arkasından çıkıp şunları söyler: "Bunun duyguları daha sertleşmemiş. Bir parça büyüsün, hoş görmeyi, katlanmayı öğrenecektir. Hastalanmayacak, ağlamayacaktır. İnsan olarak birçok şeye üzülecektir ama... artık ağlamayacaktır. Ancak birkaç yıl ister."[10] Eğer önyargı toplumdaki ilk olgunlaşmanın kaçınılmaz bir parçasıysa, tanıklığa dayalı adalete dönük yegâne umut, erdemin düzeltici bir erdem olarak edinilmesidir. Ama daha genel anlamda ifade edilirse, erdem düzeltici bir forma bürünecektir, çünkü insan toplumlarında ortalıkta dolaşan önyargılar vardır ve bu önyargılar, kendi inançlarında iş başında olan önyargıyı ortadan kaldırmayı başarsalar da başaramasalar da, dinleyicilerin güvenilirlik yargılarını şekillendirme eğiliminde olacaktır. Dinleyiciler olarak içinde bulunduğumuz durum, tanıklığa dayalı diyalog koşullarında sıkça görülen her türlü önyargının etkisini ortadan kaldırma gereksinimiyle ilgili bir meseledir.

Eğer bir dinleyici tanıklığa dayalı adaletin erdemini düzeltici bir biçimde sergiliyorsa, bu durumda bu erdem nasıl

[9] Lee, age., 196.
[10] Lee, age., 205.

bir form alıyordur? Açıktır ki etkin düşünüm sayesinde güvenilirlik yargısının geriye dönük olarak gözden geçirilmesini amaçlayan düzeltici bir hamle yapılabilir; fakat böyle bir hamle daha kendiliğinden bir biçimde ortaya konulabilir mi? Evet konulabilir. Bahsedilen hamlenin kendiliğinden ortaya konulabileceği iki farklı yordamı göz önünde bulundurabiliriz. İlk olarak, dosdoğru kişisel bir samimiyet, önyargıdan arındırılmış bir güvenilirlik yargısında bulunmaya engel teşkil edebilecek önyargıları ortadan kaldırabilir. İlk etapta toplumsal bakımdan yüklü olan bir konuşma tarzı alışkanlık vasıtasıyla normalleştirilir ve yine toplumsal bakımdan yabancı bir konuşma biçimine aşinalık kazanılır. Ten rengi alakasız hâle gelir; toplumsal cinsiyetler bundan böyle etkili değildir; kaç yaşında oldukları unutulur. Bir dinleyicinin karşısındaki konuşmacı hakkındaki ilk izleniminin, kendisine anlattıklarına pek fazla güvenilirlik besleme eğiliminde olmadığını ve bu durumun birtakım önyargılardan kaynaklandığını varsayalım. Gerçi belirli bir diyalog ya da daha güçlü bir tanışıklık sayesinde erişilen samimiyet düzeyi arttıkça ilk izlenimin yarattığı önyargı uçup gider ve dinleyicinin güvenilirlik yargısı otomatik bir biçimde kendini doğrular. Konuşmacıya beslediği önyargı, samimiyetin belirli önyargı biçimlerini (yeterince anlayışlı bir duyarlılık düzeyinde) ortadan kaldırmak zorunda kalabileceği zamanki gücüne bağlı olarak değişir. Sosyal ortamın her türlü önyargıyı bünyesinde taşıdığı bir toplumsal bağlamda konuşmacının tanıklığa dayalı adalet konusunda sahip olduğu erdemin akla yatkın bir ölçütü, tanıklığa dayalı fiili etkileşimin yarattığı samimiyet ve bu etkileşimin sağladığı güvenilirlik sayesinde otomatik bir biçimde ne kadar çabuk ortadan kalktığıdır kesinlikle. Bu durum gerçekten meydana gelebilir, fakat şu şartla ki dinleyicinin *erdemi* kendiliğinden sergilediğini varsaymak için, önyargının yeterince hızlı bir biçimde ortadan kalkması değil, bundan başka farklı önyargıların ortaya çıktığı akla yatkın bir zaman dilimi içerisinde yeterince güvenilir olması da gerekir.

Tanıklığa dayalı adaletin erdemine eksiksiz biçimde sahip olma ideali, bir dinleyicinin erdemli ve düşünmeden önyargı karşıtı güvenilirlik yargılarında bulunabileceği ikinci yolu sunar. Eğer erdeme eksiksiz biçimde sahip olmak ideal bir durumsa, şu hâlde –ilk izlenimin yarattığı herhangi bir önyargı ve herhangi bir etkin tefekkür, öykünme ya da tekrarın uçup gittiği– ideal konumdaki dinleyiciler, erdeme kendiliğinden ve dolaysız bir biçimde sahip olacaklardır. Demek ki böyle bir ideal bağlamında erdemli dinleyicimizin tanıklığa dayalı duyarlılığı, peşinen düzeltilmiş [*ready-corrected*] güvenilirlik yargılarını otomatikman besleyecektir. Daha önceden, dinleyicinin tanıklığa dayalı duyarlılığının, tanıklıkla ilişkili hem bireysel hem de kolektif mahiyetteki sayısız deneyim tarafından koşullandırıldığını dile getirmiştim; öyle ki konuşmacıları dosdoğru epistemik bakımdan yüklü bir biçimde algılayabilir. Şimdi tanıklığa dayalı duyarlılığı aralıksız biçimde yeniden koşullandıran bir deneyim biçimi, önyargının irrasyonel etkisini telafi etmek için, kendiliğinden güvenilirlik yargılarını derin düşünceyle düzeltme deneyimi gibi bir şey olacaktır. Örneğin kişinin güvenilirlik yargısının çok zayıf olması ve önyargının bu zayıflığa neden olan şeyin bir parçası olarak tanımlanması, olay bittikten sonra anlaşılır muhtemelen. Belki de özne o esnada önyargının konuşmacıya ilişkin algısını şekillendirdiğinin farkındadır ve bu yüzden kendi yargısını saklı tutuyordur. Diğer deneyim biçimleri de meseleyle alakalı olabilir. Örneğin bir dinleyicinin konuşmacı olarak geçirdiği deneyimler de bu süreci besleyecektir. Belki de bu türden bir deneyim bağlamında tanıklığa dayalı adaletsizliğe maruz kalan tarafta olma durumunu deneyimlemiş ve başka türden önyargıların tanıklığa dayalı şahsi duyarlılığında nasıl da el altında etkili olabildiğine ilişkin daha akla yatkın bir kavrayışa erişmiştir. Demek ki erdeme eksiksiz biçimde sahip olan bir dinleyici, tanıklığa dayalı adaletin erdemi bağlamında yeterince düzeltici olan deneyimler tarafından makul şekilde yeniden koşullandırılan bir tanıklığa dayalı duyarlılığa sahip

birisidir; öyle ki bunlar şimdi peşinen düzeltilmiş güvenilirlik yargılarının yanlışa mahal vermeden iş başında olduğu deneyimlerdir. Geçmişteki önyargı karşıtı düzeltmeler doğrultusunda güvenilirliğe dayalı spontane yargı biçimi değişmiş ve bu türden deneyimlere aralıksız biçimde karşılık verebilme hünerine sahip birisidir. Öyleyse, toplumsal ortamda bir dizi önyargının iş başında olduğu bir iklimde eksiksiz bir erdeme sahip olmak, dinleyicinin o iklimde güvenilirliği yargılamanın düşünümsel gerekliliklerini içselleştirmiş olmasını şart koşar; öyle ki dinleyici sıfatıyla işgal ettiği statüsünün olmazsa olmaz toplumsal düşünümselliği bir ikinci doğa hâline gelmiştir.

Toplumdaki önyargıların aralıksız biçimde değişen ve kendi kendini yenileyen yapısı, sahiden ümit edebileceğimiz en iyi şeyin, tekrar eden eleştirel düşünüm çabaları vasıtasıyla yargı gücünün şart koştuğu toplumsal düşünüme ulaşmak olduğuna işaret ediyor olabilir. Bu durumda erdeme ulaşabildiğimiz sürece ona eksiksiz biçimde değil, kısmen sahip olacağızdır. Toplumsal deneyim, tam anlamıyla dar bir kapsama sıkışıp kalmadığı sürece, herhangi bir dinleyicinin pratik bakımdan tanıklığa dayalı şahsi duyarlılığını her türlü önyargı karşısında bizzat öne sürebileceği bir erdem kapasitesine sahip olabilmesi tam anlamıyla olanaksız görünmektedir, çünkü bu durum toplumsal ortamdaki önyargılı tüm sosyal tiplerle tanıklığa dayalı diyalog kurması için yeterli ölçüde deneyime maruz kalmış olmasını gerektirir. Açıktır ki tanıklığa dayalı deneyiminin ne kadar geniş kapsamlı olduğu sorusu, yaşamın olumsallıklarına ve toplumsal düzende işgal ettiği konumuna bağlıdır. Ama genel anlamda eğer tanıklığa dayalı deneyimimiz azami ölçüde geniş bir kapsama sahip değilse, o zaman erdemi ne kadar eksiksiz biçimde (düşünüme dayanmaktan ziyade kendiliğinden) sergileyebileceğimiz, kimliğe dayalı önyargılar kapsamında baştan savma kalmayı sürdürecektir. Kısmi sahipliği en nihayetinde daha ideal görünen bir bakış açısına konumlandıran budur; çünkü çoğu erdem sahibi dinleyicinin zaman zaman etkin eleştirel düşünümle meşgul

olma ihtiyaç duydukları beklentisine girmeye elverişli genel bir mantık ortaya koymaktadır. Belki de kendiliğindenlik ve tefekkürün bir birleşimi ideal durum olabilir; daha az aşina olunan önyargıların etkisi karşısında sergilediği zorunlu farkındalık aralıksız bir etkin eleştirel tefekkür meselesi olmayı sürdürüyorken, ideal dinleyiciyi aşina olunan önyargıları düzelterek ikinci doğa hâline gelen birisi olarak düşünmemiz gerekiyordur belki de. Bu ideal doğruymuş gibi görünüyor. Kayda değer olan şey şudur: Bir kimse şu ya da bu şekilde güvenilirliğe dayalı yargılarında iş başında olan, zamanla gelişmiş ve akla yatkın bir önyargı dizisinin bir ucundan diğerine uzanan önyargılarını düzeltmekte güvenilir biçimde yeterince başarılı olmaktadır. Şayet önyargıların düzeltilmesinde başarılı oluyorsa, bu durumda tanıklığa dayalı adaletin erdemine de sahiptir demektir.

### *4.2. Tarih, Suçlama ve Ahlaki Düş Kırıklığı*

Şimdi karşımızda duran tanıklığa dayalı adaletin yarattığı erdeme ilişkin tasvir, önyargının psikolojik bakımdan içten pazarlıklı ve tarihsel bakımdan dinamik yapısı nedeniyle, erişilmesi kesinlikle güç olan bir erdemin tasviridir. Önyargı, bilhassa inanç düzleminden ziyade dinleyicilerin konuşmacılara ilişkin algılarını fazlasıyla el altından yönlendiren toplumsal tahayyül ve duygusal bağlılıklar düzleminde ifade edildiği zaman, tesirli olan içsel bir güçtür. Önyargının salt inanç düzleminde düzeltilmesiyle karşı karşıya kalınsa bile, bu inançlar tahayyüle dayalı duygusal içeriklerle desteklenirken söz konusu edim fazlasıyla güç olabilir. Christopher Hookway'in ileri sürdüğü gibi, kişinin epistemik alışkanlıklarını yönettiği pratik faaliyette *akrasia* [irade zayıflığı] için ayrılmış olağan bir alan vardır.[11] Bununla birlikte, çoğu

[11] Christopher Hookway, 'Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue', A. Fairweather

zaman pratikte amaçlayabileceğimiz ve amaçlamamız gereken bir ideal olarak kalmayı sürdürür. Hayli düzensiz önyargı biçimlerini kat ederek bu ikinci doğaya ulaşmayı bir şekilde başarabilirsek, şimdiden değerli bir kazanım sayılabilir bu.

Ne var ki erdeme ulaşmanın *imkânsız* olduğu koşullar vardır; çünkü kendine özgü bir kültürel ve tarihsel olumsallık sergilemesi, bahsedilen erdemin etik bakımdan kayda değer bir veçhesidir. Bu olumsallığı açıklamak için, Linda Zagzebski'nin Aristoteles yorumunu takip etmeme izin verin lütfen; öyle ki erdemler burada hem motive edici bir bileşene hem de bu motivasyonu nihayete erdirmede güvenilir olan bir başarı bileşenine sahip olmaları açısından tanımlanırlar.[12] Entelektüel erdemler söz konusu olduğunda, hakikate şu ya da bu kılık altında ulaşmayı amaçlayan bir motivasyon her zaman var olacaktır, ama çoğu durumda hakikate yardımcı olan bir duruma –özellikle burada bireyin güvenirliğe dayalı yargılarında iş başında olan önyargının etkisini ortadan kaldırma amacı– bir duruma ulaşmayı mümkün kılan daha kısa vadeli [*proximal*] bir amaç da mevzubahis olacaktır. Nitekim tanımı gereği bizim erdem sahibi dinleyicimiz, kısa sürede önyargıyı etkisiz kılma amacına gerçeklik kazandırma ediminde eksiksiz biçimde başarılı olacaktır. Dinleyici sıfatıyla kendi yargılarını şahsı ile muhatabı arasında aracılık eden önyargıya dayalı çarpıtmaları düşünüme dayalı belirli bir eleştirel farkındalıkla düzeltebileceği ve bu çarpıtmayı ortadan kaldırma hünerini gösterdiği sürece bunu başaracaktır. Çoğu zaman olduğu gibi, birtakım insanlar diğerlerine kıyasla daha iyi motive ve söz konusu edimleri gerçekleştirme hususunda daha becerikli olacaklardır. Ama tanıklığa dayalı adalet durumunda, kimilerinin erdemli olacağı kimilerinin de

and L. Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2001; örneğin bkz. 182.

[12] Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

olmayacağı gerçeğini izah eden şey kişisel farklılıklar değildir yalnızca. Bu tarihsel kültürel bir ortam [*setting*] meselesidir aynı zamanda. Örneğin, toplumsal cinsiyet inşasına ilişkin çok az eleştirel farkındalığın var olduğu bir ortam, çoğu durumda insanların kadınlara karşı geliştirilen kimliğe dayalı önyargı ile *yüz yüze geldiklerinde* [*vis-â-vis*] tanıklığa dayalı erdemin adaletine sahip olabilecekleri bir pozisyonu işgal etmedikleri bir ortamdır.

Aşağı yukarı her erdemin tarihsel bakımdan olumsal olarak düşünülebileceği duygusu mevzubahistir; hiç kimsenin belirli bir etik ya da entelektüel erdem (mesela hayırseverlik ya da açık fikirlilik) sergilemediği bir toplum her zaman hayal edilebilir ve yararlı örneklerden bu kadar yoksun topraklarda herhangi birinin erdem kazanmaya çalışmasının imkânsıza yakın olduğu düşünülebilir. Fakat tanıklığa dayalı adalete erişmenin tarihsel ortama bağlı olduğu o olağandışı veçhe bu genel bağımlılığı aşan bir şeydir; çünkü erdemi kazanmak için gerekli olan birtakım eleştirel düşünümsel araçlarla yakından ilişkilidir. Birtakım önyargılar karşısında tanıklığa dayalı adaletin erdemini sahiplenmiş bir toplumda bile, erdemin erişim dışında kalması itibariyle birtakım önyargılar söz konusu olabilir; yani erdeme naif biçimde sahip olan toplumlar dışında. Ama ben hâlihazırda erdemin naif biçiminin gayet istisnai bir form olması gerektiğini söylemiştim. Adalete dayalı etik erdem muhtemelen aynı gerekçeler nedeniyle benzer bir tarihsel bağımlılık sergilese de, erdemi olağandışı bir şey olarak sınırlandırıyor gibi görünmektedir. Kavramların toplumsal-tarihsel bakımdan kullanımda olmadığı bir düşünce çizgisini şart koştukları için, adalete ilişkin anlamlı kılınması mümkün olmayan yargılar söz konusu olabilir. Adaletle ilgili başka erdemler –nihai amaçları adalet olan başkaca erdemler– varsa eğer, şu durumda elde ettikleri kazanımlar belki de benzer bir tarihsel olumsallık sergileyecektir. Görünüşe bakılırsa her hâlükârda bu istisnai tarihsel olumsallık biçimi adalet meselelerine özgü bir olumsallık gibi görünmektedir.

Herbert Greenleaf örneğinde, etik ve epistemik ikinci doğasını şekillendiren, toplumdaki cinsiyet önyargısına dair eleştirel bir farkındalığın yokluğu bağlamında meydana gelen bu türden bir tarihsel olumsallığa şahit oluruz. Bu dünyanın Herbert Greenleaf'ları erdemi sergilerken hep başarısız olsalar da, toplumsal cinsiyet bağlamında gerekli olan eleştirel bilinç erişilebilir hâle gelene kadar kınanmayı hak edecek kadar suçlu olmadıklarını ileri sürüyorum. Kaydedeceğimiz gibi, daha deneyimli bir pozisyonu işgal edene kadar bunlar suçlu sayılamazlar. Herbert Greenleaf'in Marge'ın haklı olma olasılığını göz ardı etmeyeceği daha deneyimli bir pozisyonu hangi noktada işgal etmeye başlayacağı sorusunun mutlak bir cevabı yoktur. Bilhassa da gerekli kolektif toplumsal cinsiyet bilinci adım adım ortaya çıkma ihtimali olan bir şey olduğundan, en iyi hâliyle bu soru bir aşama meselesi olarak yorumlanmalıdır elbette. Ne var ki Herbert Greenleaf gibi bir figür, gerçekte kendisine yakın zamanda sunulan cinsiyete dayalı eleştirel içgörüleri benimseyerek etkin biçimde deneyimlemeden önce böyle bir konumu işgal ediyor olacaktır şüphesiz. Nitekim Herbert Greenleaf'in kabahatli olmadığı bir hata durumundan kabahatli olduğu bir duruma hareket ettiği tarihsel bir geçiş evresi olmaya meyledecektir. Cinsiyete dayalı önyargı bağlamında tanıklığa dayalı adaletin erdeminden tepeden tırnağa mahrumdur; ama onun epistemik davranışındaki kusuru ayıplanabilir kılmak için kolektif bilinçteki sözü edilen ilerleme olmazsa olmazdır. Demek ki verili tarihsel koşullar altında, benim ileri sürdüğüm şey şudur: Greenleaf, Marge'ı maruz bıraktığı tanıklığa dayalı adaletsizlikten dolayı kabahatli değildir.

Yapılan suçlamanın kusurlu olduğu göz önünde tutulduğunda, Greenleaf'in Marge'a karşı işlediği epistemik hata, kabahate dayanmayan sahici bir tanıklığa dayalı adaletsizlik durumunu temsil eder.[13] Buradaki iddia, kişinin elinden bir

Daha önce İkinci Bölümde, tavırları akla yatkın bir samimiyetsizlik klişesiyle

şey gelmesi imkânsız bir durumda olduğu takdirde takındığı tavır yüzünden suçlanamayacağı düşüncesine dayanıyor. Bu düşünce 'olabilirliği' [*can*] ima eden özel bir 'zorunluluk' [*ought*] durumunu temsil eder; çünkü verdiğimiz örnekteki 'olabilirlik' veçhesi, Greenleaf'in kendisini Marge'a duyduğu güvensizliği toplumsal cinsiyet bağlamında gerektiği gibi sorgulamasına bizzat olanak tanıyan akla yatkın eleştirel bir bakış açısına ulaşmasının ümit edilip edilemeyeceği meselesidir. Gerçekleştirmedikleri ya da gerçekleşmesine yardımcı olmadıkları şeyler yüzünden insanları suçlayamayız; yine de bu husus yaşantılarının ahlaki bakımdan lekelenmediği anlamına gelmez. Yaptıkları şey yüzünden suçlu olmadıklarını büsbütün kabul etseler bile, olağanüstü bir durumda kimi insanlar yaptıkları şey nedeniyle mahvolurlar.[14] Greenleaf, Marge'ı hedef alan düşüncesinde iş başında olan toplumsal

uyumlu olan, alışılmadık derecede utangaç bir konuşmacının durumunu ele almıştık. Öyle ki dinleyici bu samimiyetsizliği yargıladığı tavırda haklıydı. Eğer bunu hakiki bir tanıklığa dayalı adaletsizlik durumu olarak gördüysek, kabahate dayanmayan türden bir adaletsizlik durumu olduğundandı; ama ben bunun aslında tanıklığa dayalı bir adaletsizlik durumu olmadığını ileri sürmüştüm.

[14] Bernard Williams'ın Oedipus'tan bahsettiği gibi, "Şahsi hatası yüzünden olmasa da, başına gelen en korkunç şey, bu edimleri gerçekleştirmiş olmasıydı." *Shame and Necessity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993, 70. Oedipus'u mahveden, utanç verici duygularıydı, ama farklı bir ahlaki duygular repertuarı sunan başka bir tarihsel bağlamda, bana öyle geliyor ki kendi şahsi kusuru olmadan korkunç bir şey yapmış olan biri, ahlaki vicdan azabının herhangi bir başka formu tarafından, yalnızca utanç değil, aynı zamanda pişmanlık ve suçluluk tarafından işkenceye maruz bırakılabilir. Ahlaki vicdan azabının değişik formları, vicdan azabı yaratan pişmanlık dolu edimleri öznenin bilincine az biraz farklı bir biçimde sunar. Ne kadar içselleştirilmiş olursa olsun, utanç en temelde onaylayıcı olmayan gözlerden *saklanmak* isteme arzusudur. Pişmanlık ise zarar verilen kişiye odaklanır ve esas itibariyle bünyesinde empatik bir *ortak acı* duygusunu barındırır; vicdan azabından kaynaklı suçluluk duygusunu, kendini kötü bir şeyden kurtarma, belki de bir tür itiraf sayesinde 'ağırlık yapan' vicdani bir yükü boşaltma ve arınma arzusu karakterize eder. Yine de, bütün bir 'suçluluk duygusu'nu kapsamlı bir biçimde vicdan azabıyla özdeşleştiren Gaita ile mukayese edin: Raimond Gaita, *Good and Evil: An Absolute Conception*, 2nd edn., Abingdon, Oxon., Routledge, 2004, 51. Benim görüşüme göre, ahlaki vicdan azabının farklı şekillerde odaklanılan söz konusu biçimlerinden hiçbiri, failin yaptığı şeyden dolayı suçlanmadığının bütünüyle farkında olduğu bir bağlamla bile bağdaşmıyor.

cinsiyet önyargısının etkisini ortadan kaldıramazdı; çünkü gereksinim duyduğu eleştirel kavramlar tarihsel bakımdan kendisi için erişilebilir değildi.

İlgi çekici türden bir epistemik ve ahlaki şanssızlığa işaret ediyor bu durum. Gerekçeye sahip olmanın ne anlama geldiğine dair dışarından yapılan bir yorumda, bahsi geçen durum bir hâyli basittir aslında.[15] Marge'ın sözüne beslediği güvensizlikten şüphelenmesi için Greenleaf'in makul bir gerekçesi vardır; ama öyle bir tarihsel durum içerisindedir ki bu gerekçe onun erişimi dâhilinde değildir. Dolayısıyla bir parça epistemik ve ahlaki şanssızlığa maruz kalmaktadır. Söz konusu gerekçelerin içeriden yapılan yorumunda mevzubahis durum biraz daha açıktır. Greenleaf öz oğlunun ortadan kaybolmasıyla ilgili hakikati bilmek ve onun yaltakçı katiline kanmamak adına öznel bir motivasyon taşıyorken, Marge'a beslediği güvensizlikten şüphe etme motivasyonu geliştirmesi için kaldığı yerden devam etmesi gereken o 'sağlam müzakere hattı' tarihsel koşullar tarafından engellenir. Demek ki Greenleaf'in içsel sebeplerden hareketle Marge'a beslediği güvensizlikten şüphe duyması için herhangi bir gerekçeye sahip olma hüneri yoktur. Objektif şekilde konuşursak, Greenleaf'in öznel motivasyon düzeninde iş başında olan gerekçeler ve fiili etkenler arasında işler hâlde bulunan bir müzakere hattı söz konusu olsa bile, gerçek şu ki Greenleaf'in içinde bulunduğu tarihsel durumun bahsedilen müzakere hattını takip etmesine engel olması, *kendisi adına* ortada hiçbir gerekçenin olmadığı anlamına gelir. Bu durum Greenleaf'in epistemik ve ahlaki şanssızlığına bir başka boyut ilave eder; çünkü yalnızca yaptığı şeyi etkileyen gerekçelerin hangisine erişebileceği hususunda değil, aynı zamanda kim olduğunu etkileyen gerekçelerden

[15] Bkz. Bernard Williams, 'Internal Reasons and the Obscurity of Blame', *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ch. 3, 35. Meseleyle alakalı erken dönem çalışması ise şudur: 'Internal and External Reasons', *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

hangisine sahip olabileceği hususunda da başarısız olmasına neden olur.[16]

İçsel ve dışsal kaynaklı gerekçeleri konu edinen teorisyenler arasındaki anlaşmazlıklar hakkında ne düşünülürse düşünülsün, Greenleaf'in vesile olduğu tanıklığa dayalı adaletsizlik durumlarını tarif etmek için içsel dile eğilim gösterildiği takdirde, tamamıyla etik durumların kaçınılmaz biçimde tartışmalı olmasına benzer şekilde bu içsel dilin tartışmalı olmayacağını belirtmekte fayda vardır. İşte bu nedenle, bahsedilen şekilde ele alınan epistemik öznelerin, bir dizi fiili motivasyonlarında hakikate veya hakikatin hizmetinde olan (örneğin güvene dayalı alışkanlıklarda iş başında olan önyargıyı etkisiz hâle getirmek gibi) daha kısa vadeli *a fortiori* [daha ziyade] amaçlara dönük genel bir eğilime sahip olduklarını varsaymanın hiçbir tartışmalı yanı yoktur. Bu yüzden, elimizdeki örneği içsel gerekçeler modeline göre mi yoksa dışsal gerekçeler modeline göre mi yorumlanmasının tercih edilip edilmeyeceği pek bir değişiklik yaratmaz; zira çoğu zaman herhangi bir epistemik öznenin hakikate erişmek için bir gerekçeye sahip olacağı konusunda herkesin hemfikir olması beklenebilir. Bu husus, hakikatle kurduğumuz ilişkinin karmaşık ve çoğunlukla problematik olan yapısını küçümsemek anlamına gelmez. Açıkçası insanlar kendilerini acı veren gerçeklerden inkâr ya da bastırma mekanizmaları aracılığıyla muhafaza etmeye elverişli her türlü güçlü motivasyona ve aslına bakılırsa gerekçeye sahiptir. Bununla birlikte, her şeyi hesaba katarsak,

[16] Greenleaf'in durumuna dair bu alternatif betimlemelerin de doğruladığı gibi, iç ve dış kaynaklı yorumlar arasında pratik bakımdan çok az bir farklılık söz konusu olsa da, bireylerin gerekçelerle nasıl ilişki kurduklarına dair şahsi kavrayışlarında can alıcı bir farklılık vardır yine de. Politik bireyciliğin gayreti, içsel kavrayışa yön vermektir, çünkü en temelde içten kaynaklı gerekçeleri konu edinen teorisyenin savunduğu ve dıştan kaynaklı gerekçeleri konu edinen teorisyenin reddettiği şey şudur: Kişinin kendisine ait olmayan ahlaki gerekçeleri reddetmesi sınırda kalan rasyonel bir seçenek olmayı sürdürür. Burada Humecu bir miras söz konusu elbette, ama Williams'ın ahlak felsefesinde iş başında olan Nietzscheci damar aynı zamanda gerekçelerin konusu olarak bireyin egemenliğine dönük temel bağlılığın ayrılmaz bir parçasıdır bence.

böylesi mekanizmaları hakikate dönük işleyen daha genel bir motivasyonun arka planı temelinde anlamak gerekir. Bu temel verili kabul edildiğinde, açıktır ki tek başına Herbert Greenleaf değil, hatta Herbert Greenleaf'in en öldürücü, tüyleri diken diken eden en cinsiyetçi versiyonu bile, Marge'a beslediği o kendiliğinden güvensizliği sorgulamaya elverişli olan güvenilir bir müzakere yoluna gireceği (hakikate dönük) bir motivasyona sahiptir.

Demek ki ahlaki statüsünü konu edinen hayli müşfik bir yorumlama bağlamında, Greenleaf hem epistemik hem de ahlaki bakımdan talihsizdir. Daha doğrusu, maruz kaldığı iki çeşit ahlaki ve epistemik şanssızlık söz konusudur: düşünüme dayalı zorunlu eleştirel farkındalığa erişimi dışarıda bırakan tarihsel bağlamdaki koşullara bağlı şanssızlık ve olduğu türde bir birey hâline gelmesinde iş başında olan kurucu şanssızlık. Daha iyi anlatmak gerekirse, Greenleaf'in içinde bulunduğu durum, duruma bağlı ve kurucu şanssızlığın bir bileşimini temsil eder; çünkü belirli bir biçimde onun şahsını Marge'a beslediği güvensizlikten şüphe duymasını olanaklı kılacak herhangi bir gerekçeye ulaşma hüneri gösteremeyen biri olarak kuran şey, içinde bulunduğu tarihsel durumdur. O hâlde diyebiliriz ki Greenleaf, *tarihsel bakımdan kurucu* olan bir epistemik ve ahlaki şanssızlığa tabidir. Kurucu güce sahip bu tür bir şanssızlık durumunun ehemmiyeti, öznenin karakteri düzleminde değil, daha ziyade herhangi birine erişebileceği düşünceleri ve böylelikle sahiplenebileceği gerekçeleri sınırlandıran bir tarihin içerisine bireyi konumlandıran bir tarihsel tip düzleminde bulunur. Greenleaf meselesinin esas anlamı, özel olarak erişmeye çabaladığı bir gerçeği gözden kaçırması (Marge haklıdır: Dickie'nin katili Ripley'dir) ve önemsediği birine ziyadesiyle kötü bir şey yaptığı için suçlu olmasıdır. Gerçeğe vakıf olamayacak, himaye edilmeyi ve sempati beslenmeyi hak eden, ama epistemik güveni hak etmeyen biri olarak, histerik bir kadın olarak muamele görür Marge. Bireyin rasyonelliği insanlığın temel veçhelerinden

biriyse eğer, Bu durumda Greenleaf Marge'ın insanlığını kibarca baltalamaktadır.

Ama şimdi, tam anlamıyla aklanmamış olduğundan, Greenleaf'ı aklama girişimimizi değerlendirmemiz gerekiyor elbette. Eğer tarih bu kusuru haklı çıkarmayı reddederse, oyunda kalmayı sürdüren bir başka ahlaki hınç biçimi söz konusu olmayı sürdürür mü? İnsanları ne için suçlu bulacağımızı ve neden suçlu bulmamamız gerektiğini ya da gerek kendimizden ve gerek onlardan tam anlamıyla ne bekleyip ne beklemememiz gerektiğini anlatan durumlar arasındaki çizgi elbette belirsizdir ve bilhassa tarihsel mesafenin başından sonuna kadar da bu durum böyledir. Greenleaf'in Marge'a yaptığı muamele ve tam da erişiminde olan (hiç şüphesiz yukarıdan bakmanın getirdiği hatalarla, Marge'ın ileri sürdüğü somut kanıtlara saygı duymakla ya da önyargının adaletsiz olduğuna ilişkin bir takım genel tasarımlarla bağıntılı fikirleri bünyesinde barındıran) ahlaki kavrayış kaynakları göz önünde tutulduğunda, Greenleaf'e karşı koşullara bağlı bir tür ahlaki hınç bile besleyebiliriz. Neticede, kendi çağının cinsiyetçi ideolojisiyle bu kadar kolay şekilde işbirliği yapması ve Marge'ın elindeki kanıtları kendisine sunma çabalarını bu denli rahatça görmezden gelmesi, hayal kırıklığına vesile olmaktadır. En azından, Marge'ın histerik olduğunu ileri süren Ripley'in dışlayıcı yorumları karşısında daha fazla direnç gösterebilir, Marge'ı daha fazla dinleyebilir ve daha bir ihtiyatlı davranabilirdi.[17] Kısacası, Greenleaf'in daha iyisini yapabileceğinden şikâyetçi olmak isteriz; çünkü bu durum salt epistemik bir hayal kırıklığını değil, aynı zamanda etik bir hayal kırıklığını da dışa vurmaktadır. Bu durumda, belirli bir *hayal kırıklığı kaynaklı bir hınç duygusu* hissedebiliriz; suçluluk kaynaklı hınç duygusu ile yakından bağlantılı, ama beklentileri karşılayamayan bir tutum. Hayal kırıklığının

[17] Bu meseleyi harekete geçiren şey, Karen Jones ile gerçekleştirdiğimiz faydalı bir e-posta alışverişiydi.

yarattığı hınç duygusu hâlâ bireye odaklanıyordur, fakat birey burada tarihsel bakımdan konumlanmış bir tarzda tasavvur edilmektedir.

Aradaki tarihsel mesafeyi kat edip hayal kırıklığından kaynaklı hınç duygusunu temize çıkarmak adına daha fazla şey söylememiz mümkün mü? Bir kültürün (kimi zaman ahlak 'sistemi' olarak adlandırılan) ahlaki söylemini sonlu, yekpare bir bütün olarak düşünme eğilimine direnmemiz gerek. Herhangi bir ahlaki söylemin yerleşik kıldığı ahlaki düşüncenin ve ahlaki yargı yetisinin kaynakları, sınırlı sayıda farklı yapı tesis edebilecek bir dizi inşaat tuğlasıyla benzer değildir. Kavramsal kaynaklar, ister eski kavramların yepyeni uygulamaları, ister yeni kavramların türetilmesi olsun, pek çok *yeni* anlam üretmeye süresiz biçimde elverişli olan kaynaklardır. Bu türden anlam kaynakları, hem üretkendir hem de dinamik; verili herhangi bir tarihsel uğrakta iş başında olan pratik icra bağlamında fiilen gerçeklik kazanan anlamlar kümesi tarafından hiçbir biçimde tüketilemezler. Yürürlükte olan bu üretken ahlaki anlam kavrayışı sayesinde, ahlaki bir söylemde iş başında olan *rutin* söylemsel hareketler ile ahlaki bilinçte ilerici bir hareket olarak var olan ve eldeki kaynakların yenilikçi bir biçimde işe koşulduğu *istisnai* ve daha yaratıcı hareketler arasında bir ayrım ortaya koyma hünerine sahip olabiliriz. Böylesine yaratıcı hareketin bir örneği, yönetici sınıflara duyulan saygıyı rutin olarak muhafaza eden bir toplumda etik olarak şekil verilmiş herhangi bir kimsenin yaptığı gibi ya da 'zalim' kavramının gündelik disiplin adına çocuklara rutin olarak verilen sert cezalara yeniden uygulanması gibi, saygı kavramının bütün bir insanlığı kapsayacak şekilde genişletilmesi olabilir. Çoğumuz sık sık rutinleşmiş hareketlerde bulunur ve rutinleşmiş ahlaki düşünceler sergileriz; genel anlamda etik düşüncemizin kabul edilebilir olmasını amaçlayan bir kültürde yaşıyorsak eğer, şanslıyız demektir. Ne var ki bazı insanlar, meydan okumaya meyledip daha yaratıcı bir şey özelinde başarılı olabilir.

Burada bir kez daha epistemik boyutla işe yarar bir benzerlik kurabiliriz. Bahsi geçen epistemik karşıtlık, güvenilirliğe dayalı rutin yargılar ile güvenilirliğe dayalı istisnai yargılar arasındadır, ki meseleyle bağıntılı istisnai yargı biçimi, o güne kadar bu kapsamda değerlendirilmeyen bir önyargı formunu düzeltmeyi başaran bir yargı olabilir.

Eğer Greenleaf'ı kendi zamanının bütünsel etik kaynakları ışığında yargılarsak, şu durumda, Marge'a karşı gerçekleştirdiği epistemik adaletsizlik nedeniyle kabahatli olmadığını (rutin bir yargılamaya başvurduğunu) keşfediyorken, yine de bu edimi (istisnai bir durum değil de) olabileceğinden daha önemsiz olarak görüyoruzdur hâlâ. Çünkü Greenleaf bile gerekeni yapıp Ripley'in Marge'ın dişil histerisi hakkındaki komplo teorisinin içine çekilmektense, ahlaki ve epistemik bakımından daha yaratıcı bir şeye gerçeklik kazandırmış olabilir. Kuşkusuz Greenleaf'in bu bağlamda büyük beklentiler uyandıracak bir tarafı yoktur pek, ama Marge'ı Ripley'den çok daha önce tanıyan nazik bir adamdır ve hakikati öğrenmeyi amaçlayan güçlü bir kişisel merakı vardır. Nitekim Marge'a ilişkin şüphelerin epistemik bakımdan onur kırıcı olan yorumuna kolayca kapıldığı için kendisine bir parça ahlaki hınç beslenebilir. Bu tarz bir hayal kırıklığı, birkaç sayfa önce genişlik kazandırdığımız anlayış bağlamında, güvenilirliğe dayalı daha makul bir yargıda bulunmasının tarihsel bakımdan mümkün *olduğu* inancına dayanmaktadır; Greenleaf'in durumu istisna olarak bile yargıla*nabilir*. Böylesine yoğun koşullarda yalnızca rutin bir yargıya başvurarak, kendisini bir şekilde sorumlu tutmanın makul göründüğü hayal kırıklığı yaratan bir edimde bulunur. Fakat ahlaki ve epistemik karakterinin sıradan yargının üstüne çıkmaktaki başarısızlığı nedeniyle lekelendiği duygusu, suçlayıcılık kadar güçlü bir şeyi haklı çıkarmaya yetmez. Hiç kimse rutin bir ahlaki yargıda bulundu diye suçlanamaz. Ama bununla birlikte kişi, bir tarihsel olanaklılık meselesi olarak âdeta eli kulağında olan daha istisnai bir alternatif bağlamında rutin bir yargıda bu-

lunduğu için sorumlu tutulabilir. Ben bu sorumluluğu hayal kırıklığına dayalı kızgınlık aracılığıyla kaydetmenin yakışık aldığını ileri sürmüş bulunuyorum. O hâlde istisnai ve rutin ahlaki yargı arasındaki fark –gerekçelerin içsel ya da dışsal yorumuna bağlı kalınıp kalınmadığına bakılmadan– tarihsel ve kültürel bakımdan uzak olunan ötekilere karşı takınılabilecek daha incelikli bir dizi ahlaki tutum olasılığına işaret eder; zira kendi kültürlerinde rutin biçimde yanlış olarak kabul edilmeyen eylemler nedeniyle bu kimseleri, istisnai ahlaki tavrın ne denli kullanımda olduğuna karar verilmesine bağlı olarak şu ya da bu ölçüde ahlaki açıdan hâlâ sorumlu tutarken, kabahatli olduklarını düşünme kibrinden kendimizi sakınmamız gerekir.

Doğru olan buysa eğer, bu durumda istisnai ve rutin ahlaki söylemsel tutumlar arasındaki fark, ahlaki görecilik bahsinde gündem olan meseleleri daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Tarihsel ve toplumsal bakımdan uzak olduğumuz ahlaki kültürlerde yaşayan insanların tavırlarını yargılarken –yalnızca suçlama meseleleriyle ilgilendiğimiz süreç haricinde– o kültürün rutin ahlaki söylemiyle kendimizi sınırlandırmamız gerek yoktur ve böyle bir şeye gerek duyulmamalıdır da; çünkü uzak kültürlerde yaşayan insanların ahlaki performanslarına dayanan daha uygun biçimde işlenmiş yargıları, ancak bu insanların kendi ahlaki kaynaklarını daha verimli kullansalardı rutin olmayan, istisnai biçimde daha yaratıcı ahlaki yargılarda bulunabildiklerini düşündüğümüz zaman ancak kullanışlı bir hâl alacaktır. Meta-etik literatüründe farklı şekillerde ve tartışmanın farklı veçhelerinde durmaksızın nükseden, ahlaki psikoloji ve dilin evrensel cezbediciliği ile kültürel ve tarihsel olumsallığın aşikâr gerçekliği arasında varolan bir gerilimi keşfederiz. Bir kez daha görünürde çıkmaz olan bir sokakla yüz yüze geliyoruz ki ahlaki bakımdan kabul edilemez bulduğumuz meşru pratiklerin iş başında olduğu bir başka kültürü hayal edebiliriz; gerçi yargıda bulunmama siyasetini benimseme konusunda ketum hatta aciz olsak bile,

aynı anda uzak kültürlerde yaşayan insanları suçlamaya elverişli bir gerekçenin tekinsiz yokluğunu olarak hissederiz. Fakat rutin olanla istisnai olan arasındaki ayrım, bahsedilen ahlaki düşüncenin çıkmaz bir sokağa girmesi gerekmediğini anlamamıza yardımcı olur; çünkü hayal kırıklığına dayalı kızgınlığa elverişli bir alan açıyordur; bireysel faili dosdoğru yönlendiren, ama onun içine düştüğü tarihsel ikilemi de kabul eden bir tavır.

Diğer ahlaki kültürlerde yaşayan insanlar hakkında ahlaki yargılarda bulunmanın doğru olmadığı şeklindeki 'kaba saba' görececi fikir tutarlılıktan mahrumdur;[18] fakat suçlayıcı yargıların tarihsel bakımdan oldukça kısa mesafelerde bile işlevini yitirdiği düşüncesini savunmak gerekir. İnsanların tavırları yaşadıkları ahlaki kültürde iş başında olan rutin ahlaki düşüncenin ürünü olduğuna göre, suçlayıcı yargılar işlevsizdir. Örneğin, evli olmayan kadınları [*mother*] bebeklerini evlatlık vermeye zorlayan geçmişteki uygulamayı ele aldığımızda, bahsedilen topluluğun o zamanki gündelik ahlak söyleminde başvurulduğu zannına kapıldığımız kavrayışlar, tavırlar ve duygularla kendimizi sınırlandırmamız gerekmez. Bilakis, sahip oldukları ahlaki kaynakların bütünü göz önüne alındığında, *bizzat* kabul edebilecekleri, ancak bir şekilde erişemedikleri düşüncelere başvurmak gibi bir hakkımız var bizim. Bu insanların müzakereci performanslarını, toplumu daha liberal bir pratiğe itmek amacıyla, bizzat bu pratikle en dolaysız biçimde meşgul olmuş olanların elde bulundurduğu ahlaki bilişsel avantajı hesaba kataratak eleştirel bir kitleyi kademeli olarak kendi tarafına geçiren, son derece yaratıcı hamlelerde bulunmayı başarmış emsallerinin (anneden ayrılmanın verdiği ıstırabı, bunun çocuk üzerindeki etkilerini bizzat yaşayanlar ya da hissedenler vb.) performanslarıyla mukayese edebiliriz. Rutin ve istisnai ahlaki yargılama ara-

[18] Bkz. Bernard Williams, 'Interlude: Relativism', *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

sında yapılan ayrım, bir parça ahlaki ilerlemenin –mesela, zorla evlat edinme uygulamasının kaldırılması– nasıl mümkün olduğunu izah etmeye yardımcı olacaktır. Çünkü bir azınlığın ahlaki bakımdan kendine özgü söylemsel hamleleri dışında bir topluluk başka nasıl olur da bir rutin meselesi olarak verili koşulları farklı biçimde anlamaya başlayabilir?

Tarihsel bakımdan öteki olanları bu şekilde yargılamanın kendini beğenmişlikle alakası yoktur; zira "Daha iyisi yapılabilirdi" şeklindeki etik şiarı biz de kabul edebiliriz. Ahlaki bakımdan rutine bağlı yaşamanın, uzak mesafede yaşayan ötekilerin bakış açısından bakıldığında, hayal kırıklığının yarattığı hınçtan kişiyi ne denli bağışık kılan bir kazanım olduğu aslında bir şans meselesidir. Bu durum bireyi şekillendiren ve gelecek nesilleri şekillendirecek olumsallıklara büyük ölçüde bağlıdır. Mesela, bugün yarım yamalak bir vicdanla et yerken, geleceğin toplumunun benim gibi insanları ahlaki tiksintiyle yargılayacağı gerçeğinin çoğu zaman bilincindeyimdir. Böylesi bir toplumun üyelerinin, evcilleştirilen hayvanlara karşı verdiğim hâlihazırda geçerliliğini sürdüren ahlaki taahhüdü yerine getiremeyişim nedeniyle muhtemelen gerçek bir ahlaki hayal kırıklığı yaşayacağına da inanıyorum. Niçin, diye soracaklardır, daha genel olarak hayvanlar arasındaki eşit ahlaki statüye dönük örtük bağlılığını reddettin? Ben de kendime bu tür sorular sorarım, ama hiçbir zaman bunlara hakiki yanıtlar veremem. Fakat gelecek nesiller hayvanları yemeyi ahlaki bakımdan yanlış görmeye başlarlarsa eğer, muhtemelen yine benim gibi insanları, ahlaki başarısızlığım olarak gördükleri şeyin çağdaş rutin ahlaki yargılama içerisinde yer aldığı gerekçesiyle suçlamaktan imtina edebilirler. Ben suçlamada bulunmaya yetmeyen, yine de fail yönelimli olmayı sürdüren ahlaki kızgınlık biçimlerini tespit etmenin, tarihsel ve kültürel mesafeyi çapraz kesen akla yatkın ahlaki tepkiye erişmenin anahtarı olduğunu düşünüyorum. Daha genel olarak, rutin olanın istisnai ahlaki yargılardan ayırt

edilmesi, tarihsel olumsallığı bozmadan ahlak psikolojisi ve dilin evrenselci istikametine hürmet etmemize imkân tanır.

Bu bölümde, tanıklığa dayalı adaletsizlik fenomenine gereksinim yaratan erdem biçimini, tanıklığa dayalı adaletin erdemini betimleyip ortaya çıktığı tarihsel koşulların olumsallığını keşfe çıktım. Ulaştığımız tarif, tarihin belirli bir noktasında birtakım önyargılar bağlamında erişilebilir olmayan bir erdeme ilişkindir. Gelgelelim, erdemi tarihsel bakımdan konumlandırıldığı tarzda karakterize ettikten sonra, şimdi bu erdemi azami ölçüde tarih dışı bir düzleme –'doğa durumu' düzlemine– koyalım. Bu düzlem tanıklığa dayalı adaletin yarattığı erdemin ne kadar temel bir epistemik erdem biçimi olduğunu, bir başka deyişle, herhangi bir insan topluluğunda mevcut olan epistemik bir gereksinimden doğması bakımından, tarihi ardında bırakan bir amaca hizmet eden epistemik bir erdemi ortaya koyacaktır.

## Beşinci Bölüm
## Tanıklığa Dayalı Adaletin Soykütüğü

### *5.1. Hakikatin Üçüncü Temel Erdemi*

Bernard Williams *Truth and Truthfulness*'da [*Hakikat ve Hakikatlilik*], karakteristik bakımdan yalnızca siyaset felsefesinde başvurulan felsefi bir yöntemden istifade eder.[1] Bahsedilen yöntem, belirli bir kavrama ya da kuruma ilişkin felsefi sonuçlara ulaşmaya hizmet eden bir dayanak olarak kurgusal bir Doğa Durumu senaryosunun inşa edilmesini hedefler. Gelgelelim Williams, Doğa Durumunu en temel politik ihtiyaçlarımızı karakterize eden bir bakış açısı aracılığıyla değil, bilakis en temel epistemik ihtiyaçlarımızı hakikat ve hakikatlilik gibi kavramlara ışık tutan bir bakış açısı aracılığıyla inşa eder. Amacı farklı olsa da Williams'ın inşası, Edward Craig'in *Knowledge and the State of Nature*'daki[2] [*Bilgi ve Doğa Durumu*] inşasını yankılar. Bir sonraki bölümde, Craig'in daha kapsamlı biçimde ele alacağımız projesi, bilgi kavramını, böyle bir kavrayışa sahip olma gerekçemizin pratik bir açıklaması yoluyla aydınlığa kavuşturmayı amaçlar. Williams'ın temel gayesi ise hakikatlilik kavramını, bu kavramın neden erdemle ilişkili olduğunun ve hangi yoldan içsel bir değer hâline geldiğinin pratik bir açıklaması yoluyla aydınlığa kavuşturmaktır.

Doğa Durumu, insanların gruplar hâlinde yaşadığı ve dolayısıyla birtakım temel ihtiyaçları paylaştıkları en küçük

Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
Edward Craig, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

insan topluluğu –asgari toplumsal örgütlenmeye sahip bir topluluk– olarak değerlendirilmelidir. Bu proje verili kabul edildiğinde, diğer ihtiyaçlar hikâyeye ancak epistemik meselelerle bağıntılı oldukları sürece dâhil olabildikleri için, odak noktası elbette epistemik ihtiyaçlardır. Epistemik yaşamın Doğa Durumundaki inşası, üç kolektif epistemik ihtiyaçla bağıntılı olan üç aşamadan oluşur:

i. Hayatta kalabilmeyi kolaylaştırsın diye, yeterli sayıda hakikate ve az sayıda yalana sahip olma ihtiyacı: Bir başka deyişle, mesela yenecek hangi gıdaların sağlığa uygun hangilerinin zehirli olduğu vb. konusunda pratik bakımdan amaca uygun yeterli bilgi.

Açık olan şu ki kişinin yalnızca kendi gözlerinin ve kulaklarının değil, aynı zamanda âdeta başkalarının gözlerinin ve kulaklarının da emrine amade olması son derece avantajlı bir durum olacaktır. Bireysel bir kendi ayakları üzerinde durabilme politikası, berbat bir hayatta kalma stratejisi olacaktır. Demek ki ilk ihtiyaç dosdoğru bir ikinci ihtiyacı yaratmaktadır:

ii. Müşterek veya bir araya getirilmiş bilgi vasıtasıyla epistemik bir pratiğe katılım gösterme ihtiyacı.

Epistemik kaynakların bir araya getirilmesi, başka türden iş bölümlerinden kaynaklı epistemik iş bölümlerinin hepsinden istifade eder. En temel düzeyde, insanların farklı zamanlarda farklı yerlerde bulunacağı gerçeğinden doğan basit, karara bağlanmamış bir epistemik iş bölümü söz konusu olacaktır; öyle ki bilgi arayan diğer ortaklar, cevabı aranan bir soru karşısında herhangi bir kimsenin elde edebileceği bütünüyle konuma bağlı bir avantajdan yararlanabilirler. Konuma bağlı böyle bir avantajı, yırtıcı bir hayvanın gelip gelmediğini gözlemek amacıyla 'ağaca tırmanmak' ya da 'o esnada orada bulunmak' ve böylelikle olanı biteni gözlemek için gereken zamansal mekânsal konumu işgal etmek olabilir.

Buraya kadarki inşa Craig'in inşasına benzer; Craig gibi Williams da, kıtlık durumları veya diğer rekabet biçimlerinin, saf kötülük şöyle bir kenarda dursun, hile ve örtbas

etmeye elverişli dürtüler yarabileceği gözleminde bulunurlar; başka türlü güvenilir ve etkin olabilecek epistemik bir pratikken, Williams'ın bencil bir otlakçı olmanın sağladığı avantaj açısından ortaya koyduğu türden bir çıkar. Fakat Craig ile Williams'ın nispeten farklı şekillerde ele aldıkları bir problemdir bu; o kadar ki Doğa Durumu hikâyesinin üçüncü aşaması, iki izah arasında ortaya çıkan bir uyuşmazlık noktasına işaret eder. Craig'in öne sürdüğü üçüncü aşama, konuşmacının bakış açısının keskin bir biçimde dinleyicinin ya da bilgi arayan kişinin bakış açısına dönüşmesine neden olur. Bunun taşıdığı önemi aşağıda ele alacağız. Buna karşılık, Williams'ın üçüncü aşaması, konuşmacının bakış açısını muhafaza eder; çünkü kendine esas itibariyle konuşmacının –herhangi bir konuşmacı tarafından kabul edilmesi gerekmeyen– doğru sözlülüğünü mesele eder. Tüm üyelerinin bilgi havuzunu kullanma konusunda belli bir çıkara sahip olduğu bir kolektifin, varolan güvenilir bir pratik sayesinde bencil bir otlakçı hâline gelmeye dönük ilgi karşısında baskı oluşturma yönünde temel bir ihtiyacı söz konusudur. İnsanların bireysel menfaatlerine uygun düşmeyen durumlarda bile, bilgi arayan diğer ortakları için güvenilir ve sahici bir bilgi kaynağı olmaya teşvik edip eyleme kılavuzluk edecek bir baskı biçiminin yaratılması gerekir. Nitekim Williams'ın üçüncü aşaması şunu kayda geçirir:

iii. Bireylerde güvene dayalı ilişkileri stabilize edecek yatkınlıkları teşvik etme ihtiyacı.

Williams'ın da izah ettiği gibi, mecburi yatkınlıklar doğal olarak iki kategoriye ayrılır:

> İnançları, arzuları ve amaçları olan ya da kendi inançlarını dışa vurabilen ya da vuramayan insanları ele aldığımızdan, söz konusu yatkınlıkların hâlihazırda iki farklı kategoriye ayrıldığını düşünmek doğaldır. Her şeyden önce hakiki bir inanç geliştirmelerine ve bu inancı güvenilir bir biçimde çıkar birliğine taşımalarına uygun düşen bir yatkınlık biçimi söz konusudur. Arzu edilen –bir başka deyişle, bir araya geti-

rilmiş bilgiyi kullananların toplumsal görüş alanından arzu edilen– diğer başka yatkınlıklar zorunludur, çünkü düşünce sahibi mahlûklar hile ve örtbas etme fırsatına yalnızca bu yapı içerisinde sahip olacaklardır. Keza bir avcının kendisi ve yakın ailesi için avlamayı tercih edeceği bir av bulduğunda söz konusu olduğu gibi, bahsedilen kimseler de bu fırsatları kovalayan dürtülere sahip olacaklardır. İnsanların kendi düşüncelerini saklamak için bir dile sahip oldukları şeklindeki ünlü sözünün gücü buradan gelir.[3]

Demek ki Doğruluk ve Samimiyet gibi erdemlerin her biri (büyük harfler, bu erdemlerin dürüstlük ile samimiyetin bir miktar soyutlanmış versiyonları olduğunu ifade ediyor) bilgiyi bir araya getirme pratiği için gereken epistemik güven ilişkilerini destekleyen bir dizi bariz yatkınlıkla bağlantılı oldukları yerde varlığa gelirler. Aslına bakılırsa Doğruluk ve Samimiyet, beceri falan değil, gerçek erdemlerdir; zira her ikisi de iradenin sorumluluğu altında bulunur. Williams'ın kaydettiği gibi, Samimiyet açısından ne kadar doğruysa, Dürüstlük açısından da kuşkusuz o kadar doğrudur, çünkü mesela herhangi bir kişinin bilgi arayan diğer ortaklarına anlattıklarının Doğru olup olmadığı, o kimsenin ne kadar çaba sarf ettiğine, saf görünüşleri aşmak adına ne kadar ısrarcı olduğuna, ne kadar özenli olduğuna ve epistemik tutumun diğer pek çok veçhesine bağlıdır.[4]

Doğruluk ve Samimiyet gibi erdemlerin ortaya çıkışının ne denli başarılı olacağı ilginç bir meseledir. Ben Williams'ın itibar ettiğinden daha fazlasını başaracağına inanıyorum. Belli başlı iki entelektüel erdem*in* mutlak anlamda düpedüz

Williams, *Truth and Truthfulness*, 44.

İnancın irade kapsamına dâhil edilme biçimleriyle ilgili daha geniş kapsamlı bir tartışma için bkz. Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, P. I, sect. 4. 2. Tüm erdemlerin becerilerden ibaret olduğunu savunan karşıt bir bakış açısı için bkz. Paul Bloomfield, 'Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue', *Philosophy and Phenomenological Research*, V 60, no. 1, Jan. 2000, 23-43.

temel epistemik ihtiyaçlardan doğup varlık kazandığını ortaya koymak, bahsedilen iki erdemin insan toplumu dâhilinde ortaya çıkması *gerektiğini* ortaya koymaktır. Demek ki Doğruluk ve Samimiyet söz konusu olduğunda, yalnızca natüralizmden değil, aynı zamanda evrenselcilikten de bahsetmek gerekir. Bu kadarı Williams'ın da amacıdır elbette. Ancak Williams'ın küçümsüyormuş gibi göründüğü şey, bünyesinde hakikatliliği barındıran bu iki erdemin ortaya çıkışının, tam anlamıyla araçsal köklerden kaynaklansa bile, hâlihazırda *araçsal olmayan ya da içsel* bir değer olarak doğruluğun ortaya çıkışını ne ölçüde yansıttığıdır.[5] Dolayısıyla ben, 'Doğruluk ve Samimiyet değerlerinin benzer şekilde *araçsal* olduğunu; bu değerlerin tamamen diğer iyilerle [*goods*] ve bilhassa da kişinin istediğini elde etmesinin, tehlikeden sakınmasının, çevresine hâkim olmasının vb. değeri açısından açıklanmasını şimdiye kadarki hikâyenin bir kusuru olduğunu dile getirdiği zaman, Williams'ın fazlasıyla ödün verdiğini' düşünüyorum.[6] Çünkü doğru olan bu değildir. *Denge sağlayacak güçte araçsal değerlendirmeler söz konusu olduğunda bile*, açıklamaların bir kısmı bu değerlerin bireylerin dürüst olmaları için ihtiyaç duydukları toplumsal baskıya yanıt olarak ortaya çıkmasıdır; öyle ki gözler önüne serilen şey, gerçekten doğru ve samimi bir şekilde tanıklık edenlerin, salt araçsal nedenlerle değil, erdem sayesinde harekete geçirildiğidir.[7]

Williams 'araçsal olmayan' ile 'içsel olanı' kabaca birbirinin eşdeğeri olarak ele alır. Araçsal olmayan/içsel değerleri büsbütün araçsal değerlerden ayıran şey şudur: İçsel değerler araçsal çıkarlara referansla izah edilebildiği zaman, bu indirgeyici bir açıklama sayılamaz. Bkz. *Truth and Truthfulness*, 90.

Williams, age., 58.

Hatayı ve sahtekârlığı ortadan kaldırmak için gerekli olan iş birliği formu için ne kadar yeterli olduğu, bütünüyle 'stratejik' ve araçsal güvene bağlı olan bilimsel bilginin (ulaşılan sonuçların tekrar edilmesi ve ortakların değerlendirmesi [*peer review*] gibi çeşitli toplumsal kısıtlamaların yanı sıra) gerçek dünyada peşine düşülmesini ve deyim yerindeyse bir havuzda toplanmasını konu edinen ilginç şekilde benzer bir tartışma daha var. Bunun makul olduğuna ilişkin bir tartışma için bkz. Michael Blais, 'Epistemic Tit for Tat', *Journal of Philosophy*, 84, July 1987, 363-75; makul olmadığına ilişkin bir tartışma içinse bkz. John Hardwig,

O hâlde, erdem olarak kabul edilen Doğruluk ve Samimiyet, eyleme kılavuzluk eden güçleri sayesinde güven ilişkilerinin istikrar kazanmasına katkıda bulunurlar; böylece, hâlihazırda bu erdemlerin ortaya çıkışı doğruluğun, insanların epistemik tutumlarını yalnızca kendi amaçları bakımından faydalı araçlar oldukları sürece etkileyen bir değerden, etkisi araçsal olmayan bir değer hâline gelmesine işaret eder. Bir başka deyişle, doğruluğu konu edinen söz konusu erdemlerin eyleme kılavuzluk eden güçleri, hâlihazırda doğruluğun en azından araçsal bir değerden içsel bir değere dönüşümüne önayak olunması adına kâfidir. Bu dönüşümü ifade etmenin bir başka yolu, mesela Doğruluk erdemine sahip olan birinin doğruluğa kendi iyiliği için motive olduğu gerçeği sayesinde ayırt edildiğini dile getirmek olabilir. Kendisini harekete geçiren şey, herhangi bir vesileyle kişisel amaçlarına hizmet edip etmeyeceğinden bağımsız olarak doğruluğun değeridir. Erdemin bu niteliğine aşağıda geri döneceğiz. Gelgelelim Williams, bilhassa doğruluğun içsel bir değer olduğu fikri lehine bağımsız bir argüman sunmaya devam ettiği için, erdemlerin bu veçhesine pek az değer vermiş gibi görünüyor.[8] Belli ki böyle bir argümanın bağımsız bir meşguliyeti vardır; fakat ben hâlihazırda yerleşik kılınmış olan Doğruluk ve Samimiyet gibi erdemlere destek çıkmak adına bunun gerekli olup olmadığından şüphe duyuyorum. Dahası, şayet bu erdemler mevcut oldukları hâliyle güven ilişkilerini yeterince istikrarlı kılmakta başarılı olamıyorlarsa, verili bir toplumsal söylemin [*articulation*] bu iki erdemin içsel bir değer oluşturduğu fikrine sahiden yardımcı olup olmayacağı kuşkuludur. Doğruluğun belirli erdemler bağlamında kutsal kabul edilen bir değer olduğu fikrinden etkilenmeden kalan birinin, içsel bir değer olarak doğruluğun işgal ettiği statünün bahşettiği ahlaki vurgu tarafından çok fazla değiştirilmesi pek olanaklı değildir.

'The Role of Trust in Knowledge', *Journal of Philosophy*, 88, Dec. 1991, 693-708. Williams, *Truth and Truthfulness*, 92.

Dolayısıyla ben şunu öne sürüyorum: Williams'ın doğruluğun içsel bir değer olduğuna ilişkin bağımsız argümanını, güveni istikrarlı kılma konusundaki endişelerinden ayrı şekilde ele alabilir ve böyle ele almaya çalışarak toplumsal bakımdan gerçekçi olduğu sürece, Doğruluk ve Samimiyet olarak ortaya çıkan erdemler sayesinde Doğa Durumunda iş başında olan epistemik güvenilirlik ilişkilerinin hâlihazırda istikrarlı olduğunu kabul edebiliriz. Meseleyi farklı şekilde koymak gerekirse, diyebiliriz ki bu erdemlerin sırf kendi iyilikleri adına doğru olsunlar diye insanlar üzerinde oluşturduğu baskı, hâlihazırda doğruluğu özü gereği değerli olarak görme istikametinde iş başında olan kayda değer bir baskıdır.

Şimdi, Doğa Durumunda Doğruluk ile Samimiyetin yanı sıra ortaya çıkan bir başka hakikatin var olup olmadığını soruşturacak bir pozisyondayız. Böyle bir hakikatin var olduğunu anlamamız, Craig'in anlattığı hikâyenin üçüncü aşamasına geçmemize yardımcı olacaktır; öyle ki konuşmacının bakış açısından dinleyicinin ya da sorgulayan kişinin bakış açısına yapılan mecburi aktarımı açıklığa kavuşturabiliriz.[9]

Craig'in kaydettiği gibi, epistemolojinin gereksiz yere konuşmacının bakış açısını tercih etmesi, Williams'ın *Problems of Self*'de [*Benlik Meseleleri*] epistemoloji açısından can alıcı diye bahsettiği bir durumdur, ki burada felsefede hayli derinlere inen bir önyargı bulunduğunu, bilginin en az inanç kadar görkemli olması gerektiğini ve bilginin inanca pek çok şey eklenmesinden (bilhassa da hakikat ve akla yatkın gerekçelerle birleşmiş inançtan) ibaret olduğunu gözlemleyerek sunar bu ayrımı. Bu yaklaşım bana büyük ölçüde yanlış gibi görünüyor. Bilgiyi konu edinen akademik denemelerin gözle görülür biçimde düşkün olduğu fazlasıyla istisnai bir duruma (*denetçi* durumu da denebilir) odaklanılarak teşvik edilen bir yaklaşımdır bu. *p*'nin doğru olduğunu bildiğim bir durumda, bir başkası da *p*'nin doğru olduğunu ileri sürüyor ve ben bu kimsenin gerçekten onun doğru olduğunu bilip bilmediğini veya doğru olduğuna inanıp inanmadığını soruyorum. Hâlihazırda bildiğim bir şey için bambaşka birinin işaret ettiği referansları denetliyormuş gibi temsil ediliyorum... Ancak bu temsil, bilgi bağlamındaki standart pozisyonumuzdan bir hayli uzaktır. Diğer kişilerle bilgi bağlamında kurduğumuz ilişkideki pozisyonumuz, bilmediğimizden emin olan birini; bir başka deyişle, herhangi bir meselede güvenilir bir bilgi kaynağı olan birini bulmaya çalışmaktır daha çok... "Jones bunu biliyor mu?" bizim standart sorumuz değildir. Standart sorumuz şudur: "*p*'nin doğru olup olmadığını kim bilebilir?" Bernard Williams, 'Deciding to Believe', *Problems of*

Şimdiye kadar konuşmacının bakış açısından anlatılan Doğa Durumu hikâyesinin sunduğu malzemeler, ötekilerden elde edilen hakikatleri bir araya getirmeye elverişli malzemeleri içermezler. Bilgiyi bir araya toplama ihtiyacının, Doğruluk ve Samimiyet erdemlerine sahip olan konuşmacılardan belirli taleplerde bulunduğunu gördük, ama eşit ölçüde dinleyicilerden de taleplerde bulunur ki bu taleplerin neler olabileceği meselesine henüz işaret etmiş değiliz. Belli ki Doğa Durumundaki dinleyiciler ya da sorgulayan kişiler kendi emsalleri tarafından sunulan doğru bilgilere ve aslında yanlış tanıklığa inanmayacak kadar açık olmak zorunda kalacaklardır. Demek ki Doğa Durumundaki sorgulamacıların, hangi önerileri doğru kabul ettikleri konusunda sorumluluk alarak ayrıma gidebilmeleri için, güvenilir bilgi vericileri güvenilir olmayanlardan ayırt etme becerisine sahip olmaları gerekir. Şimdi bir kez Doğruluk ve Samimiyet erdemleri ortaya çıktı mı, Doğa Durumunda yanlışlığın ve samimiyetsizliğin hiçbir kalıntısı söz konusu olmayacaksa, o hâlde bizim şu dinleyici-sorgulayıcılarımız, doğru olmayan şeyleri doğru olarak kabul etme durumu karşısında yaralanabilir olmayacak ve kolay aldatılmaya bağlı hiçbir zarar ortaya çıkmayacaktır veyahut kolay aldatılma gibi bir şey söz konusu olmayacaktır. Gelgelelim, Doğa Durumunun inşasına saf fanteziyi dâhil etmek, onu açıklayıcı herhangi bir işleve hizmet edemeyecek kadar insan doğasından uzaklaştırmak olurdu. Doğruluk ve Samimiyetin birer erdem olduğu fikri, görünürde bir araya getirilmiş bilginin hakiki bilgi olmasını garantiye almak için fazlasıyla baskı uygulayabilir ve dolayısıyla biz de, dinleyicilerin bilgiyi

*the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, 146. Williams bilgi kavramının Doğa Durumuna ilişkin sunduğu açıklamanın, bilginin inançtan önce geldiğinin bir ifadesi olduğuna inanıyordu. Yine de Craig, en azından insanlarda bilginin bünyesinde doğru inanç artı teminatı (hadi böyle diyelim) barındırdığı şeklindeki bakış açısına gösterilen geleneksel analitik bağlılığa yer bırakmak amacıyla kendi izahını dikkatle tasarlamıştır; bkz. Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000, chs. 1 and 2.

kimden edindikleri meselesinde ayrım yapma ihtiyacıyla yüz yüze geliriz. Bu kolektif epistemik ihtiyaç, bahsini geçirdiğimiz diğer ihtiyaçlar kadar temeldir ve düpedüz bir ikinci ihtiyaçtan kaynaklanıyordur. Demek ki Craig'in inşasındaki üçüncü aşama iyi haber kaynaklarını kötülerinden ayırt etme ihtiyacıyla bağlantılıdır ve şunu ifade eder:

iii. Potansiyel iyi haber kaynaklarının 'gösterge özellikleri' taşıması ihtiyacı; bir başka deyişle, doğası gereği hakikati güvenilir biçimde ilettiklerini gösteren özellikler.

Craig'e göre, 'tam vaktinde doğru istikameti gözlemek' gibi bir özellikten, 'bu türden şeyleri doğru düzgün yapmak konusunda başarılı bir geçmişe sahip olmaya' kadar pek çok şey bir göstergenin özelliği hâline gelebilir. Doğa Durumunda iş başında olan gösterge özellikleri, daha bir kurumsallaşmış mevcut herhangi bir toplumdaki otorite göstergelerinden daha basit ve sayıca daha az olacaktır. Ama bu türden şeylerin insanın söyleme dayalı toplumsallaşmasının temel özellikleri olduğunu ve rekabetçi çıkarlarla vb. yüklü olmayan bir dizi gündelik mesele bağlamında bu gibi özelliklere aslında epistemik güvenilirliğin göstergeleri olarak itimat edileceği verili kabul edildiğinde, biz Craig'in kavrayışını tahrif etmeden, 'güvenle karşılık vermek', hatta 'neyden bahsettiğini biliyor gibi görünmek' gibi olası gösterge özelliklerini işin içine dâhil edebiliriz.

O vakit diyebiliriz ki Doğa Durumundaki dinleyicinin, bilgi havuzuna dâhil olup bu sayede göstergenin özelliklerine uygun biçimde yanıt vermesi gerekir. Dinleyicilerin kendilerini güvenilir bir biçimde doğruları kabul edip yanlışları reddetmeye yönlendiren yatkınlıklara gereksinimleri vardır. Bir başka deyişle, Doğa Durumundaki dinleyicilerin, güvenilirliğe dayalı yargılarının hedefi ıskalamamasına yardım edecek yeteneklere ihtiyaçları vardır. Bundan önceki bölümlerde şunu ileri sürmüştüm: Gerçek tarihsel toplumsal ortamlar, güvenilirliğe dayalı yargılarımızı tahrif edebilecek pek çok baskıyı öne çıkarırlar, ki ben burada özel olarak kimliğe da-

yalı önyargılara odaklanmış bulunuyorum. Şu anda Doğa Durumuna odaklanıyor olmamız, akla yatkın güvenilirlik yargılarının oluşumunu çarpıtmak adına iş başında olan ne tür telafi edici asli baskıların söz konusu olduğunu sorgulamaya bizi davet ediyor. Doğa Durumundaki insanların hâlihazırda gruplar hâlinde yaşadığı bilgisi elimizin altında; bu grupları karakterize eden şey, istisnai biçimde epistemik iş bölümlerine yol açan iş bölümleridir. Ama şimdi, insan gruplarının oluşturduğu içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki ilişkileri ve bunlardan doğal olarak neşet eden dostluk ve düşmanlık ilişkilerini tahayyül ederek bu kavrayışı bir parça geliştirmek zorundayız. Williams ve Craig'in aldatmaya ve gizlemeye eğilimli motivasyonlar olarak rekabet, kıtlık ve su katılmadık kötü niyet diye bahsettikleri şeylerde bunlar âdeta örtük biçimde fazlasıyla mevcuttur. Öyleyse nihayetinde, Doğa Durumundaki insan gruplarının kavrayışları arasında, 'yerli' 'yabancı', 'müttefik', 'düşman' ve 'rakip' gibi kavramların en azından eşdeğerleri söz konusu olacaktır. Bunun anlamı şudur: Doğa Durumunda iş başında olan toplumsal algı ve yargı yetisi, bünyesinde güvenilirlik yargılarında bulunulurken klişelere bir parça güvenilebileceğini ifade eden bir toplumsal sınıflandırma bulunduracaktır. Bir kere, (kendimizi özel olarak herhangi bir iş bölümüne adamaksızın) kayda değer bir iş bölümü olması gerektiğini düşündüğümüz zaman, kalıp yargıların Doğa Durumunda verilen güvenilirlik yargılarını biçimlendireceği daha bir belirginlik kazanır. Aslında tanıklığa ilişkin açıklamam verili kabul edildiğinde, bu husus Doğa Durumundaki insanların, Craig'in inşa ettiği yapıda üçüncü aşama olarak belirtilen ihtiyacı (iyi haber kaynaklarının kötülerden ayırt edilmesi ihtiyacı) karşılamada hangi yoldan başarılı olduğunun akla yatkın bir açıklamasıdır.

Öyleyse Doğa Durumu, toplumsallığını asgari düzeyde sürdürse bile, aynı anda hem nitelikli toplumsal kimlik kavrayışlarını hem de önyargıya dayalı birtakım kimlik kalıp yargılarını üretmeye çalışan pratik baskıları (yabancıları gör-

mezden gelmek, muhatabını aldatmak için rekabete girmek vb.) bünyesinde taşır. Burada güven duyulabilecek birtakım klişeler mevcuttur elbette ama Doğa Durumunun önyargıya dayalı klişeleştirme yönünde hiçbir baskının hissedilmediği bir yer olduğunda ısrarcı olmak, Doğa Durumunda yaşayan insanların psikolojik bakımdan ziyadesiyle dengeli olduklarında ısrarcı olmak anlamına gelecektir ki burada önyargıya sebebiyet veren basit insani dürtüler büsbütün yok olmuştur.[10] Ancak bu ısrar, basitçe bizim buradaki özenli soyutlama girişimimize katıksız bir fanteziyi dâhil etmenin başka bir yolu olurdu. Biz daha ziyade, kimliğe dayalı sınırlı sayıda önyargı klişesinin Doğa Durumunda da varlığını sürdürme eğilimi gösterdiği fikrinde olmalıyız. Öyle olunca, dinleyicilerin yanlış bilgiyi doğru bilgiden ayırt etmeye yarayan hünerlerinin Doğa Durumunda bile önyargı karşıtı belirli bir duyarlılığı bünyesinde bulundurması gerekecektir (Bizden biri olmaması ötekinin yalancı ya da aptal olduğu anlamına gelmez). Doğa Durumunda başkalarının sarf ettiği sözlere eleştirel bir açıklıkla yaklaşmayı olanaklı kılan erdemler kompleksinin, özel olarak önyargı karşıtı bir erdem taşıması gerekir; öyle ki dinleyici bu sayede kimlik iktidarının başka türlü üzerinde sahip olabileceği herhangi bir mantığa aykırı etkiyi güvenilir bir biçimde düzeltecektir. Tanıklığa dayalı adaletin erdemi olarak buradaki söz konusu önyargı karşıtı düzeltici erdeme hâlihazırda önceki tartışmamızdan aşinayız; fakat bu erdem burada yalnızca Doğa Durumunda iş başında olan temel önyargılarla ilgilidir. Dolayısıyla gerçek tarihsel erdemden yapılan bir soyutlamadır; öyleyse gelin biz bunu Williams'ın izahıyla uyumlu kılmak adına büyük harflerle işaretleyelim: Tanıklığa dayalı Adalet. Bilgi birikimi açısından bakıldığı zaman, soykütüksel çerçevenin anlamamıza imkân tanıdığı

Elisabeth Young-Bruehl'in önyargıların patolojik olmadığı şeklindeki argümanı, insan psikolojisinin normal bir özelliği olarak buradaki önyargı kavrayışını desteklemektedir. *The Anatomy of Prejudices*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996; örneğin bkz. s. 32 ve 209.

şey şudur: Dinleyicinin sahip olduğu bu erdem, konuşmacıda iş başında olan Doğruluk ve Samimiyet erdemlerinin asli karşılığıdır. Doğruluk ve Samimiyet bilgi havuzuna katkıda bulunma hususundaki güveni muhafaza eder; Tanıklığa dayalı Adalet ise bu havuzdan bilgi edinme bağlamında ortaya çıkan güveni muhafaza etmeye yardımcı olur.

Öyleyse görünen o ki dinleyicileri konuşmacılara karşı tanıklığa dayalı eylemde bulunmaktan alıkoyan erdemin, hakikate ilişkin bir üçüncü erdem olduğu ortaya çıkar. Bu yüzden Doğa Durumundaki dinleyicilerin gereksinim duyabilecekleri hakikatleri elden kaçırmalarına neden olabilecek önyargılardan kurtarır. Demek ki kolektif epistemik güven ilişkilerini istikrara kavuşturma gereksinimi, yalnızca konuşmacılara Doğruluk ve Samimiyet yönünde baskı yapılmasını değil, aynı zamanda dinleyicilerde de Tanıklığa dayalı Adalet yönünde baskı yapılması gerektiğini ortaya çıkaracaktır. Çünkü bahsedilen önyargı karşıtı erdem, tıpkı Doğruluk ve Samimiyet gibi, yalnızca aldatma ve gizlemeye dönük değil, aynı zamanda önyargıya dönük doğal insani eğilimlerin de söz konusu olduğu minimal bir toplumsal çevrede bilgiyi bir araya getirme yönündeki temel gereksinimden doğar. Şu anda tarif ettiğim Doğa Durumunun yalnızca Williams'tan değil, aynı zamanda Craig'den de sapmaya işaret ettiğini belirtmemiz gerek, zira benim burada anlattığım hikâye *per se* [kendi başına] gösterge özelliklerine çok az alan bırakıyor. Gösterge özelliklerinin tanımı gereği güvenilir olduğu garanti edilir ve Doğa Durumundaki önyargının varlığı, gerçekte hiçbir gösterge özelliği taşımayan, daha çok bu göstergelerin iptali mümkün benzerlerini (ki biz bunlara 'otoritenin imleri' diyelim) olanaklı kılan bir kavrayışı teşvik eder (Güvenilirlik işaretleri 'olumlu işaretler' ve güvenilir olmayan işaretler de 'olumsuz işaretler' olsun). Craig'in ileri sürdüğü gösterge özelliklerinin ardında yer alan pratik kavramsal mesele, doğru sözlülüğün yalandan ve güvenin de güvensizlikten önce geldiğidir. Güvenilir *birtakım* otorite imleri söz konusu olmalıdır,

aksi takdirde bilgiyi bir araya toplamayı amaçlayan bütün bir pratik basitçe işe koşulamayacaktır. Kuşkusuz böyledir; fakat biz bu meselenin itibarını, bizatihi gösterge özelliklerinde diretmeden, ama basitçe Doğa Durumundaki imlerin çoğu durumda güvenilir olduğunu garanti ederek koruyabiliriz. Bundan fazlası, akılcı bir idealleştirme yönünde atılmış çok abartılı bir adım olacaktır, çünkü tam da ele aldığımız meseleyi örtbas edecektir. Hâlihazırdaki amacımız bağlamında, Doğa Durumunun söz konusu tasviri şu gerçeği saklamamalıdır; insan doğası öyle bir doğadır ki insan toplulukları ya da grupları ne kadar basit olursa olsun, önyargı hem gruplar içerisinde hem de gruplar arasında kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkar. Eğer böyleyse, o zaman Doğa Durumunda bile, aldatma ve gizlemeye dönük motivasyonların yanı sıra, kayda değer bir doğru sözlülüğün yarattığı karşı baskı olarak insanların önyargıya eğilim göstermesi söz konusudur.

Tekrar etmek gerekirse: Williams'tan Doğa Durumunda yaşayan insanların aldatma ve gizleme amaçlı motivasyonlara sahip olacağı şeklindeki meseleyi devraldığımız için, konuşmacılarda biri Doğruluk ve diğeri Samimiyet olmak üzere iki tür eğilimi teşvik etmek gerekir ki hakikate ilişkin iki temel erdemi oluşturan da bu becerilerdir [*dispositions*]. Hâlihazırda keşfettiğimiz şey şudur o zaman: Doğa Durumundaki bilgi paylaşımını aksi durumda sekteye uğratacak tutarsız motivasyonların denetlenmesi açısından eşit ölçüde temel teşkil eden bir başka eğilim daha söz konusudur: konuşmacıların ileri sürdükleri güvenilirlik yargılarında önyargılardan imtina edebilme becerisi. Bilgi havuzunun kullanıcıları arasında böylesi bir becerinin yokluğunda, epistemik topluluk bir başka sistematik epistemik işlev bozukluğu karşısında yaralanabilir olacaktır ki bu yaralanabilirliğin yarattığı risk, gizleme ya da aldatma amaçlı kişisel çıkar motivasyonlarından kaynaklı işlev bozukluğu kadar, insan motivasyonunun temel yapılarına derinlemesine işlemiştir. Tanıklığa dayalı adaletsizliğin yarattığı işlev bozukluğu riski, insanların önyargıya, özel

olarak kimliğe dayalı önyargılara gösterdikleri temel eğilimden kaynaklanır; keza aldatma ya da gizlemenin yarattığı işlev bozukluğu riski, insanların kendi çıkarları uğruna eylemde bulunma eğilimlerinden doğar. Kimliğe dayalı pek çok önyargının köklerinin benzer bir psikolojik savunma mekanizmasında yattığı şeklindeki o akla yatkın varsayım verili kabul edildiğinde, Doğa Durumunda ortaya çıkan önyargıların bireysel çıkarın bir biçimi *olduğunu* ileri sürmek mümkündür. Fakat önyargının, insan doğasında en az kişisel çıkarın diğer formları kadar belirleyici olduğu düşüncesinde ısrarcı olmaya gerek yoktur. Hâlihazırdaki iddiamız açısından gereksinim duyduğumuz tek şey, Doğa Durumundaki insanların, yalnızca *per se* [başlı başına] kişisel çıkar amaçlı değil, aynı zamanda insan doğasındaki kimliğe dayalı en temel önyargı biçimlerine eğilim gösterdikleri düşüncesidir. Hem kişisel çıkar hem de önyargı, bilgiyi bir araya toplama pratiğinin sürüp sürmeyeceğini kontrol etmeye ihtiyaç duyan temel insani motivasyon örüntülerini temsil ederler. Tanıklığa dayalı Adalet ise hakikatin bir üçüncü temel erdemi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bütün bu anlattıklarım, Tanıklığa dayalı Adalet erdemiyle yakından ilişkilidir; Doğa Durumu senaryosuna uygun, soyut bir erdem. Fakat tanıklığa dayalı adaletin gerçek tarihsel erdemi, tam anlamıyla benzer bir yapıya sahiptir elbette. Bu erdemin, ortaya çıktığı temel kökensel modelden, eksiksiz biçimini aldığı –ahlaki ve epistemik söylemdeki yeri, kendisine atfedilen anlam ve önem ile gerçekte ayırt edilme ve adlandırılma derecesi– daha katmanlı bir tarihsel biçime dönüşmesi, kültürel-tarihsel uğrağa bağlı olarak çeşitlilik arz edecektir. Belki de bizim çağımızda, elimizde buna benzer en makul yaklaşım, 'adillik' [*fair mindedness*] fikridir; ya da başka bir yerde bir dinleyicinin taraflı ya da önyargılı olmadığı durumları açıklamak için kullandığımız negatif formülasyonlardır. Ama her iki yaklaşım da erdemin özünde düzeltici olan doğasını yakalamakta başarısız olur; aslında

tanıklığa dayalı adaletsizliğin ara sıra yarattığı genel kapsamlı ve derin ayrımcılığın panzehiri olan bir erdemi çoğu zaman ayırt ermeyiz elbette. Tanıklığa dayalı adaletsizliğin erdemini düzelmek adına tarih henüz pek bir şey yapmış değil.

Nasıl ki gerçek tarihsel erdemler çoğu durumda Doğa Durumundaki emsallerinden daha katmanlıysa, aynı şekilde epistemik otoritenin ürettiği klişeler de Doğa Durumunda bulunabilecek herhangi bir klişeden daha katmanlı ve potansiyel olarak daha güvenilmezdir. Tarihe şöyle bir göz atan Steven Shapin, 17. yüzyıl İngilteresi'nde geçerli olan, önyargıya dayalı epistemik otoritenin ürettiği ikna edici bir örnek sunar bize. Görünüşe bakılırsa, o zamanlar *bir centilmen olmak*, hem liyakat hem de samimiyetten oluşan iki veçhesiyle epistemik güvenilirliğin olumlu bir göstergesi olmuştur. Bir centilmenin, kelimenin tam anlamıyla kavrayış meselelerinde bile ayrıcalıklı kılınmış bir yetkinliğe sahip olduğunu anlatır bize Shapin:

> Centilmene yakışan doğruluk kültürüne dâhil edilen ilk düşünce, erken dönem modern Avrupası'nın pratik etik yazınında nadiren apaçık biçimde ele alınmıştır. Bununla birlikte, bu kültür, tanıklığın pratik biçimde ele alınışının temel bir özelliğiydi kesinlikle; centilmen ise hem hoşgörülü hem de nazik olmayan kaynaklardan hareketle tanıklığın değerini ayırt etmeye yardımcı olabilecek birisiydi. *Kavrayışsal yetkinliğin* centilmenlere atfedilmesi durumuydu bu.[11]

Shapin'in açıklamasından hareketle, centilmen olmanın aynı zamanda etkin bir biçimde samimiyetin de göstergesi olduğu kanısına varabiliriz. Centilmen biri, toplumsal üstünlüğü nedeniyle ekonomik ve toplumsal bağımsızlığa sahipti ve bu yüksek toplumsal statüsü başkalarını aldatmak için motivasyon sağladığı düşünülebilecek ve aslına bakılırsa sağlayabilecek olan bağımlılık biçimlerinden çoğu durumda

Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1994, 75; italikler ana metinde.

muaf olduğu anlamına geliyordu. Üstelik aldatmama meselesi, centilmenliğe yakışan bir onur ilkesiyle desteklenmişti. Sahip olduğu toplumsal statü yalnızca aldatmadan pek de bir şey kazanamayacağı anlamına değil, aynı zamanda onur ilkesini çiğnediğinin anlaşılması durumunda çok fazla şey kaybedeceği anlamına geliyordu; soylu bir geçmişin kaydını muhafaza etmeye değerdi.

Shapin haklıysa eğer, belirli bir sorun ya da sorun yelpazesi bağlamında değil, genel anlamıyla İngiltere'de centilmen olmanın görünüşe göre epistemik güvenilirliğin asli göstergesi olduğu bir tarihsel moment söz konuydu. Centilmen olmak epistemik otorite olmanın olumlu bir göstergesi olarak değerlendiriliyorken, centilmen ya da erkek olmamak ise olumsuz bir göstergesi olarak değerlendiriliyordu. 17. yüzyılda kadınların ekonomik ve toplumsal olarak bağımlı olması, tıpkı centilmen olmayan erkeklerinki gibi, sözüm ona rasyonel bir otorite olmadıklarını çoğu durumda dile getirmeye bile gerek olmadığı anlamına geliyordu:

> Centilmen olmayan erkekler kadar, kadınların kültürel ve politik rolünü etkileyen dışlamaya dayalı güçlü kurumlar söz konusuydu. Ama tam da bu kurumsal sistemler fazlasıyla etkin olduğundan ve ileri sürülen mazeretler çoğu durumda ehliyetsiz kılan bir durum olarak bağımlılığı ön plana çıkardığından, erken dönem modern Avrupa'nın *edebî kültürü* 'alçaklık', 'kölelik' ve 'rezillik' üzerine yapılan yorumlarda olduğu gibi, toplumsal cinsiyet engellerinin teşhis edilmesiyle o denli damgalanmamıştı.[12]

Aslında Elizabeth dönemi şairleri bahsi geçen meselede tamamen sessiz kalmış değillerdi:

> Gözyaşları timsahı andıran
> Bir kadının yüzü düzenbazlıkla dopdolu...
> Titrek bir kavak yaprağından daha hızlı hareket eden

[12] Shapin, age., s. 88.

Ağzı hâlâ şundan bundan çene çalıyor
Ve durmadan neyi bilip ne bilmediğinden bahsediyor
Ki bir yığın yalan cümbüşü var dudağında.[13]

Otoritenin önyargıya dayalı klişeleri tarih içerisinde hangi formu almış olursa olsun, gerçek herhangi bir toplum önyargıya uygun yeni motivasyonlar sağlamak adına çok daha fazla toplumsal karmaşıklık içerdiğinden, önyargıların diyaloğa dayalı ilişkileri yozlaştırma gücü, Doğa Durumundan tarihsel topluma geçildiği zaman belirgin bir biçimde artış gösterecektir. Bu husus Tanıklığa dayalı Adaletin yarattığı erdemin, tarihsel topluma yapılan geçişte yaşamın çok daha önemli bir özelliğine dönüştüğü anlamına gelir. Keza gerçek dünyanın toplumsal itiş kakışı bağlamında ele geçirilmesi daha bir zorlaşacağından, söz konusu erdeme sahip olunması daha takdire şayan bir hâle gelebilir. Ben, Tanıklığa dayalı Adalete her şeyden önce entelektüel bir erdem olarak odaklanıyorum. Fakat bu erdemin yalnızca bir değil, iki nihai değere hizmet ettiğini unutmamalıyız; çünkü bu erdem aynı anda hem hakikati hem de adaleti muhafaza eder. Erdem sahibi kişi, başkalarını epistemik bakımdan hakir görmekten ve önüne getirilen kanıtları ıskalamaktan kaçınır. Ama bu mesele, söz konusu erdemi nasıl kategorize edebileceğimize ilişkin sorunları gündeme getirmektedir şimdi. Tanıklığa dayalı adalet, her şeyden önce adaletsizliğe karşı etik bir savunma olarak mı, yoksa işlenen hataya karşı entelektüel bir savunma olarak mı düşünülmelidir?

### *5.2. Entelektüel ve Etik Karışımı Bir Erdem*

Tanıklığa dayalı adaletin entelektüel bir erdem mi yoksa etik bir erdem mi olduğu sorusu gündeme getirilmek istenebilir.

[13] Humfrey Gifford, in Norman Ault (ed.), *Elizabethan Lyrics*, New York: Capricorn Books, 1960; Shapin'den alıntılandı; *Social History of Truth*, 89.

Şayet entelektüel erdemler çoğu zaman kendi nihai amaçları[14] olarak hakikati ellerinde bulunduruyorlarsa ve etik erdemler de tıpkı entelektüel erdemlerinki gibi bir iyilik formuna sahiplerse, bu durumda hangi değerin tanıklığa dayalı adaletin nihai amacı olduğu sorusu meşru bir biçimde sorulabilir. Gelin biz bu meseleyi şunu kendimize hatırlatarak bir karara bağlayalım: Erdemin bağrındaki eğilim öyle bir eğilimdir ki özne ileri sürdüğü güvenilirlik yargılarında iş başında olan önyargının etkisini etkisizleştirmek amacıyla motive olmuştur; bu durum da hem adalete hem de hakikate aynı ölçüde hizmet ediyordur. Muhtemelen bu eğilim, tanıklığa dayalı adaletin entelektüel bir erdem mi yoksa ahlaki bir erdem mi olduğu şeklindeki iki parçaya ayrılmış soruya direnmemiz gerektiğini göstermektedir. Kendimize şu gerçeği hatırlatmamız lazım: Üstünkörü ortaya konan bu kayda değer sorunun cevabı, erdemin nihai amacı olarak hakikatin mi yoksa adaletin mi ön plana çıktığına bağlıdır. Bu gerçek, bağlamdan bağımsız kesin bir yanıt olmadığı olasılığına yer bıraktığı ölçüde, ele aldığımız meselenin yükünü bir miktar hafifletiyor hiç şüphesiz.

Ama gelin daha yavaş gidelim biz. Erdemlerin birbirlerinden nasıl ayrıldığı meselesine kafa yorup entelektüel ve etik erdemlerin yapısal olarak birbirleriyle nasıl mukayese edildiğine daha yakından bakmamız gerekiyor. Aşağıda Linda Zagzebski'den alıntıladığımız parça, her iki bağıntı açısından da işimizi görür:

> Bir *erdem* ... hem motivasyon bileşenini hem de motivasyon bileşeninin nihayete ermesine vesile olan güvenilir bir başarı bileşenini bünyesinde taşıyan insan kişiliğinin kalıcı biçimde

[14] Bu fikri nispeten tartışma götürmez bir fikir olarak görüyorum, fakat Montmarquet'in istisnai bir durum olduğunu da kaydetmem lazım. Montmarquet entelektüel erdemlerin hakikatin ortaya çıkmasına yardımcı olması gerekmeyen, daha çok "hakikati bilme arzusu taşıyan bir kimsenin sahip olmak isteyeceği nitelikler" olduğu şeklindeki entelektüel erdem kavrayışını savunur. James A. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility,* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993, p. x. Ayrıca bkz. Montmarquet, 'Epistemic Virtue', *Mind*, 96, 1986, 482-97.

kazanılmış derin bir faziletidir. Bir motivasyon, eyleme önayak olup onu belirli bir sona doğru yönlendiren duygusal bir eğilimdir. Motivasyon bileşeni belirli bir erdemin ayırt edici özelliğidir, fakat erdemlerin eksiksiz bir sınıflandırması muhtemelen birtakım erdemlerin dolaysız amaçlarının nihai olmadığını, daha çok bu erdemlerden birkaçının aynı nihai amaca sahip olduğunu ortaya çıkaracaktır. Örneğin cömertlik, merhamet, iyi yüreklilik ve yardımseverlik, her birinin daha dolaysız bir amacı olsa bile, nihayetinde diğer insanların mutluluğunu amaçlıyordur; bu amaç, örneğin merhamet gösterilmesi durumunda, diğer insanların çektiği ıstırabın ortadan kaldırılmasıdır. Cömertlik durumunda ise kendi komşularımızın yaşamları için gereken malların sahipliğine erişimini arttırmaktır. Entelektüel erdemlerin amacı nihayetinde hakikattir, ancak her birinin aynı zamanda güvenilir ve güvenilir olmayan otoriteyi birbirinden ayırt edip ilgili durumda yeterli miktarda kanıt toplamak gibi daha dolaysız bir amacı vardır.[15]

Söz konusu bağlamda özellikle yararlı olan şey, bireysel erdemlerin kendine özgü bir motivasyon bileşenine sahip olduğu fikridir. Örneğin merhamet, birtakım başka erdemlerle başkalarının refahının nihai amacını paylaşsa bile, diğer kişilerin çektiği ıstırabın derhâl sonlandırılmasıyla ayırt edilir. Zagzebski açık açık ileri sürmese bile, buradan edineceğimiz erdemleri hangi yoldan bireyselleştireceğimize ilişkin fikir beni bariz biçimde etkiliyor. Erdem gruplarının aynı nihai amacı paylaşabileceği verili kabul edilirse, hakikatin nihai amacı, pek çok entelektüel erdem açısından ortaktır; nihai amaç, bir erdemi bir başka erdemden ayırt eden şey olamaz. Bu ayırt etme işlemini ancak daha dolaysız bir amaç ya da aynı anlama gelen dolaysız amaca dönük bir motivasyon yerine getirebilir. Bu içgörü, tanıklığa dayalı adaletin ürettiği

[15] Linda Zagzebski, *Précis of Virtues of the Mind, Philosophy and Phenomenological Research*, 60, no. 1, Jan. 2000, 169-77, s. 172.

erdemin entelektüel bir erdem mi yoksa etik bir erdem mi olduğu konusunda yüzeysel biçimde ortaya konan şu kayda değer sorunumuzu daha bir belirgin kılmamıza yardımcı olur. Eğer entelektüel bir erdem olarak kabul edilen tanıklığa dayalı adaletin dolaysız amacının ne olduğu sorusunu sorarsak, cevap 'bireyin ileri sürdüğü yargılarda iş başında olan önyargıyı etkisizleştirmek'tir, ki bu etkisizleştirmenin nihai amacı hakikat olacaktır. Önyargıyı etkisizleştirmek için, öznenin nihai olarak hedeflediği hakikatin o akla yatkın açıklığına ulaşmak elzemdir. Dinleyici önyargının, ileri sürdüğü güvenilirlik yargısını etkilemesine izin verdiği takdirde, belirli bir gerçeği gözden kaçırma eğiliminde olacaktır. Şimdi eğer etik bir erdem olarak değerlendirilen tanıklığa dayalı adaletin nihai amacının ne olduğunu sorarsak, bir kez daha cevap 'bireyin ileri sürdüğü yargılarda iş başında olan önyargıyı etkisizleştirmek'tir ki bu etkisizleştirmenin nihai amacı hakikat olacaktır. Önyargıyı etkisizleştirmek, kişinin karşısındaki muhatabına tanıklığa dayalı bir adaletsizlikte bulunmasından kaçınmanın zorunlu bir aracıdır. Nitekim entelektüel ya da etik bir erdem olarak kabul edilen tanıklığa dayalı adalet, tam da bünyesinde benzer bir bireyselleştirici motivasyon barındırır: bireyin ileri sürdüğü yargılarda iş başında olan önyargıyı etkisizleştirmek. En akla yatkın biçimde yüklenilen nihai amaç (hakikat ya da adalet) bağlama göre değişse bile, ben bunların bir ve aynı erdem oldukları sonucuna varıyorum.[16] Hakikate açık olmanın pratik açmazları çözme konusunda çok önemli olduğu bağlamlarda, erdemi entelektüel erdem açısından ele almak uygun olacaktır. Etik değerlendirmelerin çok önemli olduğu bağlamlarda ise erdemi etik erdem açısından ele almak daha uygun bir tavır olacaktır.

Aşağıdaki örnekleri ele alalım. Örneğin dinleyici, hafif

[16] E-posta üzerinden gönderilen kışkırtıcı bir soru için Andrew Chitty'ye ve gündeme getirip daha sonra hep birlikte bu meselelerde yolumu bulmama yardımcı olan faydalı bir tartışma için Anne Kelleher'e minnettarım.

suçtan yargılanmış bir gençten herhangi bir olay mahallinde tam olarak ne olduğunu öğrenmeye çalışırken tanıklığa dayalı adaletin erdemini sergileyen bir dedektifse, şu durumda bu genç hangi gerçekleri aktarıyor olursa olsun, etik değerlendirmeler hiçbir zaman güçlerini yitirmeseler de, dedektifin önyargısız biçimde açık olma motivasyonunun asıl *noktası*, gerçekleri apaçık bir biçimde keşfetmektir. Diyaloğa dayalı böyle bir durumda epistemik değerlendirmeler fazlasıyla önemlidir; çünkü dinleyicinin temel pratik amacı hakikate ulaşmaktır. Sonuç olarak, dedektifin hayata geçirdiği erdemin nihai amacının hakikate ulaşmak olduğunu düşünmek en mantıklısıdır; dolayısıyla karşısındaki gence dönük önyargısını etkisizleştirirken sergilediği erdem, entelektüel bir erdem olarak tanıklığa dayalı adalettir. Bu örneğin tam karşıtı olarak, herhangi bir avukatın bir gençle diyalog kurduğu bir örneği kafamızda canlandırabiliriz. Kendisine gerçeğin ne kadarını söyleyip söylemediğini fazlaca umursayabilse bile, bu umursamanın gerekçesi *per se* [başlı başına] olgularla ilgilenmesinden değil, o gencin anlatacaklarını duymasında yatan farklı bir pratik amaçla ilişkilidir; bütün bu yabancılaşma ve ona eşlik eden kızgınlıkla birlikte gencin söz konusu güvenden yoksun olması, onun asosyal davranışına katkıda bulunan bir gerekçe olduğu sürece, dedektif başka şeylerin yanı sıra aralarında epistemik bir güven ilişkisi geliştirmeye çalışmaktadır. Her şeyden önce, avukatın ileri sürdüğü güvenilirlik yargılarında o gence dönük her türlü önyargıyı etkisizleştirmeye çalışması gerekir; en azından bütün insanların içinde kendisine gerçeği söylediği vakit ona inanmayı seçip önyargılı davranmaktan kaçınmalıdır. Söz konusu gencin ağzından çıkan tek bir söze bile inanmayan otorite sahibi tüm diğer yetişkinlerden kendisini ayırmalıdır. Böylesi bir durumda en uygun olan şey, adaleti avukatın sergilediği erdemin nihai amacı olarak görmektir ki bu yüzden onun sergilediği şey, ahlaki bir erdem olarak kabul edilen tanıklığa dayalı adaletin erdemidir.

Burada bahsettiğim iki örnek, tanıklığa dayalı adaletin

erdemin nasıl kategorize edileceği sorusuna verdiğim bağlama bağlı [*contextualist*] yanıtı ortaya koymaktadır. Fakat şunu da eklememiz gerekir ki entelektüel ya da etik kaygıların bu kadar önemli olup olmadığı konusunda pratik bağlamların belirsiz olduğu birtakım durumlar söz konusu olabilir; bu nedenle, tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdemi hangi görünüm altında sergileyeceğini söyleyemeyiz; nihai amacının hakikat mi yoksa adalet mi olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin o gencin bu kez bir sosyal hizmet uzmanıyla konuştuğu bir durumu ele alalım. Sosyal hizmet uzmanı, mevzubahis gencin kendisini içerisinde hissedeceği ve oldukça kapsamlı bir biçimde toplumsal içerme ve sosyal işlevsellik sağlayan (etik ya da epistemik) gündelik güven ilişkilerine dâhil olabileceği gelişim hâlindeki bir projeyle meşguldür. Bu şu anlama gelir: o gençle kurduğu diyaloglarındaki en kayda değer amaç, gerektiği yerde kendisine hakkı olanın verildiğini bilmesini sağlamaktır ki buna epistemik güvenilirlik de dâhildir. Bununla birlikte, kendisine biçtiği istisnai amacın aynı ölçüde kayda değer olan bir diğer veçhesi de, o gencin itici biri olarak görüldüğü inancına kapılmasını engellemektir ki tam da bu nedenle yalan söylediği zaman bunu anlayacağını ona göstermesi gerekir. Uzmanın, hak ettiği ölçüde ve yalnızca hak ettiği müddetçe şahsına ve ağzından çıkan söze saygı duyacağını bilmesi gerekir. Amacının bu veçhesi, hakikate ilişkin değerlendirmelerin söz konusu bağlamda adalete ilişkin değerlendirmeler kadar önemli olduğunu ortaya koyar. Her iki nihai amaç da eşit birer hakkı bünyesinde bulundurur ki bu yüzden adalet ve hakikat benzer bağlamlarda ortak bir nihai amaç olarak ön plana çıkar ve sosyal hizmet uzmanının sergilediği, aynı anda hem entelektüel hem de etik olan erdemin nihai amacı da budur. Bu türden bağlamların ortaya çıkma ihtimali, tanıklığa dayalı adaletle ilgili yepyeni bir şey keşfettiğimiz şeklindeki o daha genel kapsamlı düşünceyi fazlasıyla destekler; hem hakikati hem de adaleti amaç edindiği için gerçekten melez olan bir erdemdir bu. Felsefi bakımdan merak uyandırıcı bir

fikir olsa da, aslında burada şüphe uyandıracak esrarengiz bir şey yok. Bahsedilen erdemin melez doğası, kimliğe dayalı olumsuz önyargıların hem entelektüel hem de etik bir suç olmasından kaynaklanmaktadır. Bunu aklımızda tutarsak, önyargı karşısında koruma sağlayan erdemin hem etik hem de entelektüel bir karakter taşıması, onun aynı anda hem bir hakikat erdemi hem de bir adalet erdemi olmasına tam anlamıyla uygunmuş gibi görünüyor.

Gelgelelim, tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdemin melez olduğuna dair iddiamın şüphe yaratacak biçimde gizemli bulunmasına yol açabilecek varsayımlardan biri, etik ve entelektüel erdemlerin türsel bakımdan farklı olduğu şeklindeki Aristotelesçi varsayımdır. Aristoteles'i bu ayrıma götüren düşünceler ikna edici olmaktan uzaktır yine de.[17] Bu düşüncelerden birisi, etik erdemler uygulama ve alışkanlık yoluyla ediniliyorken, entelektüel erdemlerin öğretilmesidir.[18] Ama bu düşünce en iyi ihtimalle abartılı bir ifade gibi görünüyor. Hâlbuki entelektüel eğitim kişinin entelektüel erdem kazanmasına yardımcı olabilir ve entelektüel erdem kazanılması için gereken becerilerin (örneğin büyük sayıların çarpılması, dilbilgisini doğru kullanabilme ve belirli bir akıl yürütme becerisini şekillendirme) geliştirilmesi bağlamında fazlasıyla önemli olabilir. Yine de erdemleri geliştirme faaliyetinin kendisi, tıpkı etik erdemlerin yaptığı gibi örnekler, uygulama ve alışkanlık sayesinde öğrenmeyi bünyesine katmakta kritik bir biçimde başarısız olur. Belli bir hükmün üstüne atlamanın cazibesine hangi yoldan karşı koyulabileceği ya da alternatif bakış açılarından gelen meydan okumalar karşısında açık olmak için gereken diğerkâmlığa [*non-egoism*] hangi yoldan ulaşılacağı nasıl ümit edilebilir, yahut tartışmalı bir hipotez için kanıt bulma işinde daha fazla sebat edilmemesi nasıl mümkün

Bkz. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, Prt. II, sect. 3. 2.
Aristotle, *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson, London, Penguin, 1976, 91; II.1; 1103a 14-b1.

olabilir? Bu türden şeyler aslında muhakeme yürütme meselesiyle ilişkilidir ve bir kişinin ulaştığı yargıyı mükemmelleştirmek, etik meselelerde olduğu kadar entelektüel meselelerde de zaman, uygulama ve alışkanlık gerektirir. Üstelik mesela yetersiz kanıtların sunduğu çekici sonuçların üstüne derhâl atlamak kimi zaman çok cazip bir olasılık olabileceği için, pek çok entelektüel erdemde iş başında olan motivasyon ögesinin failin psikolojisine sağlam bir şekilde yerleşmesi gerekecektir. Öğretim, gerçekte eğitimi hayata geçiren zorunlu uygulamayı ve alışkanlığı bünyesine dâhil etmedikçe, eğitim ve öğretimin tek başına motivasyonlarımızı bu şekilde sağlamlaştırması pek de olanaklı görünmemektedir.

Bu olanaksızlık, entelektüel erdemlerin öğretilebileceğine ilişkin şüpheciliğin bir diğer gerekçesine götürüyor bizi; entelektüel erdemlerin edinilmesi duyguların anlaşılır biçimde eğitilmesini gerektirir. Nitekim bu nokta, Aristoteles'in entelektüel ve etik erdemlerin farklı türler olduğu şeklindeki diğer temel iddiasıyla yakından bağlantılıdır; bir başka deyişle, bu iki tür erdem, ruhun birbirinden farklı iki bölümüyle ilgilidir ki buradaki bölümlerden biri akılla, diğeriyse en temelde acı ve hazla ilişkili duygularla bağıntılıdır. Aristoteles 'entelektüel erdemlerin "akıl sahibi olan ve akıl sahibi olduğu sürece ruha emreden bölüme, oysa karakter erdemlerinin akılcı olmayan bölüme ait olduğunu" ileri sürer.[19] Ancak bu kavrayış, duyguların entelektüel erdemlere müdahil olmasını

[19] *Eudemian Ethics*, II.1; 1220a 5-13; alıntılanan yer; Zagzebski, *Virtues of the Mind*, 142. Ama Sarah Broadie'nin *Ethics with Aristotle* (Oxford, Oxford University Press, 1991) adlı yapıtında ileri sürdüğü, Aristoteles'in ruhun rasyonel olmayan, arzulayıcı bölümü ile rasyonel bölümü arasında gittiği ayrımın, aslında karakter erdemleri ile entelektüel erdemleri arasında yaptığı ayrımla örtüş*mediği* şeklindeki iddiasına dikkat edelim. Gerçi Broadie, Aristoteles'in bir yerden sonra bunlar örtüşüyormuş gibi yazdığını ve hiçbir yerde örtüşmedikleri i ileri sürmediğini ifade eder. Ruhun rasyonel bölümünün diğer bölüme emrettiğini ve bu bölümün 'kendi başına arzulayıcı' olduğu için birbirleriyle örtüşmediklerini öne sürer. Nitekim: "Karakter erdemleri, arzulayıcı erdemlerdir; yani bunlar ruhun akla duyarlı bölümünün erdemleridir, fakat aynı zamanda arzulayıcılığı sayesinde emreden kısma ait erdemlerdir de" (s. 71).

ciddi biçimde küçümser. Duygusal performans, entellektüel performansın akla yatkın bir parçasıdır; bu yüzden kişisel duyguların değerlendirilmesi, bilen kişi *sıfatıyla* bu duyguların değerlendirilmesinin akla yatkın bir parçası olabilir. Nancy Sherman ve Heath White'ın da ileri sürdüğü gibi:

> Yeni sınırlar keşfedilmesiyle, cüretkâr sorular sorulmasıyla ve kişinin yapıtını kamuoyunun beğenisine ve dikkatli incelemesine sunmasıyla ilgili belirli bir ihtiyatı ve çekingenliği varsa, o zaman bu durum bilen kişinin duygusal bir kusurudur. Benzer şekilde, benlik sevgisi rakip bakış açılarına kulak kesilmeyi zorlaştıran bir kendini beğenmişliğe dönüşüyor, ortak çalışmaya dayalı çabaları ezip geçiyor ve ekip çalışmasını hiyerarşik bir komuta meselesi hâline getiriyorsa, bu durumda böyle bir narsisizm yine bilen kişinin duygusal bir kusurudur.[20]

Daha genel olarak konuşursak, bir entelektüel erdemde iş başında olan motivasyon çoğu durumda bir duyguya ya da bir parça duygusal içeriğe sahip olabilir. Entelektüel cesaret ya da sabrın ürettiği erdemi ele alalım mesela. Bunların duygusal içerikten azade bir motivasyon barındırdığını tahayyül etmek güçtür. Nitekim tam da bu nedenle, Aristoteles'in entelektüel ve etik erdemler arasındaki farklılığa dair kavrayışının başımızı ağrıtmasına gerek yoktur.

Aristoteles'in dikkate değer kavrayışı, tanıklığa dayalı adaletin melez bir erdem ürettiği iddiasını öne sürmeyi zorlaştırmaktadır; zira Aristoteles bunların esasen türsel bakımdan birbirinden kayda değer biçimde farklı olduğunu düşünmektedir. Yine de kendi içinde kayda değer olmayan bazı kategorik farklılıklara izin veren entelektüel ve etik erdemlerin farklı türden erdemler olduğu fikri, birtakım istisnai melez durumların ortaya çıkabileceği fikrine engel değildir. Örneğin Julia Driver, entelektüel ve etik erdemlerin esas değerlerini

Nancy Sherman and Heath White, 'Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients', M. DePaul and L. Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2003, 42.

aldıkları kaynaklara göndermede bulunularak birbirinden ayrılabileceğini ileri sürmüştür; öyle ki entelektüel erdemler esas değerlerini hakikatin değerinden alıyorken, etik erdemler diğer insanların esenliğiyle ilgili ürettiği değerden alıyordur.[21] İkna edici bir düşüncedir bu; nihai amaç olarak bazen hakikati bazen adaleti sahiplenen tanıklığa dayalı adaletin bazı bağlamlarda entelektüel bir erdem olarak ve başka bağlamlarda etik bir erdem olarak işlev gördüğü şeklindeki iddiamıza tam oturmaktadır. Öyle görünüyor ki tanıklığa dayalı adaletin melez bir erdem olduğunu ileri sürmenin önünde prensip olarak hiçbir engel yoktur.

Gelgelelim, ileri sürdüğümüz erdemin epistemik ve etik amaçlar arasında oldukça memnuniyet verici bir ahenk ortaya koyması gerektiğinden şüphe duyulmaya devam edilebilir. Genel olarak düşünülürse, nihayetinde epistemik ve etik erdemlerin ahenkli biçimde bir arada yaşayacağının hiçbir garantisi yoktur.[22] Eğer vicdansız bir okul müdürü müfettişin sınıfı çat kapı ziyaret edeceğini haksızlığa uğramış öğretmene belli belirsiz biçimde söylerse, müfettişin öğrencilere soru sorması ve öğretmenin havaya kalkmış eller arasından doğru cevabı verecek birini seçmesi gerekir; bu epistemik amaca en iyi şekilde ancak adil olmayan bir politika belirli bir mesafeden hizmet edebilir. Mesela ağabeyinin her zaman cep telefonuna doğru yanıtları atmasını sağlayan öğrenciyi seçmek en iyisi olabilir. Epistemik amaçlar ile etik amaçlar arasında çoğu durumda garanti altına alınmış bir ahenk yoktur ve benim tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdeme ilişkin tarifim böyle bir romantizme dayanmıyor. Benim iddiam tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdemin, basitçe iyice bakıp anladığımız vakit, önyargıları düzeltmenin, karşımızdaki muhatabın sunduğu gerekçeleri gözden kaçırmamak *ve* bir bilen sıfatıyla bu ge-

[21] Bkz. Julia Driver, 'The Conflation of Moral and Epistemic Virtue', Michael Brady and Duncan Pritchard (eds.), *Moral and Epistemic Virtues*, Oxford, Blackwell, 2003, 101-16.

[22] Dikkatimi bu meseleye çektiği için Alex Voorhoeve'e müteşekkirim.

rekçelere insafsızlık etmekten kaçınmak için gerekli olduğunu keşfedeceğimiz şeklindeki gerçeğe dayanan melez bir erdem olduğu yönündedir. Nihayetinde, izin verirseniz bu iddiaları birkaç örnekle aydınlığa kavuşturayım. Bu örnekler, diğer şeylerin sabit kalması koşuluyla, bahsi geçen amaçlardan herhangi birine motive olan öznenin ileri sürdüğü güvenilirlik yargısında iş başında olan önyargıyı etkisiz hâle getirmek için neden motive olabileceğini mümkün olduğunca açık bir biçimde ortaya koymak adına, sırasıyla hakikatin ve adaletin amaçlarını birbirinden ayırır.

İlk olarak epistemik amacı ele alalım. İddia şu: Bir muhatap tarafından sunulan doğruları gözden kaçırmaktan kaynaklı, bütünüyle epistemik bir amaç, kişinin ileri sürdüğü güvenilirlik yargılarında iş başında olan önyargıyı etkisizleştirmesini şart koşar. Bu noktayı aydınlığa kavuşturmak için, gelin kendi yerel bağlamında doğruyu bulmak için fazlasıyla motive olmuş, ama adalet için hiç motivasyonu olmayan birini, *amansız hakikat arayıcısı* [*ruthless truth-seeker*] adını vereceğimiz bir karakteri hayal edelim. Büyük bir reklam şirketinin acımasız patronu olarak haddizatında çalışanlarının refahını zerre kadar umursamayan birini varsayalım. Buna rağmen, ileri sürdüğü güvenilirliğe dayalı yargılarında önyargısız kalmaya büsbütün kararlıdır; çünkü bilginin ve yaratıcı fikirlerin rasyonel biçimde kullanılması için gereken şeyin bu olduğunun farkındadır. Şimdi de etik amacı tek başına ele alalım. Buradaki iddia şudur: Bir muhataba haksızlık etmekten kaçınmaktan kaynaklı bütünüyle etik bir amaç, kişinin ileri sürdüğü güvenilirlik yargısında iş başında olan önyargıyı etkisizleştirmesini şart koşar. Mesela sözlerini önyargıyla karşılaması mümkün olsa bile, tek amacı konuklarına zarar vermekten kaçınmak olan endişeli bir ev sahibi sıfatıyla *adil bir konuşmacının* [*fair-minded conversationalist*] karakterini zihnimizde canlandırmak için hayalgücümüzü bir parça daha genişletebiliriz. Bu ev sahibi akşam yemeğindeki sohbet esnasında kendisine söylenenlerin doğru mu yoksa yanlış mı

olduğuyla *per se* [başlı başına] ilgilenmeyebilir; fakat herhangi bir konuğuna haksızlık etmekten kaçınma isteği nedeniyle çok endişeli olabilir. Bu biricik dürtü, ileri sürdüğü güvenilirlik yargılarında iş başında olan her türlü önyargıyı etkisizleştirmesini gerektirir. O hâlde adalete yönelmiş saf etik dürtü, tıpkı adalete yönelmiş saf epistemik dürtü gibi, öznenin güvenilirlik yargılarında iş başında olan önyargıyı etkisizleştirmesini şart koşması bakımından başlı başına yeterlidir.

Bu iki enteresan karakterle yollarımızı ayırmadan önce, bunlardan herhangi birinin tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdeme sahip olup olmadığını kısaca sorgulamamız gerek. Ben şöyle düşünüyorum: Herhangi bir erdem sergilendiği takdirde, demek ki amansız hakikat arayıcısı tanıklığa dayalı adaleti entelektüel bir erdem olarak ortaya koyacak; adil konuşmacı ise bunu etik bir erdem olarak gösterecektir. *Yaptıkları* şey kesinlikle doğru görünüyor; her ikisi de, sırasıyla hakikat ve adaletin nihai amaçlarının gerektirdiği gibi, ileri sürdükleri güvenilirlik yargılarında iş başında olan her türlü önyargıyı etkisizleştirmeyi başarır. Yine de insan tam da *erdemi* bunlardan herhangi birine atfetme konusunda pek de istekli olmayabilir. Faillerin ne yaptığı elbette önemlidir, fakat erdem eylemlerin arka planında yatan motivasyonel durumlarla aynı derecede ilgilidir. Aristoteles'in de dile getirdiği gibi,

> Erdemli eylemler yalnızca belirli bir niteliğe sahip oldukları için adil ve ölçülü bir şekilde icra edilmezler; aynı zamanda *bu eylemler* failin belirli özellikler taşımasıyla adilce ve ölçülü bir şekilde yapılmış olurlar: (i) Eğer fail ne yaptığını biliyorsa, (ii) eğer bu faaliyeti tercih ederek ve kendileri için tercih ediyorsa ve (iii) yerleşik ve kalıcı bir yatkınlıktan hareketle öyle davranıyorsa.[23]

Kişilik özelliklerimizden hiçbiri, onlara ikinci ya da üçüncü şartı güvenle yükleyebileceğimiz türden özellikler değildir; dolayısıyla bunların güvenilirlik yargılarında iş başında olan

[23] Aristotle, *Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, 97; II. 4; 1105a9-b2.

önyargıyı etkisiz hâle getirmeye uygun bir taahhüdü söz konusu değildir. Amansız hakikat arayıcısı yalnızca bilgi ve fikirleri bir araya getirmekle meşguldür; öyle ki bağlamda meydana gelen en ufak bir değişiklik, esas itibariyle kendi önyargılarını ortadan kaldırmakla uzaktan yakından ilgisi olmadığını gözler önüne serecektir. Örneğin, önyargısız olma hâli ileri sürdüğü güvenilirlik yargılarında iş başında olan kâr dürtüsüne hizmet etmeseydi, önyargı karşıtı özdisiplinden kolayca vazgeçeceği düşünülebilir. Misafirleri fark etsin etmesin, adil konuşmacı ise esasen öncelikli amacı misafirlerini aşağılamaktan kaçınmak olan endişeli bir ev sahibi olarak tasvir edilir; öyle ki bağlamdaki en ufak bir kayma önyargılarına karşı bir kez daha oldukça farklı bir tavır sergilemesine yol açabilir. Akşam olaysız bir şekilde geçtiği zaman, ev sahibi sıfatıyla bağlantılı diğer sorumluluklarıyla birlikte, önyargı karşıtı özdisiplininden kurtulmak adına bir miktar rahatladığı düşünülebilir. Yapay karakterimizin eylemleri tanıklığa dayalı adaletin (şimdiye kadar entelektüel erdem olarak kabul edilen şeyin, bundan böyle etik bir erdem olarak kabul edilmesi) ürettiği erdemin zorlamalarıyla kusursuz bir uyum içerisinde var olsa bile, yine de bizim şu amansız hakikat arayıcımız ne tam anlamıyla erdemini sergilemekle ilgileniyordur ne de muhtemelen adil bir konuşmacıdır; zira eylemin kendisi için seçilmesine ve karakterin istikrarına uygun zorunluluklar yerine getirilmemekte, daha doğrusu yeterince anlaşılır bir biçimde yerine getirilmemektedir.

Tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdemin gerçekte melez bir erdem olduğu ve bu melezliğin epistemik ve etik değerler arasındaki genel uyuma beslenen aşırı iyimser bakış açısına bağlı olmadığı umuyorum artık açıktır. Bu erdemin melezliği yalnızca önyargının etkisizleştirildiği istisnai bir durumda epistemik ve etik amaçların kanıtlanmış uyumuna bağlıdır.

## Altıncı Bölüm
## Özgün Anlamlar: Haksızlığı Yeniden Ele Almak

Tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdemin özgün karşılığı olarak Doğa Durumunu araştırıp ortaya koyduktan sonra, şimdi Doğa Durumu senaryosunun tanıklığa dayalı herhangi bir adaletsizlik durumunda konuşmacıya yapılan haksızlığı anlamamıza neler katabileceğine bir bakalım.

### *6.1. Sessizliğin İki Türü*

Görmüş olduğumuz gibi, Craig'in sunduğu Doğa Durumu hikâyesi Williams'ın kendi inşası açısından başlangıç noktasını meydana getirse de, geliştirdikleri farklı projeler anlattıkları hikâyelerin 3. aşamada birbirinden farklılaştığı anlamına gelmektedir. Kısaca, Williams'ın anlattığı hikâye Doğruluk ve Samimiyete, Craig'in hikâyesi ise göstergelerin niteliklerine doğru hareket etmektedir. Williams'ın soykütüğüne rehberlik eden soru, yaşamlarımızda hakikatli olmanın doğası hakkındadır; öyle ki Doğa Durumunun inşa edilmesi, bilginin bir araya toplanması ihtiyacından, kendi çıkarlarına olmasa bile konuşmacıların dürüst olmaları için gereken toplumsal baskı ihtiyacına doğru hareket eder. Bunun tersine, Craig'in soykütüğüne rehberlik eden soru, elimizde neden bilgi kavramı gibi bir şey olduğuyla ilgilidir: Neden insanların gerçek inançlara sahip olup bunları aktarabileceği fikrine ek olarak, bir şeyler *bilen* ve *bilgi* aktaran insanları konu edineceğimiz bir kavram daha var elimizde? Bu soruya yanıt vermeyi amaçlayan Craig,

yalnızca bir senaryo değil, aynı zamanda bir kavram (yani 'iyi bilgi veren' [*good informant*]) geliştirme düşüncesiyle de Doğa Durumundan istifade eder. Bu kavram, tıpkı Doğa Durumunun inşasında gün yüzüne çıktığı gibi, insanın en temel epistemik insani ihtiyaçlardan doğal olarak gün yüzüne çıktığını ortaya koyan bir kavramdır. Her türlü insan topluluğu böyle bir kavram geliştirecektir. Daha sonra Craig, inşa edilmiş bu kavramın bizim şu bilen kişi kavramımızın 'çekirdeğini' oluşturduğu ve dolayısıyla bilgi kavramıyla pratik, açıklayıcı bir ilişkiye dayandığı hipotezini geliştirir. Elimizde neden bilgi kavramı gibi bir şey olduğunun kabataslak izahı şudur: Bu kavram, güvenilir bilgi verenleri birbirinden ayırma yönündeki temel ihtiyaçtan kaynaklanır; bilgi aslında güvenilir bilgi verenlerin bizimle güven içinde paylaşabilecekleri bir şeydir. Craig'in inşasındaki 1. ve 3. aşamalar, güvenilir bir bilgi verene ait üç farklı niteliği temsil eder: (i) ilgili bağlamda, bilmek istediğiniz şey konusunda haklı olma ihtimali yüksek olan; (ii) size anlattığı şeyde iletişimsel bakımdan açık (esas itibariyle samimi) ve (iii) ilk iki koşulun tatmin edici olduğunu kabul edesiniz diye bilgi verici özelliklerine dayanan biri.

Bu üçüncü koşul, yani gösteren özelliklerine yönelme, soruşturmacının ilk elden şu ya da bu kimseyi güvenilir bir bilgi veren olarak tanımlamasına vesile olan şeydir. Hâlihazırda Doğa Durumunda bile bu mekanizmanın en temel önyargılara boyun bükebileceğini gözlemlemiş bulunuyoruz; öyle ki orada da gerçek hayatta iş başında olan tanıklığa dayalı adaletsizlik olgusunun özgün bir karşılığını bulmayı beklememiz gerekir. Craig'in çizdiği senaryo şimdi buna şu noktayı eklememizi olanaklı kılıyor: Doğa Durumundaki adaletsizliğin önemli bir biçimi benim güvenilirlik simgeleri dediğim şeylerin tezahürü olan, önyargı kimi grupların ilk etapta bilgiyi arzu etmemek gibi bir eğilim göstermesine yol açtığında ortaya çıkar. Şimdi bu epistemik dışlamaların dosdoğru gerçekleşmesi –bilgi sağlayıcılar topluluğuna girişin yasaklanması– aynı zamanda gerçek epistemik hayat politikasının da can alıcı bir özelliğidir.

Aslında bu dışlama, tanıklığa dayalı adaletsizliğin yaygın bir biçimine işaret eder: Kimliğe dayalı önyargılara maruz kalıp haksız güvenilirlik eksikliği karşısında savunmasız olan bu sosyal grupların aynı sebeple kendilerine ait düşünceleri, yargıları ve görüşleri paylaşmalarının arzu edilmemesi gibi bir eğilim söz konusudur. (Sizin gibi insanların sözü çoğu zaman ciddiye alınmıyorsa, insanlar sözünüzü ciddiye almayı arzu etmeme eğiliminde olduğundandır.) Bu türden bir tanıklığa dayalı adaletsizlik, sessiz sedasız meydana gelir. Dinleyicinin önyargısı olası bir bilgi alışverişinden önce ortaya çıktığında, tanıklığa dayalı adaletsizlik vuku bulur; böyle bir diyaloğu peşinen ele geçirir. Gelin buna önalıcı [*pre-emptive*] tanıklığa dayalı adaletsizlik diyelim biz. Böyle bir kimsenin belirli bir meseledeki güvenilirliği, hâlihazırda potansiyel tanıkları dinlemek istemeyecek kadar önyargıya dayalı bir kusurluluk içindedir; bu yüzden, güvenilirliğini peşinen baltalayan kimliğe dayalı önyargı konuşmacıyı susturur. Demek ki kimlik gücüne dayalı saf yapısal işlemler, kimlerin olası katkılarının kamusal kılınıp kimlerinkinin kılınamayacağını denetim altına alabilir.

Önalıcı bir tanıklığa dayalı adaletsizlik durumuna maruz kalanların susturulması, tıpkı diğer tanıklığa dayalı adaletsizlik biçimleri gibi, büyük oranda bağlama bağlıdır. Kökensel ya da tarihsel olsun, *herhangi* bir meselede üyelerinin bilgisini ya da görüşlerini hiçbir zaman öğrenmek istemeyen toplumsal grupları bünyesinde taşıyan herhangi bir toplumu tasavvur etme bağlamında, kötümser toplumsal tahayyülü çok fazla zorlamak anlamına gelecektir bu. Başlangıçta, en yoğun biçimde baskıcı olan toplumlarda bile, en aşağıdaki grupların üyeleri *birbirlerine* güvenip epistemik bir iş birliğine gideceklerdir; baskıcı ideolojiyi kayda değer biçimde içselleştirmiş olsalar bile bu durum böyle sürüp gidecektir. Fakat açıktır ki bundan daha fazlası söz konusudur; örneğin, Maycomb County'nin bütünüyle ırkçı olan beyaz vatandaşları bile belirli konularda (kuşkusuz beyaz bir kişinin sözüne karşı çıkılmayıp aklının bayağı olduğuna ilişkin herhangi bir imada

bulunulmadığı sürece, Robinson'un gündelik işleriyle ilgili meselelerde ve aslında pratik önem taşıyan gündelik pek çok meselede ve bu zincinin kendini aştığı imasında bulunacağının anlaşıldığı herhangi bir meselede) epistemik açıdan Tom Robinson'a güvenip itimat etmiş olabilir. Psikolojik olarak bölümlere ayırma mekanizmaları aracılığıyla muhafaza edilen insan önyargısındaki tutarsızlık eğilimi öyle bir eğilimdir ki epistemik güveninin sunduğu kayda değer maddi olanaklar, bahsi geçen güveni sayısız başka bağlamda yozlaştıran güçlü bir ırkçı ideoloji tarafından bile nispeten el değmeden öylece bırakılabilir.

Demek ki Doğa Durumunda iş başında olan bilgi verici niteliklerin temel önemi, dikkatimizi önalıcı tanıklığa dayalı adaletsizlik biçimlerine yönlendirir. Belki de şuna işaret etmeye değer: Bu adaletsizlik biçiminin, tanımı gereği aslında sessizlik içerisinde geçiştirildiği için, bilhassa dışarıdan tespit edilmesi kolay olmayabilir: Tahayyül gücümüzü gerçek toplumsal dünyaya ve toplumsal iktidar ilişkilerinde iş başında olan önalıcı tanıklığa dayalı adaletsizlik fenomeninin işgal ettiği alana çevirirsek, onun bir susturma mekanizması olarak hangi yoldan işlev görebileceğini kolaylıkla anlayabiliriz. Görmezden gelinmesi, güçsüz toplumsal grupların kendi bakış açılarından hareketle kolektif kavrayış havuzuna katkıda bulunma fırsatlarından mahrum bırakılmasının bir yoludur. (Bu geniş kapsamlı temayı bir sonraki bölümde ele alacağız.) Öyleyse tanıklığa dayalı adaletsizlik, sözünüzü önyargılı biçimde boşa çıkararak sizleri susturabilir.

Tanıklığa dayalı adaletsizliğin sizi sessizliğe boğabileceği bir diğer yöntemi ortaya çıkarmak amacıyla, gelin Craig'in anlattığı hikâyenin farklı bir veçhesini, Doğa Durumunda iş başında olan epistemik pratiğin bariz biçimde etik olan veçhesini inceleyerek başlayalım işe. Craig, bilginin bir havuzda toplanması pratiğinin, bu pratik içerisinde belirgin biçimde *iş birliğine* dayalı bir ethosa yol açtığı iddiasında bulunur. Bilgi havuzlarının ister istemez dâhil edildiği epistemik iş birliğine

dair şeylerden biri, bu havuzlar arasında belirgin bir etik uyum yaratır. Craig bahsedilen etik uyuma erişilmesinin zor olduğunu kabul eder ve 'bir topluluk bünyesinde yürütülen ekip çalışmasının istisnai psikolojisi'nden bahseder.[1] Keza Craig, bu istisnai psikolojinin, herhangi bir kimseye bilgi veren olarak ya da 'bilgi kaynağı' olarak muamele edilmesi arasındaki ayrımda zımnen bulunduğu şeklinde anlamlı bir öne sürümde bulunur. Ben bu öne sürümün, yalnızca bahsedilen pratiğe katılım gösterenlerin paylaştığı olumlu bir etik tutumu değil, aynı zamanda bu pratikten önyargılı biçimde dışlanmış birine yapılan haksızlıklarla ilgili durumları anlamanın kilit noktası olduğunu düşünüyorum. Kabaca söylersek, bilgi verenler bilgiyi nakleden epistemik failler iken, bilgi kaynakları araştırmacının bilgiyi toplayabileceği bir konumda olabileceği durumlardır. Bu durumda nesneler ancak bilgi kaynakları olarak iş görebiliyorken, insanlar (bilinmek istenen herhangi bir şeyi herhangi bir kimseye söyledikleri zaman) bilgi veren ve (üstü başı darmadağınık gelip şemsiyesini sallayan bir misafirin yağmur yağdığı gerçeğinin anlaşılmasına imkân vermesi gibi) bilgi kaynakları olarak iş görebilirler.

O hâlde, bir araştırmacının bir bilgi veren karşısında takındığı tutumun etik bakımdan ayırt edici olan niteliği nedir? "Benim aklımdaki düşünce, gerçek inanç durumunda insanların birbirlerinden hizmetleri çekip çıkardıkları nesneler olarak değil, müşterek bir amaca sahip özneler olarak davrandığı durumların o kendine özgü niteliğidir."[2] Craig şunu kaydeder: Bu müşterek amaç fikri, bilgi sağlayan kişilerin salt bilgi kaynağı olmalarının aksine, araştırmacının içerisinde bulunduğu güç duruma aktif biçimde yardımcı olmalarına imkân tanıyan sempatik bir kavrayışa sahip oldukları gerçeğinde ortaya çıkar. Fakat tanıklığa dayalı adalet-

Edward Craig, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 36.
Craig, *Knowledge and the State of Nature*, 36.

sizlik, bilhassa sistematik biçimde vuku bulduğunda, özneyi haksız yere belirli bir temel saygınlıktan mahrum bırakır ve bilgi veren ile bilgi kaynağı arasındaki ayrım, bu mahrumiyetin aynı zamanda bir *nesneleştirme* biçimi olarak ortaya çıkmasına yardımcı olur. Özne haksız yere güvenilir bilgi verenler topluluğundan dışlanır ve (başkaları tarafından bir bilgi kaynağı olarak kullanılması suretiyle bir bilgi nesnesi olarak işe koşulması dışında) bu dışlanma onun artık bilgi paylaşımı pratiğine katılım gösteremeyeceği anlamına gelir. Böylece özne konumundan nesne konumuna indirgenir; aktif bir epistemik fail olma rolünden azledilir ve bilginin bir araya getirileceği edilgen durumdaki rolüyle sınırlandırılır. Bilgiye ulaşma kapasitesini sergilediği iş birliğine dayalı pratikteki katılımcı rolünden dışlanır ve pasif bir seyirci rolü içerisinde yeniden konumlandırılır; tıpkı nesneler gibi, potansiyel bakımdan bilgilendirici olan durumlarda ön plana çıkmasından daha kapsamlı bir epistemik kapasiteyi gerçek kılamadığı bir rol. Tanıklığa dayalı adaletsizliğin ortaya çıktığı ân, kişilerin bilgi sağlayıcı olma rolünü haksız bir biçimde yok sayar ve onları birer bilgi kaynağı olarak bütünüyle edilgen olan kapasitelerle sınırlandırarak, gövdesindeki halkalardan kaç yaşında olduğu anlaşılabilecek yere yığılmış bir araçla aynı epistemik statüye sokar. Kısacası, tanıklığa dayalı adaletsizlik özneyi aktif bir bilgi verenden edilgin bir bilgi kaynağına, özne olmaktan nesne olmaya indirger. *Epistemik nesneleştirme* olarak tanıklığa dayalı adaletsizliğin içsel zararını ortaya koyan da budur: Bir dinleyici, bilgi verme sıfatı taşıyan bir konuşmacının kuyusunu kazdığında, konuşmacı epistemik olarak nesneleştirilmiş demektir.

Bahsi geçen epistemik nesneleştirme fikrini araştırmak için, tam da onu bize feminizmden eleştirel bir kavram olarak 'cinsel nesneleştirme' olarak gelen oldukça yankı uyandırmış nesneleşme modeliyle mukayese etmek uygun olacaktır. Kadınların erkeklerin cinsel tatmini için salt nesneler olarak temsil edildiğini ve/ya da muamele gördüğünü belirtmek için

işe koşulan cinsel nesneleştirme kavramı kimi zaman ister istemez aşağılayıcı bir fikir olarak kullanılır. Nesneleştirme yalnızca bu aşağılayıcı fikri değil, aynı zamanda başka birine karşı takınılan tamamen doğru ve Martha Nussbaum'un 'cinsel yaşamın kusursuz bir parçası' dediği bir tavır ya da tutum olarak anlaşılabilir.[3] Nussbaum, nesneleştirici kişiyi 'bir başkasına nesne olarak muamele eden' biri olarak nitelendirir: Ama gerçekte burada nesne olmayana, bir insan varlığına nesne muamelesi yapılıyordur.[4] Gelgelelim bu formülasyon, Nussbaum'un bizzat ulaşacağı görüşü tam olarak yansıtmamaktadır. Nussbaum herhangi bir kimseye bir nesne olarak muamele etmenin, etik bakımdan kötü bir şey olması şöyle dursun, her zaman uygunsuz bir tavır olmadığını ve iş belirli bir vakanın etik açıdan olumsuz bir nesneleştirme anlamına gelip gelmediği meselesine gelince bağlamın her şey olduğunu savunur. Bu bana kesinlikle doğruymuş gibi görünüyor. Kendi içinde amaç olarak muamele görmek sorun teşkil etmez, çünkü *inert alia* [diğer şeylerin yanı sıra] zaten hepimiz birer nesneyizdir. Belki de ahlaki bakımdan can alıcı olan ayrım en iyi şekilde bir yanda kişinin belirli bağlamda ya da şahsının *aynı zamanda bir özne* olduğunu yadsımayan bir tarzda nesne olarak muamele görmesi ile diğer yanda *sadece* (ki buradaki 'sadece' ifadesi öznelliklerinin daha genel bir yadsınması anlamına gelir) nesne olarak muamele görmesi arasındaki fark açısından ele alınır. İnsanlar esas itibariyle saf nesnelerden daha fazlası oldukları için, söz konusu nesne muamelesi bir tür insanlıktan çıkarmayla aynı anlama gelir. Aslında bana göre, buradaki amacımıza uygun olan Kantçı formülasyonu benimseyip bir kişiye yapılan belirli bir muamelenin ahlaki bakımdan kabul edilebilir ya da yine ahlaki bakımdan kötü bir nesneleştirme türü olup olmadığı meselesinin, bunların

Nussbaum burada hukuk teorisyeni Cass Sunstein'dan alıntı yapmaktadır; Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1999, 214.
Nussbaum, age., 218.

birer araç olarak mı, aynı zamanda kendi başlarına birer amaç olarak mı, yoksa alternatif olarak *salt* birer araç olarak mı ele alınmaları gerektiğini meselesine bağlı olduğunu benimsemek yerinde olacaktır.[5] Bu formülasyon, hemcinslerine insan gibi davranmanın ne anlama geldiğine ilişkin etik düşünceyi tam anlamıyla yakaladığından, Kant'ın kayda değer felsefi aygıtının geriye kalanını yanımızda sürüklemeden terminolojisinin bu parçasını benimseyebileceğimizi düşünüyorum.

Başkalarını ve kendini birer araç olarak işe koşmak, iş birliğine dayalı normal toplumsal yaşamın bir parçasıdır. Mesela yazdığımız mektupları göndermek için postacıdan son derece etik bir biçimde faydalanırız. Nussbaum, başka birinin aynı şekilde etik bakımdan zararsız biçimde araçsallaştırılmasını anlatan cinsel bir örneğe etkileyici şekilde dikkat çeker:

> Sevgilimle yatakta yan gelip yatıyorken karnını yastık olarak kullanıyorsam, görünüşe bakılırsa bu hareketimde zararlı hiçbir şey yoktur elbette... Başımı karnına gösterdiği rıza sayesinde koyarım... ancak kendisine istenmeyen bir acı vermeden, başımı karnına makul şekilde kendisine çoğu durumda bir yastıktan daha fazlası olarak muamele ettiğim bir ilişki bağlamında koyuyorum. Bu örnek, sorunlu olanın *per se* [başlı başına] araçsallaştırma değil de, birine öncelikli olarak ve yalnızca bir araç olarak muamele etmek olduğunu gösterir. Böylece ilişkinin genel bağlamı o ilişkinin temeli hâline gelir.[6]

Söz konusu ayrımı Kantçı biçimde koymanın mevcut bağlamımızda uygun olduğunu düşünüyorum; çünkü bu ayrım en azından bizi epistemik nesneleştirme kavramına götüren ayrımın, yani birinin bilgi veren olarak muamele görmesi ile bilgi kaynağı olarak muamele görmesi arasındaki ayrımın etik önemini daha bir belirgin kılmamıza olanak tanıyabilir. Kantçı ayrımı arkamıza alarak, birine bizzat bir bilgi kaynağı olarak muamele etmekle, birazdan ifade edeceğimiz gibi, ona

Nussbaum bu Kantçı kavramı bizzat kullanır; bkz. age., s. 223.
Agy.

*salt* bir bilgi kaynağı olarak davranmak arasında ne kadar önemli bir ahlaki farklılık olabileceğini anlayabiliriz. Belirli bir kişiden bir bilgi kaynağı olarak yararlanmak (basitçe belirli bir durumun özelliği olarak görülen, üstü başı darmadağın ve elindeki şemsiyeyi sallayıp duran misafirden güvenilir biçimde neler öğrenilebileceğini hatırlayın), bunu daha genel olarak o kişinin epistemik öznelliğini inkâr edecek şekilde yaptığınız bağlamın söz konusu olmaması koşuluyla; bir başka deyişle, onlara nasıl yaklaştığınız ve kurduğunuz daha kapsamlı ilişki ve gösterdiğiniz tutum bağlamında, kendilerini bir bilgi öznesi olarak baltalayan hiçbir şeyin mevzubahis olmaması koşuluyla, etik açıdan büsbütün doğrudur.

Şimdi dinleyicinin önyargısının, muhatabını *az da olsa* bir bilgi öznesi olarak görmeyi başaracak kadar kapsamlı olduğu pek az bağlam söz konusu olacaktır elbette. Tanıklığa dayalı adaletsizliğe sebebiyet veren önyargı biçiminin bağlam bağımlı olduğunu daha evvelden işaret etmiştik: Maycomblu jüri üyeleri, ulaşmaya çalıştığı netice hususunda Tom Robinson'a güvenebilir ve Herbert Greenleaf, sevgilisinin ortadan kaybolması meselesinden ziyade, kadınlara özgü sezgilerinin çarpıtılmasına daha az açık olabilecek bir Marge'a birçok meselede güvenmeye istekli olabilirdi. Dolayısıyla, olumsuz türde bir epistemik nesneleştirmenin işareti, konuşmacı ile dinleyici arasındaki o geniş kapsamlı ilişki bağlamında (mesela dinleyicinin konuşmacıya karşı takındığı tavır) konuşmacının epistemik öznelliğini baltalayan bir şeylerin varlığa gelmesi olmalıdır. Maycomb Countryli jüri üyeleri ile Tom Robinson arasındaki ilişkide genel olarak konuşmacının epistemik öznelliğinin altını oyan bir durum olduğu kesindir. Atticus Finch'in özet niteliğindeki konuşmasında listelediği önyargıların, tam olarak jüri üyelerinin Tom'a ilişkin algısını şekillendiren önyargılar olduğunu ve bununla birlikte, jüri üyelerinin kendisi adına ahlaki bakımdan olumsuz bir epistemik nesneleştirmeyi gereğinden fazla yürürlüğe koyması, epistemik bir özne olarak Tom'un genel statüsünü kökten sarsıyordur. Konuşmacılara

beslenen, kayda değer biçimde kimliğe dayalı önyargılı tutumların varlığı, bu kişilerin genel statülerini zayıflatacaktır, ki bu nedenle önyargılar ortaya çıkan herhangi bir epistemik nesneleştirmeyi ahlaki bakımdan kötüleştirmeyi başarabilirler. Bu durumda biz, tanıklığa dayalı adaletsizliğin ortaya çıktığı bu türden merkezî durumların her daim ahlaki bakımdan bir tür olumsuz nesneleştirmeyi bünyesinde barındırdığı sonucuna varabiliriz.

Burada sunduğumuz her iki örnek de aslında epistemik nesneleştirmenin tanıklığa dayalı bir adaletsizlikten kaynaklandığı durumlardır. Peki ya dinleyicinin, adaletsizlik olayı yaşanmasın diye muhataplarını söz konusu meselede epistemik bakımdan güvenilmez olarak yargılamaya hakkı olduğu durumlara ne demeli? Böylesi durumlarda, konuşmacı ile dinleyici arasındaki genel ilişki bağlamında konuşmacının insanlığından kuşku duyulacak hiçbir şey söz konusu olmasa bile, muhatabının güvenilmez olduğuna karar verirken, bir kimsenin epistemik bakımdan onu dışlaması ve böylece en azından bir anlamda muhatabının epistemik öznelliğini inkâr etmesi durumu hâlâ daha geçerli değil midir? Elbette öyledir, fakat bu olumsuz türde bir epistemik nesneleştirme olamaz, zira gerçekten bu kimseler güvenilir değillerse, onları önyargıdan azade biçimde güvenilmez diye yargılamakta ne epistemik ne de etik bir yanlış vardır; tam tersine, bu yargıda iş başında olan epistemik bir erdem vardır. Şüphesiz, güvenilir olmayan birini yargılamanın, o kimseyi bilgi veren sıfatıyla yerine getirdiği işlevden koruduğu ve salt bir bilgi kaynağı olarak –belki de örneğin, bir defaya mahsus gerçekleşen bir güvenilmezlik anına aşırı tepki vermemek ve bu kimselere başka hiçbir konuda bir daha asla itimat etmemek gibi etik bir yükümlülüğümüz vardır– işlev görmekle sınırlandırdığı gerçeğine bir parça etik ehemmiyet affetmemiz gerekir; fakat diğer koşulların aynı kalması koşuluyla, burada mevzubahis olan hiçbir yanlış yoktur. Demek ki bazı epistemik nesneleştirme biçimleri, etik olarak kabul edilebilir ve aynı zamanda

epistemik bakımdan değerlidir. Bir kez daha can alıcı etmen şudur: Söz konusu bağlamda, dinleyicinin haksız bir biçimde konuşmacının epistemik öznelliğini indirgemeye dönük genel herhangi eğilimin bir örneği olarak ileri sürülen olumsuz bir güvenilirlik yargısını görünür kılan, dinleyicilerin daha genel bir biçimde bilen kişiler olarak sahip oldukları kapasitelerini zayıflatacak hiçbir şey olmamalıdır.

Kant'ın bir kimseye araç olarak muamele etmek ile *salt* araç olarak muamele etmek arasında yaptığı ayrımı kullanmamız, epistemik adaletsizliğe –ahlaki bakımdan kötü epistemik nesneleştirme– yol açan yanlışlık kavramımız ile Kantçı genel ahlaki yanlışlık kavramı arasında genel bir benzerliğe yol açar. Burada meşgul olduğumuz türden bir epistemik nesneleştirme, Kant'ın bir diğer kişiye ahlaksız biçimde muamele etme (rasyonel birer fail olarak statüsünü yadsıyacak ya da baltalayacak şekilde muamele etme) durumunu oluşturan şeye ilişkin pratik rasyonalite kavrayışının bilişsel karşılığıdır. Tanıklığa dayalı adaletsizlikte, bir birey bilgi öznesi olarak bir başka bireyin statüsünü aşındırır; Kantçı ahlaksızlık kavrayışında ise bir kişi rasyonel bir fail olarak bir başka bireyin statüsünün altını oyar. Açıktır ki bu iki tür haksızlık birbiriyle yakından bağlantılıdır. En azından her ikisi de, bir bireyin rasyonelliğinin belirli bir veçhesinin baltalanmasıyla ilgili örneklerdir, ki burada rasyonel kapasite insanın değeri açısından olmazsa olmaz bir şey olarak anlaşılmaktadır. Keza her iki kavrayış da, haksızlık eden kişinin bir diğerine daha az rasyonel bir varlıkmış gibi muamele ettiği fikrini bünyesinde barındırır. Diyebiliriz ki her ikisinin de, haksızlık eden kişiyi başka bir kişiyi ontolojik ihlaliyle meşgul olarak resmetmektedir; ihlal, haksızlığa uğrayanlara pratik ya da bilişsel bakımdan tam anlamıyla rasyonel bir varlık değillermiş gibi muamele edilmesine sebebiyet veren bir davranıştır.

Bireyin rasyonelliğinin her iki şekilde aşağılandığı durumlar bir araya gelme eğilimi gösterebilir. Tanıklığa dayalı sistematik adaletsizlik durumlarında, toplumsal bir bireyin

epistemik güvenilirliğine karşı geliştirilen kimliğe dayalı bir önyargıya, o bireyin pratik rasyonalitesine karşı geliştirilen benzer bir kimliğe dayalı önyargının eşlik etmesi olasıdır. *Bülbülü Öldürmek* romanının hemen hemen sonunda, şu bizim çocuk anlatıcımız Scout, Mycomb County'nin Tom'un ölümüne (gardiyanlar tarafından katledildiğini anımsayın) karşı takındığı tavrı kaydeder ve ırksal önyargının siyah öznenin pratik rasyonalitesine hangi yoldan saldırabileceğine ilişkin özel bir ihtarda bulunur:

> Maycomb, Tom'un ölümüyle iki gün ilgilendi; haberin bütün kasabaya yayılmasına iki gün yetti. "Duydun mu? Duymadın mı? Tazı gibi kaçıyormuş..." Maycomb için Tom'un ölümü tipik bir ölümdü. Kaçmaya kalkışmak bir zenciden beklenen hareketti. Bir zencinin geleceğini düşünmemesi, bir plan içinde hareket etmemesi kadar tabii bir şey olamazdı. Hele, Atticus Finch'in onu kurtarmaya çalışmasına ne demeli? Her neyse, zencileri bilirsiniz, kolayca doğar, kolayca ölürler... Tom Robinson, medeni yasayla evlenmesine, temiz bir adam olup düzenli olarak kiliseye gitmesine rağmen yine de bir zenciydi işte... Hiçbirinin farklı davranmasını bekleyemezdiniz... Daima akıllarına eseni yaparlardı.[7]

Bireyin bilen kişi sıfatıyla baltalanması, kavramsal ve tarihsel bakımdan, pratik akıl sahibi biri olarak baltalanmasıyla yakından ilişkilidir. Bununla birlikte, bu kimselerin insanlıklarına karşı bulunulan her iki türden aşağılama rasyonalitenin iki farklı işleviyle ilgili olduklarından, kayda değer biçimde birbirlerinden farklıdır da. Bana öyle geliyor ki ahlak felsefesinin her ikisiyle de bizzat ilgilenmesi gerekir.

Epistemik nesneleştirme fikrini geliştirmemizde bize yardımcı olacak bir model olarak cinsel nesneleştirme örneğini almış bulunuyoruz ve bu model bizi, farklı türde nesneleştirmelerin birbirleriyle hangi yoldan ilişkiye sokulacağı meselesini değerlendirmeye davet ediyor. Bu bağlamda, kadınların

[7] Harper Lee, *To Kill a Mockingbird*, London, William Heinemann, 1960, 244.

cinsel olarak nesneleştirildiği toplumsal koşulların belirli bir sessizleştirme olgusu yarattığına ve böylece (kurallara uygun biçimde, örneğin bir erkeğin cinsel girişimlerine 'Hayır' dediklerinde ya da yasalara uygun bir cinsel saldırı suçlamasını gündeme getirdiklerinde) kadınlara cinsellikle ilgili söylemsel bağlamlarda pek az güvenilirlik geliştirildiğine ilişkin herkesçe bilinen radikal feminist bir bakış açısı söz konusudur. Feminist hukuk kuramcısı Catharine MacKinnon amansızca benimsediği polemiğe dayalı bir üslupla bahsedilen bakış açısını gündeme getirmiştir. MacKinnon, pornografinin yalnızca kadınları erkekler tarafından bazen cinsel nesneler olarak kullanılmaktan bazen de şiddetle muamele görmekten keyif alıyormuş gibi göstermekle kalmayıp, aynı zamanda tam da bu yüzden kadınların toplumsal bakımdan erkeklerin cinsel enstrümanları olarak inşa ettiği gerekçesiyle pornografiyi kadınların erkeklere tabi olmasının özü olarak görmektedir. Öyle ki ana akım müstehcen pornografide içerilen cinsel ideoloji, gerçek erkeklerin ve kadınların birbirleriyle cinsel bakımdan erotize edilmiş tahakküm ve teslimiyet ilişkileri kurmasını sağlayan nüfuz sahibi bir güçtür. Burada mevzubahis olan inşa biçimi, en iyi hâliyle kurucu inşa dediğimiz şey olarak yorumlanır.[8] Nitekim burada belirli bir cinsel gerçeklik biçimi inşa edilir; fakat kadınların kendilerinin ortada olmadığı bir cinsel gerçekliktir bu. Pornografik inşanın sebebiyet verdiği tahrifat o denli doğal bir hâl almıştır ki kadınları için bile görünmez olma eğilimindedir. Her hâlükârda ben, MacKinnon'ın bazı noktalarda kadınların ancak pornografi onları nasıl inşa ettiyse öyle olabileceğini söyleyen yapıtındaki kimi zaman görünüşte çelişkili olan ana fikirlerini bu yoldan sentezliyorum; en can alıcı noktada pornografinin kadınları

MacKinnon'ın bakış açısına sempati besleyen bir değerlendirme için bkz. Sally Haslanger, 'On Being Objective and Being Objectified', Louise M. Antony and Charlotte E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1993/2002.

ve heteroseksüel cinselliği suiistimal edici bir şekilde tahrif ettiğini iddia etmeye meyletse bile.[9]

Pek çok pornografik işin erkek egemenliğini erotikleştirip kadınlara boyun eğdirmesi kendi başına bütünüyle aşina olunan feminist bir düşüncedir ve bu fikir doğruymuş gibi görünebilir. Ama izin verirseniz MacKinnon'ın uzlaşmaz bakış açısı hakkında bir değerlendirme notunu gündeme getireyim. MacKinnon'ın söz konusu pornografinin heteroseksüel ilişkiler ve daha genel olarak toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkisini konu edinen bütünselleştirici perspektifi, bana kalırsa çeşitli yönlerden korkutucu bir biçimde abartılmıştır. Kadınların tarihsel bakımdan erkeklere tabi olmasının çok yönlü doğasını, esas itibariyle bir cinsel tabiiyet meselesi olarak özselleştirir; keza diğer pek çok kültürel pratik ve kurumun nüfuz sahibi, aynı güce sahip bir etkisi varken, bu bakış açısı pornografiye heteroseksüelliğin toplumsal inşası bağlamında çok güçlü bir etki atfeder ve basitçe erkekler ile kadınlar arasındaki cinsel ve diğer toplumsal ilişkileri tasvir ederken fazlasıyla kötümserdir; şurada burada nahoş

Örneğin aşağıdaki iki ayrı alıntıyı birbiriyle karşılaştırın:
[Pornografi], tahakküm ile boyun eğmenin erotize edilişini [m.a.b.] hem erkeklerin hem de kadınların toplumsal inşası ile birleştirerek erkek üstünlüğüne dayalı cinselliği kurumsallaştırır... Erkekler kadınları sahip oldukları varlıklar olarak görürler. Pornografi kimliği inşa eden şeydir. *Erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarı, erkeklerin kadınları görme biçiminin kadınların kim olabileceğini belirlediği anlamına gelir... Pornografi, başka bir gezegende inşa edilmiş bir gerçeklikle bir biçimde ilişkili olan bir tasavvur değildir. Bir çarpıtma, yansıma, izdüşüm, dışavurum, fantezi, temsil ya da sembol değildir; toplumsal bir gerçekliktir* (Catharine MacKinnon, 'Francis Biddle's Sister', *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press, 1987, 172-3; italikler eklendi.)
Toplumsal açıdan ifade edersek, her seferinde güçlülerin inançları kanıtlanır; çünkü dünya kendisini kısmen güçlünün görmek istediği şeyi onaylamak üzere tertipler aslında. *Gelgelelim dünya, bu inanç temelinde tamamen güçlülerin ifade ettikleri ya da öyle olduğuna inanmak istedikleri gibi değildir. Öyle görünüyorsa eğer, iktidarın gerçekliğin suretini güçsüzlerin sesini susturup onları otorite konumundaki söylemde erişimden dışlayarak inşa etmesi nedeniyledir.* Güçsüzlük, "Bu böyledir" dediğinizde, onun öyle olduğu gibi anlaşılmaması gerektiğini anlatır (Age., 164, uzun italikler eklendi).

bir biçimde erkek düşmanlığı yapan bir kötümserlik. Buna karşın, kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkileri konu edinen bu amansız bakış açısı, kuşkusuz pek çok pornografiye konu olan yozlaşmış cinsellik ideolojisinin salt cinsellik üzerindeki değil, aynı zamanda kadınlar ve erkekler arasındaki epistemik ve söylemsel ilişkiler üzerindeki etkilerine ilişkin gerçek bir kavrayış sunuyor. O hâlde, epistemik nesneleştirme kavramını bir kenara bırakmadan önce, cinsel nesneleştirme ve susturma kavramıyla ilişkisinin daha yakından incelenmesi kıymetli gibi görünüyor.

Ortaya koyacağımız ilk bağıntı şu: MacKinnon'ın bakış açısını kendi epistemik nesneleştirme açıklamamızla bir araya getireceksek eğer, bir nesneleştirme biçiminin bir başka nesneleştirme biçimiyle nedensel olarak ilişkili olabileceği olasılığı bize kendini gösterir. Kadınlar kendilerini eksiksiz insani özneler olarak işgal ettikleri statüden mahrum eden kimliğe dayalı karmaşık bir önyargı nedeniyle cinsel nesneleştirmeye maruz kalıyorlarsa, bu durumda aynı anda epistemik nesneleştirmeden cefa çekmeleri daha olası bir hâl alır. Tam tersine, belirli bir grubun maruz kaldığı farklı türden nesneleştirme biçimleri, müşterek bir takipçi önyargısı aracılığıyla birbiriyle bağıntılandırılacaktır; bu yüzden cinsel nesneleştirmeyi, kadınların maruz kalabileceği diğer nesneleştirme biçimlerinin belirleyici nedeni olarak görmek için hiçbir özel sebep yoktur. Farklı türden nesneleştirme biçimleri birbirlerini karşılıklı olarak destekleyebileceklerinden, nedensel temel olarak herhangi bir nesneleştirme biçiminin temsil edilmesi zorunlu değildir. Ama her durumda, cinsel ve epistemik nesneleştirme arasındaki bağıntıya gösterdiğimiz başlıca ilginin altında bu iki tip nesneleştirmenin nedensel olarak birbiriyle bağıntılı olduğu şeklindeki genel düşüncede değil, daha spesifik olarak cinsel nesneleştirmenin hâkim olduğu bir ortamın fazlasıyla ekstrem tanıklığa dayalı adalet olaylarına sebebiyet vereceği düşüncesinde yatıyor, ki burada epistemik adaletsizlik temel bir iletişimsel işlev bozukluğuna dönüşür.

MacKinnon'ın bakışı açısı şöyle: Kadınların pornografik bir topluluk içerisindeki güçsüzlüğü erkek muhatapları tarafından o denli az itibar görmelerine neden olur ki konuşma istemleri fiilen susturulur. Hâlihazırda önalıcı tanıklığa dayalı adaletsizlik formu içerisinde tasvip ettiğimiz susturmadan daha farklı türde bir susturmadır bu. MacKinnon'ın başat susturma kavrayışı, enteresan bir şekilde farklı bir güvenilirlik eksikliğini bünyesinde taşır (ki MacKinnon'ın susturma olarak anıştırmada bulunduğu bir dizi farklı fenomen söz konusudur[10]) ve bu kavrayış araştırmakta olduğumuz epistemik nesneleştirme boyutunu işlevsel bir biçimde açıklığa kavuşturur: "Pornografi kadınları nesneleştiriyor ve nesnelerin konuşması mümkün değildir. Konuşmayı denedikleri vakit, insan olarak değil daha çok nesne olarak muamele görürler, ki bu da hiçbir güvenilirliğe sahip olmamak anlamına gelir."[11] Cinsel nesneleştirmenin hâkim olduğu böyle bir toplumsal atmosferde kadınların itildiği uç noktadaki güvenilirlik eksikliği, tanıklığa dayalı adaletsizliğin özellikle vahim bir biçimine sebebiyet verecektir. Böyle bir durumda, kadınların tanıklığı tam anlamıyla önceden garanti altına alınmış değildir; erkeklere bir şeyler söylüyorlardır fakat hakiki bir tanıklık olarak göz önünde bulundurulmadığı için bir kez daha adaletsizlik söz konusu olabilir. Tıpkı önalıcı tanıklığa dayalı adaletsizlik gibi, böyle sessizleştirme örnekleri de bünyelerinde muazzam oradan gelişim göstermiş bir güvenirlik eksikliği barındırır ama yakında olacak *olan* şey sözcelemenin öncesinde bulunur. Konuşmacının sözleriyle ilgili güvenilirliğe dayalı herhangi bir hakiki yargıda bulunulması pek olası değildir; çünkü insanlıktan çıkaran cinsel ideoloji öyle bir şeydir ki erkek kadını gerçekten de hiç *duymuyordur*; kadının sözcelemesi basitçe erkeğin tanıklığa dayalı duyarlılığı tarafından kaydedilmez.

Bunlar arasında kadınların cinsel sahtekârlık yapmaya zorlandıkları birden farklı yöntem vardır. Bkz. age., s 194-5.

Age., 182. MacKinnon'ın bakış açısının bu veçhesine dikkatimi çektiği için Rae Langton'a teşekkür ederim.

MacKinnon'ın alakadar olduğu sessizleştirme kurgularından biridir bu; radikal bir iletişim bozukluğunun karakterize ettiği, tanıklığa dayalı adaletsizliğin aşırı uç bir biçimi.

Kimi toplumsal bağlamlarda, tanıklığa dayalı adaletsizliğin bu türden bir radikal sessizleştirme biçimine bürünmesi, yalnızca kadınların güvenilirlik eksikliği taşıdığından hareket eden sessizleştirme kurgusu nedeniyle ortaya çıkan bir olasılıktır. Ama bu sessizleştirme düşüncesini ete kemiğe büründürmenin birden fazla yolu var; bu kurgunun tanıklığa dayalı bir adaletsizlik olduğu fikri, bu yollardan sadece birisidir. Bu durumda tanıklığa dayalı adaletsizlik düşüncesini etraflıca ele alırken, Jennifer Hornsby ve Rae Langton tarafından sunulan ve epistemolojik bir çerçevede değil, daha çok dil felsefesindeki söz edimleri teorisi çerçevesinde geliştirilen alternatif bir açıklamayı aklımızda tutmamız gerekir.[12] Her ikisi de J. L. Austin'in kuramından ve bilhassa onun iletişimi güvence altına almak için muhataptan 'alımlanması' gereken edimsel eylemler fikrinden yararlanır. Dinleyicinin alımlandığı şey, gerçekten de konuşmacının ifadesinin ilettiği şeyi kavramasıyla inşa edilir; mesela, konuşmacının 'Dikkat et!' diyerek dinleyiciyi uyarmasını ve dinleyicinin 'Hayır' diyerek kendisini reddetmesini düşünün. Hornsby'nin ortaya koyduğu bir 'karşılıklılık' düşüncesidir; aynı türden konuşmacıların konuşmacılar olarak birbirlerine yöneldiği basit bir ilişkisel duruş noktası. Alımlamayı sağlayan iletişimsel atmosferi te-

Bkz. Jennifer Hornbsy and Rae Langton, 'Free Speech and Illocution', *Legal Theory*, 4, 1998, 21-37. Meseleyi ele alan diğer çalışmalar şöyle: Hornsby 'Speech Acts and Pornography', Susan Dwyer (ed.), *The Problem of Pornography*, Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, 1995, 220-32; Rae Langton, 'Subordination, Silence, and Pornography's Authority', Robert Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Los Angeles, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998, 261-84. Langton'un makalesi, aynı derlemede Leslie Green'in kaleme aldığı ve Langton'un pornografinin otoriter bir konuşma olduğu şeklindeki iddiasına meydan okuyup uygun üslubun yokluğunun hangi şartlarında sessizleştirmeye dönüştüğü meselelerini ele alan makalesiyle belirli bir diyaloğu sürdürür. Bkz. L. Green, 'Pornographizing, Subordinating, and Silencing', ibid. 285-311.

min eden şey, karşılıklılık ilişkileridir. Eğer bu ilişkiler şurada burada pornografik cinsel ideoloji tarafından aşındırılmışsa, o hâlde bu aşınmanın birkaç yerden onarılması, kadınların görünürdeki edimsel sözcelerini susturan alımlamanın başarısızlığa uğramasına sebebiyet verebilir. En azından cinsiyetle ilgili bağlamlarda sonuç şu olabilir: Kadının ağzından çıkan 'Hayır', erkeğin gerekli alımlamasına ulaşamaz, ki bu nedenle kadının görünürdeki edimsel sözceleri iletişim kurmakta başarısız olur –hatta ortaya çıkması gereken edimsel eylem *olmayı* dahi başaramaz. (Buna karşın, kadının sözceleri muhtemelen safi gürültüden daha fazlası olmayı sürdürür: Ortaklaşa kaleme alınmış bir makalenin yazarları, alımlanması gerçekleşmeyen görünürdeki edimsel sözcelerin, "tam anlamıyla başarılı olmuş" bir sözceleme ediminden daha azını ortaya koyduğunu kabul ederler.[13] Bu girişim doğruymuş gibi görünüyor; kadınların bu türden bağlamlarda 'Hayır' diyerek başardıkları şeyi ispatlamak açısından kayda değer bir girişim. Örneğin, saldırganın cinsel saldırı suçlamasını kabul etmemesi kendisinin bu suçtan aklandığı şeklinde yorumlanmasın diye, cinsel rızanın elde tutulması için yeterli olan 'Hayır' sözcesinin tamamen başarılı olmasından daha azı bile yasal açıdan önemli olabilir.[14]

Öyleyse Hornsby ve Langton, muhtemelen MacKinnon'ın vurguladığından biraz daha farklı, bütünüyle iletişime dayalı bir sessizleştirme kavrayışı sunmaktadır; şöyle ki MacKinnon'ın altını çiziyor gibi göründüğü güvenilirlik eksikliğinden daha belirleyici olan bir karşılıklılık eksikliğinin sebebiyet verdiği iletişimsel başarısızlığı başat olarak sunarlar.

Bkz. Hornbsy and Langton, 'Free Speech and Illocution', özellikle s. 26-27. İki yazarın da kaydettiği gibi, "tam anlamıyla başarılı" olmayan bir sözceleme edimi fikri, J. R. Searle'ün şu yapıtından alınmıştır: J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

[14] Bu noktanın eleştirisi için bkz. Daniel Jacobson, 'Freedom of Speech Acts? A Response to Langton', *Philosophy and Public Affairs*, 24, 1995, 64-79. Langton ve Hornsby bu eleştiriye 'Free Speech and Illocution' adlı makalelerinde sağlam bir cevap veriyorlar.

Hornsby ve Langton'un açıklamasına göre sessizleştirme, konuşmacının güvenilirliğinin söz konusu olduğu anın hemen öncesinde meydana gelir; çünkü susturulmuş kadının temel problemi, muhatabının sözlerini bu denli değersiz görmesi değildir, ki 'Hayır' dediği zaman muhatabı zaten onun sözünü duymazlıktan gelir; bilakis, söz konusu bağlamda muhatabının kendisine karşı tutumu öyle bir tutumdur ki kadının her şeyden önce edimsel reddetme eylemini tam anlamıyla başarılı bir şekilde gerçekleştirmesi engellenmiştir. Kadının muhatabı tarafından susturulması, muhatabının kendisine karşı geliştirebileceği herhangi bir epistemik tutumu harekete geçirmez; çünkü güvenilirliğine ilişkin bütüncül sorun öyle basitçe ortaya çıkmaz. Yazarlarımızın izahına göre, demek ki sessizleştirme tanıklığa dayalı adaletsizliğin bir biçimi olarak karakterize edilemez. Tam tersine, ileri sürdüğüm yoruma göre, yani belirli konularda kadınların o denli yoğun bir biçimde güvenilirlikten yoksun olduğu toplumsal atmosferler söz konusu olabilir, ki sarf ettikleri sözler erkeklerin tanıklığa dayalı duyarlılığı açısından tamamen kayıtsızlıkla karşılanır. O hâlde susturmanın nasıl olup da en uç noktada ortaya çıkan bir tanıklığa dayalı adaletsizlik biçimine büründüğünü anlayabiliriz. Her iki susturma kavramı da tutarlı bir toplumsal olasılık sunarlar, fakat ben epistemik modelin empirik bakımdan daha ihtimal dâhilinde olan olasılığı açıkladığını düşünme eğilimindeyim; çünkü basitçe susturmanın etkisi kendini göstermeye başlamadan önce kadının insani statüsünün daha az aşınmaya uğraması gerekir.

### *6.2. Eksiksiz Bir Bilen Kişi Fikri*

Craig'in sunduğu bilginin 'pratik yorumlanması' meselesine gösterdiğimiz dikkat, tanıklığa dayalı adaletsizlik ile ilgili yanlışı kavramımıza iki yeni boyut eklemiş bulunuyor. Güvenilir bilgi verenleri ayırt eden gösterge özelliklerinin Doğa

Durumundaki önemine yaptığı vurgu, bizi tanıklığa dayalı adaletsizliğin önalıcı biçimini belirlemeye yöneltmişti; ele aldığımız ilk sessizleştirme biçimi. Keza Craig'in bilgi kaynağı ile bilgi veren arasında yaptığı yarı etik ayrım, bizi epistemik nesneleştirme kavramına götürmüştü; tanıklığa dayalı adaletsizlikle bağlantılı sessizleştirmenin diğer biçimine yol açabilecek bir toplumsal atmosfer. Nihayetinde, gelin biz tanıklığa dayalı adaletsizliğin yol açtığı haksızlığın epistemolojik boyutuyla ilgili olarak neler sunabileceğini görmek için Craig'in projesinin başlıca mesajını ele alarak başlayalım işe.

Craig'in projesinin iki temel veçhesi var: İnşa edilmiş güvenilir bilgi kaynağı kavramını, bu kavramın pratik bir açıklamasını vermek amacıyla gerçek bilgi kavramımızla ilişkilendirmek ve bu pratik bilgi açıklamasını geleneksel analitik epistemolojiyle ilişkilendirmek; bu sayede söz konusu gelenekteki aşina olunan tartışma çizgilerinin pratik bir açıklama sayesinde ortaya konması ve belki de mantıklı açıklamalarla kuşkuların dağıtılması amaçlanmaktadır. Bununla birlikte, burada yüz yüze geldiğimiz görev, Craig'in projesinin yalnızca ilk veçhesiyle ilgileniyor. Üçüncü Bölümde tanıklığa dayalı adaletsizliğin nasıl da tanıklık epistemolojisiyle uyuştuğunu görmüştük; şimdi Craig'in bilgiye ilişkin açıklaması, içerisinde konumlandırılabileceği oldukça özgün ve farklı bir epistemolojik çerçeve sağlayarak bahsettiğimiz fenomeni daha ayrıntılı biçimde açıklamamıza yardımcı olacaktır.[15]

Craig'in çizdiği Doğa Durumu senaryosunun esas epistemolojik anlamı şudur: İnşa edilmiş güvenilir bilgi veren kavramının en temel epistemik ihtiyaçlardan daha fazla ortaya çıkmadığı anlaşılmıştır; bu durum, kavramın herhangi bir insan toplumunda ortaya çıkabileceğini gösterir. Ama kav-

[15] Craig'in projesi, başarılı bir tanıklıkta paylaşılan ya da 'müşterek kılınan' şeye derin düşünceyle atıfta bulunmaya uygun bir bilgi kavramına sahip olduğumuzu ileri süren Michael Welbourne'un projesiyle yakın bir benzerlik taşır. Bkz. *Knowledge*, Chesham, Bucks: Acumen, 2001, esp. ch. 6; *The Community of Knowledge*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1986.

ramın artık gerçek bilgi kavramıyla ilişkilendirilmesi gerekir. Burada girişilmesi gereken bir çalışma söz konusudur, zira 'güvenilir bilgi veren' ile 'bilen kişi' kavramları açıkçası farklı kapsamlara sahiptir. Craig'in bu noktada verdiği az sayıda örnek bilen biri olan ama dile getirmediği için bir tür bilgi veren muamelesi görmeyen Maifoso Luigi ve yalan söyleme konusundaki dehşet verici sicili, yangın çıktığını söyleyip pencereden feryat figan etse bile ağzından çıkan herhangi bir söze kimsenin inanamayacağıyla aynı kapıya çıkan, Hillaire Belloc'un aynı isimli hikâyesine adını veren Matilda ile ilgilidir. Bunlar taban tabana zıt örnekler değildir; çünkü Craig bunların karşıt örnekler olabileceğine dair hiçbir analiz sunmaz. Bilakis bu örnekler, inşa edilmiş güvenilir bilgi veren ile gerçek bilgi kavramımız arasında olduğu kabul edilen boşluğa ilişkin örneklerdir. Bu boşluk daha sonra kavramların doğası –bizzat mini bir Doğa Durumu soykütüğü– hakkında genel bir tezle kapatılır. İddia şudur: Çekirdeğindeki asli içerikleri ne kadar öznel olursa olsun, 'nesneleştirilmiş' bir hâl aldıkları için kavramlar arasında oldukça genel bir eğilim vardır; şöyle ki bu kavramlar, tanınmanın öznel güçlerine kökensel bağımlılıklarını gizleyip hükümsüz kılan içerik katmanlarına sahiptirler. Bu tez kavramların *nesnelleştirilmesi* olarak adlandırılır. 'Sandalye' örneğini alalım:

> 'Şimdi üzerinde oturabileceğim herhangi bir şey' ilgimi çekebilir (yalnızca yakınımdaki ve erişimim dâhilindeki nesnelere ulaşmam gerekir). Ancak istediğim vakit üzerine oturabileceğim nesnelerle ya da istediğim vakit (mesela yaptığım gezintinin sonunda) üzerine oturabileceğim bir şey olup olmayacağıyla zamanı geldiğinde ilgileneceğim; çünkü tahminimce ileri bir zaman diliminde oturmayı tercih edeceğim. Bu ilgi, üzerine oturmak isteyip istemediklerine bakılmaksızın, istediğim vakit üzerine oturabileceğim nesnelerin nerede olduğu konusunda başkalarının fikirlerini duymaya dönük bir meraka doğal olarak yol açacaktır; dolayısıyla bunları nesneleştirilmiş bir kavram dâhilinde işleme koymak isteyeceğim.

> Eğer bakış açım bir parça daha diğerkâmlaşırsa, herhangi bir şeye oturmak isteyip istemediğimden bağımsız olarak, Fred'in istediği takdirde oturabileceği bir şeyin olup olmadığıyla bile ilgilenebilirim. Bu nedenle, herhangi bir kimsenin belirli bir zamanda veya mekânda ne istediğinden ya da herhangi bir kimsenin oturmak isteyip istemediğinden ayrı olarak, söz konusu olan basitçe oturmaya uygun bir şeyin kavramıdır.[16]

Belirtilen sandalye örneği, bu türden kavramların sergilediği nesneleştirmeye dönük genel eğilimin –kavramların nesnel bir şeyin, öznenin ihtiyaçlarından ve yeteneklerinden bağımsız bir şeyin kavramları hâline gelme eğiliminin– gündelik bir örneği olarak tasarlanmıştır. Birtakım temel pratik baskıların mevcudiyeti, bu eğilimi açıklamaya yeter. 'Sandalye' örneğinde iş başında olan pratik baskılar, kişinin şimdi ve burada olmayan zaman ve mekânlarda oturacağı herhangi bir nesneye duyduğu ilgisi; cahili olduğu durumlarda başkaları hakkında bilgi sahibi olabilmeye dönük ilgisi ve başkalarının oturabilmesi için bu nesneyi bulmaya dönük olası ilgisidir. 'Güvenilir bilgi veren' kavramı bağlamında, kişiyi bilginin nesneleştirilmiş biçimine (bilginin taşıyıcısı olmaya) iten pratik üç baskı söz konusudur. İlk olarak, araştırmacı kimsenin her zaman şimdi burada olan bir bilgi verene ihtiyacı olmayabilir; fakat tercihen ihtiyaç duyulduğu zaman bilgi edinmek için kime gidilmesi gerektiği konusunda farkındalık yaratması gerekebilir (Bir turistin her ihtimale karşı bölgedeki hastanenin nerede olduğunu bilme meselesine gösterdiği ilgiyi düşünün). İkinci olarak, araştırmacı kimse çoğu durumda kendisine bilgi verecek kimselerin tavsiyelerine ihtiyaç duyduğu bir konumu işgal ediyor olabilir; zira bu kimseler güvenilirlikle ilgili olmazsa olmaz özelliklerin farkına varma konusunda çok daha iyi bir konumda bulunuyor ya da hangi özelliklerin bahsi geçen türden güvenilirlikle makul bir biçimde ilişkili olduğunu daha iyi biliyor olabilirler (İyi bir avukata ulaşmak

[16] Craig, *Knowledge and the State of Nature*, 84.

için alınabilecek tavsiyelere ulaşma çabalarını düşünün). Son olarak, araştırmacı bilgiyi bizzat ele geçirmekle neredeyse hiç ilgilenmiyor, fakat topluluk içindeki ilgili taraflardan birinin bu bilgiye sahip olmasını fazlasıyla önemsiyor olabilir (Olası herhangi bir hastalığın doğru tıbbi tedavisinin ne olduğunu bilen topluluktaki birinin taşıdığı önemi düşünün). Bu baskılar, diye iddia ediyordur Craig, güvenilir bilgi veren kavramını giderek daha nesnelleşmiş bir forma sokar; öyle ki araştırmacı kişinin bizatihi tanımadığı, dahası o beldedeki kimsenin bizzat tanımadığı, hatta hiç kimsenin hiçbir yerde tanımadığı, yine de gerekli şeyleri bilen güvenilir bir bilgi veren olabilir. İşte bizim gerçek bilgi kavramımız budur; başlangıçtan beri güvenilir bilgi verene dönük temel pratik baskılar, bu iki kavram arasındaki boşluğu doldurmaktadır; öyle ki sonuçta ortaya çıkan bilen kişi kavramı, doğru inancın gerekliliğini ve doğru inançla makul biçimde ilişkili olan bazı özelliklerin varlığını muhafaza eder.[17] Yine de söz konusu özelliklerin (gösterge özellikleri sayesinde) tespit edilebilir olması gerekliliği bütünüyle ortadan kalkmıştır.

Nesneleştirmenin sahnelenişini bütünüyle ortaya koyduğumuza göre, artık 'güvenilir bilgi veren' ile 'bilen kişi' arasındaki aydınlatıcı ilişkinin, tanıklığa dayalı adaletsizlik

Craig güvenilir bilgi vereni, doğru inanca sahip olarak tanınması mümkün biri olarak tarif etme eğilimindedir; fakat bu formülasyon inancı bilmenin özüne ve böylece inancı bilgiden önce gelen bir konuma yerleştirir; öyle ki bilgi, doğru inanç artı bir parça bilgi olarak anlaşılır. Tim Williamson, Doğa Durumu açıklamasını tam da bu bağlamda eleştirir; bkz. *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 31 n. 3. Gelgelelim prensipte Craig, *p* önermesi (ki kendisinin de kullandığı bir formülasyondur bu) bağlamında haklı olması yeterince olası olan güvenilir bir bilgi veren kavramına sıkı sıkıya bağlı kalmaya ve böylece bilgiyi inanca (bilinen şeyin çekirdeğinde yer almayan inanca) öncelikli kılmaya büsbütün açıktır. *p*'yi bilmenin p'ye inanmayı gerektirdiğine ilişkin fazlasıyla tekrar ettiğimiz sezgilerimizin belirli bir açıklamasına sunabilmesine rağmen, kendisine *p*'yi sorduğunuzda *p*'yi açık açık ifade etmesinin daha muhtemel olduğuna ve sizi ikna etmeye yetecek inanca sahip bir bilgi verenin var olduğu gerçeğine atıfta bulunarak bu meselede temelde bilinemezci kalabilmesini, Doğa Durumu yaklaşımının bir erdemi olarak görüyorum. Bkz. Craig, *Knowledge and the State of Nature*, 13-14.

olgusuna hangi yoldan ışık tutabileceği sorusunu sorabiliriz. Şayet bizim bilgi kavramımızın çekirdeği güvenilir bilgi veren kavramına yansıyorsa, çünkü Doğa Durumu hikâyesinin ortaya koyduğu gibi aslında bilen kişi olmak bilgi paylaşımına katılmaktır, bu durumda tanıklığa dayalı adaletsizliğe verilen zararın bir diğer boyutu ortaya çıkar. Birileri bilgi havuzunun iş birliğine dayanan pratiklerinde iş başında olan epistemik güven ilişkilerinden dışlandığı vakit, aslında tam da bilgi kavramının çekirdeğini tanımlayan pratiğe katılım göstermekten haksız yere dışlanıyorlardır.

Daha önceden (İkinci Bölümde) tanıklığa dayalı adaletsizliğin etik bakımdan çok derinlere sirayet ettiği çeşitli yöntemleri görmüştük. Tanıklığa dayalı adaletsizliğin neden olduğu haksızlığa ilk kez dikkat kesildiğimizde, öznenin bilgi veren kişi sıfatıyla ve böylece insani değeri bakımından olmazsa olmaz bir kapasitede haksızlığa uğraması meselesi ortaya çıkmıştı. Bu içsel haksızlığın doğasını daha teferruatlı bir biçimde araştırdığımızda, onun tam da öznelliğin oluşumunu sekteye uğratabileceğini (bizim oy hakkına sahip olmayan kadınımızın siyasi eğilimini hatırlayın) ileri sürmüştüm ben. Bu bölümdeyse ben tanıklığa dayalı adaletsizliği kendine özgü bir nesneleştirme formu olarak ortaya koymuş bulunuyorum. Ama nihayetinde, Craig'in pratik bilgiye dair açıklaması, bizi şimdi adaletsizliğin nasıl da derinlere sirayet ettiği meselesinde bilhassa epistemolojik bir düşünceyi ortaya atabilecek bir konuma yerleştiriyor. Craig'in açıklamasını veri kabul ettiğimizde, önyargıya dayalı bir güvenilirlik eksikliğine maruz kalan kimsenin dışlandığı şey, bilen biri olmanın ne olduğunun kökensel anlamını sahneye koyan o istisnai pratiktir. Tanıklığa dayalı adaletsizlik, insana bilen biri olarak statü kazandıran şeye erişilmesini ortadan kaldırır. Bu durumda nispeten tanıklığa dayalı adaletsizliğin önemsiz örnekleri bile, konuşmacının eksiksiz bir epistemik özneden daha azı olması gerçeğine simgesel bir ağırlık kazandırabilir elbette. Adaletsiz-

liğin verdiği mesaj şudur: Bu kimseler aslında bilen kişi fikrini ortaya çıkaran pratiğe katılım göstermeye uygun değildir.

Tanıklığa dayalı adaletsizlik izahımızı nihayete erdiren şey budur. Bireyin psikolojisinin derinden ve iyiden iyiye zarara uğramasına neden olabilecek bir adaletsizlik biçimidir ve çoğu zaman sessizlik içerisinde geçiştirilir. Benim buradaki tartışmamı harekete geçiren şey, ayrımcılığın bu gizli kapaklı boyutu hakkında toplumsal bakımdan daha kolay anlaşılan şeyler söyleyebileceğimiz, böylece başımıza geldiği vakit itiraz edebileceğimiz ve en azından zaman zaman başkalarının başına gelmesini engelleyebileceğimiz bir itiraz sayesinde onu tanımlamayacağımız daha iyi bir konuma yerleşebileceğimiz ümididir.

Epistemik adaletsizliğin bahsettiğimiz diğer biçimine yönelebiliriz artık. Toplumsal dünyaya ilişkin bilgimiz temelde yorumlayıcıdır ve eğer farklı toplumsal grupların deneyimleri nesneleri anlamlandırmamızı gerektiren hermeneutik araçları yanlış yönde bilgilendirirse, bu araçlar riske atılmış olur. Önümüzdeki son bölümde, bazı toplumsal grupların kendi toplumsal deneyimlerini anlamlandırma konusunda aleyhte bir duruma maruz kalabilecekleri fikrini geliştirmeye çalışacağım. Öyleyse epistemik adaletsizliğin ayırt edici bir diğer biçimiyle karşılaşabiliriz artık: *hermeneutik adaletsizlik.*

# Yedinci Bölüm
# Hermeneutik Adaletsizlik

## *7.1. Hermeneutik Adaletsizliğin Temel Meselesi*

Feminizm uzunca bir süredir iktidar ilişkilerinin kadınların kendi deneyimlerini anlama becerilerini hangi yoldan engelleyebileceği meselesiyle alakadar olmuştur. Bu feminist ilgi en erken ifadesini Marksist kavramlar sayesinde kazanmıştır; dolayısıyla bu ilgiyi feminist perspektiften çıkan teorinin özgün ve açıkçası tarihsel materyalist bir biçimde ifade edilmesinde görebiliriz: "Tahakküm altına alınmış kimseler, tahakküm edenlerin kendi amaçları doğrultusunda yapılandırdıkları bir dünyada yaşarlar; en azından bizlere ait olmayan ve çeşitli şekillerde gelişim göstermemize, hatta varlığımıza düşman olan amaçlardır bunlar."[1] Nancy Hartsock'tan yaptığımız bu alıntıda, dünyayı 'yapılandıran' üç farklı anlam söz konusudur. Bu anlamların her biri tarihsel materyalist bağlamla ilişkilidir, fakat burada bu anlamlardan yalnızca biri en temelde meseleyle alakalıdır. Hartsock'un sözleri, toplumsal kurumların ve pratiklerin hâkim konumdakileri desteklediğini ima etmesi açısından, materyalist olarak ya da toplumsal dünyayı hâkim konumdakilerin inşa ettiğini ileri sürmesi açısından ontolojik olarak yorumlanabilir. Bundan başka, epistemik bir bakış açısından, hâkim konumdakilerin kolektif toplumsal kavrayışları yapılandırma konusunda haksız bir avantaja sahip oldukları önermesi olarak da okunabilir.

Nancy Hartsock, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1998, 241.

Burada epistemik adaletsizlik biçimlerine gösterdiğimiz ilgi doğal olarak epistemolojik yoruma yönlendirir bizi. Bununla birlikte, meseleyle ilgili ontolojik ve gerekli sorulardan hiçbir biçimde uzak durmayacağız; çünkü belli maddi avantajların birtakım öngörülen avantajlar yaratacağı açıktır. Şayet elinizde maddi bir güç bulunduruyorsanız, bu durumda toplumsal anlamları üreteceğiniz söz konusu pratiklere etkide bulunma eğiliminde olacaksınızdır. Keza yoruma dayalı toplumsal anlam bağlamında en azından kimi zaman kavrayışların belirli bir biçimde yapılandırıldıkları için toplumsal olgular olduğu açıktır. Hâlihazırda biz tanıklığa dayalı adaletsizlik tartışmasında toplumsal kimliğin nedensel ve kurucu inşası vakalarıyla daha önce de karşılaşmıştık. Hermeneutik adaletsizlikle bağlantılı olan benzer vakalarla da karşı karşıya geleceğiz. Bizimki gibi yoruma dayalı bağlamlarında ortaya çıkan toplumsal dünyanın bilgisi ve ontolojik ya da maddi sorunlar, doğal olarak epistemoloji meselesi etrafında kümelenir; fakat epistemik pratiklerimiz ve bunların etiği asli odak noktamız olmayı sürdürecektir.

Toplumsal gücün kolektif sosyal kavrayış biçimleri üzerinde haksız etkide bulunduğu şeklindeki epistemik iddiayı ele almanın bir yolu, müşterek kavrayışlarımızın farklı toplumsal grupların bakış açılarını yansıttığını düşünmek ve eşitsiz güç ilişkilerinin paylaşılan hermeneutik kaynakları çarpıtabileceği fikrini akılda bulundurmaktır. Öyle ki hâkim konumdakiler kendi deneyimlerini anlamlandırma esnasında bu deneyimlere uygun kavrayışları elde bulundurma eğilimi gösterirken, tahakküm altındakilerin kendi toplumsal deneyimlerini belli belirsiz şekilde, yani en iyi ihtimalle bu deneyimleri anlaşılır kılmak için uygun olmayan anlamlardan yararlanarak kendilerini bulmaları daha olasıdır. Kadın hareketinin tarihine şöyle bir göz attığımızda şunu görürüz: 'Konuşma' yoluyla bilinçlendirme yöntemi[2] ve güçbela anlaşılan, zar zor ifade

Literatürdeki adıyla bilinç yükseltme yöntemi (Çev.).

edilen deneyimlerin paylaşılması, sayıca bu kadar fazla kadın deneyiminin yalıtılmış hâldeki birey açısından karanlık, hatta söze dökülemez olduğu gerçeğine verilmiş dosdoğru bir cevapken, bu yarım yamalak şekillenmiş kavrayışları paylaşma süreci ise şimdiye kadar açıklık, bilişsel güven ve artan iletişim kolaylığı getiren, toplumsal anlama elverişli ama hareketsiz kalan imkânları harekete geçirmişti. Dördüncü Bölümde etik görecilik bağlamında gündeme getirdiğimiz terimlerle ortaya koyarsak, diyebiliriz ki kolektif olarak kadınlar geçerliliğini sürdüren *hergünkü* toplumsal yorumlama alışkanlıklarının üstesinden gelip, daha evvelden önü kesilmiş olan deneyimlerinden bazılarının *istisnai* yorumlarına ulaşabilmişlerdir. Hep birlikte, kendi çağlarının yorumlamaya dayalı toplumsal pratiklerinde henüz yalnızca örtük olarak bulunan anlam kaynaklarını kavrayabilmişlerdir. Hermeneutikin sunduğu nispi rahatlık konumundan, bu türden bir bilişsel başarının ne kadar şaşırtıcı ve dönüştürücü olabileceği büsbütün unutulabilir. Hâliyle gelin biz ilk olarak Susan Brownmiller'ın ABD kadın kurtuluş hareketiyle ilgili anılarında aktardığı şekliyle kadınların tıbbi ve cinsel sorunları hakkında gerçekleştirilen bir üniversite çalıştayına ilişkin altmışlı yılların sonlarında bir kadının sunduğu izaha kısaca yeniden bakalım:

> Üst sınıftan Cumhuriyetçi bir ailede doğan Wendy Sanford, oğlunu dünyaya getirdikten sonra depresyonla mücadele ediyordu. Ortodoks Yahudi geleneklerinin takipçisi olan yakın dostu Esther Rome, kendisini ikinci bir MIT toplantısına götürdü. Wendy politik gruplardan her zaman uzak durmuştu. "Salonda yürümekteydim", diye hatırlıyordur, "mastürbasyon hakkında çene çalıyorlardı. Ağzım dilim tutulmuştu. Şoktaydım, aklım başımdan gitmiş gibiydi. Daha sonraki toplantılardan birinde tanımadığım biri meme emzirme gösterisi yapmıştı. Bu beni o kadar şok etmedi, fakat sonrasında ufak gruplara ayrıldık. Ben hayatımda hiç 'birileriyle ufak bir gruba' ayrılmamıştım. Dâhil olduğum gruptaki insanlar doğumdan sonra ortaya çıkan depresyon [*postpartum depres-*

*sion*] hakkında konuşmaya başladılar. O kırk beş dakikalık süreçte hem kendimi hem de kocamın beni suçladığı şeyin kendi şahsi eksikliğim olmadığını anlamıştım. Fizyolojik şeyler ile gerçek bir toplumsal şeyin birbirinden ayrılmasının bir sonucuydu. Bu farkındalık beni sonsuza kadar feminist yapan anlardan biriydi".[3]

Burada bütünüyle yanlış anladığı için daha önce öznenin kendisi tarafından anlaşılmayan kadın depresyonu deneyimini konu edinen bir ilham öyküsü var. Kuşkusuz bu kendine özgü kavrayış eksikliğini açıklamaya yardım edecek bir dizi kültürel ve tarihsel etmen –örneğin depresyonun normal olduğuna ilişkin genel bir açık sözlülük eksikliği– söz konusudur; fakat erkekler ile kadınlar arasındaki yapısal güç eşitsizliği türünden bir toplumsal adaletsizlik bu açıklayıcı etmenler arasında önemli olduğu ölçüde, demek ki Wendy Sanford aydınlandığı ân [*moment of truth*], kendisi ve diğer kadınlar adına salt hermeneutiğe dair aydınlanma değil, aynı zamanda bir çeşit epistemik adaletsizliğin üstesinden gelindiği bir andır. Burada iş başında olan yol gösterici içgörü şudur: Bahsedilen kadınlar bundan böyle doğum sonrası depresyon olarak adlandırabileceğimiz şeyi makul bir biçimde anlamaya çalışırken, Wendy Sanford'un zihninden birdenbire yok olan hermeneutiğe dair gizem, onu toplumsal deneyimin kayda değer bir bölgesini idrak etmekten hatalı bir biçimde alıkoymuş ve böylece kendini anlamanın mühim bir kısmından Sanford'u mahrum bırakmıştı. Bu içgörüyü doğrulayabilirsek eğer, bu durumda hayatını değiştiren o kırk beş dakika gelene değin yaşadığı hermeneutiğe dayalı kasvetli alanın, bilen bir kişi sıfatıyla kendisine yapılan haksızlığı yürürlüğe koyduğunu ve bu nedenle epistemik adaletsizliğin özgün bir biçimi (*hermeneutiğe ilişkin adaletsizlik*) olduğunu anlamış olacağız.

Yukarıda belirtilen içgörünün izini sürerek başlayalım işe.

Susan Brownmiller, *In Our Time: Memoir of a Revolution*, New York, Dial Press, 1990, 182.

Bu tarz bir adaletsizliğin sınırlarının neler olabileceğini daha iyi anlamak için, Brownmiller'ın anılarında bugün cinsel tacizi adlandırabilecek durumda olduğumuz deneyimle ilişkili olan başka bir örneğe şöyle bir bakalım:

> Bir öğleden sonra, eski bir üniversite çalışanı, yardım istemek için Lin Farley'i aramıştı. Cayuga Gölü'nün elma bahçeleriyle dolu bölgesinde doğup büyüyen iki çocuğunun tek desteği kırk dört yaşındaki Carmita Wood, Cornell Üniversitesi'nin fizik bölümünde sekiz yıl çalışmış ve laboratuvar asistanı olarak başladığı meslekten idari işleri yürüten masa başı bir işe geçmişti. Wood neden seçildiğini ya da gerçekten seçilip seçilmediğini bilmiyordu, fakat seçkin bir profesör ellerini ondan uzak tutamıyordu.
>
> Wood'un anlattığı hikâyeye göre, bu seçkin adam, masasının yanı başında dikilip kendisine gelen maillere baktığında kasıklarını hafifçe sallıyor ya da kâğıtlara uzanırken kasten göğüslerine sürtünüyordu. Bir gece, laboratuvar çalışanları o yılın Noel partisinden ayrılırken, profesör kendisini asansörde köşeye sıkıştırıp dudaklarına istemediği öpücükler kondurmuştu. Noel partisindeki olaydan sonra, Carmita Wood, tekrar karşılaşmasınlar diye, laboratuvar binasındaki merdivenleri kullanmak için istikametini değiştirdi, ancak gizli kapaklı tacizlerin yarattığı stres ve bu seçkin bilim adamını âşık olduğu karısıyla samimi ilişkisi sürerken kendisinden uzak tutma çabaları bir dizi fiziksel semptomu beraberinde getirdi. Wood'da kronik sırt ve boyun ağrıları ortaya çıktı. Sağ başparmağı karıncalanıp uyuşuyordu. Başka bir departmana nakil edilmesi talebinde bulundu, fakat istediği cevabı alamayınca istifa etti. Çalıştığı bölümü terk etti ve biraz dinlenip sağlığına kavuşmak için Florida'ya gitti. Döndükten sonra işsizlik sigortasına başvurdu. Müfettiş kendisine sekiz yıldan sonra neden işini bıraktığını sorduğu zaman, Wood nefretini uyandıran olayları tarif etmekte zorlanıyordu. Utangaç ve mahcuptu. Verilen teşvik belgesine –formdaki boş yerlerin

> doldurulması gerekiyordu– ilgili nedenlerin kişisel olduğunu belirtmişti. Fakat işsizlik maaşı talebi geri çevrildi.
>
> Sauvigne, "Lin'in öğrencileri verdiği seminerde yaz döneminde çalıştıkları işlerde karşılaştıkları istenmeyen cinsel davranışlardan bahsediyorlardı" diye anlatıyor. "Daha sonra Carmita Wood içeri girip Lin'e *kendi* öyküsünü anlattı. Her birimiz (personeller, Carmita, öğrenciler) insanın bir noktada böyle bir deneyime maruz kaldığını anladık, biliyor musun? Hiçbirimiz daha öncesinde gidip bunu kimseyle paylaşmadı. *Jetonun düştüğü* derin bir aydınlanma anlarından biriydi bu. Kadınların birtakım sorunları vardı. Meyer, Carmita Wood'un işsizlik sigortası temyiz başvurusunu üstlenmek amacıyla Syracuse'da yaşayan Susan Horn ve Mauire Heins adlı iki feminist avukat buldu. "Sonrasında," diye belirtiyor Sauvigne, "bu meseledeki sessizliği bozmak adına bizim de bir konuşma gerçekleştirmemiz gerektiğine karar verdik."
>
> Sessizliği bozmak istedikleri 'bu şeyin' bir adı yoktu. "Sekizimiz birden Halkla İlişkiler ofisinde oturuyorduk," diye anımsıyor Sauvigne, "afişlere konuşmamıza uygun hangi başlığı atacağımız konusunda beyin fırtınası yapıyorduk." Buna 'cinsel tehdit', 'cinsel zorlama', 'işyerinde cinsel istismar' adlarını veriyorduk. Bu adlardan hiçbiri tam anlamıyla uygun görünmüyordu. Bir dizi ustaca kurgulanmış ve kalıcılık taşıyan belli belirsiz davranışı kucaklayan bir adın peşindeydik. Aramızdan biri ortaya çıkıp 'taciz' dedi, *Cinsel taciz!* bu. Derhâl hemfikir olduk. Olan biten şey bundan ibaretti.[4]

Burada anlatılan, mevcut kolektif hermeneutiğe ilişkin kaynakların, istisnai bir toplumsal deneyimin adlandırılması gereken yerde nasıl bir boşluğun doğabileceğine dair bir hikâyedir. Böyle betimlendiği takdirde, Carmita Wood gibi kadınların (başka şeylerin yanı sıra) kolektif hermeneutiğe ilişkin kaynaklardaki boşluklardan dolayı şiddetli bir bilişsel dezavantajın cefasını çektiklerini görebiliriz. Fakat Carmita

[4] Brownmiller, *In Our Time*, 280-1.

Wood'a karşı işlenen epistemik haksızlık, basit bir bilişsel dezavantaj meselesi olarak yorumlansaydı, bu betimleme söz konusu haksızlığı tam olarak yansıtamazdı. Bu durumda, epistemik haksızlıktan neden sadece Wood'un acı çektiği ama aynı zamanda tacizcisinin çekmediği açık değildir. Çünkü kadınların maruz kaldığı cinsel taciz deneyimine yakışır bir kavrayışın yokluğu, az çok herkesin paylaştığı kolektif bir dezavantajdır. Cinsel tacizin toplu olarak değerlendirilmesinden önce, erkeklerin kadınlara bu şekilde davrandıkları zaman onlara ne yaşattıklarına ilişkin akla yatkın bir kavrayışın yokluğu *ex hypothesi* [daha önceki hipoteze göre] oldukça yaygın bir durumdur. Değişen toplumsal dünya kavrayışımızın ancak kademe kademe ortaya çıkabileceği yepyeni deneyimleri çok sık yarattığı için, farklı gruplar hermeneutik bakımdan her türlü gerekçeyle dezavantajlı olabilirler, fakat bu bilişsel dezavantajların yalnızca bazıları adaletsiz olduğu izlenimini bırakacaktır. Herhangi bir şeyin adaletsiz olarak addedilmesi için, ayrımcılık yaratmış olsun olmasın ya da başka türlü bir haksızlığa yol açsın açmasın, hem zarar vermiş hem de haksızlığa yol açmış olması gerekir. Yukarıdaki örnekte, hem tacizci hem de tacize uğrayan kişiye, hermeneutiğe ilişkin boşluk tarafından ket vurulur –kimse tacizcinin kadına nasıl davrandığını anlamıyordur– ama tacizcinin bilişsel yetersizliği kendisi adına kayda değer bir dezavantaj değildir. Gerçekten de burada tacizcinin amacına uygun olduğu apaçık ortada olan bir anlam söz konusudur. (En azından, gösterdiği davranışı tartışmasız kılması anlamında tacizcinin dolaysız amacına uygundur. Aslında özünde iyi bir insansa onun tacizci olduğunu inkâr etmek anlamına gelmez bu; öyle ki, gösterdiği haksız davranışın ciddiyetine ilişkin daha iyi bir kavrayış, bu davranıştan imtina etmesine yol açabilirdi ki o durumda hermeneutiğe ilişkin boşluk kendisi açısından epistemik ve ahlaki bir şanssızlık kaynağı olurdu.) Fakat tacize uğrayan kadının bilişsel yetersizliği, kendisine kayda değer bir dezavantaj yaşatır. Bilişsel yetersizlik, kendi kişisel deneyiminin

kayda değer bir parçasını anlamasının önünde bir engeldir; bir başka deyişle, kavraması tam anlamıyla kendi yararına olacak bir deneyim parçasıdır; zira bu kavrayışın yokluğunda derinlemesine problemli, kafası acayip karışık ve yalnız, ayrıca süregiden tacize karşı savunmasız bırakılmış olacaktır. Hermeneutiğe ilişkin dezavantajı, maruz kaldığı sürgit kötü muameleyi adlandırmasını engelliyor ve önüne geçmek adına etkili önlemler alması bir kenara, duruma itiraz etmekten kendisini alıkoymaktadır.

Gerçek şu ki hermeneutiğe ilişkin boşluk, hâlihazırda tacize uğrayan kişi açısından özel olarak bilişsel dezavantajla ilgili yanlış giden bir şeyler olduğu fikrini körükleyen bu tarz bir asimetrik dezavantaj yaratır. Bu durum Carmita'nın *şahsı açısından özel olarak* bir dezavantaj yaratmasaydı, onu haksızlığa uğramış biri olarak tanımlayamazdık. Fakat maruz kaldığı haksızlıkla ilgili söylenebilecek daha fazla şey vardır. Epistemik bir adaletsizliğe maruz kaldığına dair düşüncenin daha derinlere inen kaynağını bulup çıkarmamız gerekiyor. Sonuçta, herhangi bir epistemik adaletsizliğe yol açmayan bunun gibi kayda değer hermeneutiğe ilişkin dezavantajları kolayca tahayyül edebiliriz. Mesela herhangi bir kişinin içinde bulunduğu durumun hâlâ yanlış anlaşıldığı ve büyük oranda teşhis edilmediği bir tarihsel uğrakta toplumsal davranışlarını etkileyen bir sağlık durumu söz konusuysa, demek ki insanlar bilhassa kendilerine zarar veren hermeneutiğe ilişkin bir dezavantaja topluca maruz kalabilirler. İnsanlar sağlıksız oldukları fikrinden yola çıkarak kendi deneyimlerini anlaşılır kılamazlar; dolayısıyla kişisel olarak karanlığa düşerler ve aynı zamanda içinde bulunduğu durumu diğer insanların kavrayışsızlığından kaynaklı olumsuz sonuçlardan ciddi biçimde acı çekebilirler. Yine de hermeneutiğe ilişkin bir adaletsizliğe maruz kalmazlar; bilakis onlarınki, koşullara bağlı epistemik şanssızlığın dokunaklı bir örneğidir. Brownmiller'ın verdiği örneklerde iş başında olan epistemik adaletsizliğe ilişkin düşüncenin daha derinlere inen kaynağını keşfetmek adına,

ilgili hermeneutiğe ilişkin boşluğa elverişli olan arka plandaki toplumsal koşullara odaklanmamız gerekir. İkinci dalga feminizm döneminde kadınların sosyal konumu erkeklere bakıldığında hâlâ belirgin bir toplumsal güçsüzlüğe işaret ediyordu. Bilhassa eşitsiz güç ilişkileri kolektif toplumsal anlamların üretildiği bu pratiklere kadınların erkeklerle eşit koşullar altında katılmasını engellemiştir. Bu türden pratikler arasında en aşikâr olanı gazetecelik, siyaset, akademi ve hukuk gibi mesleklerin muhafaza ettiği koşullardır. Brownmiller'ın anılarında bu profesyonel çevreler ve ait oldukları kurumlar içerisinde ve etrafında öncü feminist faaliyeti bu kadar anlatması tesadüf sayılamaz. Kadınların güçsüzlüğü toplumsal konumlarının eşitsiz bir hermeneutik katılıma dayandığı anlamına gelmiştir, ki bu tür bir eşitsizlik hermeneutik adaletsizlik açısından eleştirel bir arka plan koşulu sunar.

### *7.2. Hermeneutiğe Dayalı Marjinalleştirme*

Hermeneutiğe dayalı eşitsizliği tespit etmek ister istemez zordur. Yorumlama çabalarımız doğal olarak belirli çıkarlara yönelmiştir; çünkü kavrayışımıza hizmet eden şeyleri anlamak adına fazlasıyla çaba sarf ederiz. Nihayetinde, bir gurubun hermeneutiğe dayalı sürece eşitsiz katılımı, can alıcı hermeneutiğe ilişkin noktalarda –güçlünün akla yatkın bir yoruma ulaşmakta hiçbir çıkarının olmadığı, muhtemelen gerçekte varolan yanlış yorumu sürdürmekte olumlu menfaatlerinin olduğu toplumsal yaşamdaki bazı noktalarda– sınırlandırılmış bir tarzda ortaya çıkma eğilimi gösterecektir (örneğin iş yerinde tekrar eden cinsel teklifler asla bir 'flört' biçiminden başka bir şey değildir ve maruz kalan kişi tarafından huzursuzluk duyularak geri çevrilmeleri her zaman o kişinin 'mizah duygusundan yoksun' olmasıyla ilgili bir meseledir gibi). Fakat bu durumda davranışa ('flörte') addedilen mevcut anlam, böylesine can alıcı bir noktada gerçekleşen hermeneutiğe

eşitsiz katılımı olumlu bir şekilde gizler; hâliyle onu tespit etmek gittikçe zorlaşır. Açığa çıktığı anların yaşamı değiştiren bir şimşek çakması gibi vuku bulduğuna şaşmamak gerekir. Tıp biliminin henüz teşhis edemediği bir hastalığı olan insan örneğinin aksine, Carmita Wood gibi kadınların iş yerinde baş etmek zorunda kaldığı şey, epistemik bir talihsizlik değildir; çünkü deneyimlerinin hermeneutikteki çatlaklara sızması tesadüf değildir. Çeşitli taciz deneyimlerini dosdoğru anlamak için tek başına mücadele edildiği zaman, kolektif toplumsal anlamın lokomotifi, bu karanlık deneyimi gözlerden uzak tutmak adına etkin bir biçimde ayarlanmıştır. Carmita Wood'un eşitsiz bir şekilde hermeneutiğe katılımı, bilişsel yetersizliği bağlamında bir adaletsizlik durumu yaratmasının daha derindeki nedenidir.

Toplumsal deneyimin birtakım kayda değer alanlarına eşitsiz bir hermeneutik katılım söz konusu olduğunda, dezavantajlı grup üyelerinin *hermeneutik olarak marjinalleştirildiğini* söyleyelim. Marjinalleştirme kavramı, katılımcı açısından değerli olan birtakım pratiklerden dışlanmayı ve ikincil konuma itilmeyi anlatan ahlaki-politik bir kavramdır. Belli ki her yerde kalıcılaşma eğilimi gösteren ve/ya da geniş bir kapsam edinen hermeneutik marjinalleştirme durumları söz konusu olabilir. Her ne kadar bu kavram öznenin geniş kapsamlı bir toplumsal deneyimler yelpazesi bağlamına eksiksiz bir hermeneutik katılım geliştirmesinin ısrarla reddedildiği durumlar için uygun olsa da, yine de daha önemsiz durumlarda kendisine başvurabiliriz. Demek ki herhangi bir kimse hermeneutik olarak ancak geçici bir süreliğine ve/ya da ancak toplumsal deneyimlerinin hayli yerelleşmiş bir kısmı açısından marjinalleştirilebilir. Yine de hermeneutik marjinalleştirme toplumsal bakımdan hep dayatılan bir şeydir. Şayet bir tercih meselesi olarak hermeneutik pratiklere eksiksiz katılım gösterme hakkından öylece vazgeçerseniz (bütün bu pratiklerden bıkıp modern bir keşiş olursunuz muhtemelen), o hâlde hermeneutik olarak marjinalleştirildiğiniz düşünülemez;

çünkü bile isteye vazgeçmişsinizdir, ama vazgeçmek zorunda değilsinizdir. İster yapısal ister bir defaya mahsus olsun, hermeneutik marjinalleştirme her zaman bir güçsüzlük biçimidir.

Toplumsal özneler az çok karmaşık sosyal kişiliklerdir elbette; dolayısıyla herhangi bir kişi kişiliğinin bir veçhesinin ('kadın') ön plana çıktığı bir bağlamda marjinalleştirilebilir, fakat diğer bağlamlarda, kişiliğinin bir başka veçhesi, mesela 'orta sınıf', katılım gösterme düzeyi tarafından belirlenir. Ulaşılan bariz sonuç şudur: Hermeneutik olarak marjinalleştirilmiş bir öznenin toplumsal dünyanın bazı alanlarına ilişkin birtakım anlamlar üretmesi engellense de, bazı başka alanlara eksiksiz bir katılım göstermesi mümkün olabilir. Eril bir iş etiğinin geçerli olduğu büyük bir şirkette yüksek maaşlı bir işi varsa, aile huzuru veren çalışma koşullarına duyduğu ihtiyaçla ilişkili anlamları kendisine bile itiraf edemeyebilir. Hâl böyleyken çalışma deneyiminin daha az cinsiyete dayalı diğer alanlarını anlamlandırma becerisi açısından hermeneutik olarak daha lüks bir konumda olabilir. Demek ki toplumsal kimliğin karmaşıklığı, hermeneutik marjinalleştirmenin bireyleri farklı şekillerde etkilediği anlamına gelir. Bir başka deyişle, bireyleri ancak belirli bir toplumsal tip olarak etkileyebilir, başka şekillerde değil.

Kimi zaman bir insanın marjinalleştirilmesi maddi iktidarın bir etkisi olacaktır; öyle ki bireylerin sosyoekonomik geçmişleri eksiksiz bir hermeneutik katılım sağlayan meslek türlerini büyük ölçüde erişilmez kılmış olacaktır. Marjinalleştirmede, kimi zaman da, kimliğe dayalı iktidarın bir etkisi olacaktır; öyle ki bireylerin neden bu mesleklere erişemediklerine ilişkin açıklamanın bir kısmı, toplumsal ortamda kendilerini uygunsuz diye temsil eden ve işverenlerin yargılarını olumsuz yönde etkileyen önyargıya dayalı kalıp yargıların söz konusu olmasıdır. Yahut bu ikisinin bir karışımının mevzubahis olması çok daha olasıdır. Şayet kimliğe dayalı iktidar iş başındaysa, marjinalleştirmeden sorumlu olarak tanımlanabilecek herhangi bir (bireysel ya da kurumsal) toplumsal fail tam anlamıyla

olmadığı sürece, yapısal olarak işliyor olabilir. Bundan başka örneğin, işverenlerin neden 50 yaş üstü insanları istihdam etmediklerini açıklamak adına yaş ayrımcılığıyla ilgili sorumsuzca yaydıkları kalıp yargıların söz konusu olması gibi, bazı tarafları sorumlu tutmak anlamlı olabilir. Böyle bir örnekte kimliğe dayalı iktidar, işverenler tarafından yaşlı nüfusa karşı (başka şeylerin yanı sıra) bu kimseleri daha eksiksiz hermeneutik katılım sunan meslek türlerinden dışlayıp hermeneutik açıdan marjinalize etmekle tehdit edecek şekilde işe koşulmuştur. Hermeneutiğe dayalı marjinalleştirme, kimliğe dayalı iktidarın yanı sıra, maddi iktidarın bir ürünü olmak zorunda değildir; ancak çoğu durumda böyle olacaktır.

Hâlihazırda Carmita Wood gibi kadınların acısını çektiği hermeneutiğe dayalı adaletsizlik formunu tanımlayabiliriz. Bu tanım şu şekildedir: *Yerleşik ve geniş kapsamlı hermeneutiğe dayalı marjinalleştirme nedeniyle kişinin dâhil olabileceği toplumsal deneyimin kayda değer bir alanının kolektif kavrayıştan gizlenmiş olmasının yarattığı bir adaletsizlik biçimidir.*

Fakat bu nihai tanım biraz hantaldır. Hermeneutiğe dayalı yerleşik ve geniş kapsamlı türde bir marjinalleştirmenin olumsuz tarafı bağlamında bu tanımı biraz daha anlaşılır kılsak iyi ederiz. Epistemik bir bakış açısından, hermeneutiğe dayalı bu tür bir marjinalleştirmenin olumsuz tarafıyla ilgili söylenebilecek şey, hermeneutiğe dayalı kolektif kaynakları *yapısal olarak önyargılı* hâle getirmesidir; çünkü hermeneutik açıdan daha güçlü gruplardan gereğinden fazla etkilenmiş bağımlı grup tarafından yeterince nüfuz altına alınamadığı için, söz konusu grubun toplumsal deneyimlerine ilişkin önyargılı yorumları (mesela flört olarak cinsel taciz, tecavüz sayılmayan evlilik içi tecavüz, histeri olarak doğum sonrası depresyon, profesyonellik dışı olarak mesai saati dışında çalışma isteksizliği vb.) kamusal alana yayma eğiliminde olacaktır. Dahası, hermeneutiğe dayalı marjinalleştirmenin cefasını çekenler genellikle toplumsal bakımdan güçsüz olan gruplardır ve bu durumda diyebiliriz ki ahlaki bir bakış açısından hermene-

utiğe dayalı bu tür bir marjinalleştirmenin kötü tarafının, vesile olduğu yapısal önyargının kolektif hermeneutik kaynaklarda esas itibariyle ayrımcılık yaratmasıdır: Önyargı, toplumsal bakımdan güçsüz bir gruba üye olmaları nedeniyle etkiler insanları ki böylelikle toplumsal kimliklerinin belirli bir veçhesine nüfuz eder. O hâlde kimliğe dayalı bir önyargı yaratılabilir. Gelin buna *kimliğe dayalı yapısal önyargı* adını verelim. Bu kavramı yerli yerine oturttuğumuzda, hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin yarattığı ayrımcılığın doğasını en iyi biçimde yansıtsın diye, yaptığımız tanıma şimdi biraz farklı görünüm kazandırabiliriz.

Hermeneutiğe dayalı adaletsizlik şudur: *Hermeneutiğe dayalı kolektif kaynaklarda mevcut yapısal bir kimlik önyargısı nedeniyle kişinin toplumsal deneyiminin kayda değer bir alanının kolektif kavrayışta karanlıkta kalmış olmasının ortaya çıkardığı adaletsizliktir.*

Hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin ayrımcılık yaratan karakterini gündeme getiren bu tanım, tanıklığa dayalı adaletsizlikle olan aile benzerliğinin altını çizer. Özne, her iki epistemik adaletsizlik biçiminde de, toplumsal grubu *nedeniyle* kendisine karşı geliştirilen önyargılardan mustariptir.

Burada geliştirdiğimiz tanım, Carmita Wood'un başına gelen hermeneutiğe dayalı adaletsizliği saptama çabasından doğmuştur ve nihayetinde bu tanım kapsayıcı değildir. Tam tersine, bu tanım özel olarak hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin merkezî ya da sistematik meselesini yakalar; genel toplumsal adalet perspektifinden bakılınca söz konusu tanımla en fazla ilgili olan mesele budur. Şimdi hermeneutik bağlamda 'sistematik' olmak tam olarak ne anlama geliyor? Adaletsizlik, tanıklığa dayalı adaletsizlik bağlamında, ancak kimliğe dayalı önyargının özneyi farklı toplumsal etkinlik alanları boyunca adım adım izlemesine ve özneleri tanıklığa dayalı olmayan adaletsizlik biçimlerine duyarlı kılmasına neden olduğu zaman sistematikti. Nasıl ki kimliğe dayalı önyargı özneyi bu şekilde adım adım takip ediyorsa, aynı şekilde onu

marjinalleştirebilir de. Gerçekte, sistematik durumlara uygun olarak hermeneutiğe dayalı marjinalleştirme sosyoekonomik türde bir marjinalleştirmeyi de *zorunlu kılar*; çünkü kayda değer hermeneutik katılımı mümkün kılan mesleklere (gazetecilik, politika, hukuk vb.) katılım gösterme becerisinin yok olmasına yol açar. O hâlde şunu söyleyelim: Şayet marjinalleştirme hermeneutiğe dayalı etkinliklerin yanında bir dizi farklı toplumsal etkinlik boyunca özneyi adım adım takip ediyorsa, bu durumda hermeneutiğe dayalı adaletsizliklerin sebebiyet verdiği marjinalleştirmeler sistematiktir. Hermeneutiğe dayalı sistematik adaletsizlikler, bir toplumsal grubun farklı adaletsizlik biçimleri karşısında geliştirdiği kapsamlı genel duyarlılık örüntüsünün bir parçasıdır. Tanıklığa dayalı sistematik adaletsizlikler gibi, hermeneutiğe dayalı sistematik adaletsizlikler de baskının belli bir veçhesini beslerler. Temelde, sistematik epistemik adaletsizliğin her iki türü de, iktidarın yapısal olarak ürettiği eşitsizliklerden kaynaklanır.

Şimdiye kadar hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin temel meselesine yoğunlaştık. Buna karşın, genel toplumsal iktidar örüntüsünün bir parçası olmayan ve çoğu zaman bir kereye mahsus meydana gelen hermeneutiğe dayalı adaletsizlik durumları da söz konusu olabilir. Bunlar sistematik değil, daha çok tesadüfi [*incidental*] olaylardır. Sistematik durumlar kalıcı, hermeneutiğe dayalı geniş kapsamlı marjinalleştirme durumlarını bünyesinde taşıma eğilimi gösterecekken, tesadüfi durumlar ise ancak bir süreliğine ve/ya da öznenin deneyimimim hayli yerelleşmiş bir parçası bağlamında söz konusu marjinalleştirme durumlarını bünyesinde barındırmaya meyilli olacaktır. Demek ki hermeneutiğe dayalı tesadüfi adaletsizlikler, yalnızca iktidardan kaynaklı herhangi bir yapısal eşitsizlikten değil, daha çok bir defaya mahsus bir güçsüzlük uğrağından ortaya çıkarlar. Tesadüfi bir hermeneutik adaletsizlik vakası tam olarak neye benzeyecektir? Ian McEwan'ın *Enduring Love* [*Sonsuz Aşk*] romanındaki başkişi Joe, Jed Perry adındaki genç bir adam tarafından sinsice izlenmektedir,

ki Perry, Joe ile aralarında aşk ilişkisi olduğuna dair hezeyanlar taşıyan dinsel bir fanatiktir. Joe hayat arkadaşı Clarissa'ya bu durumu anlattığı zaman –her ne kadar söylediği şeylerin gerekçelerini kabul etse de– önce sevecen bir alayla karşılaşır ve Clarissa'nın sonrasında verdiği tepki daha çok Jed'in ruh hâline ilişkin kaygı dolu bir çekingenliktir. Akabinde Joe polisi aradığında, görmezden geldiği ısrarlı takibin[5] hukuksal bir içeriği olmadığını ve önemsiz olarak temsil edildiğini görür:

–Taciz edilen kişi sen misin?

–Evet. Edilmiştim...

–Şu ân seni rahatsız eden kişi tacizcin mi?

–Tam şu anda evimin önünde dikilip duruyor.

–Sana herhangi bir fiziksel zararı dokundu mu?

–Hayır, ama kendisi...

–Seni zarar vermekle mi tehdit etti?

–Hayır. Ben şikâyetimin geçerli bir bürokratik prosedüre dökülmesi gerektiğini fark ettim. Kişilere özel her bir hikâyeyi işleyemeye elverişli rafine bir süreç yoktu. Şikâyetlerimin kamuoyu tarafından duyulmasını reddettim; hikâyemin ayırt edilebilir bir kamusal biçime bürünmesiyle cesaret bulmaya çalıştım. Perry'nin davranışının bir suç olarak genelleştirilmesi lazımdı.

–Seni sahip olduğun şeylerle tehdit etti mi?

–Hayır.

–Üçüncü taraflarla tehdit ettiği oldu mu?

–Hayır.

–Sana şantaj yapmaya mı çalışıyor?

–Hayır.

–Sana acı verme niyetiyle hareket ettiğini kanıtlayabileceğine inanıyor musun?

–Hım, hayır.

–O hâlde bana yaptığı şeyi anlatabilir misin?

*Stalking* literatürde 'ısrarlı takip' olarak çevrilmekte olup, 'musallat olma' karşılığı da kullanılmaktadır. (Çev.)

–Beni saat başı arıyor. Benimle konuşup duruyor...

Sesi çabucak varsayılan konumuna, yani sorgulayıcı akış çizgisine geri döndü.

–Müstehcen ya da aşağılayıcı davranışlarda mı bulunuyordu?

–Hayır. Bakın memur bey. Neden açıklamama izin vermiyorsunuz? Bu adam saplantılı. Beni yalnız bırakmıyor hiç.

–Gerçekte ne istediğinin farkında mısın?

–Beni kurtarmak istiyor.

–Seni kurtarmak mı?

–Biliyorsunuz, beni dönüştürdü. Saplantılı biri. Basitçe beni yalnız başıma bırakmayacak.

Sesi kesildi ve nihayetinde ortama sabırsızlık hâkim oldu.

–Üzgünüm hanımefendi. Polislik bir mesele değil bu. Size ya da mülkiyetinize zarar vermedikçe veya aynı şeyle tehdit etmedikçe suçlu sayılamaz. Sizi dönüştürmeye çalışması yasalara aykırı bir durum değil.

Sonra o ufak eleştirisiyle alel acele yaptığımız konuşmayı sonlandırdı: "Bu memlekette dinsel özgürlüğümüz var."

Eşinin ve polisin hermeneutiğe dayalı bir karşılık vermemesi nedeniyle, Joe'nun ısrarlı takip deneyimine ilişkin şahsi kavrayışına belli belirsiz ket vurulur, fakat kişisel deneyimini iletişimsel bakımdan anlaşılır kılmasını engelleyen şey, hermeneutiğe dayalı kolektif bir boşluktur hâlâ. Ta başından beri, şahsi deneyimlerini belirli kişilerle paylaşmak gayet yararınadır; ama paylaşmayı beceremez; çünkü Jed Parry'nin kendisini ısrarlı takip etmesi deneyiminin gerçek doğası, bu deneyimi farklı şekillerde önemsizleştiren iki uygunsuz yorum tarafından gölgede bırakılmıştır. Herhangi bir kimseye göre, işin komik yanını görmekte başarısız oluyor ve endişe verici bir biçimde takıntılı birine dönüşüyormuş gibi görünmektedir; bir başkasına göreyse tehdidin boyutunu abartıyor, hatta bir başkasının dinî özgürlüğünü pazarlık konusu ediyordur. Ama eğer Joe'nun deneyiminin karartılması bir tür hermeneutiğe dayalı adaletsizlik meydana getirse bile, bunun herhangi bir toplumsal güçsüzlükle ya da toplumsal anlamın bir devindi-

ricisi olarak genel herhangi bir tabiiyet durumuyla alakası yoktur; zira toplumsal kimliği tanınmış bir beyaz, eğitimli, heteroseksüel adamın kimliğidir. Yine de, her şeye rağmen hermeneutiğe dayalı bir marjinalleştirme anıyla tek sefere mahsus olmak üzere karşı karşıya gelmektedir. Sırasıyla hem Clarissa'dan hem de polis memurundan gelen işin önemini azaltan rakip yorumlar, Joe'nun hermeneutiğe dayalı katılım hakkının, hayli yerelleşmiş olsa bile, toplumsal deneyiminin bir parçasından kayda değer biçimde silinip atıldığı anlamına gelir. Bu yüzden, içinde bulunduğu durumun karakterize ettiği şey, hermeneutiğe dayalı bir adaletsizliktir. Bu adaletsizliğin kaynağında, kimliğe dayalı herhangi bir önyargı yoktur; tam tersine, toplumsal statüsü nedeniyle değil, tam da toplumsal statüsüne rağmen ıstırap çekiyordur. Açıkçası Joe'nun deneyimlediği hermeneutiğe dayalı adaletsizlik sistematik bir durum değil, tesadüfi bir durumdur.

Böyle durumların farkında olmak, hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin şu ana kadar sunulan tanımlarından daha genel bir tanımını harekete geçirecektir ki bu tanım şu anda daha net görebildiğimiz şeyi belirgin bir sistematik durum olarak yansıtmak amacıyla tasarlanmıştır. Şimdi öngörülen bu genel tanım, hermeneutiğe dayalı adaletsizliği *per se* [başlı başına] bireyin toplumsal deneyiminin kayda değer bir alanının hermeneutiğe dayalı marjinalleştirme nedeniyle kolektif kavrayıştan gizlenmesiyle ortaya çıkan bir adaletsizlik olarak yansıtır.

Bu tanım, sistematik duruma özgü olan şeyin basitçe üstünden atlar; bir başka deyişle, hermeneutiğe dayalı marjinalleştirme "kalıcı ve geniş kapsamlıdır" ya da benzer şekilde burada "hermeneutiğe dayalı kolektif kaynaklarda iş başında olan yapısal bir önyargı" mevzubahistir. Bahsedilen genel kapsamlı tanım, hem sistematik hem de tesadüfi durumların üstünü örtmektedir. Her zamanki gibi, bizim bakış açımızdan merkezî olan şey, sistematik durumlardır. Fakat tanıklığa dayalı tesadüfi adaletsizlik durumları karşısında sistematik adaletsizliği savunduğumuz tartışmamıza paralel olarak, gerçek şu ki her-

meneutiğe dayalı adaletsizliğin tesadüfi olması, etik bakımdan dikkate değer olmadığı anlamına gelmez. Aslına bakılırsa, deneyiminin başından beri en iyi şekilde anlaşılmamış olması, Joe'nun yaşantısını sarsıyordur; çünkü bu durum, Jed'in Parry'nin ısrarlı takibe uğraması, nihayetinde ölümcül olacak kadar tehdit edici düzeylere yükselmesine imkân verir ve Clarissa ile kurmuş olduğu uzun süreli ilişkinin nihai çöküşüne de katkıda bulunur. Demek ki hermeneutiğe dayalı tesadüfi adaletsizliklerin insan yaşamı için felakete varan sonuçları olabilir. Çoğu zaman olduğu gibi, sistematik durumları ayırt eden şey, verdikleri zararın ciddiyeti değil, daha kapsamlı bir meseledir: Bahsi geçen durumlar, toplumsal adaletsizliklerden oluşan komplekste hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin işgal ettiği yerin ortaya çıkarılmasına yardımcı olurlar.

O hâlde hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin iki biçimiyle karşılaşmış bulunuyoruz: sistematik ve tesadüfi adaletsizlik. Örneğin Joe'nun durumundaki gibi, hermeneutiğe dayalı kolektif kaynaklardaki bir boşluk yüzünden deneyimleri karanlıkta kaldı diye dezavantajlı bir konuma düşerse, bu durumda, hermeneutiğe dayalı marjinalleştirme bölgesel ve tek defaya mahsus olsa bile, hermeneutiğe dayalı tesadüfi adaletsizlik iddiasında bulunmak adına fazlasıyla yeterlidir. Buna karşın herhangi bir kişi, örneğin Carmita Wood'un durumundaki gibi, eğer hermeneutiğe dayalı kolektif kaynaklardaki bir boşluk, ki bu boşluk geniş kapsamlı ve kalıcı bir hermeneutik marjinalleştirmenin sebebiyet verip muhafaza ettiği bir boşluktur, yüzünden deneyimlerinin belirsiz kalması sebebiyle dezavantajlı durumdaysa, hermeneutiğe dayalı adaletsizlik bu durumda sistematiktir. Zira bu durumlarda iş başında olan hermeneutiğe dayalı marjinalleştirme, toplumsal marjinalleştirmenin farklı biçimleri karşısında geliştirilen daha genel duyarlılığın bir parçasıdır; öyle ki maruz kalınan hermeneutiğe dayalı herhangi bir adaletsizlik durumu da, benzer şekilde, farklı adaletsizlik biçimlerine karşı geliştirilmiş daha genel duyarlılığın bir parçasıdır. Nitekim burada tanıklığa

dayalı adaletsizlik biçimleriyle belirli bir yapısal koşutluk söz konusudur. Gelgelelim, tanıklığa dayalı adaletsizlik durumunun tam tersine, hermeneutiğe dayalı adaletsizlikte, ister sistematik ister tesadüfi olsun, suçlu olan hiç kimse yoktur. Hiçbir fail hermeneutiğe dayalı adaletsizlik suçu *işleyemez*; bütünüyle yapısal bir kavrayıştır bu. Öznenin hermeneutiğe dayalı marjinalleştirilmesi, hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin arka planında işleyen koşuldur. Fakat hermeneutiğe dayalı adaletsizlik uğrağı, ancak söz konusu arka plan öznenin bir deneyimi ya kendisine ya da muhatabına anlaşılır kılmak adına az çok başarısız bir girişimde bulunduğu zaman ortaya çıkar. Hareketsiz duran hermeneutiğe dayalı mevcut eşitsizlik, hermeneutiğe dayalı bir marjinalleştirme durumunda, adaletsizlik olarak patlak verir ki o zaman onu anlaşılır kılmaya çalışan bazı girişimler marjinalleştirmenin kendisi tarafından engellenir.

Hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin en tipik hâliyle tanıklığa dayalı bir diyalogda kendisini anlaşılır kılmak için mücadele eden konuşmacıda göstermesi, korkunç bir olasılığı ortaya çıkarmaktadır; hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin çoğu durumda tanıklığa dayalı adaletsizlikle birleşmesi durumu. Hermeneutik adaletsizliğin sistematik olduğu her durumda, bu birleşme gerçekten de ortaya çıkmaya meyledecektir; çünkü marjinalleştirilmiş birden fazla grubun üyeleri, kimliğe dayalı önyargıya maruz kalma eğilimi gösterecektir. Yeterince anlaşılmamış bir deneyimi muhataplarına izah etmeye çalıştıkları takdirde, hâlihazırda bu insanların sözleri *prima facie* [ilk bakışta] çok da anlaşılmadığı için düşük düzeyde bir güvenilirlik yargısı ortaya koyar. Fakat konuşmacı aynı zamanda kimliğe dayalı bir önyargıya maruz kalıyorsa, o zaman bir başka güvenilirlik eksiliği daha söz konusu olacaktır. Böyle bir durumda konuşmacı hem hermeneutiğe dayalı kolektif kaynaklarda mevcut yapısal önyargı hem de dinleyicinin kimliğe karşı önyargılı bir güvenilirlik eksikliği oluşturması nedeniyle iki kez haksızlığa uğrar.

Carmita Wood'un konumunda olan birinin patronuna profesörün yaptıklarını anlatmayı denediğini hayal edin mesela. 'Cinsel taciz'le ilgili sözcüklerin doldurması gereken yerde iş başında olan hermeneutiğe dayalı boşluk şu anlama gelir: Hikâyesini anlatarak dile getirmenin bir yolunu bulduğu şeylerin inandırıcılığı konusunda hâlihazırda ciddi bir problem vardır (Belki de profesörün ısrarlı 'flörtü' tarafından 'rahatsız edildiğini' dile getirmekte başarılı olmuştur). Ancak bu boşluğa toplumsal cinsiyet ve/veya etnik köken ve/veya sınıf açısından bir miktar kimlik önyargısı riskini de eklersek, tacize maruz kalan kişinin tanıklığa dayalı adaletsizliğe maruz kalmaya duyarlı olduğunu görürüz. Onun konumundaki insanlar, bu durumda, çift yönlü bir epistemik adaletsizliğin hedefindedir. İşin daha kötüsü, burada gördüğümüz şey, kontrolden çıkmış bir güvenilirlik eksikliğine yol açan mükemmel koşullardır; çünkü sarf edilen sözlerin ikna edicilikten uzak olması, konuşmacının elinde bulundurduğu şahsi güvenilirliği haksız biçimde azaltabilecek bir bakış açısı meydana getirir ki bu da peşi sıra sarf edilen sözlerin daha da güvenilmez bir hâl alabileceği bir bakış açısı meydana getirir... ve bu böyle devam eder gider.[6] Brownmiller'ın anlattığı hikâyeye göre, Carmita Wood'un kendi deneyiminin özünü nakletme girişimlerinin, kontrolden çıkmış böyle bir güvenilirlik eksikliğiyle yüz yüze gelmesi hayli muhtemeldir. Epistemik adaletsizlik bağlamında konuşmacı adına en kötü durum senaryosunu belirleyen şey, böyle bir çıkmazdır.

Hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin kendisini iletişim kurma çabalarında açık edeceği şeklindeki gözlem, dikkatlerimizi adaletsizliğin daha farklı bir versiyonuna çeker. Biz hermeneutiğe dayalı boşlukları ya da eksiklikleri yalnızca akla yatkın yorumların yokluğu olarak ele aldık ki bu boş-

Burada Karen Jones'un güvenilirliğin birden bire azalması olgusunu açıklama biçimini yeniden hatırlatıyorum: bkz. 'The Politics of Credibility', Louise M. Antony and Charlotte E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, 2nd edn., Boulder, Colo.: Westview Press, 2002.

luklarda, iletişimsel bakımdan anlaşılır kılınması öznenin yararına olan, kişisel deneyime uygun bir ismin var olması gerekir. Fakat hermeneutiğe dayalı bir boşluğun benzer şekilde sadece içerikle (yani salt içerikle) değil, aynı zamanda söylenmesi mümkün olan şeyin biçimiyle alakalı olabileceğini de kabul etmek zorundayız. Nitekim verili bir sosyal grubun karakteristik dışavurumcu üslubu, hermeneutiğe dayalı bir boşluk olabileceği gibi, aynı şekilde iletişim kurma çabalarına haksız biçimde fazladan engel teşkil edebilir. Öreğin Carol Gilligan'ın pek iyi düşündüğü gibi, kadınlar (en azından tarihin bir noktasında) etik yargı söz konusu olduğu vakit 'farklı bir sese' sahiptir; ama bu rasyonel kabul görmeyen, bilakis ahlaken olgun olmadığı gerekçesiyle hayli marjinalleştirilmiş bir sestir; nitekim ahlaki meseleler gündeme geldiğinde, bu türden bir hermeneutik boşluğun ket vurduğu şey, kadınların bizzat iletişimsel bakımdan anlaşılabilir olma girişimleridir.[7] Hermeneutiğe dayalı marjinalleştirmeden kaynaklandığı sürece, yani güçsüzlüklerinin kendilerini toplumsal anlamların üretildiği pratiklere eksiksiz biçimde katılım göstermelerinden alıkoyması gerçeğinden kaynaklandığı ölçüde, dışavurumcu çabaların önündeki engeller adaletsizdir; çünkü bu pratikler aynı zamanda rasyonel olarak kabul edilsin ve bağlamsal olarak akla yatkın karşılansın diye ortaya konan belirli dışavurumcu üsluplardır. Marge Sherwood'un Ripley hakkındaki şüphelerini iletişimsel bakımdan anlaşılabilir kılma girişimlerine Herbert Greenleaf'in verdiği tepkiyi anımsayın: "Marge, kadın sezgisi diye bir şey var, evet ama bunun yanında bir de gerçekler var." Şayet insan sezgisel ya da duygusal bir dışavurumsal üslubun o insanın bütünüyle rasyonel bir biçimde anlaşılamayacağı şeklindeki yalın gerçeğin hüküm sürdüğü bir toplumda ya da alt kültürde yaşamını sürdürüyorsa, bu

Carol Gilligan, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982; ayrıca bkz. Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, London, The Women's Press, 1990.

durumda hermeneutiğe dayalı bir boşluk tarafından adaletsiz bir biçimde sıkıntıya uğratılıyor, yani hermeneutiğe dayalı bir adaletsizliğe maruz kalıyordur.

### *7.3. Hermeneutiğe Dayalı Adaletsizliğin Yarattığı Haksızlık*

Şimdiye kadar, bünyesinde asimetrik bir bilişsel dezavantaj barındıran hermeneutiğe dayalı adaletsizlik hakkında konuştum. Burada öncelikli mesele şudur: Hermeneutiğe dayalı kolektif güçten düşme durumu, farklı grupların üyeleri üzerinde farklı biçimlerde etkide bulunur. Carmita Wood'un tacizcisinin kendisine dönük muamelesinin niteliğini tam olarak kavrayamamış olması, (bu özel durumun açık ettiği gibi) tacizcinin çıkarlarına zarar vermemiş; fakat Carmita Wood'a büyük bir zarar vermişti ki başkaları şöyle dursun, olan bitene kendi kendine bile yeterince anlam veremiyordu. Söz konusu asimetri, hermeneutiğe dayalı kolektif güçten düşme durumunun etkide bulunduğu maddi toplumsal ve pratik bağlamdan kaynaklanır. Kolektif güçten düşme durumu ancak belirli toplumsal durumlarda somut olarak konumlandırıldığı zaman birtakım sosyal gruplar için özel olarak haksız bir dezavantaj durumu yaratırken, diğerleri için yaratmıyordur. Hermeneutiğe dayalı boşluklar, ozon tabakasındaki deliklere benzer; yanıp kül olanlar ozon tabakasının altında yaşayan insanlardır. Bu durumda hermeneutiğe dayalı adaletsizlik, esas itibariyle yapısal bir ayrımcılık biçimidir. Teslimat noktasında ücretsiz sağlık hizmeti sunan bir refah devletine sahip, fakat devletin tedarik işlevinde bir boşluğun ortaya çıktığı, ücretsiz diş bakımının yapılmadığı bir toplumu düşünün. Şeklen bahsedersek, genel anlamıyla ücretsiz diş bakımı sağlanmamasının özünde haksızlıkla ilgili hiçbir şey yoktur; çünkü bu durum herkes için aynıdır. Bir başka deyişle, refah sisteminde kolektif bir boşluk söz konusudur. Demek ki burada

biçimsel bir eşitlik mevzubahistir; fakat bu biçimsel eşitliğin somut toplumsal dünyada pratikte nasıl ortaya çıktığına bakıldığı zaman, *yerleşiklik kazanmış* bir eşitsizlik kendisini çarçabuk gösterecektir; kişiye özel diş hekimliği hizmetine maddi gücü yetmeyen insanlar genel hizmet yokluğundan mustariptir ve ortalıkta bu hizmeti karşılayabilecek insanlar yoktur. Bu tür formel eşitsizliğin yaşandığı maddi eşitsizlik durumlarında adaletsizlik, bazı grup(lar)ın geniş kapsamlı bir kolektif eksiklik nedeniyle asimetrik olarak dezavantajlı olmaları meselesidir; dolayısıyla, ben bunun hermeneutiğe dayalı bir adaletsizlik durumu olduğunu iddia ediyorum. Hermeneutiğe dayalı bir adaletsizlik, hermeneutiğe dayalı kolektif bir boşluk, bazı grup(lar)ı kayda değer biçimde dezavantajlı hâle getirip diğerlerine dokunmamak için etkide bulunduğu zaman gerçeklik kazanır. Öyle ki kolektif güçten düşme biçiminin pratikte oynadığı rol, etkin bir şekilde ayrımcılık üreten bir roldür.

Bu durumda diyebiliriz ki hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin sebebiyet verdiği birincil zarar, *konumlanmış hermeneutiğe dayalı bir eşitsizlik*ten ibarettir; bu, öznenin bilhassa kendi yararına uygun biçimde aktarma hünerine sahip olduğu herhangi bir şeyin iletişimsel bakımdan anlaşılmaz kılındığı somut bir durumdur. Tanıklığa dayalı adaletsizliğin yarattığı haksızlıkla derinlemesine bağlı olan bir başka durumu açığa vuran şey budur. Tanıklığa dayalı adaletsizlikle (ilgili temel meselenin) sebebiyet verdiği birincil zarar, dinleyicinin ürettiği kimliğe dayalı önyargı nedeniyle öznenin bilgi havuzundan dışlanmasıyla ilgilidir. Hermeneutiğe dayalı adaletsizlikle (ilgili temel meselenin) sebebiyet verdiği birincil zarar ise öznenin hermeneutiğe dayalı kolektif kaynaklarda iş başında olan kimliğe dayalı önyargı nedeniyle bilgi havuzundan dışlanmasıyla alakalıdır. Önyargıya dayalı ilk dışlanma konuşmacıyla ilgili olarak, ikincisiyse ne söyleyemeye çalıştıkları ve/ya da kullandıkları üslupla ilgili olarak gerçeklik kazanır. Demek ki bu iki epistemik adaletsizlik biçiminin sebebiyet verdiği

haksızlıkların, sürekli tekrar eden müşterek bir epistemik anlamı vardır: bilginin yayılması sürecine katılımdan önyargılı bir biçimde dışlanma.

Birincil zarar böyledir. Peki, aynı zamanda işe yarar biçimde ayırt edilebilecek (birincil zarardan kaynaklı) bir ikincil zarar biçimi var mıdır? Vardır evet, çünkü konumlanmış hermeneutiğe dayalı eşitsizliğin sebebiyet verdiği birincil zarar, tanımı gereği, daha başka pratik zararları ortaya çıkarır; haksızlığa uğramış tarafın asimetrik biçimde dezavantajına olan hermeneutiğe dayalı kolektif güçten düşmenin olanaklı kıldığı zararlar. Örnek vermek gerekirse, gelin kendimize basitçe Carmita Wood'un hikâyesini hatırlatalım. Maruz kaldığı birincil epistemik zarar şuydu: Kavraması büyük ölçüde kendi yararına olan toplumsal deneyimin bir parçası kolektif olarak anlaşılmamış ve bu yüzden şahsı için bile anlaşılmadan kalmıştı. Bu hikâyeden hareketle anlayabileceğimiz şey şudur: Bu gibi durumların sebebiyet verdiği ikincil zararlar arasında fiziksel stres belirtileri geliştirmesi, derdini anlatabileceği teşhisi mümkün bir gerekçesi olmadığı için aktarıma başarılı biçimde başvuramaması ve en nihayetinde işini bırakmak zorunda kalmasıdır. Bundan başka, işsizlik başvurusunda bulunduğunda bütün bu olanların gerekçesine uygun bir teşhisin söz konusu olmaması, işini kaybettiğini bir kez daha göstermiş, alabileceği yardımlardan men edilmişti. Bir miktar hayalgücü, hermeneutiğe dayalı böyle bir adaletsizlik durumundan kaynaklı sonuçların ne denli kapsamlı olabileceğini görmemizi sağlar. Eğer Carmita Wood ve onun gibi başka kadınlar bilinç yükseltme toplantılarına hiçbir zaman katılmamış olsalardı, yaşadıkları cinsel taciz deneyimi, çok daha uzun bir süre gizli kalabilir ve mesleki gelişimlerini, kişisel özgüvenlerini ve burada aslında meseleyle çok daha yakından alakalı olan ikinci dalga feminizm sayesinde, kadınların kişisel özgüvenini ve genel epistemik güveni imkân tanınandan daha fazla baltalamak adına çok daha fazlasına sebebiyet verebilirdi.

Kendinizi, edindiğiniz kavrayış ile verili bir deneyimin üstü kapalı anlamı arasındaki uyumsuzluğu hissettiğiniz bir durum-

da yapayalnız bulduğunuz zaman, bu durum dünyayı ya da en azından dünyanın ilgili kısmını anlamlandırma kabiliyetinize duyduğunuz inancınızı sarsma eğilimindedir. O hâlde tıpkı tanıklığa dayalı adaletsizlik gibi, hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin de yalnızca ikincil pratik dezavantajlara neden olmakla kalmayıp, aynı zamanda ikincil epistemik dezavantajlara neden olduğunu anlayabiliriz. Aslına bakılırsa, burada gündeme getirilen türden epistemik dezavantajlar, tanıklığa dayalı adaletsizlik bağlamında uzun uzadıya ele aldığımız dezavantajlarla aynıdır, çünkü bunlar bir kez daha en temelde öznenin yaşadığı epistemik güven kaybından ileri gelir. Yaşanan epistemik güven kaybının bireyin epistemik kariyerini engelleyebileceği çeşitli yordamlar, yinelemek gerekirse, yepyeni bilgiler edinmeyi engelleyebilecek ve daha genel anlamda entelektüel cesaret gibi, belirli kayda değer epistemik erdemler edinmenin önünde engel olabilecek gerçek bilgi kaybına neden olabilir.

Hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin sebebiyet verdiği zararın birincil ve ikincil veçhelerini ortaya koyarak, az çok tanıklığa dayalı adaletsizlik durumunda gördüğümüz gibi, kimi zaman öznenin kuruluşunu ne ölçüde etkileyip etkilemediğini görmek adına muhtemelen artık birincil veçhenin –konumlanmış hermeneutiğe dayalı eşitsizliğin– yapısına biraz daha derinden bakabiliriz. Hermeneutiğe dayalı eşitsizlik tam da öznenin gelişimini bu denli engelleyecek kadar zararlı mıdır? Edmund White'ın otobiyografik romanı *A Boy's Own Story*'de [*Bir Delikanlının Kişisel Hikâyesi*] ki 1950'lerin Amerika'sında büyümesini anlatır, o zamanların hermeneutiğe dayalı kaynaklarının kendi cinsel deneyimine pek çok farklı yöntemle yüklediği tahrif edici anlam katmanlarıyla tanıştırılırız. Çocukluğunda okuldan arkadaşı olan sevgili Tom'un aile evinde kalmaktadır. Aşağıdaki parça bize, bir çocuğun kendi arzusuna ve cinsel kimliğine ilişkin fiilî deneyimini eşcinselliği kısmen koşullandıran, ama bir şekilde bu deneyimle uyumsuz kalmayı sürdüren bir dizi çağdaş inşa sunuyor:

> "Biliyorsun" dedi Tom günün birinde, "istediğin zaman burada kalabilirsin. Bakanın oğlu, Squirrel'deki eski arkadaşım

Harold uykudayken üzerime zıplayabileceğin konusunda beni uyardı. Beni affetmek zorundasın. Yalnızca bu tuhaf şeylerle ilgilenmekten hoşlanmıyorum."

Acıyla yutkunup şunu fısıldadım: "Ben de." Boğazımı temizleyip pek asil bir tavırla "Ben de hoşlanmıyorum" dedim.

İlaçlar ve dezenfektanlarla dolu lastik tekerlekli metal araba sessizce geçip giderken, tıbbi koku, yani Lysol'ün eşcinselliğinin yaydığı koku bir kez daha havayı kirletiyordu. Bense pencereyi açıp bir saatliğe uzaklaşmayı ve o kokudan, o utanç dolu kokudan arınmış bir odaya geri dönmeyi arzuluyordum fazlasıyla. Eşcinselliğin bir hastalık olduğundan hiçbir zaman şüphe duymamıştım; aslında ben bu düşünceyi, bu hastalık üzerine uzun uzun tefekkür edebileceğim, ne kadar tarafsız bir biçimde objektif olduğumun bir ölçütü olarak görüyordum. Ama aklımın bir başka yerinde, Lysol'ün yaydığı kokunun beni de kaplayacağına ve ondan yayılan o bayat kömür dumanı kokusunun Tom'a olan aşkımı etkileyeceğine inanıyor da değildim. Muhtemelen tam da şu sözle başlayan kıyaslamanın nihai koşulunun kabul edilmesini önlemek amacıyla, bu kadar müphemlikle doluydum, muğlaklıktan bu kadar heyecan duyuyordum: Eğer bir erkek bir başka erkeği seviyorsa o eşcinseldir: Ben bir erkeği seviyorum...

Erkek çocukların bir eşcinsellik evresinden geçtiklerini ve bu aşamanın normal ve neredeyse evrensel olduğunu işitmiştim; bu durumda başıma gelen şey de bu olmalıydı. Bir evre. Uzun süren bir evre. Yakın zamanda bu aşama tersine dönecekti ve Tom'un yatak odası ortalıktan kaybolduktan sonra, orada beyaz renkli bir organzi, mavi kurdeleler ve kollarını açarak gülümseyen bir kız olacaktı. Ama bunun olmasına daha vardı. Ama şimdilik, Tom'un kaşlarının altındaki lapis renkli gözlerine sevdiğim sürece bakmayı sürdürebilirdim; kaşları öyle sarıydı ki yalnızca burnunun her iki tarafındaki köklere bakınca görülebiliyorlardı; inceldikçe sarıya dönüşen ve tapınaklara doğru hızlıca ilerleyen hafifçe bir leke.[8]

Edmund White, *A Boy's Own Story*, London, Picador, 1983, 117-18.

Bu kurgulama dizisinde, bizim çocuğun uykusunda 'Tom'un üzerine 'atlayabileceği' şeklindeki propagandadan, eşcinselliğin bir hastalık olduğu fikrine geçip oradan eşcinsel arzunun normalliğe giden yolda (ki bu heteroseksüel yaşamdır) yalnızca geçici 'bir aşama' olduğu şeklindeki yalan yanlış normalleştirici fikre hızlıca geçiyoruz. Ne var ki bu pasaj, Tom'un yüz hatlarına gösterilen o denli şefkatli bir ilgiyle sona erer ki genç anlatıcının Tom'a beslediği arzu en nihayetinde cinsel bir aşk biçimi olarak engellerden kurtulmuş bir biçimde aktarılır basitçe. Arzusunun doğal gerçeği, üzerine atlamaların, hastalıkların ve gelişimsel aşamaların hermeneutiğe dayalı alaycılığını dokunaklı bir biçimde gülünçleştirir.

Fakat anlatıcının gençliğindeki benliği bütün bu kurguların merceğinden geçerek şekillenmiştir; öyle ki erkeklere dönük o temel, karşılıklı arzunun özlemini çektiği deneyimi, işgal edebileceği mevcut özne konumları söz konusu olduğunda bir seçenek değildir. Yaş aldıkça, eşcinselliğin birtakım güçlü korkutucu yapılarıyla rekabete girişmek zorundadır. Bu yapılardan hiçbiri uygun değildir, fakat söz konusu kolektif kavrayışlar o kadar güçlüdür ki alternatif bir kavrayışın sunduğu kişisel deneyim vaadi fazlasıyla anlaşılmaz ve kasvetlidir; bu kavrayışlar yalnızca öznenin deneyimini inşa etmesinde (arzusunun utanç verici bir hâl alması vb.) değil, aynı zamanda tam da benliğini inşa etmesinde önemli bir güce sahiptirler. Elbette kavgasız gürültüsüz bir şey kazanılamaz ve otobiyografik öykü bize her şeyden önce cesaret ve zekâ sayesinde kendi kimliğini öne sürme iddiasına teslim olan, kimi zaman bu iddialara karşı direnen bir gencin portresi sunar. Bu durum, Psikanalist Dr. O'Reilly'ye yapılan ziyareti anlatan bir başka pasajda çok daha açıktır. Bu pasajda, eşcinselliğin doğal olmayan bir versiyonunun (bir erkeğin vampir benzeri bir versiyonu gibi), şu bizim ergen öznemizin kendine bir isim vermekten nasıl da korktuğuna ve ne pahasına olursa olsun önceden edinilmesi gereken ve hâlihazırda var olduğu sürece kılık değiştirmiş bir şey olarak, doğmakta olan eşcinsel kim-

liğini nasıl da korkunç bir olasılık olarak deneyimlemesine sebebiyet verdiğini görüyoruz:

> Tıpkı yıllar önce, yedi yaşındayken kendimi bir bakana takdim edip anlayışına sığınma çabasına girdiğim gibi, şimdi de bir şekilde yardım almak için yüzümü bir psikanaliste dönüyordum. Dönüştüğüm ve yakında öyle olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığım bu belanın üstesinden gelmek istiyordum, sanki bu isim suyun donduğu bir kalıpmış gibi, yüzeydeki kristaller zaten kırgın bir zar meydana getiriyordu. Bana rahat vermeyen kafa karışıklığı, korku ve ıstırap... kimsenin çözemeyeceği bir şifreye dönüştürmüştü beni. Belki de en iyi kriptografı bile engelleyecek şekilde tasarlanmış bir koda dönüştürmüştü.
>
> Artık anlıyorum ki benim istediğim şey erkekler tarafından sevilip onları sevmek ama eşcinsel olmamaktı. Çünkü erkeklerle birlikte olmaya, onların bakışlarına, dokunuşlarına ve kokularına beni çeken bir arzu duymuştum ve dünyadaki hiçbir şey beni tıraş olup giyinmiş bir adamın görüntüsünden, o görkemli törenlerden daha fazla büyüleyemezdi. Bana anlaşılmaz ve çekici gelenler erkeklerdi, kadınlar değil. Onların o sessiz, aşırı resmî topluluklarına dâhil olabilmek için bir erkek, bir delikanlı ya da ne gerekiyorsa o kılığa girdim ki dış görünüşüm o kadar kusursuzdu ki kim olduğumu sorgulamaktan hiçbir şekilde vazgeçmedim. Eşcinsel birinin her zaman tanınabileceği büzülmüş dudaklara, ölü bir solgunluğa ve şekillendirilmiş kaşlara sahip olduğum ortaya çıkmasın diye, maskemin altında kalan yüzün ne olduğunu bulup ortaya çıkarmak da istemedim. İhtiyaç duyduğum şey bir el çabukluğu, bir gerekçe ya da öyle bir vampir olmadığıma kendimi ikna etmek için uydurduğum tatmin edici bir kendini kandırma edimiydi.[9]

Bir düzlemde, kişisel cinsel deneyimi, basitçe erkeklere dönük bir sevgiden ibaretti; gerçi deneyiminin bu veçhesi açıklanabilir olmadığından, bu durumun kimliğiyle ilgili

[9] White, age., 169-170.

ne anlam taşıdığına karşı çıkarmayı umabileceği tek isyan, inkârdı. İnkâr, öznenin toplumsal kimliğinin içselleştirilmiş, fakat gerçeği çarpıtan hermeneutiğe dayalı yapılarına karşı isyan etmesi için gerekli olan çift taraflı tefekkürün (el çabukluğu, kendini kandırma edimi) ilk aşamasıdır. Çünkü görmüş olduğumuz gibi, otorite konumundaki yapılar, kişisel kimliğin kurucu inşasına etkide bulunabilir; öyle ki insan, öyle olmasa bile, toplumsal bakımdan vampir benzeri bir yaratık olarak kabul edilir. İkinci Bölümden kurucu inşanın nedensel inşanın gerisinde kaldığını, çünkü kurucu inşanın neyin toplumsal olarak kabul edildiğiyle ilgili bir meseleyken, nedensel inşanın kişinin gerçekten de inşa edildiği varlık hâline gelmesi meselesi olduğunu hatırlayalım. White'ın otobiyografik öyküsü, onun nedensel bir inşaya tabi olduğunu düşünmemiz için bize özel bir gerekçe sunmuyor. Yine de, utanç duyulan arzulara sahip, yapısal bakımdan vampir benzeri doğal olmayan bir yaratık olarak inşa edilmiş olmanın, öznenin günahlarını meydan okuyarak sahiplenen bu tür bir yaratık olarak davranıp tanıdık bir eşcinsel isyan motifini sonuna kadar korumasını teşvik edebileceğini düşünmek bütünüyle akla yatkındır. Bu meydan okuma ironik bir biçimde gerçekleştirilebilir, ancak sonradan böyle davranılmayabilir. Her bir durumda, genç anlatıcının büyürken toplumsal kimliğini dondurmayı amaçlayan, boğuşup durduğu pek çok şeyin otorite olarak düşünülebileceğini fark etmek yeterlidir –özneye yalnızca sözde korkutucu benlikleriyle musallat olma gücüne değil, aynı zamanda toplumsal varlığını oluşturma gücüne de sahip olan, eşcinselliğe kolektif olarak onaylanıp atfedilen anlamlar. Kimliğini kuran bu yapılara karşı kimi zaman oyuncu olabilen bu direnişi, toplumsal varlığı açısından aslında bir ölüm kalım meselesidir.

Bu yapılara direnmek mümkün olduğu ölçüde, aslında tarihsel olumsallığın kendisi direnmeyi olanaklı kılan şeyin bir parçasıdır. Anlatıcımız, her türlü cinsel özgürlüğün dile getirilip gerçekten talep edilebileceği 60'lı yılların ufkunda

yer aldığı için, tarih kendisinden taraftı. Fakat direnmesini olanaklı kılan bir başka şey de, kimliğin diğer veçhelerinin (muhtemelen eğitimli ve orta sınıftan olmak gibi bazı kişisel nitelikler olarak) bireyi direnmek için birtakım kaynaklarla donatabilecek olmasıdır ki anlatıcımız son derece zeki, psikolojik bakımdan güçlü ve toplumsal açıdan her şeyin altından kalkabilecek birisidir. Demek ki hermeneutiğe dayalı müşterek kaynaklarda iş başında olan otorite konumundaki yapılar, bizi kolektif olarak etkiler, ama her zaman aynı tarzda değil. Bu yapıların üzerimizdeki tekdüze olmayan etkileri, bir deneyim ile o deneyimin doğmakta olan gerçek anlamını geride bırakmak adına bir araya gelen çeşitli yapıları arasında iş başında olan bir uyumsuzluk hissi doğurabilir. Bireyler olarak otorite konumundaki birtakım sesler, üzerimizde istisnai bir iktidar uygulayabilir; fakat hangi gerekçeyle olursa olsun, birtakım başka sesler uygulayamaz. Mesela bizim anlatıcımızın, Hıristiyanlığın eşcinselliğe dönük olumsuz yorumları nedeniyle başı tamamen dertte sayılmaz, çünkü basitçe gökteki cennetin iplerine ve makaralarına ve cehennemin sonsuz lanetine inanmaz. Onun o su katılmadık otorite karşıtı direnişi, kendisini dinsel baskının üzerinde sahip olabileceği her türlü içgüdüsel baskıdan kusursuz bir biçimde bağışık kılar. Scott ailesi Şükran Gününü kendisiyle geçirdiği zaman –ev hanımı olan Latince hocası ile karısı ki her ikisi de onu dine döndürmeye tutkusuyla yanıp tutuşan ateşli Hristiyanlardır– White'ı "kendi itirafçıları"[10] ve ruhani koruyucuları olan Peder Burke ile tanıştırırlar:

> "Peki, tamam" dedim, "bir psikiyatrist ile görüşüyorum, çünkü hissettiğim bazı eşcinsel eğilimler konusunda çelişkilerim var."
>
> Bu sözler üzerine Peder Burke'ün yüzü ellerinin arasında kaydı gitti. Bu gerilim yaratan küçük itirafı beklemiyordu. Dengesini topladı ve Katolik yüzyılların kahkahasıyla, yüksek

[10] White, age., 199.

sesle gülmeye başladı. Kahkahalarından boşalan gözyaşları içindeyken o anda '*Çelişkiler mi?*' diye haykırdı. Daha sonra bir anlığına kendisine gelen Rahip alelade, sakin bir sesle şunu ekledi sözlerine: "Ama biliyorsun ki sevgili oğlum, eşcinsellik hiçte *çözülmesi* gereken bir *çelişki* değildir" –sesi kendisine bu sözleri sanki nahoş birer çöpmüş gibi algılatıyordu– "Eşcinsellik aynı zamanda bir günahtır da."

Sanırım *günah* sözcüğünün üzerimde ne kadar az etkisi olduğunu bilmiyordu. Tam anlamıyla şunu kastetmiş olabilir: "Eşcinsellik kötü bir *büyü*dür."[11]

Gelgelelim buna rağmen, günah fikrine karşı geliştirilmiş bu bağışıklık kalıcı bir savunma değildir, çünkü hemencecik ortadan kaldırılması mümkün olmayan, genç anlatıcının söylemsel tavrını ve benlik duygusunu kontrol edip kısıtlayan kimliğe dayalı bir iktidar işleyişi üreten bütünüyle mide bulandırıcı klişelerden ibaret bir komployu yeniden canlandırmak adına rahipten hemen hemen hiçbir şey talep etmez. Pasaj şöyle devam eder:

"Ama ben diğer erkeklere çok fazla çekildiğimi hissediyorum" dedim. İçimdeki o küstah şey beni bu sözleri sarf etmeye zorlasa da, konuştuğum esnada bir ucubeye dönüştüğümü hissettim. Saçlarım ağarmış bir beyaza döndü; bileklerim gevşedi ve kravatım fırfırlı bir göğüs danteline dönüştü; annesi ve üye olduğu briç kulübü için geçen yılki pop ezgilerinin konser versiyonlarını büyük piyanoda çalıp aptalca gülümseyen kraliçeydim ben. Eşcinselliğimi savunmanın hiçbir yolu yoktu. Uğruna savaşabileceğim tek şey kendi sürgünümü, kendi yıkımımı tercih etme hakkımdı.[12]

Demek ki bir insanın o gözüpek cüretkârlık duygusu aslında kırılgan bir şeydir, çünkü birinin basitçe saçma bulabileceği bir anlam, o kişinin ruhuna hâkim olan bir başka anlamın yerini çarçabuk alabilir. Ama en azından uyumsuzluk duy-

[11] White, age., 204.
Agy.

gusunu hissetmek mümkündür. Bunu olanaklı kılan şeylerden biri, kişinin kendi cinselliği ile ilgili yaygın anlamlardan birini ya da daha fazlasını açıkçası yanlış, hatta gülünç bir biçimde utanç verici bulmasıdır. Bu durum daha sonradan, bu söylemle iş birliği yapan diğer söylemlerin de şüpheli olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Saçmalığı otorite konumunda tutan potansiyel bakımdan saçma bir şey keşfetmek, eleştirel bir cesaret verir; hermeneutiğe dayalı bir isyan, bir başka direnişe ilham verir. Bu durumda uyumsuzluk duygusu, isyanın gerektirdiği eleştirel düşünme ve ahlaki-entelektüel cesarete uygun bir başlangıç noktasıdır. Ben bu başlangıç noktasını, bilinç yükseltme mekanizmasının bir parçası olarak anlıyorum. Herhangi bir toplumsal deneyim alanı bağlamında belirli bir uyumsuzluk hisseden birkaç kişiyi bir araya getirip her birinin farklı otoriter söylemlere karşı farklı bir bağışıklık ve duyarlılık profiline sahip olacağını tek değişken olarak belirlerseniz, bahsedilen uyumsuzluk duygusunun artması ve eleştirel bakımdan cesaret yaratması şaşırtıcı olmaz.

Bu durumda, hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin yarattığı birincil zarar, hermeneutiğe dayalı kolektif bazı boşlukların adaletsiz bir dezavantaj durumuna maruz kalmış özne açısından değil, aynı zamanda tam da benliğin kurucu ve/ya da nedensel inşası açısından anlaşılmalıdır. Belirli toplumsal bağlamlarda, hermeneutiğe dayalı adaletsizlik, insanların toplumsal bakımdan neyseler o olmadıkları şekilde kurulduklarını (belki de bu inşaya bilmeden neden oldukları) ve başkalarınca böyle görülmelerinin kendi çıkarlarına aykırı olduğu anlamına gelir. Öyleyse, tanıklığa dayalı adaletsizliğin yarattığı haksızlığı ele aldığımız daha önceki tartışmada işaret ettiğimiz gibi, neyseler o olmaları engellenebilir. O hâlde, uğradıkları birincil zararın olası bir niteliği olarak tanıklığa ve hermeneutiğe dayalı adaletsizlik böyle bir kimlik kurucu iktidar gücüne sahiptir. Fakat başka bağlamlarda insanların uğradıkları birincil zararlar bütünüyle farklıdır. Tanıklığa dayalı adaletsizliğin yarattığı zarar bireyden bireye farklı-

lık gösterir; öyle ki dinleyicinin suçlu olup olmadığıyla ilgili derhâl cevaplanması gereken ve daha genel kapsamlı olarak, bizzat dinleyiciler olarak kendimizde hangi erdemleri geliştirmenin arzu edilebilir olduğuyla ilgili meseleler vardır. Bununla birlikte, herhangi bir öznenin tanıklığa dayalı adaletsizliğe etki etmesi mümkün olamaz; daha çok, hermeneutiğe dayalı kolektif kaynakların (tesadüfi durumlarda ortaya çıkan tek seferlik önyargılar ya da hermeneutik repertuarda iş başında olan kimliğe dayalı yapısal bir önyargı tarafından üretilen sistematik durumlarda ortaya çıkan bir boşluk) özelliklerinden etkilendiği kesindir. Sonuç olarak, suçluluk ile ilgili meseleler benzer şekilde gündeme gelmezler. Bununla birlikte, bu meseleler bir şekilde gündeme gelirler; çünkü bu hadise, insanların deneyimlerini iletişimsel bakımdan anlamlandırma girişimlerinin haksız yere engellendiği bir toplumda, hangi türden dinleyiciler olmaya çalışmamız gerektiği sorusunu sormamız için bize ilham vermelidir. Tek başına tanıklığa dayalı adalet erdemini icra etmek yeterli olmayacaktır, çünkü bu icra yalnızca tanıklığa dayalı adaletsizliğin yarattığı riski ortadan kaldıracaktır; yani başkalarının sarf ettiği sözleri önyargıdan muaf bir biçimde güvenilir şekilde anlamayı sağlayacaktır. Tanıklığa dayalı adaletsizlik bağlamında gerekli olan şey öyle bir erdemdir ki başkalarının sarf ettiği sözleri, maruz kaldıkları hermeneutik marjinalleştirmenin hâlihazırda ellerindeki hermeneutik araçlar üzerinde sahip olduğu önyargılı etkiye karşı koyduğu bir tarzda anlarız. Son olarak, gelin bu meseleye dönelim.

### *7.4 Hermeneutiğe Dayalı Adaletin Erdemi*

Bahsedilen erdem, yapısal olarak düzeltici bir işleve sahip olması bakımından tanıklığa dayalı adaletsizliğin erdemine benzer. Oysa öne sürdüğüm gibi, tanıklığa dayalı adalet, şu ya da bu önyargı söz konusu olduğunda naif bir biçim alabilir;

öyle ki dinleyici en başta basitçe önyargıdan muaf olabilir ve önyargının (bilinçli ya da değil) kendi yargısı üzerindeki etkisini gözlemlemek zorunda kalmaz; hâlbuki hermeneutiğe dayalı adaletin erdemi, her zaman düzeltici bir erdemdir. Bu türden bir adaletle ilgili her türlü durumda, hermeneutiğe dayalı kaynaklarda iş başında olan söz konusu boşluk, konuşmacının iletişimsel anlaşılabilirliğini (biçime ya da içeriğe bağlı olarak) şu ya da bu şekilde azaltmıştır. Dolayısıyla bu kimselerin nispi anlaşılmazlığı, erdem sahibi dinleyicinin naif bir biçimde bağışık olabileceği bir durum değildir. Tam aksine, eğer bir dinleyici muhatabının anlaşılabilir olma çabalarının engellenmiş olduğu gerçeğini basitçe fark edememişse, bu durum dinleyici açısından ancak basit bir başarısızlık olabilir. O hâlde, hermeneutiğe dayalı adaletin yarattığı erdemin alması gereken biçim, karşıdaki muhatabın bir meseleyi iletişimsel olarak anlaşılır kılmaya çalışırken yaşadığı güçlüğün, söylediklerinin saçmalığından ya da aptalın teki olması olasılığından değil, bilakis hermeneutiğe dayalı kolektif kaynaklardaki bir boşluk biçiminden kaynaklandığı olasılığı karşısında gösterilen duyarlılık ya da uyanıklıktır. Buradaki mesele, konuşmacının öznel bir kusurdan mustarip olmadığını, nesnel bir güçlükle mücadele ettiğini anlamaktır.

Böyle bir duyarlılık, bir kez daha, dinleyici tarafın belirli bir düşünümsel farkındalığa sahip olmasını şart koşar; çünkü iletişimsel çabaları hermeneutiüe dayalı adaletsizlik tarafından engellenen bir konuşmacı, Marge'ın duyduğu şüpheleri duygusal ya da sezgisel bir tarzda Herbert Greenleaf'e ifade etmesi durumundaki gibi, dinleyici açısından herhangi bir anlam ifade etmeyebilirken, muhtemelen bir başka kadın olan bir diğer dinleyici açısından bariz biçimde akla yatkın bir mesele olabilir. Öyleyse erdem sahibi dinleyici, toplumsal kimliği ile konuşmacının kimliği arasındaki ilişkinin, konuşmacının neyi nasıl söylediğinin kendisi açısından anlaşılabilir olma durumunu nasıl etkilediğinin düşünümsel biçimde farkında olmasını gerektirir. Greenleaf'in farkında olması gereken şey

şuydu: Marge'ın sezgisel ifade etme biçimi, büyük ölçüde erkek olması ve kendisine farklı bir biçimde davranıp rasyonel bir biçimde saygı duymanın öğretilmesi nedeniyle, büyük ölçüde kendisi kadar rasyonel olmadığı gerçeğinin kendisine pek fazla inandırıcı gelmemesiydi. Tanıklığa dayalı adaletin erdemi, bu düşünümsel farkındalık talebini doğal olarak tanıklığa dayalı adaletin erdemiyle paylaşır. Zira her iki erdem de, toplumsal bakımdan konumlanmış epistemik davranışı bariz bir şekilde yönetir; her ikisi de kimliğe dayalı önyargı formları karşısında koruma sağlar ve dolayısıyla her ikisi de, başka her şey bir yana, düşünüme dayalı toplumsal farkındalık erdemleridir.

Düşünüme dayalı böyle bir farkındalığın mümkün kıldığı şey, konuşmacının sarf ettiği sözlerin eksik biçimde anlaşılmasının yarattığı düşük düzeyli ilk güvenilirlik yargısının düzeltilmesidir. Toplumsal kavrayışlarla ilişkili söylemsel diyaloglar bağlamında, dinleyicinin güvenilirliğe dayalı yargısı, basitçe konuşmacının ifadesinin doğru olma olasılığının değerlendirilmesi açısından değil, bilakis belki de en iyi şekilde ileri sürülen yorumun doğruluğuna ilişkin bir değerlendirme açısından tarif edilmesidir. Yenilenen bu tarif, hermeneutiğe dayalı bağlamlarda yönelim gösterilen gerçeğin birbirinin aynı sıfatlarla birden fazla yorumlama olasılığına imkân tanıması gerçeğine bağlıdır. Bu bakımdan kimi zaman A konuşmacısının yorumunun mu yoksa B konuşmacısının yorumunun mu *doğru* olduğu sorusuna verilecek hiçbir yanıt olmayabilir. Demek ki, hermeneutiğe dayalı bağlamlarda, sorumluluk sahibi dinleyicinin ileri sürdüğü güvenilirlik yargısı, söylenen şeylerin hangi düzeyde *mantıklı*, hangi düzeyde doğru bir yorum olduğuna dair bir değerlendirmedir. Şimdi, hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin konuşmacının çabalarına ket vurduğu durumlarda, erdem sahibi bir dinleyici bu adaletsizliği kaydedecek veya hesaba katacaktır; öyle ki dinleyicinin başlangıçtaki düşük düzeyli güvenilirlik yargısı, söz konusu ket vurmayı telafi etmek adına geriye doğru telafi edilecektir. Bu telafinin mümkün olduğu yerde, erdem sahibi bir dinleyi-

ci, konuşmacının şahsen ifade etmeye çalıştığı yorumu daha geniş kapsamlı (*kimliğe dayalı yapısal önyargılardan muaf*) *bir hermeneutiğe dayalı toplumsal ortamda bunu dile getirme girişiminde bulunsaydı* bunun ne ölçüde mantıklı olacağını bir güvenilirlik yargısına ulaşacaktır. Bu tarz bir güvenilirlik yargısında iş başında olan konuşmacının hermeneutiğe dayalı marjinalleştirilmesin yarattığı önyargı üreten etki ortadan kaldırılacaktır. Burada kılavuzluk eden ideal durum şudur: Güvenilirlik düzeyi, kimliğe dayalı yapısal önyargı tarafından kapsayıcı olmayan o hermeneutik bakımdan dışlayıcı toplumsal iklimin hermeneutik bakımdan marjinalleştirilmiş konuşmacıya dayattığı bilişsel ve dışavurumcu engeli telafi etmek amacıyla geriye dönük biçimde düzeltilir. Her zamanki gibi, bu pratikte iş başında olan müphem bir durum söz konusu olacaktır; fakat bana kalırsa bahsettiğimiz idealin, gerçekten dinleyiciler olarak kendi pratiklerimizi yönlendirmek bakımından yeterince sezgisel olması anlamlıdır.

Louise Antony, buradaki yol gösterici idealimizle ilgili minik bir tavsiyede bulunuyor bize. Antony erkeklerin, bir kadının ya da klişelere batmış bir grubun herhangi bir üyesinin anormal bir şey söylediği zaman, meseleyi anlamayanların *kendileri* olduğunu varsayıp, kadınların deli olmadığını kabul ettikleri zaman *işlemeye başlayan bir hipotezi*, epistemik bakımdan olumlayıcı bir eylemi benimsemelerinin rasyonel olabileceğini öne sürer.[13] İşler hâldeki böyle bir hipotez, belli ki hermeneutiğe dayalı adaletin yarattığı erdemle yakından bağıntılıdır; çünkü her ikisi de objektif bir yorumlayıcı ve dezavantajlı ifade etme durumundaki konuşmacıların söylemsel performanslarına ilişkin yargılarının makul bir biçimde telafi edilmesi gerektiği düşüncesinden ortaya çıkmaktadır. Ne var ki bence, işler hâldeki bir hipotez modeli geliştirmenin birtakım

[13] Louise Antony, 'Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology', in Sally Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, no. 2 (Fall 1995), 89.

güçlükleri söz konusu olabilir; çünkü dinleyicinin söz konusu hipotezi hangi yolda icra ettiği konusunda her zaman bağlama duyarlı olması gerekir. Bütün özneleri çapraz kesen olumlayıcı bir eylem siyaseti haklı çıkarılamaz; çünkü hâlihazırda ileri sürdüğüm gibi, toplumsal kimliğin karmaşıklığı, hermeneutiğe dayalı marjinalleştirmenin tikel konuşmacıları farklı tarzlarda etkilediği anlamına gelir. Orta sınıftan beyaz bir kadın, kadın olarak, verili bir bağlamda belirli anlamları dile getirmekte başarısız olabiliyorken, yine beyaz ve orta sınıftan bir kadın olarak başka bağlamlarda gerekli anlamları ifade etme kapasitesinde pek fazla dezavantajlı olmayabilir. (İlk bağlamda, görünürdeki manyaklıkları kendisini hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin imkânı hakkında düşünmeye sevk etmelidir; ikinci bağlamda ise deli gibi görünüyorsa olan belki de bizzat budur.) Bundan başka, konuşmacılara yalnızca klişeleşmiş ya da güçsüz bir gruba üye oldukları için uygulanan negatif bir politika haklı görülmeyecektir. Konuşmacı bir kadın olabilir, fakat gerçek şu ki beyaz ve orta sınıftan bir kadın olması, kendisini anlaşılır kılmak için söz konusu bağlamda ihtiyaç duyduğu ifade kaynaklarından kendisini mahrum bırakabilecek hiçbir hermeneutik boşluk olmadığı anlamına gelebilir. Dolayısıyla ben şunu öne sürüyorum: Telafi edici bir fikri onurlandırmanın en iyi yolu, o fikri her zaman bağlama duyarlı bir şekilde yargılama kapasitesi biçiminde, yani bir erdem formunda görmektir.

Şimdi, erdem sahibi dinleyicinin gerçekte ne yaptığını şöyle bir hayal edelim. Yeterince zamana sahip olduğu ve meselenin yeterince önemli olduğu pratik bağlamlarda, erdem sahibi bir dinleyici, konuşmacı ile makul türden bir diyalog kurarak daha geniş kapsamlı bir mikro ortam oluşturulmasına etkin bir biçimde yardımcı olabilir. Bilhassa böyle bir diyalog, çoğu zaman daha dolaysız iletişimsel diyaloglarda gerekenden daha pro-aktif ve toplumsal bakımdan daha bilinçli bir dinleme biçimini bünyesinde taşır. Bu türden bir dinleme pratiği, söylenenler kadar *söylenmeyenlere* de kulak kabartma pratiğini

gerektirir. Bir dinleyicinin ortaya koyduğu bu türden erdemli bir davranışa ulaşması, koşullara ve bilhassa da söz konusu toplumsal deneyim bağlamında konuşmacı ile ne kadar az veya ne kadar çok şey paylaştığına bağlı olarak az çok zorlayıcı olacaktır. Erdem sahibi dinleyicilerin performansı, konuşmacıların performansıyla *karşılaştırıldığında*, kendi toplumsal kimliklerine bağlı olarak sınırlandırılmıştır. Alternatif olarak, bir kez daha olanaklı pratik bağlamda, erdem sahibi dinleyici, fazladan doğrulayıcı kanıt arayabilir; örneğin kıdemli başka insanlara, konuşmacıyla aynı toplumsal kimliği ve aynı deneyimi paylaşan insanlara uygun bir biçimde başvurabilir. Karen Jones'un, hayret verici kayıtlara dair aydınlatıcı tartışması sırasında ileri sürdüğü önerisine katılıyorum, ki burada dinleyicinin, tıpkı hermeneutiğe dayalı adaletsizlik durumlarında söz konusu olduğu gibi, kendi güven örüntülerinin inandırıcılığından şüphe etmesi için bir gerekçe bulunur. Verili kabulleri doğru varsaymaktan vazgeçip aynı zamanda doğrulayıcı kanıtların izini daha fazla sürme yükünün üzerinde olduğunu düşünmesi kendisi açısından mantıklıdır.[14] Bu iki kural, bariz bir şekilde, hermeneutik bakımdan adil bir dinleyicinin ortaya koyduğu bağlama duyarlı yargıların koparılamaz bir parçasıdır.

Yeterince zamanın olmadığı ve bir dinleyicinin, ne kadar erdemli olursa olsun, konuşmacının söylediklerine içkin olan anlamı 'tam anlamıyla kavramasının' [*listen through*] beklenemeyeceği pratik bağlamlarda, tanıklığa dayalı adaletin ürettiği erdem, basitçe ileri sürülen yargının *sonraya bırakılmasıyla* sonuçlanabilir; öyle ki dinleyici güvenilirlik meselesinde açık fikirli biri olur. Söylemsel diyaloga dâhil ettiği şey, hermeneutiğe dayalı bir adaletsizliğin ortaya çıkma olasılığının bilgiyle donattığı, arka planda işleyen bir sosyal 'teori'dir. Netice itibariyle, aşırı ölçüde düşük düzeyli bir güvenilirlik yargısı geliştirerek, konuşmanın içeriğine bel bağlamaktan vazgeçe-

[14] Bkz. Jones, 'Politics of Credibility', 164-5.

bilir. Böyle bir teori çoğu durumda kendisine, böyle bir meselede bahsedilen türde konuşmacılar söz konusu olduğunda, başlangıçta kendiliğinden gelişen güvenilirlik yargılarından şüphe duyması gerektiğinden biraz daha fazlasını anlatabilir. İdeal bakımdan, erdem sahibi bir Herbert Greenleaf, duygusal ve sezgisel tavrı hermeneutik boşluğa düşmüş biri olarak algılayabilirdi, en azından haklı olabileceği ihtimaline alan bırakacak şekilde kulak kabartabilirdi Marge'ı. Ama daha gerçekçi bir yerden, erdem sahibi bir Greenleaf, bir kadın olarak Marge'ın sezgisel tavrına sahip bir adam olarak kendisine duyduğu yabancılığı sezmiş ve kendi yargısını gizli tutmuş olabilirdi. Yeterince erdemli bir tavır olurdu bu.

Tuhaftır, erdeme dair çizdiğimiz profilden hareketle, kendiliğinden ortaya konan erdeme 'eksiksiz biçimde' sahip olabilmenin sınırları görebiliriz; çünkü dinleyiciye ilham veren bazı tepkiler, üzerine kafa patlatmadan ortaya konulabilecek türden bir şeye (mesela etkin bir biçimde fazladan doğrulayıcı kanıt arama çabası) benzemiyorlar. Buna karşın, pro-aktif dinleme, tanıklığa dayalı duyarlılığın kendi kendine harekete geçsin diye eğitilebileceği türden bir şeymiş gibi görünmüyor. Belki de gerçekte, ancak makul bir kendiliğindenlik ölçütü kullanılarak yapıldığı zaman iyi bir şey olabilir. O hâlde, hermeneutiğe dayalı adaletin erdemine kendiliğinden sahip olunabilmesi, yalnızca birtakım erdemli tepkiler söz konusu olduğunda mümkün olabilir. Böyle bir erdeme sahip olunan yerde, söz konusu kendiliğindenliğe ilişkin açıklamamız, tanıklığa dayalı adaletin erdemi durumunda yaptığımız açıklamayla aynıdır: Bireysel ya da kolektif deneyim, dinleyicinin tanıklığa dayalı duyarlılığını yeterli ölçüde eğitmiştir ki dinleyici ileri sürdüğü güvenilirlik yargısını düşünmeden düzeltiyor ya da askıya alıyordur. Erdem, kendiliğinden sahiplenilmesi mümkün olduğu ölçüde, birtakım makul toplumsal konuşmacılar dizisi üzerinden dinleyicinin güvenilirlik yargılarını biçimlendiren sosyal 'teori', bir ikinci doğa hâlini almıştır.

Hermeneutiğe dayalı adaletin ürettiği erdemin, entelektüel

bir erdem mi yoksa etik bir erdem mi olduğu sorusuna ne yanıt verirsiniz? Söz konusu erdemin doğası tam olarak nasıldır? Tanıklığa dayalı adaletin erdemine ilişkin tartışmamızda söz konusu olduğu gibi, erdem dolaylı amacı sayesinde bireyselleştirilebilmelidir. Hermeneutik bakımdan erdem sahibi olan bir dinleyici, psikolojik olarak konumlanmış bir dürtüyü amacına ulaştırmakta eksiksiz biçimde başarılıdır; bir başka deyişle, kendi güvenilirlik yargılarını ileri sürme dürtüsü, konuşmacının kendini anlaşılabilir kılma yönünde gösterdiği çabaların, hermeneutiğe dayalı kolektif kaynaklarda iş başında olan kimliğe dayalı yapısal önyargılar tarafından nesnel bir biçimde engellendiği gerçeğini yansıtır. O hâlde erdemin dolaylı amacı, *kişinin güvenilirlik yargılarında iş başında olan kimliğe dayalı yapısal önyargının etkisini ortadan kaldırmak*tır. Öyleyse erdemin nihai amacı nedir? Bir kez daha, tanıklığa dayalı adaletsizlik ile ilgili tartışmamız uyarınca, toplumsal kavrayışa ilişkin meselelerin hayli önemli olduğu pratik bağlamların söz konusu olacağını söyleyebiliriz; şöyle ki hermeneutiğe dayalı adaleti nihayetinde kavrayışı amaçlayan ve bu hâliyle entelektüel bir erdem olarak yorumlamak uygun olacaktır. Fakat anlama çabasının adalet çabasından daha az önemli önemli olduğu başka bağlamlar da söz konusu olacaktır; bu durumda en nihayetinde bu kavrayışın adaleti amaçladığı yorumunda bulunmalı ve onu ahlaki bir erdem olarak hesaba katmalıyız. Burada bir kez daha kavrayış ve adaletin pratik bakımdan eşit öneme sahip olduğu bağlamlar söz konusu olacaktır ki en akla yatkın yorum, nihai olarak erdemi, müşterek bir entelektüel ve etik amaca ulaşmayı hedefleyen bir şey olarak öne çıkarır.

Şayet Greenleaf esas itibariyle Marge'ı benim olduğu hâliyle yorumladığım gibi önemseyen saygın bir adamsa, şu hâlde Ripley hakkındaki şüpheleriyle ilgili Marge ile yaptığı konuşmalar, hermeneutiğe dayalı adaletin erdemine böyle müşterek bir amaç aracılığıyla işlev kazandığını tasavvur edecek malzemeyi sağlar bize. Greenleaf'in yapması gereken

şey, Marge'ın dışavurumcu üslubu ile ilgili bağlamda maruz kaldığı hermeneutiğe dayalı marjinalleştirmeyi iyice kavrayıp bunu ona bir şekilde kendi güvenilirlik yargısı olarak yansıtmaktı. Bu çaba hem etik hem de epistemik amaçlara hizmet edebilirdi; çünkü daha erdemli bir güvenilirlik yargısı, değer verdiği birine karşı işlenen adaletsizliği hafifletmesine yardımcı olabilir, hatta anlaşılır kılmak için uğraştığı o kayda değer gerçeği (ki tüm oklar Ripley'i gösteriyordu) kabul etmesini bile mümkün kılabilirdi. Mesele hermeneutiğe dayalı adaletin ürettiği erdemin verili herhangi bir durumda bir entelektüel erdem olarak mı yoksa bir etik erdem olarak mı işlediğini belirlemeye geldiği zaman, bu durumda yanıt, tanıklığa dayalı adaletin erdemiyle ilgili soruna verilen yanıtla aynıdır: Bu belirlenime ancak pratik bağlama bakılarak karar verilebilir. Hermeneutiğe dayalı adalet, kimi zaman bir entelektüel erdemi görünümüne kimi zaman etik bir erdem görünümüne bazen de her ikisine birden bürünür. Hermeneutiğe dayalı adaletsizlik, tıpkı tanıklığa dayalı adaletsizlik gibi, melez bir erdemdir; diyebilirim ki epistemik adaletsizliğe karşı işleyen her türlü erdem gibi.

Nihayetinde, gelin hermeneutiğe dayalı adaletin ürettiği erdem açısından ikincil olan bir etiğin oynadığı olumlu rolü kabul edelim; burada erdem, dinleyicinin verili bir durumda muhatabına karşı takındığı tavrın çok daha ötesinde bir öneme sahiptir. Bu erdem hermeneutiğe dayalı herhangi bir verili adaletsizlik durumunu engellemek yerine adaletsizliği yalnızca hafifletebilse bile, yine de erdemin kolektif olarak hayata geçirilmesi nihayetinde hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin ortadan kaldırılmasına vesile olabilir. Erdemin pratik edilmesi, en azından kimi zaman dinleyiciyle konuşmacının paylaştığı daha kapsayıcı bir hermeneutiğe dayalı mikro iklimin yaratılmasını gerektirdiği ölçüde, geniş kapsamlı bir erdem uygulaması, rahatsızlık verici hermeneutik boşlukları doldurmayı amaçlayan yepyeni anlamların üretilmesine ve böylece hermeneutiğe dayalı marjinalleştirmenin etkilerini

azaltmaya bariz biçimde yardımcı olur. Bunu yapabildiği ölçüde, nihayetinde erdemin hayata geçirilmesi, tam da yalnızca düzeltmesi için tasarlandığı adaletsizliğin fiilen ortadan kaldırılmasını amaçlar. Ne var ki, bu iç açıcı tefekkürün, hermeneutiğe dayalı marjinalleştirmenin her şeyden önce daha genel bir bağlamda eşitsiz olan toplumsal iktidar ilişkilerinin ürünü olduğu düşüncesiyle yumuşatılması gerekir. Yalnızca erdem sahibi dinleyiciler olma sıfatıyla yaptığımız şeyler sayesinde ortadan kaldırılabilecek türden bir şey değildir bu. Hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin, yani hermeneutiğe dayalı marjinalleştirmenin koşullarını yaratan eşitsiz güç ilişkilerini değiştirmek, erdeme dayanan her türlü bireysel tutumdan daha fazlasını gerektirir; toplumsal değişimi amaçlayan politik bir grup faaliyetini gerektirir. O hâlde hermeneutiğe dayalı adaletin ürettiği erdeme düşen birincil etik görev, hermeneutiğe dayalı adaletsizliğin konuşmacı üzerindeki olumsuz etkisini hafifleten görevlerden biri olmayı sürdürür. Toplumsal dönüşüm perspektifinden bakılınca, bu beklenti ancak okyanusta bir damla gibi gelebilir. Yine de, bireysel dinleyicinin sahip olduğu erdem perspektifinden bakılınca, tikel konuşmacının diyaloğa dayalı deneyimlerinden bahsetmiyorum bile, yeterince adildir.

# Sonuç

Bu kitapta, tanıklığa ve hermeneutiğe dayalı iki tür epistemik adaletsizliğin ve sırasıyla bu adaletsizlikleri engelleyecek ya da hafifletecek iki tür erdemin bir tasvirini sunmuş bulunuyorum; tanıklığa dayalı adalet ve hermeneutiğe dayalı adalet. Aynı zamanda bu erdemlerin, hem etik erdemler hem entelektüel erdemler hem de bu ikisinin bir birleşimi olarak işlev görebilen melez erdemler olduğunu iddia ettim. Giriş bölümünde, postmodernizmin çöküşüne verilecek akla yatkın bir yanıtın, bilen kişiler sıfatıyla yaşantılarımızda iş başında olan iktidar etiğini tartışmanın yeni yollarını geliştirmek olduğunu öne sürdüm. Tanıklığa ve hermeneutiğe dayalı adaletsizlik kavramlarını detaylandırmak adına yapmaya çalıştığım katkı hakkında akıl yürütmenin bir yoludur bu. Daha da önemlisi, bu adaletsizlikleri erdem epistemolojisi başlığı altında ele alarak, toplumsal bakımdan yerleşiklik kazanmış bir eğilime ilişkin teorik bir değerlendirmenin, değer ve bilgi meselelerine tarihsel bakımdan zengin ve yeni filizlenen bir felsefi yaklaşımla hangi yoldan bağıntı kurabileceğini ortaya koymuş olduğumu ve bilhassa epistemik erdem yapısının tanıklığa dayalı bir epistemolojide çıkarımsal olmayan cazip bir konum sağladığını göstermiş olmayı ümit ediyorum. Her hâlükârda burada araştırılan şey, epistemik pratiğin birincil derecede iş başında olduğu etiğin bir alanıdır. Bence tam da epistemik pratiğin birincil dereceden bir etiğe sahip *olduğu* fikri şu geçerli yöntemi gösterir: Bilen bir kimse olmak için neyin gerektiğine ilişkin felsefi tartışmalarımız, insanlık durumunun ister istemez toplumsal olarak yerleşiklik kazanmış bir durum olduğu gerçeğini daha doğru bir şekilde yansıtabilir.

Epistemik adaletin sunduğu erdemleri dinleyiciler açısından tanımlama amacımın bir bölümü, toplumsal olarak konumlanmış bir bağlamda akla yatkın bir epistemik davranışı meydana getiren şeyin ne olduğuna dair felsefi kavrayışımızı belirgin kılıp güçlendirmeyi hedeflemiştir. Ama dolaylı yollardan amacım, aynı zamanda ilişkisel kurumsal erdemlerin kavranmasına uygun bir temel oluşturmaktır; mesela yargı, polis, yerel yönetimler ve işverenler tarafından sahiplenilen erdemler. Epistemik adaletsizlikle mücadele, açıkçası epistemik adaletin sunduğu erdemlere bireyler kadar kurumların da sahip olması gerektiği çağrısında bulunur. Benim inşa ettiğim hâliyle tanıklığa ve hermeneutiğe dayalı adaletin ürettiği erdemlerin, sadece bireysel düzlemde değil, aynı zamanda kurumsal düzlemde de söz konusu amacıma az çok uygun düşebileceğini düşünmek hoş olurdu. Nitekim etik bir fenomen olarak epistemik adaletsizliği ele alırken, bu kitap aynı zamanda, kurumsal davranışla daha doğrudan ilişkili olan farklı türden bir tavrın ve bu tavrı politik bir çerçeveye daha net bir şekilde yerleştirmenin imkânına işaret ediyor. Bununla birlikte, başlangıçta da dile getirdiğim gibi, epistemik adaletsizliği konu edinen felsefi kavrayışımız açısından, etik en başta gelir ve buna bağlı olarak benim odak noktamı oluşturmuştur.

Farklı epistemik adaletsizlik biçimlerini keşfedip böyle bir keşif adına elzem olan toplumsal bakımdan konumlanmış özneler kavramını benimseyerek, epistemik adalet diye bir şeyin söz konusu olduğunu ve toplumsal kimlik ve iktidar meselelerini önceleyen felsefi bir çerçevenin bu durumu hiçbir biçimde açıklayamayacağını anlamış bulunuyoruz. Epistemik yaşamda bize yöneltilen normatif talepleri eksiksiz biçimde anlamanın yegâne yolunun felsefi bakış açımızı değiştirmek olduğunu düşünüyorum; böylece epistemik adaletsizliğin oluşturduğu negatif alanı kavrayabiliriz. Benim bu kitapta amaçladığım şey böyle bir kavrayışa ulaşmaktır.

## Kaynakça


Alcoff, Linda Martín, 'On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?', Naomi Zack (ed.), *Women of Color and Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2000.

Antony, Louise, 'Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology', Sally Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, no. 2 (Fall 1995), 59-94.

Aristotle, *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson, London, Penguin, 1976.

Arpaly, Nomy, *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Audi, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1998.

Bartky, Sandra Lee, 'On Psychological Oppression', *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York and London, Routledge, 1990.

Beauvoir, Simone de, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, trans. James Kirkup, London, Penguin, 1959; orijinal olarak Fransızcaya *Mémoires d'une jeune fille rangée* olarak çevrildi, Paris, Librairie Gallimard, 1958.

Blais, Michael, 'Epistemic Tit for Tat', *Journal of Philosophy*, 84 (July 1987), 363-75.

Bloomfield, Paul, 'Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue', *Philosophy and Phenomenological Research*, 60 no. 1 ( Jan. 2000), 23-43.

Blum, Lawrence, 'Stereotypes and Stereotyping: A Moral Analysis', in Ward E. Jones and Thomas Martin (eds.), *Immoral*

*Believing*, Special Issue of *Philosophical Papers*, 33, no. 3 (Nov. 2004), 251-89.

Bovens, Luc, and Hartmann, Stephan, *Bayesian Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

Brown, Rupert, Prejudice: Its Social Psychology, Oxford, Blackwell, 1995.

Brownmiller, Susan, *In Our Time: Memoir of a Revolution*, New York, Dial Press, 1990.

Burge, Tyler, 'Content Preservation', *Philosophical Review*, 102, no. 4 (Oct. 1992), 457–88.

_____, 'Interlocution, Perception, and Memory', *Philosophical Studies*, 86 (1997), 21-47.

Castoriadis, Cornelius, *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, ed. and trans. David Ames Curtis, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997.

Coady, C. A. J., *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Craig, Edward, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Diamond, Cora, 'Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attractions of Realism', Hans Sluga and David Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Driver, Julia, 'The Conflation of Moral and Epistemic Virtue', Michael Brady and Duncan Pritchard (eds.), *Moral and Epistemic Virtues*, Oxford, Blackwell, 2003.

Faulkner, Paul, 'David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony', *Pacific Philosophical Quarterly*, 79 (1998), 302-13.

Fogelin, Robert, *A Defense of Hume On Miracles*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, London: Penguin Books, 1977, 256.

orijinal olarak Fransızcada *Naissance de la prison* olarak yayımlandı, Paris, Editions Gallimard, 1975.

_____, Michel Foucault; *Power/Knowledge; Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. C. Gordon, trans. C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, and K. Soper, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1980.

_____, 'How Is Power Exercised?', trans. Leslie Sawyer from Afterword in H. L. Dreyfus and P. Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (Hemel Hempstead: Harvester Press, 1982).

Fricker, Elizabeth, 'Against Gullibility', in B. K. Matilal and A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht, Kluwer, 1994.

_____, 'Second-hand Knowledge', *Philosophy and Phenomenological Research*'te çıkacak.

Fricker, Miranda, 'Reason and Emotion', *Radical Philosophy*, 57 (1991), 14-19. 'Why Female Intuition?', *Women: A Cultural Review*, 6, no. 2 (Autumn 1995), 234-48.

_____, 'Intuition and Reason', *Philosophical Quarterly*, 45, no. 179 (Apr. 1995), 181-9.

_____, 'Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, no. 2 (1998), 159-77.

–'Confidence and Irony', Edward Harcourt (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology* Oxford, Oxford University Press, 2000.

_____, 'Pluralism without Postmodernism', M. Fricker and J. Hornsby (eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

_____, 'Life-Story in Beauvoir's Memoirs', Claudia Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Fricker, Miranda, 'Powerlessness and Social Interpretation', *Episteme*, 3, nos. 1-2 (2006).

Gaita, Raimond, *Good and Evil: An Absolute Conception*, 2nd edn. Abingdon, Oxon. Routledge, 2004.

Gatens, Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, London, Routledge, 1996.

Gelfert, Axel, 'Kant on Testimony', British Journal for the History of Philosophy, 14, no. 4 (2006), 627-52.

Gifford, Humfrey, in Norman Ault (ed.), Elizabethan Lyrics, New York, Capricorn Books, 1960.

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

Goldie, Peter, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

Goldman, Alvin, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

Green, Leslie, 'Pornographizing, Subordinating, and Silencing', Robert Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Los Angeles, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998.

Haraway, Donna, 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist Studies*, 14, no. 3 (1988), 575-99.

Hardwig, John, 'The Role of Trust in Knowledge', *Journal of Philosophy*, 88, Dec. 1991, 693-708.

Hartsock, Nancy, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1998.

Haslanger, Sally, 'On Being Objective and Being Objectified', Louise M. Antony and Charlotte E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1993/2002.

_____, 'Ontology and Social Construction', S. Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, no. 2 (1995), 95-125.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Hookway, Christopher, 'Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue', A. Fairweather and L. Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Hornsby, Jennifer 'Speech Acts and Pornography', Susan Dwyer (ed.), *The Problem of Pornography*, Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company, 1995, 220-32.

_____, and Langton, Rae, 'Free Speech and Illocution', *Legal Theory*, 4 (1998), 21-37.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L A. Selby-Bigge, 3rd edn., Oxford, Clarendon Press, 1975.

_____, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn., Oxford, Clarendon Press, 1975.

Jacobson, Daniel, 'Freedom of Speech Acts? A Response to Langton', *Philosophy and Public Affairs*, 24 (1995), 64-79.

Jaggar, Alison, 'Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology', A. Garry and M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Boston, Unwin Hyman, 1989.

James, Susan, 'Freedom and the Imaginary', Susan James and Stephanie Palmer (eds.), *Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy*, Oxford and Portland, Ore.: Hart Publishing, 2002.

Jones, Karen, 'Trust as an Affective Attitude', *Ethics*, 107, no. 1 (Oct. 1996), 4-25.

_____, 'The Politics of Credibility', Louise M. Antony and Charlotte E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, 2nd edn. Boulder, Colo.: Westview Press, 2002.

Jussim, Lee, and Fleming, Christopher, 'Self-fulfilling Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes: The Role of Dyadic Interactions and Social Forces', C. Neil Macrae, Charles Stangor, and Miles Hewstone (eds.), *Stereotypes and Stereotyping*, New York and London, The Guilford Press, 1996, 161-92.

Kahneman, Daniel, and Tversky, Amos, 'On the Psychology of Predication', *Psychological Review*, 80 (1973), 237-51.

Keller, Evelyn Fox, and Longino, Helen (eds.), *Feminism and Science*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Kusch, Martin, *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Langton, Rae, 'Subordination, Silence, and Pornography's Authority', Robert Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Los Angeles, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998.

Lee, Harper, *To Kill a Mockingbird*, London, William Heinemann, 1960.

Lehrer, Keith, *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Leyens, Jacques-Philippe, Yzerbyt, Vincent Y., and Schadron, Georges, *Stereotypes and Social Cognition*, London, Sage Publications, 1994.

Lippmann, Walter, *Public Opinion*, New York, Free Press, 1965; ilk kez 1922'de yayımlandı.

Lipton, Peter, 'The Epistemology of Testimony', *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (1998), 1-31.

Lovibond, Sabina, Realism and Imagination in Ethics, Oxford, Blackwell, 1983.

_____, *Ethical Formation*, Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, 2002.

Lukes, Steven, *Power: A Radical View*, London: Macmillan, 1974.

Lyons, Jack, 'Testimony, Induction and Folk Psychology', *Australasian Journal of Philosophy*, 75, no. 2 (1997), 163-77.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981.

MacKinnon, Catharine, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, 1987.

Macrae, C. Neil, Stangor, Charles, and Hewstone, Miles (eds.),

*Stereotypes and Stereotyping*, New York and London, The Guilford Press, 1996.

McDowell, John, *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

_____, 'Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?', *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1998, essay 4, p. 85; orijinal hâliyle şurada yayımlandı: *the Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 52 (1978), 13–29.

_____, 'Virtue and Reason', *Mind, Value, and Reality* (1998), essay 3; orijinal hâliyle şurada yayımlandı: *The Monist*, 62 (1979), 331–50.

_____, 'Knowledge by Hearsay', *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, 1998, essay 19; orijinal olarak şurada yayımlandı: B. K. Matilal and A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht, Kluwer, 1994.

McEwan, Ian, *Enduring Love*, London, Vintage, 1998.

McGarty, Craig, Yzerbyt, Vincent Y., and Spears, Russell (eds.), *Sterotypes as Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Minghella, Anthony, *The Talented Mr Ripley–Based on Patricia Highsmith's Novel*, London: Methuen, 2000.

Montmarquet, James A., 'Epistemic Virtue', *Mind*, 96 (1986), 482-97.

_____, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1993.

Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good*, London, Routledge, 1970.

Nagel, Thomas, 'Moral Luck', *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Nisbett, R., and Ross, L., *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980.

Nussbaum, Martha, 'The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality', *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1990, 54-105.

_____, *Sex and Social Justice*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1999.

_____, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

O'Neill, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

_____, 'Vindicating Reason', in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

_____, Reid, Thomas, *Inquiry into the Human Mind*, ed. Timothy Duggan, Chicago, University of Chicago Press, 1970; ilk yayımlanma tarihi 1764.

Rosenthal, Robert, and Jacobson, Lenore, *Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectation and Pupils Intellectual Development*, New York, Holt, Rinehart and Winston Inc., 1968.

Ruddick, Sara, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, London, The Women's Press, 1990.

Searle, J. R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Shapin, Steven, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1994.

Sherman, Nancy, and White, Heath, 'Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients', in M. DePaul and L. Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

Shklar, Judith, *The Faces of Injustice*, New Haven and London, Yale University Press, 1990.

Snyder, M., Tanke, E. D., and Berscheid, E., 'Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-fulfilling Nature of Social

Stereotypes', *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, (1977), 656–66.

Spelman, Elizabeth, 'Anger and Insubordination', A. Garry and M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations In Feminist Philosophy*, Boston, Unwin Hyman, 1989, 263–74.

Stangor, Charles (ed.), *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*, Philadelphia, Psychology Press, 2000.

Statman, Daniel, 'Moral and Epistemic Luck', *Ratio*, 4 (Dec. 1991), 146-56.

Steele, Claude M., and Aronson, Joshua, 'Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans', in Charles Stangor (ed.), *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*, Philadelphia, Psychology Press, 2000, 369-89.

Taylor, Shelley E., 'The Availability Bias in Social Perception and Interaction', in D. Kahneman, P. Slovic, and A. Tversky (eds.), *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 190-200.

Tversky, Amos, and Kahneman, Daniel, 'Judgment under Uncertainty: Heuristic and Biases', *Science*, 185 (1974), 1124-31.

Wartenberg, Thomas E., 'Situated Social Power', in T. Wartenberg (ed.), *Rethinking Power,* Albany, NY: State University of New York Press, 1992.

Welbourne, Michael, *The Community of Knowledge*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1986.

_____, *Knowledge*, Chesham, Bucks: Acumen, 2001.

White, Edmund, *A Boy's Own Story*, London, Picador, 1983.

Williams, Bernard, 'Interlude: Relativism', *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

_____, 'Deciding to Believe', *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

_____, 'Internal and External Reasons', *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____, 'Moral Luck', *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

_____, *Shame and Necessity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993).

_____, 'Internal Reasons and the Obscurity of Blame,' *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

_____, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Williamson, Timothy, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Young, Iris Marion, 'Five Faces of Oppression', in Thomas E. Wartenberg (ed.), Rethinking Power, Albany, NY: State University of New York Press, 1992.

Young-Bruehl, Elisabeth, The Anatomy of Prejudices (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

–*Précis of Virtues of the Mind, Philosophy and Phenomenological Research*, 60, no. 1 ( Jan. 2000), 169-77.

# Dizin


A
adalet erdemi 16, 18, 19, 205
ahlak: ~ felsefesi 23; ~ psikolojisi 23, 182
ahlaki: ~ erdemler 200, 204, 276; ~ ve epistemik şans 75; ~ ve epistemik şanssızlık 75, 88, 175
Alcoff, Linda Martin 96, 281
Antony, Louise M. 137, 224, 256, 272, 281, 284, 285
Aristoteles 84, 133, 140, 144, 145, 149, 159, 169, 205, 206, 207, 210
Arpaly, Nomy 75, 76, 85, 86, 162, 281
Austin, J. L. 228

B
Bartky, Sandra Lee 111, 281
Beauvoir, Simone de 100, 101, 281, 283
Belloc, Hillaire 232
bilen kişi(ler) 50, 113, 124, 207, 213, 222, 223, 232, 234, 235, 236, 279
Blum, Lawrence 71, 281
Broadie, Sarah 206, 282
Brownmiller, Susan 239, 240, 241, 242, 244, 245, 256, 282
Burge, Tyler 51, 116, 120, 121, 125, 126, 282

C
Castoriadis, Cornelius 83, 282
cinsel nesneleştirme 35, 217, 218, 223, 226, 227
Claudius 53
Coady, C. A. J. 52, 113, 114, 116, 117, 127, 135, 149, 282
Craig, Edward 34, 35, 70, 183, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 194, 212, 213, 215, 216, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 282, 287

Ç
çıkarsama 124, 131
çıkarsamacı olmayan açıklama 116

D
dağıtıcı: ~ adalet 54; ~ adaletsizlik 27
Descartes, René 98
Doğa Durumu 34, 35, 182, 183, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 212, 213, 215, 230, 231, 232, 234, 235
Doğruluk 186, 187, 188, 189, 190, 194, 195, 212; ~ ve Samimiyet 186, 187, 188, 189, 190, 194
Driver, Julia 208, 282
düşük düzeyli güvenilirlik yargıları 158, 271, 274

E
enformasyon 27, 33
entelektüel erdem(ler) 18, 36, 37, 98, 99, 160, 169, 170, 287, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 211, 277, 279
epistemik: ~ adalet 280; ~ adaletsizlik 11, 12, 19, 25, 27, 31, 32, 33, 35, 37, 54, 55, 66, 112, 178, 226, 236, 238, 240, 249, 250, 256, 259, 279, 280; ~ erdem(ler) 19, 56, 99, 151, 182, 221, 261, 279; ~ güven 28, 61, 64, 93, 98, 99, 100, 137, 175, 186, 194, 215, 235, 260, 261; ~ güvenilirlik 65, 73, 90, 92, 93, 137, 189, 191, 197, 198, 204, 223; ~ güvenilmezlik 64; ~ iyiler 27; ~ nesneleştirme 35, 217, 219, 221, 222, 223, 226, 227, 231; ~ otorite 31, 198; ~

pratikler 24; ~ psikoloji 24; ~ şanssızlık 74, 86, 87, 244; ~ ve ahlâki bir şanssızlık 173, 175, 243
erdem epistemolojisi 28, 33, 130, 159, 279
etik: ~ erdem(ler) 17, 19, 36, 146, 170, 200, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 276, 277, 279; ~ güven 137

F
fail merkezli iktidar 40, 44
feminist epistemoloji 29
Fanon, Frantz 111
Foucault, Michel 39, 40, 41, 43, 45, 107, 282, 283

G
Gatens, Moira 82, 284
Gelfert, Axel 90, 284
Gilligan, Carol 257, 284
Green, Leslie 228
güvenilir bilgi veren(ler) 190, 213, 217, 230, 231, 232, 233, 234, 235
güvenilirlik 32, 34, 36, 59, 70, 73, 78, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 109, 122, 131, 136, 137, 146, 147, 157, 167, 168, 169, 178, 191, 209, 227, 233, 271; ~ ekonomisi 28; ~ eksikliği 32, 50, 53, 54, 57, 58, 65, 67, 68, 113, 114, 150, 214, 227, 228, 235, 255, 256; ~ fazlalığı [fazlası] 50, 52, 53, 55, 56, 57, 66; ~ yargıları 16, 19, 21, 67, 73, 75, 89, 93, 129, 136, 137, 139, 142, 143, 148, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 192, 195, 200, 202, 203, 209, 210, 211, 222, 255, 271, 272, 274, 275, 276, 277; ~e dayalı yargı yetisi 32, 36, 79, 85, 86, 109

H
hakikat erdem(ler)i 18, 34, 205
Haraway, Donna 30
Hartsock, Nancy 14, 237, 284
hermeneutik: ~e dayalı adalet 270, 272, 275, 276, 277, 278, 280; ~e dayalı adaletsizlik 240, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 261, 268, 271, 273, 274, 277, 278, 279; ~e dayalı eşitsizlik 259, 260, 261; ~e dayalı kolektif kaynaklar 248, 249, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 268, 269, 270, 276; ~e dayalı marjinalleştirme 245, 248, 250, 253, 255, 257, 273, 277, 278; ~ adalet 36, 37; ~ adaletsizlik 12, 14, 16, 27, 28, 35, 36, 37, 236, 237, 238, 245, 250, 255; ~ boşluk 36, 257, 273; ~ eşitslizik 36; ~ kaynaklar 35, 36; ~ marjinalleştirme 35, 246, 247, 254, 261, 269
Highsmith, Patricia 38, 151, 287
Hobbes, Thomas 93, 128, 284
Hookway, Christopher 26, 168, 285
Hornsby, Jennifer 26, 30, 228, 229, 230, 283, 285
Hume, David 54, 115, 140, 282, 285

İ
iktidar 12, 13, 14, 22, 24, 28, 29, 30, 31, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 67, 107, 129, 156, 157, 158, 215, 225, 237, 247, 248, 250, 266, 267, 268, 278, 279, 280

J
Jacobson, Lenore 108, 109, 229, 285, 288
James, Susan 26, 83, 285
Jones, Karen 137, 142, 176, 256, 274

K
kalıp yargı(lar) 32, 33, 48, 50, 59, 64, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 88, 89, 91, 92, 107, 109, 110, 129, 145, 147, 156, 161, 192, 247, 248
kavramsal analiz rejimi 23
kimlik: ~e dayalı iktidar [kimlik iktidarı] 12, 31, 38, 46, 47, 48, 49, 50, 67, 96, 107, 108, 129, 156, 157, 158, 193, 247, 248, 267; ~e dayalı önyargı(lar) 14, 16, 32, 34, 46, 47, 66, 67, 69, 73, 77, 78, 79, 86, 93, 107, 150, 155, 161, 167, 170, 192,

196, 214, 221, 223, 249, 255, 259, 271
kodlanamazlık 134, 135, 136, 137

L
Langton, Rae 26, 108, 227, 228, 229, 230, 285, 286
Lee, Harper 59, 60, 64, 92, 156, 223
Lehrer, Keith 98
Leyens, Jacques-Philippe 71
Lippmann, Walter 80, 286
Lovibond, Sabina 26, 104, 134, 145, 286
Luigi, Maifoso 232
Lukes, Steven 44, 286

M
McEwan, Ian 250, 287
MacIntyre, Alasdair 145
MacKinnon, Catharina 224, 225, 226, 227, 229, 286
marjinalleştirme 35, 246, 247, 248, 250, 253, 254, 255
McDowell, John 116, 117, 123, 124, 133, 138, 150, 287
Minghella, Anthony 38, 46, 150, 151, 152, 154, 287
Montmarquet, James 99, 200, 287
Murdoch, Iris 134, 287

N
Nagel, Thomas 75, 287
nesneleştirme 35, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 227, 231, 233, 234, 235
Nussbaum, Martha 132, 133, 140, 218, 219, 288

O
önyargı(lar) 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 50, 51, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 105, 107, 111, 113, 114, 136, 145, 147, 148, 150, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 176, 178, 182, 189, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 205, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 220, 221, 223, 226, 235, 247, 249, 253, 255, 256, 259, 269, 270, 271, 272, 276

P
Pierce, Charles Sanders 135
postmodernizm 28, 29, 30, 279

R
Reid, Thomas 51, 116, 118, 121, 288
Rosenthal, Robert 108, 109, 288

S
samimiyet 137, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 195
Sartre, Jean-Paul 100
Schadron, Georges 71
Searle, John Rogers 229
Shapin, Steven 197, 198, 199, 288
Sherman, Nancy 207, 288
Shklar, Judith 23, 24, 84, 288
sistematik adaletsizlik(ler) 66, 67, 69, 96, 222, 250

T
tanıklık: ~a dayalı adalet 16, 17, 18, 19, 34, 37, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 182, 193, 194, 196, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 211, 212, 226, 269, 271, 274, 275, 276, 277, 279; ~a dayalı adaletsizlik 12, 14, 15, 16, 20, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 65, 66, 67, 68, 69, 75, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 113, 150, 151, 155, 160, 161, 166, 171, 172, 174, 182, 195, 197, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 227, 228, 230, 231, 234, 235, 236, 238, 249, 254, 255, 256, 259, 261, 268, 269, 276, 277, 279; ~a dayalı duyarlılık(lar) 17, 33, 155, 367 130, 144, 146,

147, 148, 149, 150, 155, 156, 163, 166, 227, 230, 275; ~ epistemolojisi 33, 51, 114, 116, 131, 231
toplumsal: ~ tahayyül 32, 48, 82, 83, 150, 161, 168; ~ uyumlaştırma 43, 44
Twain, Mark 85

W
Wartenberg, Thomas 42, 43, 44, 111, 289, 290
Welbourne, Michael 115, 231
White, Edmund 207, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 288, 289
White, Heath 207
Williams, Bernard 34, 75, 102, 103, 104, 105, 172, 173, 174, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 212, 289
Williamson, Tim 190, 234, 290

Y
Young, Iris Marion 111
Young-Bruehl, Elizabeth 92, 193, 290
Yzerbyt, Vincent Y. 70, 71

Z
Zagzebski, Linda 169, 186, 200, 201, 205, 206, 207, 285, 288, 290

"Çağdaş epistemolojinin deneyimlerimizle ilişkilendirilerek nasıl zenginleştirilebileceğinin, etik, siyaset teorisi ve feminist felsefeden gelen fikirlerin kullanılması yoluyla epistemik meselelere dair anlayışımızın nasıl derinleştirilebileceğinin çarpıcı bir örneği bu kitap." –Michael Brady

"Düşmanın adını koyabilmek ne büyük bir ilerleme, bu ister cinsel taciz ister epistemik adaletsizlik olsun!" –Rae Langton

"Bilgi ve iktidarın kesişimine dair örnek gösterilecek bir tartışma." –Kathleen Lennon

"Adalet" felsefe tarihinin en eski ve en merkezî konularından biri, ancak epistemik, yani bilgi temelli uygulamalarımızın etik boyutunu ortaya çıkarmak için odak noktamızı "adaletsizliğe" kaydırmaya ne dersiniz?

Ortaya koyduğu kavramsal çerçeve ile çığır açan kitap, epistemik adaletsizliğin yaşamın pratik boyutlarında ve toplumsal adaletsizlik modeli içindeki yerini gösteriyor. Fricker'ın yer yer romanlar ve filmler üzerinden ilerlettiği epistemik adaletsizlik tartışması, sadece etik ve epistemoloji ilişkisini değil, etik ve politika ilişkisini de ortaya koyduğu için önem taşıyor.

Bu kitap, etik ve epistemoloji arasındaki yeni alanları keşfederken, toplumsal iktidar, toplumsal cinsiyet normları, hukuk ve bilginin soykütüğü gibi birçok alana ışık tutuyor.

FOL
EPİSTEMİK ADALETSİZLİK
KİTAP NO / 310
BASKI / 1
/folkitap /folkitap /folkitap
ISBN 978-625-6584-10-5
9 786256 584105