felsefelogos



feminist felsefe

judith butler • olumsal temeller: feminizm ve "postmodernizm" sorusu

frigga haug • ütopik olanı feminist açıdan ele almanın gerekliliği

fatima mernissi • islamiyet öncesinde cinsellik ve evlilik

maria gatens • güç, bedenler ve farklılık

duricilla cornell • yeniden düşünülmüş feminizm çağı

w. modrak • aristoteles'in bilgi kuramı ve feminist epistemoloji

15

2001/3

Bulut

felsefelogos • feminist felsefe

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 4 • Sayı 15 • Ağustos2001

Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Dr. İhsan Ünlüer Sokak 6/2
Kadıköy/İstanbul
Tel/Faks: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
E-mail: bulutyayinlari@ttnet.tr

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: sozbek@tru.net.tr
Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Afşar Timuçin, Sinan Özbek

Baskı Öncesi Hazırlık & Düzelti: Melike Demirtaş
Kapak Resmi: Alexander Deineka
Baskı: Kitap Matbaacılık

felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı
Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

sunu

aforizmalar

judith Butler • Olumsal temeller: feminizm ve "postmodernizm" sorusu 19

fatima mernissi • İslâmiyet öncesinde cinsellik ve evlilik 35

frigga haug • Ütopik olanı feminist açıdan ele almanın gerekliliği 51

maria gatens • Güç, bedenler ve farklılık 65

duricilla cornell • Yeniden düşünülmüş feminizm çağı 79

d.k.w. modrak • Aristoteles'in bilgi kuramı ve feminist epistemoloji 87

judith Butler • Feminizmin öznesi olarak "Kadınlar" 105

server tanilli • Feminizmin fetihleri ve güncelliği 113

afşar timuçin • Kadın sorunu 119

hatice nur erkızan • Feminizm ve çağdaş aristotelesçi feminizm 125

kamuran gödelek • Kültürel farklılıklar çerçevesinde gender 141

füsun kökalan • Nietzsche'de kadın, duygusallık ve akıl 151

cemil güzey • Pamuk prenses ve yedi cüceler 157

uluğ nutku • İlginç 'iktibas'lar 167

samet bağçe • 17 ağustos deprem felaketinin yıldönümü vesiliyle bilimin kısa bir hayat hikâyesi

kazım kütük • Sinan özbek'de "insan ve insanilik" sorunu 183

kitap/eleştiri •193

yazarlar hakkında • 203

Sunu

Kadın hareketi yıllarca süren çok yönlü mücadeleyle birlikte, kelimenin klasik anlamıyla, filozoflarını da yarattı. Kadın sorununu merkeze koyan, temel soru alanı edinen filozofların ortaya çıkması, kadın hareketinin bir başarısı olduğu gibi, kadın hareketine yeni başarılar getiren bir gelişme de oldu. Artık birçok ülkede, felsefe bölümlerinin ders programlarında "feminist felsefe" başlığını görüyoruz. Köklü felsefe dergilerinde yayın kurulundan farklı olarak, bir de salt kadınlardan oluşan, bağımsız bir yayın kurulunun devreye girdiğini görüyoruz. Darısı başımıza... *felsefelogos* bu son derece başarılı kadın filozofları görmezden gelemezdi. Değişik ülkelerde feminist felsefe alanında öne çıkan filozoflardan hiç değilse birkaçını okurumuza tanıtmak istedik. Dolayısıyla *felsefelogos*'un bu sayısının dosya-konusu diğerlerinden farklı olarak-ağırlıkla çevirilerden oluştu. Çevirilerle bu sayımızın hazırlanmasına önemli oranda destek olan arkadaşlarımıza özellikle teşekkür ediyoruz.

***

Felsefede gelenek yaratmak ya da felsefe geleneği gibi ifadeler çok bileşenli anlamlar taşır. Bu geleneğin bir yüzü de felsefe etkinliğinin, bilimsel etik kurallara uygun sürdürülmesidir. Kuşkusuz bu kuralları çiğneyen insanlar her yerde ve her zaman olacaktır. Ama felsefe geleneğinin, bilimsel etik kuralları da gözlediği yerlerde, söz konusu kuralları çiğneyen insanlar, uzun soluklu olamazlar. Örneğin düşünce hırsızlığı yapan biri, bunun saptanmasıyla birlikte, tecrit olur, elindeki imkânlar belirli kurallar çerçevesinde geri alınır. Türkiye'de ise maalesef bu bağlamda olumlu bir gelenek devralmış durumda değiliz. Bu konuda son derece duyarlı hocaların yanı sıra görmezlikten gelen, tavırsızlığı yeğleyenlerin hiç de az olmadığını görüyoruz. Susmanın egemen olduğu nokta, aynı zamanda dedikodunun başladığı noktadır. Bu da, örneğin düşünce hırsızı kadar, hırsızlığa susanın da aynı geleneğin içinde yer almasını getirir. Denilebilir ki "Ben felsefe yapışımla örnek oluyorum,

çalışmalarımda bilimsel etik kurallara uyuşumla örnek oluyorum." Bu yetmez... Üniversite, dernek, vakıf, yayınevi, dergi v.b. kurumlarla birlikte felsefe ilişkisini sürdürenler, söz konusu geleneğin oluşmasında isteseler de istemeseler de sorumludurlar. Bu sorumluluğun yerine getirilmediği yerde, etik kurallara uymayan insanlar bir "güç" haline gelir ve "hırsızlar koalisyonu" var olur.

İşte Uluğ Nutku'nun yazısı böyle bir duyarlılığın örneği... Umuyoruz örnek olur, yön verir, cesaret verir, korku verir...

Bu sayıda,

Judith Butler, "Olumsal Temeller Feminizm ve Postmodernizm Sorusu" adlı makalesinde farklı konumları tek celsede yargılayarak, toptan reddetmek amacıyla bir araya getiren, sözde eleştirel jesti sorgulamakta ve feminizmi, yapısalcılık sonrası görüşleri yalnızca feminizm açısından değil bütünsel olarak okumaya davet ediyor. Judith Butler, ikinci makalesinde ise, toplumsal-cinsiyetin içinde üretildiği ve sürdürüldüğü siyasi ve kültürel kesişmelerden ayırmanın mümkün olmadığını belirliyor. Feminist öznenin kimliğinin, feminist siyasetin temel olması gerektiğini savunuyor.

Fatima Mernissi, Arap toplumlarında İslâmiyet'ten önceki cinsellik ve evlilik pratiğini ele alıp, bu temele basarak İslâmın aynı başlıklardaki pratiğinin eleştirisini yapıyor. İslâmın evlilik ve cinselliğe ilişkin uygulamalarının ilk günden beri kadınlar tarafında pek de memnuniyetle karşılanmadığını gösteriyor.

Frigga Haug, feminizm ile ütopik olan arasına özel bir gereklilik kategorisi yerleştiriyor. Feminist-ütopik düşünmeye ilişkin bir taslak geliştirmeye girişiyor. Bunu yaparken feminist-ütopik edebiyatı, özellikle ABD'li yazar Marge Pierey'in romanını kullanıyor.

Maria Gatens, 70'li yıllardaki feminist teorilerle çağdaş yapıbazum feminizmler arasındaki düşünce farklılıklarını anlatıyor. Bu farklılıklar iktidar, beden ve farklılık kavramları üzerinde yoğunlaşılarak anlatılıyor.

Duricilla Cornell, Levinas, Derrida ve özellikle Seyla Benhabib ile sürdürdüğü tartışmada, feminizmin bir kadın sembolü yaratmak zorunda olduğunu belirleyip, felsefenin kadınsı bir başkasına yönelmiş "sertleşme" olduğunu savunuyor.

D.K.W. Modrak, Aristoteles'in bilgi kuramı ve feminist epistemoloji ilişkisini Aristoteles'e feminist cepheden gelen eleştirilerle birlikte ele alıyor, bir anlamda Aristoteles'i bu eleştirilerden korumaya çalışıyor.

Server Tanilli, kadın hareketini genel hatlarıyla ele alıyor, feminizmin solla ilişkisine dikkat çekiyor. Özellikle Sovyet Devrimi sonrasında ve faşist yönetimler altında kadınların konumunu irdeliyor.

Afşar Timuçin, kadın ruhsallığıyla erkek ruhsallığının farklı olduğunu söyleyip, eğer bir kadın sorunu varsa bunun ancak insanlığın diğer sorunlarıyla birlikte çözüleceğini söylüyor.

Hatice Nur Erkızan, Aristoteles'le herhangi bir şekilde ilişkili feminist felsefe çalışmalarını ele alıyor ve bunlar arasında kendini konumlamayı deniyor.

Kamuran Gödelek, feminist literatürün yayın kullanılan kavramlarından biri ola "gender"i, Nancey Chodorow'un nesnel ilişkiler teorisini merkeze koyarak tartışıyor.

Füsun Kökalan, Nietzsche'nin üstinsan belirlenimi bağlamında kadını nasıl ele aldığını, üstinsana geçişte kadının yerini tartışıyor.

Cemil Güzey, klasik felsefe eğitimine çevre, feminizm, v.b. gibi yeni konuların alınmasının, felsefenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını savunuyor ve Modern çağın yedi büyük filozofunu kadın sorunuyla birlikte ele alıyor.

Uluğ Nutku, evrim teorisini ele almaya çalışan bir televizyon programının seviyesizliğine işaret ederek başlıyor. Felsefe çalışmalarında dikkatsizliğin, özensizliğin sınırlarını zorlayan, bilimsel ahlakı hiçe sayan kimi örnekleri gösteriyor.

Sinan Özbek, Uluğ Nutku'nun *felsefelogos*'un 14. sayısında yayımlanan yazısına birkaç not düşüyor.

Samet Bağçe, deprem olgusundan hareketle bir bilim felsefesi tartışması başlatıyor. Bilimin popülerleşmesinden başlayıp, bilimsel bilgi, bilimsel metot v.b. gibi birçok temel soruyu yeniden ele alıyor.

Kazım Kütük, Sinan Özbek'in "İsyankâr Ruh" adlı kitabını insan sorusuyla okuyor. Özellikle bir aforizmayı temel alarak, Özbek'in sorusunun insan değil, insanilik olduğunu saptıyor.

S. Ö.

Aforizmalar

Hazırlayan: Cemil Güzey

Neden erkekler, genellikle kadınlardan iridirler? Daha ateşli oldukları ve ateş büyümeyi doğurduğu için mi? Yoksa erkek her bakımdan tamamlanmış, ama kadın eksik olduğundan mı? Veyahut da erkeğin yetkinleşmesi için uzun bir zamanı gerek varken, kadına kısa bir süre yettiğinden mi?

Aristoteles, Problems

Kadın nerede?
Etkinlik / Edilgenlik,
Güneş / Ay, Kültür / Doğa,
Gündüz / Gece,
Baba / Ana,
Kafa / Kalp,
Anlaşılır / Duygulu,
Logos / Pathos...
Erkek
Kadın

... ister okuyor ister konuşuyor olalım, edebiyat, felsefe, eleştiri, yüzyılların temsili, düşüncesi aracılığıyla, aynı iplik veya çift örgülü saçtır bize yol gösteren.

Düşünce, daima zıtlıklarla iş görmüştür... Dual, *hiyerarşik zıtlıklarla*... Ne zaman bir düzenleme girişiminde bulunulsa, bir yasa, düşünülebileni (dual, uzlaşmaz; veya yatıştırılabilir, diyalektik) zıtlıklarla düzenleyiverir. Ve tüm zıtlık çiftleri, *çiftlerdirler.* Tüm bunlar bir anlam ifade etmekte midirler?

Logosentrizmin düşünceyi – tüm kavramlar, kodlar, değerler – iki-terimli bir sisteme konu etmesi, erkek/kadın 'çiftiyle' bağıntılı mıdır?

Héléne Cixous, 'Sorties', New French Feminism

Kadın? 'Yok ki'. O kendisine yakıştırması istenen maskeyi ödünç alır. Kendisine yüklenen rolü oynar. Ondan beklenen tek şey, *kendisini dişiliğine sarıp sarmalayarak sahtekârlığın dolaşımını sağlamasıdır.*

Luce Irıgaray, 'When the Gods Get Together', New French Feminism

Doğrusunu söylemek gerekirse, kadınlar bir sınıf değildirler ve çeşitli sınıflara dağılmış olmaları, siyasi mücadelelerini karmaşık ve taleplerini çelişkili kılar.

Luce Irıgaray, 'This Sex Which is Not One', New French Feminism

Aklı başında bir ırz düşmanının bakış açısından, mahkemenin yetki kapsamına giren bir yarayı tasavvur ederken, tecavüz yasası kadınların cinsel karşılaşmalar hakkındaki görüşlerini anlayamadıklarından dolayı erkekleri beraatla taçlandırmaktadır.

Catharine A. Mac KINNON, Toward a Feminist Theory of the State

Bütün bir sistemin bakış açısı, yalnızca görmezlikten gelemeyeceği bir şekilde, başka bir bakış açısının talebiyle karşı karşıya kaldığında açığa çıkar. İşte bu yüzdendir ki ontolojik egemenliğin başarılı olması için, epistemoloji denetlenmelidir ve yükselen bilinçlilikse yıkıcıdır. Ayrıca, yasa güçsüzün yanında yer aldığında da, yasadan baş-

ka bir şeyle de meşgul olur (siyaset veya tutum, veya kişisel görüş) ve kendisini yasadışı kılar. Görünüşte ontolojik olan koşullara, karşıt bir gerçekçiliğin kolektif görüşü meydan okuduğunda, epistemolojik olarak görünür olurlar. Birdenbire baskınlığın artık kaçınılmaz olmadığı görülüverir. Temelini yitirince pençesini gevşetir.

Catharine A. MacKINNON, Toward a Feminist Theory of the State

Feminizm çıkarlarını gözetmek istediği bir insanı öbeğiyle değil, yok etmek istediği bir adaletsizlikle ilgilenmektedir.

Janet Radcliffe Richards, The Sceptical Feminist

Kadınları dışlayan bir kural veya kılgı için, anlaşılabilir tek neden, bunun faillerinin bu tür bir kural olmadığında kadınların kabullenilmesi gerekeceğini düşünmemeleridir.

Janet Radcliffe Richards, The Sceptical Feminist

Pek çok erkek pek çok kadından daha fazla baskı altındadır, ve her durumda kadınların tarafını tutmaya kararlı olan herhangi bir feminist, elbette erkeklere karşı kadınları tutacak olursa dünyadaki adaletsizlik düzeyini arttırmış olacağı böyle durumlarla karşılaşacaktır.

Janet Radcliffe Richards, The Sceptical Feminist

Erkeklerin kadınları köle olarak yetiştirmeleri için, kendilerine göre çok güzel sebepleri olabilir, ama bir hizmetçinin ruhu çekici bir şey değildir...

Erkek kadını eğmiş, bükmüş, budamış, tanınmaz hale getirmiş ve sonra da *sonuçtan memnun kalmamıştır.*

Janet Radcliffe Richards, The Sceptical Feminist

Erkek, bir insan olarak tanımlanır, kadınsa bir dişi – ne

zaman insan gibi davranmaya kalkışsa erkeği taklit ettiği söylenir.

Simone de Beauvoir, The Second Sex

Varlık olarak kadın şeffaf değildir; erkeğin karşısında bir özne olarak değil de paradoksal olarak öznellikle donatılmış bir nesne gibi durur; kendisini aynı zamanda kem *kendi* hem *öteki* gibi ele alır ki bu şaşırtıcı sonuçlar getiren bir çelişkidir.

Simone de Beauvoir, The Second Sex

Kadın doğulmaz, kadın olunur. Hiçbir biyolojik, psikolojik, ve ya ekonomik yazgı insan dişisinin toplumda sunduğu figürü belirlemez; erkek ve hadım arasında kalıp dişi olarak tasvir edilen bu yaratığı üretmiş olan, bir bütün olarak uygarlıktır.

Simone de Beauvoir, The Second Sex

Kadının erkek gibi sevmesi için – yani özgürce ve *varoluşunu* sorgulamaksızın – kendini ona denk görmesi ve somut bir olgu olarak da öyle olması gerekir.

Simone de Beauvoir, The Second Sex

Erkeklerin en aleladesi, kadınlarla kıyaslandığında kendini bir yarı tanrı olarak görür.

Simone de Beauvoir, The Second Sex

Bir erkeğin şöyle dediğini duymak can sıkıcıdır: 'Böyle düşünüyorsun çünkü bir kadınsın'; fakat biliyorum ki tek avunmam şudur: 'Böyle düşünüyorum çünkü doğru', ve böylelikle öznel benimi tartışmanın dışına çekiyorum. Şöyle yanıtlamak söz konusu olamaz: 'Ve sen de böyle düşünüyorsun çünkü bir erkeksin', çünkü anlaşılıyor ki erkek olma olgusu hiç acayip değil. Bir erkek, erkek olmakla haklıdır; hatalı olan kadındır... Mutlak bir insan türü vardır, erkek... Erkek kendi anatomisinin de testisler gibi bezler barındırdığını ve onların hormon salgıla-

dıklarını muhteşem bir şekilde bilmezlikten gelir... O nesnel olarak kavradığına inanmaktadır.

Simone de Beauvoir, The Second Sex

...1850'lerde Birleşik Devletler'de kadın hakları gündeme geldiğinde, Sojourner Truth adlı önemli bir siyah feminist, bir feminist kongresinde aynı noktaya daha güçlü terimlerle değinmişti:

Kafanın içindeki şu şeyden söz ediyorlar; ne denir ona? [Yanındaki biri 'akıl' diye fısıldar.] Evet o. Bunun kadın haklarıyla veya zenci haklarıyla ne ilgisi var? Benim bardağım ancak yarım litre ve sizinki bir litre alıyorsa, benim küçük yarım-ölçümü dolu tutmama izin vermemeniz kötülük olmaz mı?

Hem ırkçılığa hem de cinsiyetçiliğe karşı olan tavrın temeli bu olmalıdır; ve tıpkı ırkçılıkta olduğu gibi, 'türcülük' diyebileceğimiz anlayış bu ilkeye uygun olarak lanetlenmelidir. Türcülük – sözcük pek çekici değil, ama daha iyi bir terim düşünemiyorum – birinin kendi türünün üyelerinin ilgileri lehine ve diğer türlerin üyelerininkinin aleyhine bir önyargı veya taraf tutmadır.

Peter Singer, Animal Liberalism

Köktenci feminist tavra göre, bilimin baskın formlarının epistemolojileri, metafiziği, etiği, ve siyaseti insan merkezcidir ve destekleri karşılıklıdır; bilimin doğasının ilerleme olduğu yolundaki kökleşmiş Batı kültürü inancına karşın, bilim bugün öncelikle gerileyen toplumsal eğilimlere hizmet etmektedir; ve bilimin toplumsal yapısı, pek çok uygulaması ve teknolojileri, araştırma problemlerini tanımlama ve deney tasarlama tarzları, anlam inşa etme ve verme şekilleri yalnızca cinsiyetçi değil, ırkçı, sınıfçı, ve kültürel olarak zorbadır. Cinsiyet simgeciliğinin, emeğin cinsiyet aracılığıyla toplumsal olarak bölünmesinin, ve bireysel cinsiyet kimliğinin inşasının bilim tarihi ve felsefesini nasıl etkilemiş olduğunu gösteren çözümlemelerinde, feminist düşünürler entelektüel ve toplumsal düzenlerin temellerine saldırmışlardır.

Sandra Harding, The Science Question in Feminism

... Erkeklik nosyonunun merkezinde, bir kültürün kadınsı olarak tanımladığı her şeyin yadsınması ve kadınsı

olarak tanımladığı her şeyin yasal olarak denetlenmesi vardır... Cinsiyet, insan düşüncesinin, toplumsal örgütlenmenin, ve bireysel kimlik ve davranışının *asimetrik* bir kategorisidir.

Sandra Harding, The Science Question in Feminism

İlk olarak, zayıf cinsiyeti güçlü olana tümüyle tâbi kılan mevcut sistemi savunan görüş, yalnızca kurama dayanmamaktadır; çünkü bir başkasını anlamak için hiçbir duruşma yapılmamıştır: Öyle ki, kurama kabaca karşı çıkan anlamındaki deneyin, bir hüküm beyan ettiği ileri sürülemez. Ve ikinci olarak, bu eşitsizlik sisteminin benimsenmesi asla ölçüp-biçme, veya önceden dikkatle tasarlama, veya toplumsal düşünceler, veyahut insanlığın çıkarına ya da toplumdaki iyi düzene sebep olan herhangi bir nosyonun sonucu değildi. Bunun ortaya çıkışı, insan toplumunun ilk alacakaranlığından beri kadının... bir erkeğe bağlanma durumunda bulunması olgusuyladır... Erkek cinsinin köleliği, en azından Hıristiyan Avrupa ülkelerinin tümünde (gerçi bir tanesinde, yalnızca son birkaç yıldan beri) ortadan kaldırılmış, ve dişi cinsinki de yavaş yavaş daha ılımlı bir bağımlılık formuna dönüştürülmüştür. Fakat bu bağımlılık, mevcut haliyle,... zorba kaynağının leş kokusunu yitirmemiştir. Bu yüzden onun varoluşu olgusundan, onun lehine hiçbir yargı çıkarılamaz.

John Stuart Mill, The Subjection of Women

Erkekler kadınlardan yalnızca itaat istemezler, duygularını isterler... Bu yüzden, onların zihniyetlerini köleleştirmek için her yola başvurmuşlardır. Tüm diğer kölelerin efendileri, itaati sağlamak için korkuya güvenirler; kendi saldıkları korkuya veya dinsel korkulara. Kadınların efendileri, yalın itaatten daha fazlasını istediler, ve eğitimin bütün kuvvetini, amaçlarını etkilemek için çevirdiler. Tüm kadınlar, küçüklüklerinden itibaren, ideal karakterlerinin erkeklerinkinin tam zıttı olduğu inanışıyla yetiştirilirler; özgür irade ve özdenetim değil, boyun eğme başkalarının yönetimine tabi olma... insanın kırmayı başardığı diğer boyunduruklar, eğer aynı araçlar varolsa ve zihinlerine boyun eğdirmek için aynı özenle kullanılsaydı, bugüne dek varlığını sürdürebileceğinden kuşku duyulabilir mi?... serfler ve senyörler, plebler ve soylular bugün kadın ve erkek arasında mevcut olan geniş ayrı-

ma benzer şekilde ayrılmazlar mıydı? Ve hepsi değilse de, şimdi ve orada bir düşünür, ayrımın insan doğasının temel ve değiştirilemez bir olgusu olduğunu düşünmez miydi?

John Stuart Mill, The Subjection of Women

... 'Biz kadınız'ı, taleplerimiz için bir reklam veya slogan olarak kullanmalıyız. Ancak, daha derin bir düzeyde, bir kadın 'olamaz'; bu *varlık* düzenine ait bile olmayan bir şeydir. Bu demektir ki, feminist kılgı yalnızca negatif olabilir; mevcut olanla çatışır ve böylece 'bu böyle değildir' ve 'bu hâlâ böyle değildir' diyebiliriz. 'Kadın'da temsil edilemeyen, söylenemeyen, sınıflandırılamayan ve ideolojilerin üstünde ve ötesinde bir şey görüyorum.

Julia Kristeva, New French Feminism

Soru şudur: 'Günümüz feminizminde Tanrı'yı kim oynamaktadır?' Erkek mi? Yoksa kadın mı – onun vekili feminizm dahil olmak üzere herhangi bir özgürlükçü hareket, güçle olan ilişkisini çözümlemediği ve kendi kimliğine olan inancından feragat etmediği sürece, güç apaçık dinsel veya dinin hizmetinde bir spiritüalizm tarafından belirlenir; üstelik, o sipiritualizmin son umududur.

Julia Kristeva, New French Feminism

Feminizm, kapitalizmin rasyonelleştirmesi gereken daha gelişmiş gereksinimlerinden biri olabilir.

Julia Kristeva, New French Feminism

Bazı kadınlar şöyle der: 'Felsefe alanına girişimiz engellenmişti; doğru anlaşıldığında, bu olumlu bir şeydir ve bizim böyle bir girme talebimiz yoktur; bu söylem erkek değerlerinin eleğinden geçmiştir ve kadınların onunla ilgilenmemesi gerekir; onlar erkeklerin ayrıcalıklarını paylaşmayı istemektense kendi özgürlüklerini, kendi söylemlerini aramalıdırlar. Bir farklılık feminizmini daima ve tamamıyla yadsımamız gerekmez. Fakat onun içinde bir felsefenin, adıyla sanıyla Comte pozitivizminin, erkeksi bir felsefenin ürettiği kadın söyleminin yankısını görebil-

diğimizde, bu tür bir feminizmin ileri sürdüğünün tam tersini yapabileceğini, eleştirdiği yapılar tarafından üretilmiş olan şemalar tarafından yanıltılabileceğini fark etmemiz gerekmektedir. Bu mistifikasyona, felsefenin üretmiş olduğu yabancılaştırıcı şemaların maskesini indirmek ve tard etmek için felsefenin kılgısal bir uygulamasının şart olduğu paradoksuyla karşı çıkıyorum.

Michéle Le Doeuff, 'Philosophy and Psychoanalysis', French Feminist Thought

... Babaerkil toplumlar *kadının* akıldan yoksun şirin bir varlık olduğunu sevecenlikle yinelemekten hoşlanırlar; ve... sömürgeci toplumlar zencinin veya vahşinin akıldan yoksun bir varlık olduğunu ilân ederler. Ve gücü akıl ayrıcalığıyla itibarlı kılmak daima biraz fazla cömert olmuştur – tıpkı

... 'Kadın'ın, doğası gereği, 'erkek' için iyi ve görkemli olan şeylerin üstesinden gelemeyecek gibi oluşturulmadığını gördüm; ve onların gasp ettikleri yetkenin Doğa Yasasından değil, Kuvvet'ten kaynaklandığını.

Mary Astell, An Essay in Defence of the Female Sex

... Eğer Mutlak Egemenlik, Devlet'te zorunlu değilse, nasıl olur da aile de öyle olur; çünkü biri için ileri sürülecek her sebep, diğeri için daha güçlü bir şekilde savunulabilecektir... Eğer *bütün Erkekler özgür doğmuşsa*, nasıl olur da bütün Kadınlar köle olarak doğmuşlardır? Tabii ki, Erkeklerin *değişken, belirsiz, bilinmeyen, keyfi iradesine* konu olan varlık, Köleliğin mükemmel koşulunu sağlıyorsa.

Mary Astell, Reflections upon Marriage

Kadın? 'Mevcut değildir'. Kendisinden beklenen kılığı ödünç alır. Oynamaya zorlandığı rolü oynar. Ondan gerçekten de beklenen tek şey *kendisini dişiliğe sarıp sarmalayarak, sahtekârlığı, aksatmaksızın sağlamasıdır.*

Luce Irıgaray, 'When the Gods Get Together', New French Feminism

Doğrusunu söylemek gerekirse, kadınlar bir sınıf değildirler ve çeşitli sınıflara dağılmış olmaları, siyasi mücadelelerini karmaşık ve taleplerini çelişkili kılar.

Luce Irıgaray, 'This Sex Which is Not One', New French Feminism

Formal olarak, devlet erkektir çünkü onun düsturu nesnelliktir. Nesnellik, liberal meşruiyetin kendini kavrayış şeklidir. Toplum görüşünü yansıtarak, toplumu o şekilde bakıp oluşturarak ve bu görüşe ve ilişkiye rasyonalite diyerek kendini meşrulaştırır. Rasyonalite bakış-açısı-yoksunluğu ile ölçüldüğünden, akıl sayılan şey, şeylerin mevcut düzenine karşılık gelmektedir. Bu yaklaşıma göre kıygısal rasyonalite, hiçbir şey değiştirmeden yapılan şey demektir.

Catharine A. Mackınnon, Toward a Feminist Theory of the State

Bir kadının nasihatinin pek değeri yoktur, ama ona aldırmayan budalanın biridir.

Cervantes, Don Quixhote

Yine de her erkek öldürür sevdiği şeyi,
Her derken şunu kastettiğim biline,
Kimi haşin bir bakışla yapar bunu,
Kimi övücü bir sözcükle.
Ödlek bir öpücükle yapar bunu,
Cesur erkek bir kılıçla!

Oscar Wilde, The Ballad of Reading Gaol

Tüm kadınlar anneleri gibi olurlar. Bu onların trajedisidir. Hiçbir erkek bunu yapmaz. Bu da onunki.

Oscar Wilde, The Importance of Being Earnest

Olumsal temeller: feminizm ve "postmodernizm" sorusu[1]

Judith Butler

Postmodernizm sorusu elbette bir sorudur; çünkü zaten postmodernizm denen bir şey var mıdır ki? Tarihsel bir karakterizasyon, belli bir tür kuramsal konum mudur? Belli bir estetik bir pratiği betimlemek için kullanılan bir terimin, şimdi toplum kuramına ve özellikle de feminist toplum ve politika kuramına uygulanması ne anlama gelmektedir? Kimdir bu postmodernistler? Kişinin kendisinin taşımaya karar verip aldığı bir ad mıdır bu, yoksa öznenin eleştirisini yapanlara, söylem çözümlemesine girişenlere, totalize eden toplumsal betimlemelerin bütünlüğünü ve iç tutarlığını sorgulayanlara başkalarının taktığı bir ad mıdır?

Kullanıldığı haliyle biliyorum bu terimi ve çoğunlukla ufkumda şu eleştirel ifadelere bürünmüş olarak belirmekte: "Eğer her şey söylemse...", "her şey bir metinse...", "eğer özne öldüyse..." veya "eğer gerçek bedenler yoksa..." Cümle, ağırlığını hissettirmekte olan bir nihilizme karşı bir uyarı olarak başlar, zira bu şart kipindeki cümleciklerin [*clause*], sanki bir fenalık yapmak için gizlice bir araya gelinerek kurulmuş içerikleri eğer doğru çıkarsa, şu halde, hani hep vardır ya bir "şu halde", tehlikeli bazı sonuç dizileri çıkacaktır ortaya. Yani 'postmodernizm' ya korkutucu bir şart biçiminde ya da bazen, gençlik dolu ve akıldışı olanı yukardan bakan bir baba tavrıyla küçümseme biçiminde dile getiriliyor. Bu postmodernizme karşı, ilk öncülleri yeniden ortaya çıkarma [*to shore up*]; her politika kuramının bir özneyi gerektirdiğini, hatta öznesini baştan kabul etmiş olması gerektiğini, dilin gönderimsel olduğunu [*the referentiality of language*], bize verdiği kurumsal betimlemelerin birliğinin ve bütünselliğinin bulunduğunu önceden ortaya koyma çabası var. Zira bir temeli olmayan, bu öncüllere dayanmayan bir politika düşünülemez. Fakat, bu iddiaların yapmaya çalıştıkları şey, bu nosyonların, kendi tanımının sorunsallaştırılmamış özellikleri olarak kalmasını gerektiren bir politikanın olumsal bir biçimde oluşturulmasını güvence altına almak mıdır? Tüm politikalar ve özel-

likle de feminist politika bu çok değerli görülen öncüller olmadan düşünülemez mi gerçekten? Yoksa bu öncüller sorunsallaştırılarak izlekleştirildiklerinde ortaya çıkacak olan şey politikanın özgül bir versiyonunun olumsallığı mıdır?

Politikanın yerleşik bir özne gerektirdiği iddiası, bu iddiaya karşı politik bir muhalefet yapılamayacağını ileri sürmektedir. Bu tez, öznenin eleştirisinin politik olarak bilgilenmiş bir eleştiri olamayacağını, hatta politikanın kendisini tehlikeye atan bir edim olduğunu ima etmektedir. Özneyi bir gereklilik olarak ele almak politik olanın alanını önceden kapatmaktır [*foreclose*] ve bu önceden kapatma—ki analitik bir biçimde politik olanın özsel bir özelliği olarak yerleştirilmiştir— politik olanın sınırlarını güçlendirir. Bu güçlendirme, politik açıdan yapılan bir incelemeden korunarak muaf tutulmuştur. Politik olanın alanını tek taraflı olarak kuran edim, böylelikle, otoriter bir hile olarak işlemeye başlar ve bu sayede öznenin statüsüne karşı yükseltilen itirazlar toptan bir biçimde susturulur. [2]

Daha işin başından itibaren bir özne nosyonunu üstlenmeyi ya da gerekli görmeyi reddetmek böyle bir nosyonu toptan yadsımakla veya vazgeçilebilir bir şey gibi görmekle aynı değildir. Tersine, öznenin inşa edilmesi sürecini ve onu kuramın bir gerekliliği ya da varsayımı olarak almanın politik anlamını ve doğuracağı sonuçları sorgulamaktır. Fakat bir postmodernizm nosyonuna ulaştığımız söylenebilir mi böylece?

Postmodernizme bir dizi konum yüklenmiştir, sanki o bir dizi konumun taşıyıcısı olabilecek bir şeymiş gibi: Varolan yalnızca söylemdir, sanki söylem her şeyin ondan kaynaklanarak oluştuğu tek maddeymiş [*stuff*] gibi; özne ölmüştür, bir daha "ben" diyemem; gerçek diye bir şey yoktur, yalnızca tasavvurlarımız vardır. Bu nitelendirmeler, postmodernizme ve yapısalcılık sonrası görüşlere çeşitli biçimlerde atfedilmiştir. Postmodernizm ve poststrüktüralizm birbirine karıştırılmış, zaman zaman da ikisi birden dekonstrüksiyon ile karıştırılmıştır. Bazen de postmodernizm, Fransız feminizminin, dekonstrüksiyonun, Lacancı psikanalizin, Foucaultcu çözümlemenin, konuşarak anlaşmanın Rortyci savunusunun [*conversationalism*] ve kültür çalışmalarının, aralarında fark gözetilmeden biraraya getirilmesi olarak anlaşılmıştır. "Postmodernizm" ve "poststrüktüralizm", Atlantik'in bu tarafında son zamanlarda dolaşımda bulunan söylemde, yukarda saydığımız konumları kendisinin çeşitli biçimleri haline getirerek içeren bir ad ortaya atmak suretiyle, söz konusu konumlar arasındaki farkları bir tek fırça darbesiyle koymuştur. Fransa'da Lacancı psikanalizin kendisini resmen poststrüktüralizme karşı konumlandırdığını, Kristeva'nın postmodernizmin aleyhinde olduğunu[3], Foucaultcuların çok seyrek bir biçimde Derridacılarla ilişkide olduklarını, Cixous ve Irigaray'ın taban tabana zıt olduğunu ve Fransız feminizmi ile dekonstrüksiyon arasındaki tek ve pek de önemli sayılamayacak bağın Cixous ile Derrida arasında bulunduğunu, buna karşın Derrida ile Irigaray arasında metinsel pratikleri açısından bazı yakınlıklar bulunabileceğini öğrenmek Kıta sahnesinin bazı izleyecilerini şaşırtabilir. Biddy Martin, neredeyse tüm Fransız feminizminin üst modernizm ya da *avant-garde* nosyonuna bağlı olduğuna işaret etmekte haklıdır. Bu da, bu feminist kuramları ya da yazıları basitçe postmodernizm kategorisi altında sınıflandıran yaklaşımı belli ölçülerde sorgulanabilir hale getirir.

Postmodernizm sorusunun sırf feminizm açısından okunmamasını, postmodernizmin ne olduğunun okunmasını önereceğim. Ne tür bir varlığı vardır postmodernizmin? Jean-François Lyotard'dır bu terimi baştacı eden, ama postmodernist oldukları iddiasıyla okunan diğerlerinin ne yaptıklarını anlamak için Lyotard

bir örnek olarak ele alınamaz.[4] Lyotard'ın eserleri, örneğin "postmodern" nosyonunu olumlamayan Derrida'nınkilerle ve çoğunlukla biraraya getirildiği diğer düşünürlerle ciddi bir uyuşmazlık içinde bulunur. Lyotard paradigmatik midir? Bütün bu kuramların yapısı aynı mıdır (yapının aynı olması herhalde onları tek bir defada toptan reddetmek isteyen eleştirmenin işine gelirdi)? Bu kuramları aynı gösterge altında biraraya getirmek suretiyle sömürgeleştirmek ve evcilleştirmek, sentetik bir biçimde, ustalıkla aynı başlık altında toplamak, özgüllüklerini tanımayı reddetmek, onları okumamak, dikkatlice okumamanın bir yolu değil midir? Eğer Lyotard bu terimi kullanıyorsa, Lyotard'ı bir dizi yazarla birlikte aynı gruba koymak zor değilse, ve onun eserlerinde problematik bir alıntı bulunmuşsa, bu alıntı postmodernizmin örneği, bütününün bir göstergesi olarak kullanılabilir mi?

Anladığım kadarıyla postmodernizmin projesinin bir parçası, bu tür "örneklerin" ve "paradigmalar"ın anlatılmaya çalışılan şeyi tahakküm altına almaya ve silmeye yeltendiklerini göstermek, bunu sorgulamaktır. Zira burada "bütün", yani tahmin edilen genişliğiyle postmodernizmin alanı, bütünün bir nümunesi ya da belirtisi olarak ele alınan örnekle etkili bir biçimde üretilmiş bulunmaktadır; gerçekte, eğer Lyotard örneğinde postmodernizmin bir temsilini bulduğumuzu düşünüyorsak, örneği alanın tümünün yerine geçmeye zorlamış oluruz ve böylece tüm bir alanı, eleştirmenin okumayı seçtiği bir metnin "postmodern" terimini kendisine uyan bir biçimde kullanan bir parçasına şiddet kullanarak indirgemiş oluruz.

Bir anlamda, postmodern başlığı altında bir dizi konumu bir araya getiren; postmoderni bir çağ ya da sentetik bütün yapan ve bir parçaya, yapay bir biçimde inşa edilmiş olan bütünü temsil ettirmekte sakınca görmeyen bu kavramsal efendilik, belli bir hile yapıp sonra da kendi kendisini kutlayan bir iktidardır. Postmodern başlığı altında, konumları gözden düşürücü bir biçimde bir araya getiren bu kavramsal efendilik ediminin bizi politik otoritercilik tehlikesine karşı uyarması olsa olsa paradoksaldır. Zira, bir metnin bir parçasının temsil edici nitelikte olduğu, görüngünün yerine geçebileceği ve tek birinin yapısında "bu" konumların hepsinin düzgün ve ekonomik bir biçimde göz önüne alınabileceği varsayımını yapar. Böyle bir varsayımı baştan beri yetkilendiren şey nedir? Baştan beri inanmamız istenen şey, kuramların kendilerini demetler halinde ya da düzenlenmiş bütünler içinde sunduğu ve yapısal olarak birbirine benzer bir dizi kuramın, insani düşünümün tarihsel olarak özgül bir ifadesi olarak ortaya çıktığıdır. Adorno yoluyla devam eden bu Hegelci düşünce, sözkonusu kuramların birbirinin yerine koyulabileceğini çünkü onların ortak bir yapısal meşguliyetin çeşitli biçimler alan göstergeleri olduğunu varsayar. Halbuki, bu varsayım artık yapılamaz, çünkü Hegel'in bir bireşimin başlangıçtan beri münhal olduğu varsayımı, "postmodernizm" işareti altında birleştirilmiş olan konumların bazıları tarafından çeşitli biçimlerde eleştirilmiştir. "Postmodern"in böyle bir birleştirici işaret işlevi gördüğü ölçüde "modern" bir işaret olduğu öne sürülebilir. Zaten bundan dolayı, postmodernizme karşı ya da ondan yana bir tartışmaya girilip girilemeyeceği konusunda bazı sorular vardır ortada. Onu yalnızca olumlanacak ya da yadsınacak bir terim yerine koymak, karşıt terimlerin ikiliğinde bir konumu işgal etmeye zorlamak olacaktır ve bu da daha verimli bir şemanın karşısında bir çelişmezlik mantığını olumlamak anlamını taşıyacaktır.

Belki de konumların böylece birleştirilmesinin gerekçesini doğuran şey alanın kuralsızlığıdır; bu konumlar arasındaki farkların, birbirinin ya da postmodernizm denilen ortak bir yapının belirtisi, örneği, temsili haline getirilememesidir.

Eğer bir terim olarak postmodernizmin toplum kuramı ya da özelde feminist kuram içinde bir gücü ve anlamı varsa, bu anlam, kuramın ve felsefenin hep iktidarla iç içe olduğunu ve postmodernizm başlığı altında güçlü birtakım eleştirileri evcilleştirip reddetme çabasında göze çarpıcı biçimde işleyen şeyin tam olarak bu olduğunu gösteren uygulamada bulunabilir belki de. Çeşitli kavramsal incelikleriyle felsefi aparatın her zaman iktidarını uygulamakta olduğu yeni görülmüş bir şey değil, ama zaten postmodern yeni olanla karıştırılmamalı; sonuç olarak "yeni"nin peşinde olmak yüksek modernizmin meşguliyeti değil midir? Postmodern "eski-"de zaten şu ya da bu biçimde bulunmayan "yeni"nin mümkün olduğudan şüphe duyar.

Normatif politik felsefeyi son zamanlarda eleştirmiş olan bazıları tarafından güçlü bir biçimde ifade edilmiş olan nokta, kendisini iktidar oyununun ötesine yerleştiren ve iktidar ilişkilerinin müzakeresinin metapolitik temelini kurmaya çalışan, ister hipotetik, ister olguya karşın [*counterfactual*], isterse hayal ürünü olsun bir konuma başvurmanın belki de en sinsi iktidar hilesi olduğudur. Bu iktidar ötesi konumun meşruluk iddiasını, öncel ve gizli bir evrensel uzlaşmaya dayandırması bu suçlamayı ortadan kaldırmaz, çünkü neyin uzlaşma olarak geçtiğini hangi rasyonalist proje önceden gösterecektir? Burada evrenselin işareti altında kendi kendisini yasayan sinsi kültürel emperyalizmin hangi biçimi vardır?[5]

"Postmodern" terimi hakkında pek bir şey bilmiyorum ama eğer poststrüktüralizm [yapısalcılık-sonrası] olarak daha iyi anladığım şeyin saygı duyulacak bir noktası varsa, o da iktidarın, iktidar mücadelesini müzakere eden kavramsal aparatın, eleştirenin özne konumu dahil, her yerine nüfuz etmiş olduğu noktasıdır. Eleştirinin terimlerinin iktidar alanında gizlice içerilmesi, normlar koymaya muktedir olmayan nihilist bir göreceliliğin gelmesi demek *değildir*, politik olarak angaje olmuş her eleştirinin önkoşuludur tam olarak. İktidarın ya da gücün ötesinde bir dizi norm koymak, iktidara oynayan, güçlü bir kavramsal pratiktir. Böyle bir pratik, normatif evrensellik motiflerine başvurarak kendi iktidar oyununu yüceltir, gizler ve genişletir. Buradaki nokta, temellerden vazgeçmek ve hatta temelcilik karşıtı olan bir konumu [*antifoundationalism*] savunmak değildir. Bu konumların her ikisi de temelciliğin ve onun tarafından meydana getirilen şüpheci sorunsalın farklı çeşitleri olarak birlikte bulunurlar ve birbirlerinden ayrılmazlar. Asıl görev, temelleri oturtan kuramsal hareketin neyi yetkilendirdiğini, tam olarak neyi dışladığını ve neyin yolunu tıkadığını sorgulamaktır.

Kuram, durmak bilmeksizin temel atar ve doğal bir biçimde içkin metafizik taahhütlerde bulunur gibi görünmektedir, bunu yapmaktan kaçınmaya çalıştığı zaman bile... Temeller her kuramın sorgulanmamışı ve sorgulanamaz olanı olarak işlemektedir. Buna rağmen, bu "temeller", yani yetkilendiren zeminler olarak çalışan öncüller, dışlamalarla kurulmamış mıdır? Bu dışlamalar hesaba katıldığında temel olma niteliğini taşıyan bir öncülün olumsal ve tartışılabilir bir faraziye olduğu ortaya çıkmaz mı? Şu ya da bu temelin evrensel bir zeminle bağlantılı olduğunu öne sürsek bile, bu evrensellik ve bu bağlantılılık yeni bir sorgulanamazlık alanı kurmaktadır.

Evrensel kategorisinin oldukça etnosantrik zeminlerinin ortaya çıkarılması işi daha henüz başlamışken, "evrensel" bir konuşma durumunda ya da özne konumunda bulunarak nasıl bir kuram ya da siyaset temellendirebiliriz? Kaç "evrensellik" vardır[6], kültürel çatışma hangi ölçüler içinde farazi, uzlaşmaz bir dizi "evrensellikler"in çarpışmasıdır? Bu çatışma, kültürel emperyalist "evrensel" nosyonuna

başvurarak müzakere edilemez mi yoksa ödenen bedelin şiddet olmasına rağmen ancak bu nosyona başvurarak mı bir çözüme ulaştırılır? Bu uygulamanın kavramsal ve maddi şiddetine, Birleşik Devletler'in Irak'a karşı yaptığı savaşta tanıklık ettiğimizi düşünüyorum: Arap "öteki" aklın evrensel yapılarının ve demokrasinin kökten bir biçimde "dışarısında" olan olarak anlaşılmıştı ve öyleyse güç kullanarak içeriye getirilmesi gerekmekteydi. Anlamlı bir biçimde, Irak'ı "demokratik" zemine geri dönmeye zorlamak için ABD siyasal egemenlik ve düşündüğünü söyleme hakkı vb., gibi demokratik ilkeleri yürürlükten kaldırmak zorunda kalmıştır ve bu şiddetli hareket, başka şeylerin yanı sıra, böyle evrensellik nosyonlarının tamamıyla uygulamaya sokulması gereken evrensel ilkelerin devre dışı bırakılması yoluyla yerleştirilmiş olduğunu açığa çıkarıyor. Daha genel olarak, çağdaş sömürgecilik sonrasının politik bağlamında, "evrensel" kategorisinin ta kendisinin ısrarlı bir biçimde süren anlaşmazlıkların ve yeniden anlamlandırmanın yeri olarak tekrar düşünülmesi özellikle acil bir görevdir belki de.[7] Terimin ihtilâflı karakteri ortadayken, baştan usul gereği ya da vasıflanmış [*substantive*] bir evrensel nosyonu varsaymak, kültürel olarak tahakküm eden bir nosyonu toplumsal alana zorunlu olarak dayatmaktır. Bu nosyonun iktidar çatışmalarında müzakare edecek felsefi araç olduğunu müjdelemek, onu, nihayi normatifliğin metapolitik yerine yerleştirmek suretiyle tahakküm eden iktidar konumunu korumak ve yeniden üretmektir.

İlk bakışta, yaptığım şeyin yalnızca, daha somut ve içsel olarak çeşitli bir "evrensellik"i, daha sentetik ve içerici bir evrensel nosyonunu davet etmek olduğu ve bu yüzden altını oymaya çalıştığım temelci nosyonu kabul etmek zorunda kalacağım sanılabilir. Ama benim görevimin, kapsayıcı bir evrenselliği kurma ve dile getirme görevinden anlamlı bir biçimde farklı olduğunu düşünüyorum. İlkin, böyle bütünselleştirici bir nosyon ancak yeni dışlamalar pahasına elde edilebilir. Gelecekte karşımıza çıkabilecek dahil edilme taleplerinin yolunu önceden kapatmamak için "evrensellik" terimi sürekli açık, sürekli ihtilâflı, sürekli olumsal bırakılmalıdır. Benim konumuma ve tarihsel olarak koşullanmış her bakış açısına gore, bütünleştirici olan her evrensel kavramı, "evrensel" göstergesi altında ortaya çıkan öngörülmeyen ve öngörülemeyecek talepleri ve iddiaları yetkilendirmek bir yana, onların yolunu tıkar. Bu anlamda, evrensel kategorisini hepten elden çıkarıyor değilim, onu sürekli bir siyasi ihtilâfın yeri haline getirmek amacıyla, temelcilikten kaynaklanan ağırlığından kurtarmaya çalışıyorum.

Sömürgecilik sonrası bir ufuk içinde demokratik anlaşmazlıklara açık olma taahhütünde bulunmuş bir toplum kuramı, atmak zorunda olduğu temelleri sorgulamanın bir yolunu bulmalıdır. Bana gore, kendisini muhalefete karşı kapatmaya çalışan otorite hilesini sorgulama hareketi, her radikal siyasi projenin tam yüreğinde bulunur. Yapısalcılık sonrası düşünceler, temelleri atan harekete karşı bu muhalefeti meydana getiren bir eleştiri biçimi sunduğu ölçüde, radikal ajandanın bir parçası olarak kullanılabilir. "Kullanılabilir" dediğime dikkatinizi çekerim: Böyle bir kuramın zorunlu birtakım siyasi sonuçları yoktur, ancak siyasal bir açılımı mümkündür.

Eğer postmodernizmle bağlanan noktalardan birisi, felsefede epistemolojik başlangıç noktasının yetersiz olduğu ise, "modern" işareti altında, bildiğini iddia eden ve kuramsallaştıran öznelerle boy ölçüşmekte olan, "postmodern" işareti altında bildiğini iddia eden ve kuramsallaştıran özneler sözkonusu olmamalıdır. Öznenin dile getirdiği konumun, hep bir biçimde, öyle bir konumun olabilmesi için yerinden edilmesi gereken tarafından kurulmuş olduğu ve kuramsallaşıran özne-

nin dışlayıcı ve seçici bazı uygulamalar sonucunda "kuramsallaştıran özne" olarak kurulduğu önerisi, tartışmanın böyle bir boy ölçüşme şeklinde çerçevelenmesine itiraz eder. Ve pek tabii şunu da sormalıyız: Tartışmayı çeçeveleme biçimi kabul gören feminist kuramcı olarak kurulan kimdir? Feminizm adına konuşan öznenin kim olacağını ve kime konuşacağını belirleyen usullerde iktidarın her zaman önceden beri işlediği doğru değil midir? Feminist tartışmanın, karşınızda konuşan bir öznesini üreten özneleştirme [*subjectivation*] sürecinde bir itaat ettirtme [*subjection*] sürecinin bulunduğu da açık değil midir? "Ben" sizle konuştuğumda konuşan nedir? Beni şimdi ve burada "konumlandıran" itaat ettirtme ve özneleştirmenin kurumsal tarihleri nelerdir? "Butler'ın konumu" diye bir şey varsa, bu benim tasarladığım, yayınladığım ve savunduğum, bana bir tür akademik mülk gibi ait olan bir şey midir?Bize, beni bu kuramların sahibi olarak konumlandırma cesaretini veren bir özne grameri mi vardır yoksa?

Gerçekten, bir konum nasıl oluyor da bir konum oluyor? Zira her sözü "konum" olarak nitelendirmiyoruz. Bunun, yetkilendiren bir iktidar meselesi olduğu ve konumun kendisinden neşet etmediği açıktır. "Ben"—bu zamirden geri adım atıyor değilim—beni kurmuş olan kuramsal konumları, onların birini yakınsama olanaklarını işleyerek ve sistematik bir biçimde dışladıkları olanakların hesabını vermeye çalışarak yeniden oyuna soktuğu ve anlamlandırdığı sürece, benim konumum benimdir. Fakat "ben" beni kurmuş olan konumlara, onların arasında araçsal bir biçimde ayak sürüyerek, kâh bir kısmını bir tarafa bırakarak, kâh diğerlerini sahiplenerek riyaset etmez (Bazı etkinliklerim bu biçimi almış olmasına rağmen). Onlar arasında seçim yapacak olan "ben" zaten onlar tarafından kurulmuştur. Ben, bu tekrar oynamanın aktarım noktasıdır. Ama "ben" bir durum içinde bulunur demek yeterince güçlü bir iddia değildir; "ben, bu "ben", bu konumlar tarafından kurulmuştur. Bunlar, sırf kuramsal ürünler değillerdir; maddi pratiklerin ve kurumsal yerleştirmelerin, bu pratik ve kurumlarda vücuda gelmiş düzenleyici ilkeleridir. Beni yaşarlığı olan [*viable*] bir "özne" olarak üreten bu iktidar matrisleri ve söylemlerdir. Aslında, eğer karşı çıktığım konumların gözünde öyle olmasaydı, bu "ben" düşünen, konuşan bir "ben" olmayacaktı; çünkü öznenin önceden verilmesi gerektiğini, söylemin bu öznenin bir aracı ya da yansıması olduğunu öne süren bu konumlar beni kuran şeyin bir parçasıdır zaten.

Hiçbir özne kendi başlangıç noktası değildir; bunun aksini söyleyen fantazi, kendisini kuran ilişkileri, bunlar ancak karşı bir dışsallık alanı olarak yeniden ortaya çıkarıldıklarında tanımazlıktan gelebilir. Aslında, bu noktada Luce Irigaray'ın bir kendini oluşturma fantazisi olarak anlaşılan öznenin zaten hep eril olduğunu iddiası da göz önüne alınabilir. Psikoanalitik olarak öznenin bu versiyonu anneye bağımlılığın bir tür inkârı ya da ilksel bir bastırılması yoluyla kurulmuştur. Ve bu model içinde bir *özne* olmak feminist bir amaç değildir elbette.

Öznenin eleştirisi öznenin olumsuzlanması ya da reddi değildir; önceden verili ya da temellendirici nitelikte bir öncül olarak öznenin kuruluşunu sorgulamanın bir yoludur. Irak'a karşı yapılan savaşta, stratejistlerin önümüze koydukları Orta Doğu haritalarını, çözümlemenin nesnelerini ve araçsal askeri eylemin hedeflerini hemen hemen hepimiz gördük. Emekli ve halen görev başında olan generaller organizasyon ağı tarafından, Irak'ın çeşitli askeri üstlerini tahrip etme niyeti ile alanda çalışan generallerden boşalan yerleri doldurmaya çağırıldılar. Bu operasyonların erkenden kazanılmış başarılarının çeşitli biçimlerde doğrulanması büyük bir heyecanla halka duyuruldu. Hedefin bu şekilde vurulması, araçsal bir eylem

yoluyla, pek bir direnişle ya da engellemeyle karşılaşmadan yekpare bir biçimde gerçekleşmiş gibi görünen bu niyet, Irak'ın askeri merkezlerini yoketmenin bir fırsatı değildi yalnızca; erilleşmiş, Batılı bir öznenin, yani iradesi derhal bir eyleme çevrilebilen, ağzından çıkanın ya da kurduğu düzenin karşısındakinin misilleme imkânını yokeden bir eylemde maddeleştiği, kendi özneliğinin nüfuz edilemez konturlarını onaylayarak silen bir iktidara sahip olan öznenin birinciliğinin kutlanmasının bir fırsatıydı aynı zamanda.

Bu kesişimde Foucault'nun yönelimsel öznenin yerinden edilmesini savaşla ilişkilendirdiği modern iktidar ilişkilerine bağladığını hatırlamak ilginç olacaktır.[8] Foucault'nun, eylemleri tesis eden öznelerin bizzat daha önceki eylemlerin tesis edilmiş sonuçları olduklarını ve içinde eylediğimiz ufukların sırf dışsal bir alan ya da yaptıklarımızın tiyatro sahnesi olmayıp, eyleme yeteneklerimizi kurucu olanaklar olduklarını söylemek istediğini düşünüyorum. Ama belki de daha anlamlı olan şey, bu özne tarafından tesis edilen eylemlerin, sonuçları öngörülebilen, çizgisel, tek yönlü bir eylemler zincirinin parçası olarak anlaşılamamasıdır. Buna karşın, araçsal askeri özne, ilkin, doğrudan bir biçimde yıkıcı eylemlerde maddeleşen sözcükler telâffuz eder görünmektedir. Ve savaş boyunca, sanki eril Batılı özne sözcükleri eylemlere çeviren ilâhi gücü satın alma önceliği hakkına sahip olmuştu; habercilerin hemen hemen hepsinin mutluluktan başlarının döndüğü, tahribatın kesinliğini kanıtlamalarından, seyretmelerinden, vekil olarak onu yeniden icra etmelerinden belliydi. Savaş başladığında, televizyonda duyulan sözcükler "euphoria"[9] gibi sözcüklerdi. Hatta bir haberci, ABD silahlarının "korkunç bir güzelliğin" araçları olduğu saptamasını yaptı (CBS). Burada, eyleyenin dünyada araçsal olarak eyleme, muhalifini silme ve bu silmenin sonuçlarını denetleme yetisini vaktinden evvel ve fantazmatik bir biçimde kutlaması sözkonusudur. Fakat bu edimin sonuçsallığı, halihazırda niyetlerinin etkililiğini kutlamakta olan araçsal fail tarafından önceden görülemez. Foucault, bu öznenin kendisini eylemlerinin tek kaynağı olarak ele aldığı anda silinen bir soykütüğünün etkisi olduğunu ve bir eylemin etkilerinin, ilân edilen niyetin ya da eylem amacının her zaman yerine geçtiğini ileri sürer. Gerçekten de, araçsal bir eylemin etkileri öznenin denetimi dışında dallanıp budaklanma, öznenin yönelimselliğinin akli saydamlığına meydan okuma ve dolayısıyla öznenin tanımını yıkma gücüne her zaman sahiptir. Dünyasını tek taraflı bir biçimde belirleyen fantazmatik öznenin, ABD hükümeti ve bazı müttefikleri tarafından yapılan bir kutlaması içinde bulunduğumuzu söyledim. Bu özne, ekranda Orta Doğu haritasına karşı çerçeve içine alınmış emekli generallerin başlarıyla tipleştirilmiştir. Bu öznenin konuşan kafası, baskısı altına almaya çalıştığı alanla aynı büyüklükte ya da ondan daha büyük olarak gösterilmiştir. Bu, bir anlamda, emperyalist öznenin grafiği, eylemin kendisinin görsel bir alegorisidir.

Fakat, burada eylemle temsil arasında bir ayrım yaptığımı düşünüyor olabilirsiniz; oysa ki ben daha güçlü bir noktaya işaret etmek istiyorum. Genel Kurmay Başkanı Colin Powell'ın füze göndermeyi, yeni bir askeri uzlaşım ile kullanılan bir ifade olduğunu düşündüğüm, "bir ihtar verme" [*the delivery of an ordnance*[10]] olarak nitelendirdiğini farketmişsinizdir belki. Bu ifade anlamlıdır bence, çünkü bir şiddet edimini bir yasa edimi kılığına sokar ve böylece yoketmeyi bir düzen görünümüne büründürür; buna ek olarak, füzeyi bir tür emir, bir itaat etme emri kılığına sokar ve böylece kendisi de yalnızca "Kuveyt'ten çık" gibi bir mesajı ileten bir konuşma edimi kılığına girmekle kalmaz, bu mesajı ölüm tehditiyle ve ölüm yoluyla etkili bir biçimde işleme koyar. Elbette, bu mesaj hiçbir zaman alınamaya-

cak bir mesajdır, çünkü alıcısını öldürür, bu yüzden bir ihtar da olamaz, bütün ihtarların ortadan kalkışı, iletişimin reddidir. Ve sağ kalıp da mesajı okuyabilenler, bazen alenen füzenin üstüne yazılmış olanı okuyamayacaklardır.

Savaş boyunca, televizyon ekranıyla bombalayan pilotun merceğinin birbirine karıştırılmasına tanıklık ettik ve katıldık. Bu anlamda, bu savaşın görsel kaydı savaşın bir yansıması değildir; onun fantazmatik yapısının icra edilmesidir ki bu icra, savaşı toplumsal olarak kuran ve elde savaş olarak kalmasını sağlayan araçların bir parçasıdır. "Akıllı bomba" denen şey, hedefini yoketmek amacıyla harekete geçmişken onu kaydetmektedir: Önüne kamera bağlanmış bir bombadır, bir tür optik fallustur; çektiği filmi bir kumanda denetim merkezine gönderir ve bu film bir kez de televizyonda oynatılarak televizyon ekranı ve izleyici bombanın aparatının bir uzantısı olarak etkili bir biçimde kurulur. Bu anlamda, seyrederek bombalamaktayızdır; hem bombacıyla hem de bombayla özdeşleşmişizdir; oturma odamızın koltuğuna güvenli bir biçimde bağlanmış olduğumuz halde havada uçarak Kuzey Amerika kıtasından Irak'a taşınmışızdır. Akıllı bombanın ekranı, yoketme işini icra ettiği anda kendisi de yokolmaktadır elbette, ki bu da yokediciliğini hiçbir zaman kaydedemeyen, vurma ile sonuçları arasında fantazmatik bir ayrım yapan mükemmel bir yoketme ediminin kaydıdır demektir. Böylece biz izleyiciler, askeri zafer alegorisini icra ederiz: Görsel mesafemizi, bedensel güvenliğimizi koruyarak bedenlerimizden sıyrılmak suretiyle hiç kan akıtmayan bir ölümü icra ederiz ve bu esnada, radikal geçirimsizliğimizi kaybetmeyiz. Mutlak bir biçimde yakın, özsel ve uzak olan bu tahribat yeri ile bir ilişkimiz vardır. Havadan, global bakış açısından bakan o emperyalist askeri güç, hiçbir zaman öldürülemeyen bedensiz bir katil, bir nişancı gibidir. Televizyon ekranı, bir aşkınlık fantazisini güvence altına alarak, elektronik mesafenin garantisi altında, sonsuza kadar bir misilleme tehlikesinden korunmuş olarak, bedensiz bir tahribat aracının havadan bakışını böyle çiftleştirir.

Bu havadan bakış, tahribatının *etkilerini* görecek kadar yaklaşmaz hiçbir zaman; tahrip edilen yere yaklaşmak gitgide daha mümkün hale geldiğinde ekran uygun bir biçimde kendisini yokeder. Yapılan şey, binaları ve askeri merkezleri hedef alan insani bir bomlama gibi gösterilmeye çalışıldı, ama olayı böyle görmek, tam tersine, Foucault'nun devletlerin modern düşü adını verdiği, bir nüfusun sistematik olarak yokedilişini görüş alanından dışlayan bir çerçevenin etkisiydi.[11] Veya başka türlü söylemeliydik belki de: Kesin hedef alma kapasitesini ispatlama başlığı altında, hedeflerini görme alanından kesinlikli bir biçimde dışlamak suretiyle sistematik bir biçimde gerçekliğinden arındırdığı yoketmeyi etkili bir biçimde icra eden bir çerçevedir bu.

Amaçlarına kolayca ulaşacağı fantazisini heyecandan başı dönerek icra etmiş olan Birleşik Devletler'in yarı tanrı askeri öznesi, eylemlerinin, fantazmatik sahasını çok aşacak etkiler doğurduğunu anlamayı başaramıyor; amaçlarına birkaç hafta içinde ulaşabileceğini ve eyleminin tamamlandığını düşünüyor. Eylemlerinin sonuçları, öngöremediği ve son kertede içeremeyeceği yerlerde ve şekillerde şiddeti çoktan başlattı. Bu etkiler, Batılı öznenin kendisini fantazmatik bir biçimde kuruşuna karşı yoğun ve şiddetli bir muhalefeti doğuracaktır.

Konumuza döneceğim, dönebilirsem. Bir anlamda, özne bir dışlama ve farklılaşma, belki de bir bastırma, yani sonradan, özerkliğin etkisiyle, üstü örtülme, saklama yoluyla kurulmuştur. Bu anlamda özerklik, inkâr edilen bir bağımlılığın mantıksal sonucudur; özerk özne, ancak kendisini kuran kopuşun üstünü örtebil-

diği sürece özerkliği yanılsamasını koruyabilir. Bu bağımlılık ve bu kopuş, başından beri toplumsal ilişkilerdir; öznenin oluşturulmasından önce gelen ve onu kuran ilişkilerdir. Sonuç olarak, öznenin kendisini içinde bulduğu, onun durumunu oluşturan ilişkilerden birisi değildir bu. Özne, onu kurucu dışarısından ayıran farklılaştırma edimleriyle inşa edilmiştir. Kurucu dışarısı, uzlaşımsal bir biçimde dişi ile bağlanmış olan dışkılanmış [*abjected*] başkalık alanıdır ama bu alanın yalnızca dişi ile bağlandığı da söylenemez. Örneğin bu son savaşta, "Arap" m dışkılanmış öteki olarak ortaya çıkarıldığını ve, Saddam ile Sodom sözcükleri arasındaki ses benzerliğine dayalı kötü şakaların çokluğundan da belli olacağı gibi, homofobik fantazilerin yeri haline getirildiğini gördük.

Düşüncenin sonradan kültürel bir bağlama yerleştirilen, ontolojik bakımdan, müdahale edilmemiş olarak kalan bir kendi üstüne dönüºü [*reflexivity*] yoktur. O kültürel bağlam, o öznenin üretilmesinin eklemlerinden ayrılmış, anlaşılmaz kılınmış süreci olarak zaten oradadır. Dışsal bir kültürel ilişkiler ağına çoktan hazır olan [*ready-made*] bir özneyi yerleştiren çerçeve bunu gizler.

Özneyi önceden varsaymanın öznenin fail [*agent*] olmasını korumak için zorunlu olduğunu düşünmeye eğilimli olabiliriz. Ama, özne kuurulmuştur demek, belirlenmiştir demek anlamına gelmez; tersine, öznenin kurulmuş olma karakteri, onun fail olmasının önkoşuludur. Kültürel ve politik ilişkilerin hedefli ve anlamlı bir biçimde yeniden şekillendirilmesini sağlayan şey, kendine karşı çevrilebilecek, yeniden işlenebilecek, direnilebilecek bir ilişki değilse nedir? Toplumsal ve siyasi dönüşüm, direniş, radikal demokratikleşme terimlerini anlamlı bir biçimde dile getirebilmemiz için, *önceden* fail oluşu ile birlikte bir özneyi kuramsal olarak varsaymamız gerekir mi? Eğer bu faili kuramsal olarak önceden güvence altına almamışsak, dönüşümden ve anlamlı siyasi pratikten vazgeçmeye mahkûm mu oluruz? Benim önerim, failliğin [*agency*], kişileri dışsal bir siyasal alanla karşılaşan araçsal eyleyenler olarak düşünmenin bir parçası olduğudur. Öznenin ve onun fail olmasının dile getirilip mümkün kılındığı düzeyde siyasetin ve iktidarın zaten varolduğu üzerinde anlaşıyorsak, faillik ancak nasıl kurulduğunu sorgulamayı reddetme pahasına varsayılabilir. "Faillik"in biçimsel bir varlığı yoktur, ya da olsa bile, bunun eldeki soruya bir etkisi olmaz. Bir anlamda, bize önceden verili bir özne ya da fail sunan epistemolojik model, failliğin her zaman yalnızca politik bir ayrıcalık olduğunu kabul etmeyi reddediyor. Böyle olduğu için, onun olanaklılığının şartlarını sorgulamak, onu a *priori* bir güvence gibi, veriliymiş gibi kabul etmemek çok önemlidir. Varolan söylem ve iktidar şekillenmeleri zemininde hangi harekete geçirme olanakları üretilmektedir? Sayesinde kurulduğumuz o iktidar matrisinin olanaklarını yeniden işlemenin, bu kuruluşun mirasını yeniden kurmanın, varolan iktidar rejimlerini sarsabilecek yönetici ve düzenleyici süreçleri birbirine karşı kullanmanın olanakları neredediir? Eğer özne iktidar tarafından kurulmuşsa, bu iktidar özne kurulduğu anda ortadan kalkmaz, çünkü bu özne hiçbir zaman bütünüyle kurulmamıştır, tekrar tekrar boyun eğdirtilip itaat ettirtilmiş ve üretilmiştir. Bu özne, ne bir zemin ne de bir üründür, belli bir yeniden anlamlandırma sürecinin devamlı olanağıdır. Başka iktidar mekanizmaları bu olanağı başka yollara sokabilir ya da onun hızını kesebilirler. Bu da iktidarın yeniden işlenme imkânıdır. Öznenin değişmez bir biçimde hep bir politik alana angaje olmuş olduğunu söylemek yetmez; bu fenomenolojik ifade, öznenin yönetilerek ve üretilerek elde edilmiş bir başarı olduğu noktasını gözden kaçırmaktadır. Özne böylece bütünüyle politiktir; aslında, en politik olduğu nokta, onun politikaya öncel olduğu iddia edildiği nokta-

dır belki de. Öznenin Foucaultcu eleştirisini yapmak, onu ıskartaya çıkartmak ve ölümünü ilân etmek değildir; öznenin bazı versiyonlarının politik bakımdan sinsi olduğunu idia etmektir yalnızca. Çünkü, öznenin politika için önceden verili bir başlangıç noktası olması demek, öznenin kendisinin politik inşası ve idaresi sorularını ertelemek demektir; çünkü öznelerin dışlama ile, yani yetkiden yoksun özneler, özne evvelinde bulunanlar, dışkılama figürleri, görüşün alanından silinmiş nüfuslar alanı yaratılması yoluyla kurulduklarını hatırlamak önemlidir. Örneğin, cinsiyet ayrımcılığına ya da tecavüze uğramış olduğunu iddia edebilmek için yasaya göre öncelikle bazı vasıflara sahip olmanının gerekmesinde açıkça görülebilir bu. Burada, kim "bir kimse" olarak vasıflandırabilir; hangi sistematik güçsüzleştirme yapıları bazı incinmiş tarafların bir mahkemede etkili bir biçimde "ben"den medet ummalarını imkânsız hale getirmektedir gibi soruları sormak acil hale gelir. Veya daha az açık bir biçimde, Albert Memmi'ninki gibi bir toplum kuramında, *Sömürgeleştiren ve Sömürgeleştirilen*'de ortaya koyduğu ikna edici bir radikal özgürleşme çağrısında kadınlar kategorisinin ne ezilen ne de ezen kategorisine koyulmamasında görülür.[12] Kadınların ezilen kategorisinden dışlanmasını nasıl kuramsallaştıracağız? Özne konumlarının inşası, burada, ezmenin betimlenmesinden kadınları dışalayacak şekilde işlemektedir ve bu da, özgürleştirici öznenin ifadesini temellendiren *silme* yoluyla meydana getirilen farklı türde bir ezmeyi teşkil eder. Joan Scott'un *Toplumsal Cinsiyet ve Tarih Politikaları* adlı kitabında açıklığa kavuşturduğu gibi, öznelerin dışlayıcı işlemler tarafından kuruldukları bir kez anlaşıldı mı, bu inşa edici ve silici işlemleri belirlemek politik bir zorunluluk haline gelir.[13]

Yukarıda sözünü ettiğim şey, kısmen öznenin Foucaultcu bir biçimde tekrar ele alınarak işlenmesinin; özneyi bir yeniden anlamlandırma yeri olarak yeniden anlamdırma çabasının bir taslağıdır. Sonuç olarak, hangi türü olursa olsun, özneye ilelebet elveda deme teklifi değil, bu nosyonu epistemolojik olarak verili olanın terimlerini kullanmadan yeniden ele almak için yapılan bir çağrıdır. Ama belki de Foucault gerçekten postmodern değildir; zaten, onun yaptığı şey modern iktidarın çözümlenmesidir. Öznenin ölümü hakkında bir konuşma yapılmaktadır elbette, ama hangi öznedir bu? Onun geçip gitmekte olduğunu ilân eden söyleyişin statüsü nedir? Öznenin öldüğünü söyleyen nedir şimdi? Böyle bir söyleyişin olduğu açık görünmektedir, yoksa nasıl işitilecekti bu söyleyiş? Açıktır ki, bu öznenin ölümü, failliğin, konuşmanın ya da politik mücadelenin sonu değildir. Tam da şimdi, kadınlar öznelerin konumunu almaya başladıklarında, postmodern konumların çıkagelip öznenin öldüğünü ilân ettiğine işaret eden bir çekince vardır (Öznenin hiçbir zaman varolmadığını iddia eden yapısalcılık sonrası konumlarla, öznenin bir zamanlar sahip olduğu birliğe [*integrity*] artık sahip olmadığını öne süren postmodern konumlar arasında bir fark vardır.). Bazıları bunu, daha yeni yeni kendi adlarına konuşmaya başlayan kadınları ve seçim hakkı bulunmayan diğer gruplara karşı planlanmış bir tezgâh olarak görüyorlar. Ama, eleştirinin kastettiği şey nedir tam olarak? Eğer haklıysa, Gloria Anzaldua [14], Gayatri Spivak [15] ve sömürgecilik sonrası dönemin diğer kuramcılarının özneyi Batılı emperyalist tahakkümün bir aracı olarak ele alan çok güçlü eleştirilerini nasıl açıklayacağız? Burada bir tedbir önerisi yapmaktayım elbette: Bağımsızlık kazanmaya ve demokrasiye doğru mücadelede, tahakkümün işlediği yollardan birisinin öznelerin yönetilmesi ve üretilmesi olduğunu farketmeden, bizi ezmiş olan tahakküm modellerini sahipleniyor olabiliriz. Feminist özne hangi dışlamalarla kuruldu ve dışlanan bu alanlar feminist

"biz"in birlik ve bütünlüğüne [*integrity*] musallat olacak şekilde nasıl dönüp geliyorlar? Dayanışma amacıyla varolduklarını farzetmek gereken "özne", "biz" kategorileri, yatıştırmaya çalıştıkları bölünmeyi bizzat nasıl üretiyorlar? Kadınlar, öncel bir dışkılama alanı gerektiren ve üreten modelde özne olmak istiyorlar mı, yoksa feminizm kimlik kategorilerini üreten ve sarsan süreçler konusunda özeleştirel bir süreç mi olmalı? Politik bir sorunsal olarak öznenin inşasını ele almak özneyi hepten saf dışı etmek değildir; öznenin dekonstrüksiyonunu yapmak kavramı yadsımak ya da fırlatıp bir kenara atmak değildir; tersine, dekonstrüksiyonun ima ettiği şey yalnızca, terimin gönderme yaptığı şeye [*referent*] karşı etmiş olduğumuz tüm taahhütleri askıya almak ve onun otoriteyi sağlamlaştırma ve gizlemede hangi dilsel işlevlere hizmet etmekte olduğunu gözönüne sermektir. Dekonstrüksiyon, yadsımak ya da başından savmak değildir; özne gibi bir terimi sorgulamak ve belki de, daha önemlisi, onu daha önce yetkilendirilmemiş bir kullanıma ya da serimlemeye açmaktır.

Feminizm içinde *kadınlar* olarak ve onlar için konuşmak sanki politik bir zorunlulukmuş gibi görünmektedir, ben bu zorunluluğa itiraz etmeyeceğim. Elbette ki temsile dayalı politika bu yolla işler, ve bu ülkede, kimlik politikasına başvurmadan lobicilik çabaları adeta imkânsızdır. Bu yüzden, gösterilerin, yasal çabaların ve radikal hareketlerin kadınlar adına iddialarda bulunmalarını kabul ediyoruz.

Fakat bu zorunluluk bir başkasıyla uzlaştırılmalıdır. Feminizmin, adına konuştuğu terkibi *betimlemek* için *kadınlar* kategorisine başvurulduğu anda, bu terimin betimsel içeriğinin ne olacağına dair içsel bir tartışma şaşmaz bir biçimde başlamaktadır. Kadınların çocuk doğurdukları için ontolojik bir özgüllüğü [*specificity*] olduğunu ve bunun, temsil edilmede özgül yasal ve politik bir çıkarın temelini oluşturduğunu iddia edenler var. Öte yandan, anneliği toplumsal bir ilişki, yani halihazırdaki toplumsal şartlar altında kadınların özgül ve kültürel durumu olarak anlayanlar var. Gilligan'a ve başka kuramcılara başvurarak dişi özgüllüğün kendisini kadınların cemaatlerinde ya da bilme biçimlerinde açık hale getirdiğini kabul ettirtmek isteyenler var. Ama bu özgüllüğün dile getirildiği her anda, ortak ögenin ifade edilmesiyle *birleştirilmiş* olduğu varsayılan terkibin içinde direniş ve ihtilâf vardır. 1980'lerin başlarında, feminist "biz", onun değişmez bir biçimde Beyaz olduğunu, hareketi sağlamlaştırması beklenen bu "biz"in acılı bir bölünmenin kaynağı olduğunu iddia eden Siyah kadınların haklı saldırısına uğradı. Biyolojik temelli veya toplumsal temelli bir biçimde anneliğe başvurarak dişi bir özgüllük belirleme çabası da benzer bir ihtilâfı ve hatta feminizmin toptan inkârını doğurdu. Çünkü, elbette, tüm kadınlar anne değildir; bazıları anne olamazlar, bazıları anne olmak için ya çok gençtir ya çok yaşlıdır, bazıları anne olmamayı seçer ve anne olan bazılarının da feminizm içinde politikleşmelerinin kuvvet noktası zorunlu olarak bu değildir.

Dayanışma güvencesinin verilmesinin önceden gerekeceği tahmin edilerek kadınlar kategorisine evrensel ya da özgül bir içerik kazandırma çabası zorunlu olarak ihtilâf üretir. "Kimlik" bir yola çıkış noktası olarak alındığında feminist bir politik hareketin tabanını katılaştıramayacaktır hiçbir zaman. Kimlik kategorileri hiçbir zaman sırf betimsel olamazlar; her zaman normatif ve bu yüzden dışlayıcıdırlar. "Kadınlar" terimi kullanılmamalıdır ya da kategorinin ölümünü ilân etmeliyiz anlamına gelmez bu. Tersine, eğer feminizm, "kadınların"ın adlandırılamaz bir farklılıklar alanını, betimsel bir kimlik kategorisiyle bütünselleştirilemeyecek ya da özetlenemeyecek bir alanı adlandırdığını varsayarsa, bu terim sürekli bir açıklığın ve

yeniden anlamlandırmanın yeri haline gelir. Terimin içeri üstüne kadınlar arasında çıkan anlaşmazlıklar korunmalı ve takdir edilmelidir görüşündeyim. Aslında, bu sürekli olarak fikir ayrılığı doğurma hali, feminist kuramın temellendirilmemiş temeli olarak olumlanmalıdır. Öyleyse, feminizmin öznesinin dekonstrüksiyonunu yapmak terimin kullanımını sansürlemek değildir; tam tersine, terimi gelecekte kazanacağı çoğul anlamlara doğru serbest bırakmak, onu kısıtlamış olan anneliğe ya da ırkçı ontolojilere olan bağımlılığından kurtararak özgürleştirmek ve öngörülmemiş anlamları taşıyabilecek bir yer olarak oyuna sokmaktır.

Paradoksal bir biçimde, ancak kadınlar kategorisini sabit bir gönderilenden [*referent*] bağımsızlaştırnak suretiyle "faillik" gibi bir şey mümkün hale gelir. Çünkü eğer terim yeni bir anlamlandırmaya izin veriyorsa, gönderme yaptığı şey sabit değilse, onun yeni konfigürasyonlarının imkânları doğabilir. "Kadınlar" teriminin anlamı, çok uzun bir süre verili kabul edilmiştir; terimin gönderileni "sabitleştirilmiş", normalleştirilmiş, hareketsizleştirilmiş, tabî olma konumlarında felç edilmiştir. Aslında, gösterilen [*signified*] gönderilenle [*referent*] karıştırılmış ve böylece bir dizi anlamın kadınların gerçek doğasında bulunduğu düşünülmüştür. Gönderileni gösterilen şekline sokmak [*to recast the referent as the signified*] ve kadınlar kategorisinin mümkün yeniden anlamlandırmaların yeri olduğunu onaylamak ve bu yeri korumak, kadın olmanın anlamının olanaklarını genişletmektir ve bunu, fail olmanın daha zengin bir anlamını mümkün kılan şey haline getirmektir.

Şu soru sorulabilir: Kadınlar kategorisine uygun olması gereken betimlemelerle ona uygun olmayan betimlemeler arasında ayrım yapmaya yarayacak bir dizi norm olması gerekmez mi? Bu soruya verilebilecek tek yanıt bir karşı sorudur: Bu normları kim koyacak ve bunlar hangi ihtilâfları doğuracaktır? Kadınları betimlerken neyin bu kategoriye uygun bir biçimde dahil edilmesi gerektiği sorusunu bertaraf etmek için normatif bir temel koymak, yalnızca yeni bir politik itiraz yeri üretmeye yarayacaktır her zaman. Bu temel hiçbir şeyi çözmeyecektir; kendi içinde taşıdığı bir zorunlulukla otoriter hilesinin üstüne yıkılacaktır. Bu bir temel yoktur demek değildir ama, nerede bir temel varsa orada bir kaynama, bir çekişme olacaktır demektir. Böyle temellerin yalnızca sorgulamak için varolması, demokratikleşme sürecinin taşıması gereken sürekli bir risk gibidir. Bu çekişmeyi, mücadeleyi reddetmek feminist politikanın radikal demokratik itilimini kurban etmektir. Kategorinin kısıtlanmamış olması, hatta antifeminist amaçlara hizmet eder hale gelmesi, bu sürecin riskinin bir parçasıdır. Ama bu risk, feminizmi ona karşı korumaya çalışan temelcilik tarafından üretilmiştir. Bir anlamda, bu risk her feminist pratiğin temelidir.

Bu makalenin son bölümünde, bu konula ilgili olan bir soruya dönmek istiyorum. Bu soru, feminist bir kuramın, kadınların bedenlerinin maddeselliğini [*materiality*], cinsiyetin maddeselliğini hesaba katmadan yola çıkamayacağı gibi bir endişeden doğmuştur. Anti-postmodernizmin şarkısı, "Eğer her şey söylemse bedenlerin gerçekliği yok mudur?" diye sorar. Kadınların ıstırabını çektiği maddi şiddeti nasıl anlayacağız? Bu eleştiriye yanıt verirken, bu formülasyonun kritik noktayı yanlış kurduğunu öne süreceğim.

Postmodernizmin ne olduğunu bilmiyorum ama beden ve maddesellik gibi nosyonların dekonstrüktif bir eleştirisini yapmak ne anlama gelir bir fikrim var. Madde ya da bedenler kavramlarının dekonstrüksiyonlarını yapmak demek onları yadsımak ya da reddetmek değildir. Tersine, onları kullanmaya, tekrar etmeye, tekrar ederek bozmaya, baskıcı iktidarın araçları olarak kendilerini gösterdikleri

bağlamlardan kaydırmaya devam etmektir. Kuramın, maddeselliği şart olarak kabul edip olumlamaktan ya da yadsımaktan başka seçeneklerinin olduğunu da açıkça ifade etmek gerekir. Benim amacım, bunu ne olumlamak ne de yadsımaktır. Bir varsayımı sorgulamak onu devre dışı bırakmakla aynı şey değildir; onu metafiziğin içinde yerleşmiş olduğu yerlerden kurtarıp serbest bırakarak çok farklı politik amaçlara hizmet eder hale getirmektir. Bedenlerin maddeselliğini sorunsallaştırmak ilkin epistemolojik kesinliğin kaybına sebebiyet verir; ama bu kesinlik kaybından zorunlu bir sonuç olarak nihilizm çıkmaz.[16]

Eğer bedenlerin maddeselliğinin dekonstrüksiyonu terimin geleneksel ontolojik gönderilenini askıya alıyor ve sorunsallaştırıyorsa, terimin kullanımının anlamını dondurmaz, başka yerlere sürmez, işe yaramaz hale getirmez, içini boşaltmaz. Tersine, göstereni alternatif bir üretimin hizmetinde harekete geçirmenin koşullarını yaratır.

Kavramların en maddisini, Monique Wittig'in mükemmel bir politik kategori, Michel Foucault'nun düzenleyici bir işleve sahip "kurgusal birlik" adını verdiği "cinsiyet"i ele alalım. Her iki kuramcıya göre, cinsiyet öncel bir maddeselliği betimlemez; bedenlerin maddeselliğinin anlaşılırlığını düzenler ve üretir. Farklı biçimlerde olsa bile, ikisine göre de, cinsiyet kategorisi, üreme amaçlı cinselliği zorlayıcı bir düzen olarak korumak için bedenlere bir ikilik ve bir tekbiçimlilik [*uniformity*] dayatır. Başka bir uğraşıda, bunun nasıl işlediğini daha detaylı bir biçimde açıkladım. Buradaki gayelerimizin sınırları çerçevesinde, bu tür kategorizasyonun şiddet içeren güçlü bir kategorizasyon olduğunu ve bedenlerin cinsiyet kategorisine uygun bir biçimde söylemsel olarak düzenlenmesinin ve üretilmesinin bizzat maddi bir şiddet olduğunu öne süreceğim.

Neyin anlamlı neyin anlamsız olduğunu, neyin anlaşılır olan içine dahil edileceğini ve neyin edilmeyeceğini tesis eden harfin şiddeti, işaretin şiddetidir. Ancak harf, cinsiyetin maddeselliğinin ne olacağını belirleyen yasa ya da bu yasanın otoriterce yasanması olduğu zaman politik bir anlam kazanır.

Öyleyse, bu tür yapısalcılık sonrası bir çözümleme bize şiddet ve ıstırap çekmek hakkında ne söyleyebilir? Şiddet biçimlerinin daha yaygın, daha kurucu ve daha sinsi olduğunu, daha önceki modellerin bunu görmemize olanak vermediğini mi söyler? Az önce yaptığımız savaş tartışmasının işaret etmek istediği nokta kısmen buydu, ama şimdi, eğer izin verirseniz, bu noktayı başka bir bağlamda yeniden ele alacağım.

Neyin tecavüz sayılıp neyin sayılamayacağını düzenleyen hukuki kısıtlamaları gözünüzün önüne getirin: Burada şiddet politikası, şiddetin bir sonucu olarak ortaya çıkabilecek ve çıkamayacak olanın düzenlenmesi yoluyla işler.[17] Öyleyse, bu önceden kapatmada, "tecavüz" ya da "devlet şiddeti" —tecavüzü kanıtlamak için on iki ayrı parça ampirik delil bulunmasını şart koşan eyaletlerde buna devle tarafından kolaylaştırılmış tecavüz adı da verilebilir — işaretleri altına neyin sokulup neyin sokulamayacağını önceden belirlemek suretiyle işlemekte olan bir şiddet vardır zaten.

"Cinsiyet"i ırza geçilmesinin sorumlusu olarak tesis eden tecavüz üstüne söylemlerde benzer bir akıl yürütme yapılmaktadır. New Bedford'da bir çetenin ettiği tecavüzün avukatı davacıya şunu sormuştur: "Eğer bir erkekle yaşıyorsan gece sokaklarda oraya buraya koşturup ne yapıyorsun ki ırzına geçiliyor?"[18] Bu cümlede "oraya buraya koşturup", "ırzına geçilmek" ifadeleri arasındaki gramatik bir çarpışma olduğunu farketmeliyiz. "Irzına geçilmek" edilginliği ima etse bile

sanki kadının peşinden koştuğu, elde etmek, sahip olmak istediği bir hazine imiş gibi sunulduğundan etkin bir anlam kazanıyor. Elbette, "oraya buraya koşturup" aynı zamanda "ırzına geçilmek" zor olacaktır ki bu da arada atlanmış bir geçişin, belki de birinden diğerine götüren bir yönelimin bulunması gerektiğini düşündürmektedir. Eğer cümlenin anlamı, "oraya buraya koşturup ırzına geçilmesini aranmak" ise —ki bu cümlenin iki parçası arasında mantıksal bir ilişki kurmanın tek yolu gibi görünüyor—kadının edilgin bir edinimi olarak tecavüz onun etkin arayışının nesnesi oluyor. Cümlenin ilk bölümü, kadının ait olduğu yerin evi, erkeğinin yanı olduğunu; evin onun erkeğin domestik malı olduğu mekân olduğunu, "sokaklar"ın onun ortalık malı olarak görülmesini tesis edeceğini ileri sürüyor. Eğer "ırzına geçilmesi" için aranıyorsa, başka birisinin malı olmak için aranıyordur, ve bu amaç, çılgın bir arayış içindeymiş gibi kavranmış olan arzusuna yerleştirilmiştir. "Oraya buraya koşturmak", onun oraya buraya koşturup her taşın altında kendisini doyuma ulaştıracak bir tecavüzcü aradığını ima ediyor. Anlamlı bir biçimde, cümle, onun arzusunu yapılandıran ilkeyi "ırzına geçilmek" olarak kuruyor ki burada "ırza geçme" kendi rızasıyla kendini kamulaştırma edimi olarak şekilleniyor. [Kadının] cinsiyetinin amacı bir erkeğin malı olmak olduğundan ve bu onun cinsel arzusunda ve bu arzu aracılığıyla ifade edilmiş olduğundan, ve tecavüz malı kılmanın "sokaklarda" gerçekleşmesinin yolu olduğundan [Bu mantığa göre, tecavüz evliliğe göre ne ise sokaklar da eve göre odur; yani "tecavüz" sokak evliliğidir, evsiz evliliktir, evsiz kızların evliliğidir, ve evlilik de domestik ırza geçmedir] "tecavüz" onun cinsiyetinin ve cinselliğinin domestik alan dışındaki icrasının mantıksal sonucudur. Bu tecavüzün bir barda gerçekleşmiş olmasını takmayın kafanıza, çünkü bu imgelemde "bar", "sokaklar"ın bir uzantısıdır ve belki de en güzel örneğidir çünkü domestik evlilik mekânı olan *ev*den başka bir kapatma, bir koruma yoktur. Herneyse, burada kadının tecavüze uğramasının tek nedeni "cinsiyet"i olarak belirmiştir; cinsiyetinin doğal eğilimi kendisini başkasının malı haline getirmek olduğuna göre, domestik mal olmaktan çıktığı anda doğal bir biçimde tecavüzünü aramaya başlar ve bu yüzden uğradığı tecavüzün sorumlusu odur.

Burada cinsiyet kategorisi hem üretim hem de düzenleme ilkesi olarak iş görür; ırzına geçilmenin nedeni, bedeni oluşturan ilkedir ve bu da cinselliktir. Cinsiyet burada bir kategoridir ve sırf bir temsil değildir; bir şiddeti yürürlüğe sokan ve onu her şey olup bittikten sonra, iş işten geçtikten sonra rasyonalize eden bir üretim, anlaşılırlık ve düzenleme ilkesidir. Irza geçmeyi anlatan bu terimlerin kendisi ırza geçmeyi icra eder ve tecavüzün bir suç ediminin ampirik biçimini almadan önce de yolda olduğunu teslim eder. [Avukatın] bu retorik icrası, "şiddet"in, bu çözümlemenin meydana getirdiği önceden kapatma yoluyla, suçluluk suçlarının [*crimes of culpability*] görünümlerinin ve anlaşılırlıklarının alanını belirleyen silme ve olumsuzlama yoluyla üretildiğini göstermektedir. Betimlediği şeyin politik anlamını etkili bir biçimde üreten bir kategori olarak "cinsiyet" neyin adlandırılabilir neyin adlandırılamaz olduğunu düzenlerken sessiz şiddetini işletmektedir.

"Şiddet" ve "cinsiyet" terimlerini tırnak işaretleri içine koydum. Bu belli bir dekonstrüksiyonun işareti midir? Politikanın sonu mudur? Veya, bu terimlerin yinelenebilen [*iterable*] yapılarını, kendilerini bir tekrara teslim etme, muğlak bir biçimde ortaya çıkma biçimlerini politik bir çözümlemeyi ilerletmek amacıyla vurguluyor muyum? Bu terimleri politik muhalefetin saldırısı altında bulundukları için, itirazları başlatacak, geleneksel serimlemeleri sorgulayacak ve böylece yeni serimlemeleri davet edecek kavrayışlara açık oldukları için tırnak işaretleri içine ko-

yuyorum. Tırnak işaretleri, politik meseleler olarak cinsiyetin ve şiddetin güvenilirliğini ve acilliğini sorgulamak amacıyla değil, bunların maddeselliğinin sınırlarının çizilme yollarının bütünüyle politik olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Tırnak işaretlerinin etkisi terimleri gayrı tabii bir şekle sokmak, bu göstergelerin politik mücadelenin yerleri olduğunu göstermektir.

Özneyi, toplumsal cinsiyetini, cinsiyetini ya da maddeselliğini artık verili kabul edemeyeceği için feminizmin yıkılacağı gibi bir korku varsa, boyun eğmemizi baştan itibaren güvence altına almaya çalışmış olan öncülleri yerlerinde tutmanın politik sonuçlarını yeniden gözönüne almak akıllıca olacaktır.

Çeviri: Zeynep Direk

NOTLAR

1. Bu yazının "Feminizm ve Postmodernizm Sorusu" başlığını taşıyan farklı bir versiyonu, Eylül 1990'da Greater Philadelphia Philosophy Consortium'da bildiri olarak sunulmuştur. Bizim çevirdiğimiz versiyon: "Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism", *Feminists Theorize the Political*, yayınlayan Judith Butler ve Joan W. Scott, Routledge, 1992, ss-3-21 (çeviren).

2. Son zamanlarda gündeme gelen politik kuramların bazılarında, örneğin Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1986), William Connolly, *Political Theory and Modernity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe "Le retrait du politique", *Le retrait du politique*, (Paris: Editions Galilée, 1983) gibi eserlerde siyasal alanın zorunlu olarak belirleyici bir dışarısı tarafından inşa edilmiş olduğu üstünde ısrar ediliyor. Başka bir deyişle, siyasetin alanı, politik öncesi ve politik olmayanın üretilmesi ve doğallaştırılması yoluyla kuruyor kendi kendisini. Bunu Derrida'nın kullandığı terimlerle ifade edersek, sözkonusu olan "kurucu dışarısı"nın üretilmesidir. Ben burada, bu kurucu dışarısını üreten *ve doğallaştıran* bir siyasal alanın kuruluşu ile bu kurucu dışarısının özgül parametrelerini üreten ve olumsal kılan siyasal alan arasında bir ayrım yapmayı önereceğim. Siyasal alanı kuran farklılaşma ilişkilerinin bütünüyle ele alınıp değerlendirelebileceğini düşünmememe rağmen (çünkü bu değerlendirmenin statüsü *ad infinitum* değerlendirilmek zorundadır), William Connolly'nin kurucu antagonizmalar nosyonunu faydalı buluyorum. Bu nosyonun, Laclau ve Mouffe'da, politik olanın parametrelerini sorgulayan bir politik mücadele biçimini öneren paralel bir ifadesi vardır. Politikanın "evrensellik", "eşitlik", "hakların öznesi" gibi temelleri, ırka ve toplumsal cinsiyete dayalı olarak yapılan göze batmamış dışlamalarla kurulduğu için ve politikanın kamusal hayatla örtüştürülmesiyle özel alanlar (üreme gibi dişi alanlar) politika öncesi sayılmış olduğu için, feminist kaygılar çin özellikle önemlidir bu [nosyon].

3. Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholy* (New York: Columbia University Press, 1989), ss.258-59.

4. Lyotard'ın, "postmodernizm" başlığı altında özetlenerek biraraya getirilen farklı düşünürlerle örtüştürülmesi Seyla Benhabib'in "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard" adlı makalesinin başlığında ve içinde icra edilmiştir. Bkz. *Feminism/Postmodernism*, yayınlayan Linda Nicholson (New York: Routledge, 1989).

5. Feministlerin Jürgen Habermas'ı ve Catharine MacKinnon'u eleştirisinde bu fevkalâde açıktır. Bkz. Iris Young, "Impartiality and the Civil Public: Some Implications of Feminist Criticisms of Modern Political Theory", *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalism* (Oxford, Basil Blackwell, 1987); Nancy Fraser, *Unruly Practices: Power and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989); ve özellikle, "What's Critical about Critical Theory: The Case of Habermas and Gender". Wendy Brown, "Razing Consciousness," *The Nation*, 250:2, January, 1990.

6. Alternatif evrensellikler nosyonu için Ashis Nandy'nin *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (New Delhi: Oxford University Press, 1983) adlı eserine yazdığı Önsöz'e bakınız.

7. Homi Bhabha'nın "melezlik" nosyonunu bu bağlamda ele almak önemlidir.

8. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Cilt.I: An Introduction*, çeviren Robert Hurley (New York: Random House, 1980), s.102.

9. "Euphoria" sözcüğü kendini çok iyi hissetmek, enerji dolu olmak, yerinde duramamak halini anlatıyor (çeviren).

10. "*Ordnance*" sözcüğü "top", "askeri levazım ve teçhizat" anlamlarına geldiği halde, hukuki bir terim olan ve "kararname", "yönetmelik", "ihtar" anlamlarına gelen "*ordinance*"a etimolojik olarak bağlıdır. Buradaki terimi "ihtar" sözcüğüyle karşılamamız, bombalayarak bir yönetmelik dayatmayı da ima eden bu dil oyununu tam olarak karşılamamaktadır (çeviren).

11. "Savaşlar artık korunması gereken bir egemen için yapılmıyor; herkesin varoluşu uğruna yapılıyor; yaşamsal zorunluluk adına yapılan toptan katliamlarla tüm nüfus harekete geçiriliyor: katliamlar" diyor Foucault "yaşamsal hale geldi". Daha sonra şunu ekliyor: "savaş taktiğinin altında yatan ilke-yaşamaya devam edebilmek için insanın öldürmeye muktedir olması gerektiği-devletlerin stratejisini tanımlayan ilke haline geldi. Burada sözkonusu olan varoluş egemenliğin hukuki varoluşu değildir artık; asıl mesele haline gelen bir nüdusun biyolojik varoluşudur. Eğer soykırım gerçekten de modern iktidarların düşü ise, bunu açıklayan şey, eski öldürme hakkına son zamanlarda geri dönülmüş olması değildir; hayat, türler, ırk, geniş ölçüde nüfus fenomeni düzeyinde yerleşmiş olan ve işleyen iktidardır. Foucault, *The History of Sexuality*, s.137.

12. "İsyanın doruğunda" diye yazar Memmi, "sömürgeleştirilen uzun sürmüş bir birlikte oturmanın izlerini taşımaktadır hâlâ (nasıl, boşanma sürecinde bile kadının gülüşü ve hareketleri insana garip bir biçimde kocasının gülüşünü ve hareketlerini hatırlatırsa)." Memmi burada sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilenin boşanan bir karı kocaya paralel ve ayrı bir ilişki içinde varolduklarını farzeden bir analoji yapar. Bu analoji, eşzamanlı olarak ve paradoksal bir biçimde hem sömürgeleştirilenin dişileştirildiğini, hem de sömürgeleştirilenin, erkeğin öznesi olduğu farzedildiği için, kadının sömürgeleştirilen özne kategorisinden dışlandığını gösterir. Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized, (Boston*: Beacon Press, 1965), s. 129.

13. Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, (New York: Columbia University Press), 1988, Bkz. Introduction.

14. Gloria Anzaldua, *La Frontera/Borderlands*, (San Francisco: Spinters Ink, 1988).

15. Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture.*

16. Göstergeye öncel olarak koyulmuş [*posited*] beden, her zaman *öncel* olarak *koyulmuş ve anlamlandırılmıştır*. Bu anlamlandırma kendi usulünün bir etkisini [bedeni] meydana getirerek işler: [Sözkonusu usul,] bu etkiye rağmen ve onunla eş zamanlı olarak, bedenin anlamlandırmadan *önce geldiğini* keşfettiği iddiasındadır. Anlamlandırmaya öncel bir biçimde anlam taşıyan beden anlamlandırmanın bir sonucu ise, göstergelerin zorunlu olarak yansıttıkları bedenleri izlediğini ileri süren, dilin mimetik ya da temsile bağlı statüsü hiç de mimetik değildir; tersine, üretken, kurucu ve hatta performatiftir; zira, bu anlamlandırma edimi sonradan tüm anlamlandırmalara öncel olduğunu bulduğunu iddia ettiği bedeni üretir.

17. Dil ile tecavüz arasındaki ilişkinin daha geniş bir çözümlemesi için Sharon Marcus'un bu esere yaptığı katkıya bakınız."Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention" *Feminist Theorize the Political*, yayınlayan Judith Butler ve Joan W. Scott, Routledge, 1992, ss-385-403.

18. "*If you are living with a man, what are you doing running around the streets getting raped*?" Catharine MacKinnon'un *Toward a Feminist Theory of the State*, (Boston: Harvard University Press, 1989), s.171'de alıntılanmıştır.

İslâmiyet öncesinde cinsellik ve evlilik

Fatima Mernissi

İSLÂMİYET ARİFESİNDE EVLİLİK

Arap kaynaklarında oldukça geniş şekilde belgelenen, ilk Müslüman toplumlarda ki evlilik adetleri, İslâmiyet öncesi Arabistan'da yaygın olan cinsel adetler hakkında geniş bilgi verir. Fakat Arap kaynaklarındaki bu bilgi zenginliği, aynı zamanda bilginin analizindeki yetersizliğin de altını çizer.

İdeolojik önyargılar, cesur analitik yaklaşımları engeller. Bu sorunla ilgilenen tarihçiler yüzyıllar boyunca tektanrılı atalarına sadık kaldılar, dolayısıyla bu insanların, İslâmiyetçin benimsediği sistemden çok daha karmaşık olan, İslâmiyet arifesindeki durumu hayal etmeleri bile imkânsızdı. İslâmiyet öncesi Arabistan'da ataerkil ya da anaerkil sistemlerden hangisinin devam ettiği değil, asıl önemeli olan, İslâmiyetçin hangi cinsel adetleri yasaklarken hangilerine izin verdiğini bulmaktır. İslâmiyetçin, *Cahilliye* döneminin cinsel adetleri arasından yaptığı seçime bakarak, bu yeni dinin karşı cinsler arasındaki ilişkiye karşı tutumunu anlayabiliriz. Benim burada ele aldığım konu da bu.

Şu durumda esas konumuz, ataerkillik yada anaerkillik değil, ama yinede Müslüman ailenin ne ölçüde İslâmiyet öncesi aile yapısının devamlılığını gösterdiği merak edilebilir. Acaba eski aile yapısının kurallarında ve alışkanlıklarında radikal bir kırılma oldu mu?

Konuyla ilgili görüşlerini belirten çeşitli tarihçilerin arasında, yaşadıkları dönemlere göre oldukça derin farklılıklar olması ilginçtir. İslâmiyetçin ilk dönemlerinde yaşamış olan tarihçiler, modern meslektaşlarından çok daha açık ve esnek bir tavır sergilerler. Buhari (Sahih'in yazarı), Ibn Habib al- Baghdadi (Kitab al-Muhabbar), ve Ibn Saad (Kitab al-Takabat) gibi erken dönem İslâmiyet tarihçileri,

Müslüman ailenin daha önceki alışkanlıklarından koptuğunu söyler. Belirttiklerine göre, İslâm tarafından benimsenen ataerkil evlilik, anti-ataerkil olan birçok birliktelikle kıyaslanır. Bunlar arasında çocuğun biyolojik babaya ait olmadığı (hatta kadının birden fazla düzenli cinsel partnerinin olduğu, çok eşli evlilikler), kadının çadırının girişine bir peçe indirmek kadar basit bir adetle kocasının içeri girmesini istemediğini belirterek, evlilik bağını kopardığı birliktelikler de vardır. Tüm bu alışkanlıklar, Arap kaynaklarına oldukça geniş olarak yansımasına rağmen, daha sonra İslâmiyet tarafından yasaklanmıştır.

Sadece inceleme düzeyinde dahi, Modern Arap tarihçilerin asla kabul etmediği, kadının cinsel özgür idaresini ortaya koyan geleneklerin var olabileceği düşüncesi bile oldukça şaşırtıcı. Bu tarihçiler arasında belki de en ilginç isimlerden biri, Salah Ahmad al-'Ali'dir. İslâmiyet öncesi cinsel alışkanlıklar hakkında topladığı onca bilgide, kadının cinsel irade özgürlüğünün kesin ve net olarak görülmesine rağmen (hem onun bildiği Arap belgeleri hem de oryantalistler tarafından gün ışığına çıkarılan dokümanlar oldukça geniştir), bedevi topluluklarında, erkeğin kadın, ergenlik öncesi çocuklar ve ev üzerinde hak ve güç sahibi olduğu ataerkil sistemin geçerli olduğunu söyler.[1] İslâmiyet öncesi dönemde *mut'a* ve *mubada'a* evliliklerin cinsel sapkınlık (*shaddah*) olarak kabul edildiğini belirtir. (Bu bölümden sonra Buhari 'nin İslâmiyet öncesi dönemde evlilik üzerine açıklamalarına bakınız)[2]

Tıpkı onun gibi, ben de Arap belgelerini okudum ve İslâmiyet öncesi dönemde evlilik alışkanlığının istatiksel sıklığı yada toplumun buna karşı ahlaksal yaklaşımı üzerine hiçbir yerde kesin bir bilgi bulamadım. İlk dönem tarihçiler, İslam'ın dinsel kurallara, yani ataerkil kurallara, aykırı bulduğu tüm evlilik adetlerini suçladığını belirtirler. Bu adet ve alışkanlıkların neler olduğunu incelemekte yarar var. İslam'ın tam olarak yasakladığı neydi? Benim okuduğum tarihsel belgelere göre İslam, kadının cinsel özgür iradesini ortaya koyan tüm davranışları mahkûm eder.

Müslüman evlilik kutsal iznin nişanesi olarak erkeğe kesin otorite verir. Erken dönem evlilik üzerine olan kaynaklardan biride Ibn Saad'ın sekiz ciltlik Kitab al-Tabaqat al-Kubra'sıdır. (Büyük Sınıfların Kitabı)[3] Aslında bu kitap bütün olarak ele alındığında, ilk Müslüman toplulukların sınıflandırılmasıdır. Sekizinci cilt, *Kadın Üzerine*, Peygamberin maiyetine katılan ilk kadın inananların biyografik bilgilerinden oluşur. Kitabın ilk bölümü Peygambere kan ya da evlilik bağıyla bağlı kadınlar üzerinedir; bayan kuzenleri, teyzeleri, kızları ve eşleri. İkinci bölüm ise ilk inananlar arasında bulunan 574 kadın hakkında bir derlemedir.

Ibn Saad'm kitabının sistematik analizi 1939'da Gertrude Stern tarafından, ilk Müslüman topluluklarda evliliğin değerini anlamak için, yapıldı.[4] Stern bulguları açıklamaya ya da belirli bir teoriye uydurmaya çalışmıyordu, bu yüzden de çalışması daha çok evlilik prosedürünün bir açıklaması gibiydi: nişanlanma, kabul etme, çeyiz, vasilik, zina ve evlilik bağının kopması. Stern, 'belirli bir evlilik kurumu' bulamadı. Stern, genel olarak en belirgin özelliği evlilik bağındaki kopma olan ve bu prosedürü düzenleyecek hiçbir resmi sistemin bulunmadığı cinsel birliktelikler arasında farklılıkları anlatır.[5]

Daha önceki bulgular diğer unsurlarla birlikte dikkate alındığında; her hangi bir anlaşma ya da resmi vasiliğin olmaması, kadının eşinin mirasından çıkarılması, kolayca boşanma yolları, boşanma sonrası inzivaya çekilme süresinin olmaması ve dulluk – *idda* – gibi, gelinen nokta evliliğin belirli bir kurumu olmadığı ve evlilik olgusunun bağlayıcı özelliği bulunmadığı ortaya çıkıyor.[6]

Gertrude Stern'in çalışması objektiflik, yaklaşımın ve bilginin analizi açısından oldukça etkilidir. Fakat Stern'in hiçbir 'belirgin evlilik kurumu' olmadığı iddiası yanıltıcı olabilir. Bu iddianın anlamı gerçekten de belirgin hiçbir evlilik kurumunun olmadığı olabileceği gibi, Stern'in sabit kabul ettiği modellere benzeyen evliliklerin olmadığı da olabilir. Aradaki fark oldukça büyüktür. Stern'in açıklamalarından anlaşılan odur ki, yasal prosedürlerle karmaşıklaştırılan, Müslüman evliliklerine benzer sabit ve dikkatli düzenlenmiş bir kurum yoktur.

Ibn Saad'ın biyografik bilgilerine göre, poligami (çok eşlilik) ne Bizans dünyasıyla yakın ilişkiler içinde bulunan kültür merkezi Mekke'de, ne de Peygamberin göç ettiği tarımsal bir toplum olan Medine'de vardı. Stern'e göre:

İslâmiyet öncesi Medine'de, İslâmiyet döneminde anlaşıldığı gibi bir poligami geleneğinin varlığını gösteren kesin kanıtlar yoktur, yani bir erkeğin birden çok kadınla evlenerek onları bir ya da daha çok kurum altında barındırdığı sistem... Dahası benin toplayarak bir araya getirdiğim soy tabloları çalışmasından, anlaşılacağı üzere poligami sisteminin tam bir tanımının yapıldığını gösteren hiçbir delil yoktur.[7]

Stern Mekke içinde benzer bir sonuca ulaşarak ekler:

Mekkeli erkeklerin, kabile kadınlarıyla evlenmeleri mümkündü, fakat bu erkekler ya geçici karakterler olur ya da kadın kendi aşiretiyle birlikte kalırdı. Tıpkı Medineliler gibi, bir erkeğin aynı zamanda birden fazla kadını destekleyerek ilişkide olduğunu gösteren bir delil yoktur.[8]

Gertrude Stern burada, İslâmiyet öncesi evlilik araştırmalarında genellikle göz ardı edilen önemli bir detaya dikkat çekiyor: evliliğin uxorilocal karakteri.[9] Uxorilocal yapıdaki poligami, virilocal poligamiden çok daha farklı bir kurumdur. Uxorilocal poligamide birçok erkek tarafından ziyaret edilen kadın çok kocalılık sistemindeki (polyandrous) haklarıyla birlikte var olabilir.

Peygamberin büyük büyük babası Haşim de uxorilocal bir evlilik yapmıştı. Çiftin çocuğu, Peygamberin büyük babası, Abd al-Muttalib, annesi tarafından büyütülmüştü.[10] Haşim (Mekkelidir) Medine kasabasına yaptığı bir seyahat sırasında, Salama Bint Amr ile tanışır, onunla evlenir ve birliktelik kurar. Salama, Abd al-Muttalib'i doğurur. Haşim, çocuğu annesinin yanında bırakarak, Medine'den ayrılır ve Mekke'ye döner. Haşim'in ölümünden sonra kardeşi, o sırada ergenlik çağında olan çocuğu almak için Medine'ye gider. Salama ve amca arasında çocuğun kaderini belirleyecek olan tartışmalar, üç gün boyunca devam eder. Çocuk annesini ancak o isterse bırakabileceğini belirtir. Salama için söylenenler:

....Onun soyu ve kendi toplumundaki yüksek konumundan dolayı hiçbir zaman için kendi kendisinin efendisi olmasına engel olabilecek biriyle evlenmesine izin verilmiyordu. Ve eğer kocasını sevmezse onu terk etme hakkına sahipti.[11]

Müslüman tarihçiler cinsellikte özgür iradeyi, kadının sahip olduğu yüksek sosyal konuma bağlarlar.[12] Al-Baghdadi'nin kitabı *Kitab al-Muhabbar*, 'evliliklerinde tüm özerkliklerini koruyarak istediklerinde eşleriyle birlikte kalıp, istediklerinde onları terk edebilen ve bu tarz davranışları, sahip oldukları prestijli konuma (*qadrihinna*) ve yüksek mertebeye (*sharafuhunna*) dayanan kadınlardan bahseden bir bölümü var. Daha sonra, bu bölümü, başını Salama Bint Amr'ın çektiği Arap aristokrat kadınlarının isimleri takip eder. *Sira*'nın (Peygamberin biyografisi) yazıldığı dönemde matriliny fuhuş olarak kabul edildiği için, tarihçisi Ibn Hisham'ın, Salama'nın tutumunu açıklamak için neden matriliny'den daha farklı kanıtlar aradığı anlaşılıyor.

Peygamberin kendi babası Abdallah da, Emine Bint Wahb ile matrilineal bir anlaşma imzalamıştır.

Abdallah Ibn Abd al-Muttalib, Emine Bint Wahb ile evlendiğinde onunla üç gün birlikte yaşadı. O zamanlar bu, kendi kabilesi arasında yaşamak isteyen bir kadınla evlenmeye karar veren bir erkek için yaygın olan bir gelenekti.[13]

Emine kendi akrabalarıyla kalır. Abdallah, Mekke'den Medine'ye yaptığı bir gezi esnasında yolda öldüğünde, Emine Peygamber'e yedi aylık hamiledir. Çocuk annesinin ölümüne kadar onunla birlikte kalır, altı yaşma kadar. Çocuk, ancak annesinin ölümünden sonra babasının akrabalarıyla tanışır.[14]

Öyle görünüyor ki, kadının eşinden bağımsızlığı ve cinsel özgür iradesi, kendi insanları tarafından desteklendiği için mümkündür. Bu bağımsızlık, Muhammed zamanında Arap toplumunda yaygınlaşmaya başlayan, zorla ya da satın alma evliliklerinin yerleşmeye başladığı, patrilineal trende rağmen varlığını korumakta ısrarlı davranıyordu.[15]

Zorla ya da satın alma evliliği virilocal poligami yapısı gösterir. Peygamber zamanında bile bu tuhaf bir düşünceydi, ki bunu Peygamberin tutarsız tavrı da bunu ispatlar. Kendisi on üç kadınla evlenmiş olmasına rağmen, damadı Ali'ye karşı oldukça sertti. Onun ikinci bir evlilik yapmasına karşıydı, böylece en sevdiği kızı Fatma'yı (özellikle güzelliği ile tanınmayan) istenmeyen bir kumadan koruyordu.

Ali Bin Abi Talib'in başka bir kadınla evlenmesine izin vermiyorum, ve tekrar söylüyorum, Ali'nin kızımdan boşanmadan başka bir kadınla evlenmesine izin vermiyorum. Kızım benim bir parçamdır ve onu üzecek olan herhangi bir şey beni üzer.[16]

Öyle görünüyor ki Peygamber, kocasını paylaşmanın bir kadın için zarar verici olduğunun farkındaydı. Diğer bir ilistrasyonda peygamberin politik destekçilerinden, Ansar'dır. Poligamiyi o kadar alçaltıcı görüyorlar ki, Ansar'ın kızlarından birinin, Leila Bint al-Khatim'in Peygamberle evlenmesine izin verilmiyor.[17] Ve Leila'nın çok gururlu olduğunu öne sürülerek, kıskançlık yapacağı, Peygamberin hanesinde huzursuzluk yaratacağı söyleniyor. Bu olayla Peygamber ile müttefikleri arasındaki tansiyon artıyor. Üçüncü bir örnekse Peygamberin çok kıskanç olduğu için, kendisini kumalarıyla paylaşmaya dayanamayarak kıskançlık yaptığını söylediği ve boşanmak zorunda kaldığı karısı Reyhan'dır. Kadın duygularını kontrol altına aldığında Peygamber onunla yeniden evlenir.[18] Fakat poligamiye karşı isyan örnekleri arasında en göze çarpanı, Peygamberin küçük küçük torunu, Emine'dir. Emine, evlendiğinde kontrolü elinden bırakmamıştır. Zaid Ibn Umar ile evlendiğinde ortaya şartlar koymuştur: 'Asla başka bir kadına dokunmayacak. Emine'nin onun parasını harcamasına engel olmayacak ve onun aldığı hiç bir karara karşı gelmeyecek. Aksi taktirde Emine onu terk edebilecektir.'[19]

KADINLARIN İSLÂMA TEPKİSİ

Emine, Peygamber'den önceki dönemde, kadınların daha mutlu olduklarının farkındadır. Ona neden kendisinin komik ve neşeliyken, kardeşi Fatma'nın çok daha ciddi olduğu sorulduğunda, cevabı:

Çünkü, Fatma Müslüman büyük annemizin (Peygamberin kızı Fatma) adını

taşıyorken ben, İslâmiyetten önce ölen, putperest büyük büyük annemizin (Peygamberin annesi Emine) adını taşıyorum.[20]

Bu düşünce tarihsel örneklerle de desteklenir, bunlardan bazıları Hadramaut fahişeleri gibi kanlı, bazılarıysa İslâmiyet'in ilk yıllarında kadınların, kendi özgür cinsel iradelerini korumak istemeleri gibi barışçıl olaylardır.

Peygamberin öldüğü 632 yılının Haziran ayından sonra, Arap yarımadasında dinden çıkmalar görünmeye başlandı, aşiretler Peygamberin halefine, ilk halife Ebu Bekir'e, vergi vermeyi reddettiler.[21] Bu hareket, İslâm ve karşıtları arasında yapılan şiddetli savaşlarla, bir yıl sonra ciddi şekilde bastırılarak durduruldu. Bu dinden çıkma hareketlerinden biri de, Peygamberin ölümünü eğlenceli bir atmosferde kutlayan bir grup kadın tarafından yönetiliyordu. Bu olay Ibn Habib al-Baghdadi'nin *Kitab al-Muhabbar*'ında kayıtlıdır.[22]

Hadramaut'ta, Tanrının elçisinin ölümünü isteyen, 6 kadın vardı, Kinda'da ve Hadramaut'ta. Bu kadınlar, haberi duyduklarında ellerine kına yaktılar, tef çalıp oynadılar. Hadramaut'un fahişeleri de gelerek onlara katıldı ve onlar gibi davrandılar, bu altı kadına yirmi kadın daha katıldı.[23]

Halife, bu olayla ilgili kafir kadınların cezalandırılmasını isteyen ikisi de erkekler tarafından yazılmış iki mektup alıyor. Halife, Kinda valisine cevap olarak, intikam almasını emrederek devam eder:

Bismillahirrahmanirrahim (Rahman ve rahim olan tanrının adıyla) Ebu Bekir'den al-Muhajir Ibn Abi Umayyah'a. Aşiretlerindeki birçok kişinin dinlerinden dönmesine rağmen, Tanrının dinine sadık iki kulu (Tanrı onları bu dürüstlüklerinden dolayı kutsasın ve diğerlerini günahkârların kaderiyle cezalandırsın) bana Yemen'de Tanrı'nın elçisinin ölümünü isteyen bir grup kadının olduğunu yazdı. Bunlar şarkı söyleyen Kinda kızlarına ve Hadramaut'un fahişelerine katılarak, Tanrı'ya meydan okumuş, onun ve elçisinin kurallarını küçük görerek ellerine kına yakıp, tef çalıp eğlenmişler. Mektubum size ulaştığında, atlarınız ve adamlarınızla bu kadınların üzerine gidin ve onların ellerini kesin. Onları koruyan veya sizinle onlar arasına giren olursa, ona iş birliği yaptığı günahın büyüklüğünü anlatın; eğer pişman olur ve tövbe ederse onu affedin, fakat eğer ısrar ederse onunla konuşmaya son verin ve çarpışmaya devam edin. Tanrı hainlerin koruyucusu değildir. Fakat sanırım, hatta eminim ki hiçbir erkek kadınların bu şeytanca davranışına göz yummaz yada sizin bir sivrisineğin kanatlarını koparır gibi onları Muhammet'in dininden koparmanıza engel olmaz.[24]

Eğer İslâmiyet ve bir grup kadın arasında çıkan bu çatışmayı, menfaatlerin çatışması olarak yorumluyorsak, hangi menfaatlerin tehlike altında olduğunu araştırmalıyız. Öncelikle tarafları tanımlayalım. İlk halifenin kimliği muhakkak, fakat kadınlarınki değil. Müslüman kaynaklar onları kısaca fahişeler olarak tanımlıyor. Bu fahişelik aslında oldukça tuhaf. Müslüman tarihçi Ibn Habib al- Baghadi bu kadınların on ikisini tanımlar. İkisi büyükanne, biri anne, yedisi de genç kızdır. On ikisinden, üçü ashraf (soylu sınıf) mensubu, dördü krallıklarıyla birlikte Yemen'i yöneten sultanın kabilesi Kinda aşiretindendi.[25] Kadınları, Müslüman devletin güçlerine karşı koruyan adamlarda aynı aşirettendi. Peki ama yaşlı büyükanneler, genç kızlar, kadınların en saygınları, prenses sarayının mensupları, tarafından yürütülen ne çeşit bir fahişeliktir bu? Güney Arabistan'ın ücra köylerinde yirmi altı kadın tarafından çalınan tef, neden güçlü Müslüman ordusu için böyle bir tehdit oluşturuyor?

A.F.L. Beeston İslâmiyet ve kadınlar arasındaki çatışmayı eski din ile yenisi

arasında uyuşmazlık olarak açıklar.[26] Yeni dinin, kadınları dinsel fahişeliğin yaşandığı, eski tapınaklardaki putperest rahibelerin muhalif posizyonundan mahrum bıraktığını öne sürer. Fakat bu sav metinde açıkça anlatılmaz.

Buna rağmen metin iki noktayı ortaya koyar. Birincisi bazı kadınlar, kendi konumları tehlikeye girdiği için İslam'a karşıdır. Bu konum her ne ise İslam'ın onlara sunduklarından çok daha avantajlı olduğu kesin. İkincisi, İslâm ve bu kadınlar arasındaki çatışma, cinsel alanda devam eder. Halifenin kendi karşıtlarını direk fahişeler olarak suçlaması, İslam'ın bu kişilerin cinsel adetlerini ne olursa olsun, ayıpladığını gösteriyor. Benim inancıma göre, Hadramaut fahişeleri vakası, İslam'ın, İslâmiyet öncesi dönemde Arabistan'da hakim olan cinsel alışkanlıklara karşı olduğunun örneğidir.

MÜSLÜMANLIK ÖNCESİ TOPLUMDA MATRİLİNEAL DEĞERLER

Robertson Smith, altıncı ve yedinci yüzyılları Arap akrabalık tarihinin değişim dönemi olarak niteler. İslamın ortaya çıkış döneminde cinsel birliktelik, iki farklı yönelime bağlıdır: *sadiqa* evlilik[27] olarak adlandırılan matrilineal trend ve *ba'al* ya da idare evliliği de[28] denilen patrilineal trend. Peygamberin döneminde de yan yana var olabilen bu iki sistem[29], aslında birbirlerine tamamen zıttır. Sadece farklı akrabalık kurallarıyla yönetilmelerinden değil, aynı zamanda kadının posizyonunundan dolayı da, yani bu iki trend tüm toplumsal ilişkilerde temel farklılıklar sergilerler.[30] İki sistem arasındaki farklılıkları özetlersek:

	Matrilineal Trend	Patrilineal trend
Akrabalık kuralları Babalık kuralları	Çocuk annenin grubuna ait. Fiziksel babalık önemsiz: genitonun yavrusu üzerinde hiçbir hakkı yok.	Çocuk babanın grubuna ait. Fiziksel babalık önemli, çünkü yavrunun sosyal babası genito olmalı.
Kadının cinsel özgürlüğü	Geniş, kadının iffetinin hiçbir sosyal fonksiyonu yok.	Sınırlı, çocuğun meşruluğu için kadının iffeti önkoşul.
Kadının konumu	Korunma ve beslenme açısından aşiretine bağlı.	Korunma ve beslenme açısından kocasına bağlı.
Evliliğin çoğrafi yapısı	Uxorilocal	Virilocal

Sadika evlilikte, (sadiq arkadaş, sadiqa kız arkadaş) çocuk kadının aşiretine bağlıdır. Bu birliktelik kadın ile erkek arasındaki ortak anlaşmayla başlar ve kocasını evden kovma hakkına sahip olan kadının evinde sürer. *Ba'al* evlilikte çocuk erkeğe ait olup, kocası kadının *ba'al'ı* veya 'efendisi', 'sahibi' aynı zamanda da çocuğun babası statüsündedir. Bu tarz evliliklerde:

Kadın, kocasının peşinden gider ve onun kanından çocuk doğurur ve kendi topluluğundaki yerini (idaresini) kaybeder. Kadının üzerindeki otorite kocasıdır ve boşanma hakkı da sadece kocaya aittir.[31]

Robertson Smith'in iddeasına göre, İslâmiyet patrilineal evlilik kurumunu

mecbur tutarak ve matrilineal evlilikleri zina sayarak, matriliniden patrilineal'e geçişi hızlandırmıştır.

Mekke, satın alma ya da baskıyla oluşturulan Arap *ba'al* evliliğini, kurallarında hiçbir değişiklik yapmadan kabul eder. Bu evlilikte kocanın evlilik hakları kadınınkilerden daha baskındır ve kadının idaresi gardiyanına aittir. Aynı kurallar İslâmiyet altında da geçerlidir, Müslüman kurallarına göre evlilik bir alışveriştir, erkek kadını babasından satın alır. Tuhaf bir mantıksızlıkla bu fiyat kadının varlığı olurken, erkeğin hakları sadece kendisine aittir. İslâmiyet, katı kuralların bazılarını yumuşatmış olsa da, aslında despot evlilik şeklinden başka bir şey olmayan bu sistemi yayarak, kadının cinselliğine katii bir itaat damgası vurur.[32]

Sadiqa evliliğin karakteristik özelliği, kadına cinsel özgürlüktür vermesidir. Kadının özgürlüğü, yaşadığı evdeki, yani kocasını kabul ettiği çadırdaki, hakimiyetiyle sembolize edilir.

Cahilliye döneminde kadınlar, ya da en azından bazıları, eşlerinden ayrılma hakkına sahipti, bu ayrılık; eğer bir çadırda yaşıyorlarsa, çadırın yönünü değiştirerek gerçekleşiyordu. Eğer çadırın girişi doğuya bakıyorsa, kadın girişi batıya çeviriyordu, erkek bunu gördüğünde çadırdan kovulduğunu anlayarak içeri girmiyordu.[33]

Bu tür bir evliliğin sadece uxirilocal olduğu oldukça açık, çünkü kadın kendi aşiretiyle birlikte kalarak, onlara bağlı yaşıyor. Bu tarz kovulmanın sembolik hareketi, 'kadının kocasıyla kendisi arasına bir perde çekmesi' olarak bilinir. Muhammad Ibn Bashir'deaynene bunu yaşar, 'karısı aralarına bir perde çekerek ortadan kaybolur.'[34]

İslâmiyet öncesi Arabistan'da yaşanan cinsel adetlerdeki çeşitlilik en iyi, güvenilir, gelenekçi Müslüman Buhari tarafından anlatılır:

Ibn Shihad, Urwah al-Zubair'in onu, Peygamberin (Sellallahü aleyhisselam) eşi Ayşe 'den öğrendiği kadarıyla, Cahilliye dönemi evlilikleri hakkında bilgilendirdiğini söyler. Cahilliye döneminde dört çeşit evlilik vardı:

1- Günümüzde yaşanan tarzda evlilik, bir adam vesayeti altında bulunan kadını yada kendi öz kızını, başka bir adamla nişanlar ve bunun karşılığında ikinci adam kadına başlık parası vererek onunla evlenir.

2- Diğer bir tür; erkek, karısını adet döneminin ardından N'ye göndererek onunla cinsel ilişkiye girmesini ister. Kadın adet olana ya da hamile olduğu anlaşılana kadar karısından uzak durur. Hamile kaldığı anlaşıldığında erkek isterse karısıyla ilişkiye girer. Bu davranışın amacı, çocuk sahibi olmaktır. Bu tarz evliliklere Nikah al-Istibda (münasebet evliliği) denir.

3- Diğer bir tür; on kişiden daha az insandan oluşan bir grup erkeğin aynı kadını ziyaret ederek, onunla ile ilişkiye girdiği evlilik şeklidir. Eğer bu türde kadın hamile kalır ve bir çocuk doğurursa, bunu takip eden günlerin ardından kadın bu adamlara haber göndererek onları çağırır ve aralarından hiç kimse buna karşı çıkamaz. Hepsi birlikte kadının huzurunda toplandığında, kadın onlara: "Siz kendi davranışınızın sonucunu biliyorsunuz. Ben bir çocuk doğurdum ve bu senin çocuğun, N" diyerek istediği isimi verir ve çocuk bu kişinin olur. Erkek buna itiraz edemez.

4- Dördüncü tür ise birçok erkeğin bir kadını zaman zaman ziyaret ettiği türdür. Kadın kendisine gelen hiçbir erkeği reddetmez. Bu kadınlar *baghaya*'dırlar (fahişe). Kapılarına bunu simgeleyen bir işaret asarlar. İsteyen herkes onları ziyaret edebilir. Eğer bu kadınlardan biri hamile kalıp çocuk doğurursa, erkekler bir

araya toplanır ve çocuğun en çok hangi adama benzediğine, yani babasına, karar vermek için bir fizyonomist çağrılır. Bu oturumun sonunda çocuk bu adamlardan birinin olur ve kimse bu sonuca itiraz edemez. Muhammed (Sellallahü aleyhisselam) Peygamber olarak geldiğinde günümüzde geçerli olan hariç, tüm bu Cahilliye dönemi evlilik türlerini yıkar.[35]

Buhari 'nin açıklamalarıyla ortaya çıkan genel tablonun karakteristik özelliği, çeşitli evliliklerin, ya da cinsel adetler de denebilir, bir arada var olmasıdır. Bu dört çeşit evliliğin üçünde de, fizyolojik babalık önemsiz görünüyor (2-3 ve 4), bununla bağlantılı olarak kadının iffeti gibi bir kavram da yok. İki türdeki evlilikte de çok eşlilik sistemi var (3 ve 4), kadın istediği sayıda "kocaya" sahip olabiliyor.

Buhari tarafından başka bir yerde belirtilen diğer bir evlilik türü de *mut'a* evliliktir (zevki ya da geçici evlilik).

Bir kadın ile erkek evlenmeye karar verdiklerinde, evlilikleri üç gün sürer. Eğer bu birlikteliği devam ettirmek isterlerse, devam ettirirler, ayrılmak isterlerse de ayrılırlar.[36]

Tarmidi bu tarz evliliklerin pratikliğini anlatır:

İslâmiyet'in ilk yıllarında, bir erkek hiç kimseyi tanımadığı yeni bir kasabaya geldiğinde, kaldığı sürenin uzunluğuna bağlı olarak belli bir miktar para vererek bir kadınla evlenebilirdi. Kadın da onun eşyalarını kabul eder ve kendisiyle ilgilenirdi. Bu evlilik türü ayetlerle yasaklanana kadar devam etti.[37]

Başka bir gelenekçi anlatımda, İmam Müslim, bu evliliğin cinsel amaçlarını açıklar:

Mut'a..... geçici bir evliliktir. Erkek kadına, 'belli bir miktar para karşılığında, bir süre seninle birlikte olacağım' der. Bu mut'a (zevk) olarak adlandırılır, çünkü bunun esas amacı cinsel zevktir, bu tarz evlilikte, normal bir evlilikten beklenen çocuk doğurma ya da diğer beklentiler yoktur. Mut'a kutsal kitap (Kuran) ve Sunna tarafından yasaklandı.[38]

Bu evlilik İslâmiyet'in ilk yıllarında yaygındı, günümüzde halen Shia mezhebi tarafından sürdürülmektedir.[39]

Ortodoks Müslüman evliliklerine göre *mut'a* İslam'ın mükemmel cinsel adetlerinin iki temel kuralını bozuyor. Birincisi, *mut'a*'nın geçiciliği ve karakteristik özelliği, evliliğin kurulmasında ve dağıtılmasında kadına da erkek kadar özgürlük tanıyor. Müslüman evlilikler bu hakları sadece erkeğe tanır. Kadının rızasını gardiyanının hakimiyetine verir ve boşanma özgürlüğünü yargıç kararının altına koyarak onu bundan mahrum eder. İkinci olarak bu tarz evlilikler Müslüman evliliklerin üzerine kurulduğu, sosyal babanın aynı zamanda fiziksel baba da olduğu, ebeveynlik kurallarından farklı ebeveynlik kurallarını öne çıkarır. Robertson Smith'e göre:

Mut'a, kısaca anne-akrabalık kurallarına denk olan son evlilik şeklidir. İslâmiyet bunu, babaya meşru bir çocuk vermediği için, 'fahişeliğin kardeşi' olarak suçlar. Yani bu evlilik, erkeğin aşiretine ve mirasına bağlı bir evlat vermez.[40]

İslâmiyet öncesi kültürde kadının cinsel hakları panoraması, kadının cinselliğinin meşruiyet kavramıyla bağıntılı olmadığını gösteriyor. Çocuklar annelerinin aşiretlerine bağlı. Kadın, aynı zamanda ya da birbiri ardından, bir ya da birden çok erkekle ilişkiye girme ya da bitirme konusunda, cinsel özgürlüğe sahip. Kadın, eğer isterse geçici olarak, belli bir süre belli bir erkeğe bağlanabilir, *mut'a* evlilikte olduğu gibi, ya da farklı zamanlarda, ne zamanki erkeğin göçebe grubu kadının yaşadığı yere gelirse, birçok erkek tarafından ziyaret edilebilir.[41] Akrabalık maiye-

tinin içinde, erkek gelip geçiciyken, esas birim anne ve çocuktur.[42]

Matrilineal geçmişin dilsel mirasını Arapça'da görmek mümkündür. Örneğin, anlamı döl yatağı olan 'rahim', 'akrabalık için en çok kullanılan kelimedir.'[43] Batn (göbek) klan ya da küçük kabileler için kullanılan teknik bir terimdir.[44] Umm (anne), umma'nın (genel olarak 'topluluk', İslâmiyet'ten sonra 'Müslüman topluluk' anlamında) kökenidir. Salama Musa'ya göre haya, 'yaşam', kelimesi aynı zamanda kadın üreme organının adıdır, bu da kadının doğum yapabilme mucizesine sahipken erkeğin rolünün sadece cinsel zevk olduğuna inanan eski Arap inancını ifade eder.[45]

Robertson Smith, patrilineal'dan matrilineal evliliğe geçişi, Müslüman ve İslâmiyet öncesi kaynaklardan alınan birçok örnekle belgeler.[46]

İSLÂMİYET ÖNCESİ TOPLULUKLARDA MÜSLÜMAN EVLİLİKLRİN ETKİLERİ

Eğer evliliği "sosyal yapının yeniden düzenlenmesi" olarak, ve sosyal yapıyı da "kurumsal ilişkilerde insanların her türlü düzenlenmesi"olarak ele alırsak[47], evlilik sistemindeki değişiklik sosyo-ekonomik değişimlere ulaşır. Akrabalıktaki her hangi bir değişim eski sosyo ekonomik yapıdaki bozukluğu ve yeni birimler üzerine kurulan ilişki bağlarının ortaya çıkışını belirtir. Montgomary Watts, *Mekke'deki Muhammet ve Medine'deki Muhammet* kitabında[48], 6. ve 7. yüzyıl başında yaşanan geçiş döneminde Arabistan'ın sosyo-ekonomik kaynaklarını inceler. İslamın başarısının büyüklüğünü (Muhammet'in vaaz vermeye başladığı 613'ten, ölümüne kadar 632 bir çok Arap kabilesi İslâmiyet'i kabul etmişti) kabileler arasında, sistemin getirdiği bölünmeden kaynaklanan memnuniyetsizliğin varlığına bağlar. Ticari ekonominin gelişmesi, geleneksel kabile idare sistemini çürüterek güvensizlik ve hoşnutsuzluk ortamı doğurdu. Alışverişle tanışan bireyler, geleneksel kabile bağlarıyla sürekli çatışan yeni ticari bağlarla hareket etmeye başladılar.[49] Mekke gibi zenginleşen yerleşim alanlarında, eski ve yeni bağlılıklar arasındaki çatışmalar daha belirgindi. Geleneksel bağların ihlal edilmesi, kabilenin zayıf üyeleri arasında kopmaları ve ekonomik güvensizliği getirdi. Halkın iyiliği için yönetici konumunda bulunan sorumlu üyeler, bireysel çıkarlarının peşine düşerek, geleneksel rollerini olan zayıfların koruyuculuğunu ihmal ettiler.[50] Eski dayanışma bağlarının kopmasından en çok etkilenen kesim kadınlar ve çocuklardı, çünkü malvarlıklarına rağmen onların, miras yoluyla kurumsallaşmış hiç bir güvenceleri yoktu.[51] Miras savaşlara katılarak ganimet kazanan, güçlü kuvvetli erkekler için bir imtiyazdı.

Fakat kadının miras almaya hakkının olmaması, bazı Müslüman yazarların düşündüğü gibi, malvarlığından hiçbir şekilde yararlanmaması anlamına gelmiyor.[52] Kadınların korunumu ve ekonomik zenginlikleri kabilenin prestiji ve şerefinin göstergesiydi.[53] İslam'ın bir çok kurumunun, kabilesel idare sisteminin dağılmasıyla ortaya çıkan yeni ihtiyaçların sonucu olduğu ileri sürülür. Bunun amacı, dağılmanın getirdiği güvensizlik ortamının yok edilmesidir. Poligami de bu tarz bir kurumsallaşma olarak açıklanabilir.[54] Peygamber, boşanmış dul kalmış kadının ya da gayri meşru yetimlerin kaderiyle ilgili olarak bir sorumluluk sistemi oluşturmaya çalışır. Bir erkek tarafından, erkek akrabadan ziyade koca tarafından, korunan aile içinde kadının yerini yeniden belirler. Poligaminin, birçok Müslüman erkeğin öldürüldüğü Uhud savaşından sonra, Kuran tarafından kurulması da bu te-

oriyi destekler.

Dahası kabile dayanışmasının yıkılmasıyla yardımsız kalan kadının yeniden kazanılmasında, Peygamberin de menfaati vardı, çünkü bunun dışındaki durumlarda kadın korunmasını sağlayabilmek için İslâm tarafından *zina* olarak kabul edilen geçici cinsel birliktelikler kurma yoluna gidecekti. Burada İslamın dehasını görebiliriz. İslam'ın kurumlarının değerini, toplumsal ve bireysel eğilimleri birleştirmede ve birbiriyle zıt eğilimleri, Arabistan'ın şimdiye kadar gördüğü en sıkı sosyal düzene, yönlendirmede gösterdiği başarıdan anlayabiliriz. Toplumsal eğilimler *Pax İslamica* için mücadeleye yöneltildi, bireysel eğilimler ise, kadının cinsel özgürlüğü üzerinde denetim kuran ve aynı zamanda yeni bağlılık türlerine ve özel mülkün geçişinin yeni yollarına izin veren, aile kurumunda kendini gösterdi.

Watt *umma*'nın verdiği birçok vaatle aşiretlere benzediğini söyler. *Umma* içindeki sorumluluk sistemi, aşiretler arasındaki kan davası ve kısasa kısas kurallarına çok benzer: '*umma*'nın askeri prestiji için Arabistan koşullarında bir Müslüman'ın intikamını alması şarttır.'[56]

Fakat *umma* kabilenin 'dövüşkenliğini' aşiretler arası kan davalarından esinlendiği, yeni bir yöne çevirir – kutsal savaşa.[57] Kabileye duyulan o eski bağlılığın yerini şekil ve içerik olarak tümüyle farklı bir bağlılık alır. Yeni şekil *umma*'dır ve temel birim kabile değil bireydir. Bireyler arasındaki bağ akrabalık değildir, daha soyut olan, din kardeşliğidir.

Birkaç on yıldan daha kısa bir sürede, Arabistan'ın zenginleşen ticaret yolları ve merkezleri için büyük tehlike oluşturan aylaklık eğilimli göçebe kabileler Allah'ın isteğine şartsız teslimiyeti gerektiren *umma*'ya katıldılar. Sonuç olarak, bunların ganimet toplamaya yönelik istekleri içsel saldırılardan saptırılarak, ortak düşmana karşı olan kutsal savaşa çevrildi. Zengin Bizans ve İran imparatorlukları daha İslâmiyet'in varlığının tümüyle farkına varamadan Arapların eline geçti. (İran, *hijra*'dan yirmi yıl önce, 642'de fethedildi, İstanbul'un ilk kuşatılması ise 670'de oldu.)

Kabilesel dövüşgenliğin Müslüman topluluğun hizmetine hazırlanmasına paralel olarak, benzer şekilde, daha çok, bencilce olan kişisel eğilimler aile içine yönlendiriliyordu. Bu dönüşüm mekanizmalarından biride inananın kendini tümüyle istediği gibi ifade edebileceği babalık kavramı ve meşruiyetiydi.

Tüm erkekler için (patrilineal toplulukta yaşayan), kendi çocuğu ile ilgilenmesinden ve onun layık olduğu zenginliğe ulaşmasını arzu etmesinden daha doğal bir şey yoktu. Matrilineal aile yapısında aile mülkiyetinin kontrolü bir erkekten kız kardeşinin oğluna rahatlıkla geçebilirdi.[58]

Bir erkeğin mirasını oğluna bırakması onun soyu belli olmayan çocukları olduğunu gösterirdi. Daha önceki sistemde biyolojik babalık pek önemli değildi ve kadının cinsellik modeli kimin babasının kim olduğunu bilmeyi zorlaştırıyordu. İslâm bu sorunun üstesinden gelmek için iki yol seçti. Daha öncede belirtildiği gibi, daha önceki cinsel münasebet şekillerini *zina* kabul ederek yasakladı, ve *idda* ya da bekleme periodu yoluyla ebeveynlik üzerindeki denetimi kurumsallaştırdı. *İdda*, daha önceki dönemde biyolojik ebeveynliğin önemli olmadığını ve İslam'ın kadının cinselliğine getirdiği kısıtlamaların en güzel ispatıdır, çünkü erkek için buna benzer bir dönem yaşanmamıştır.

İdda kurumu, bir kadının yardımını almadan, onu elinde bulundurduğu, ebeveyni belirleme gücünden mahrum etmenin oldukça zor olduğunu gösterir. *İdda*, Müslüman Tanrının, her ne kadar sadakat yemininde bunu ön koşul olarak öne

sürse de, kadının işbirliğini beklemediğini gösterir. İkinci sürenin 228. ayetinde:

Eğer Allah inançları varsa (kadınlar), Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri doğru değildir....

Kadınlara verdiği açık emre rağmen, Allah bekleme periyodunu kurumsallaştırarak onları kontrol etmeye karar vermiştir, bu da O'nun kadınların ilahi emirlerine uymalarını beklemediğini gösterir. Kadınların iş birliğine yanaşmayacağı ve onların baskı altına alınması düşüncesi, erkeğin kendi çatısı altındaki kadını kontrol etmesinin dinsel görevi haline gelmesini açıklıyor. Erkek sadece kadının cinselliğini tatmin edip, ona ekonomik destek sağlamakla yükümlü değildir, aynı zamanda Müslüman güçlerin bir polisi gibi kadın akrabalarını disipline sokup onları korumalıdır da.

Watt, Araplar arasında, toplumdan ayrı bir polis gücü fikrinin olmadığını belirtir.[59] Katı bir şeref olgusu içersinde, her bir birey kendi davranışını kontrol etmeye zorlanır. Toplumunun standartları için tümüyle toplumsal olarak gelişen bir davranıştır bu. İslâmiyet'te de aynı mekanizma devam eder, fakat bu sefer erkeğin sorumluluğu daha ağırdır, çünkü *umma* ona tümüyle kendi yönettiği ve bundan dolayı da tümüyle sorumlu olduğu bir yaşam alanı verir: 'Erkek ailesinin gardiyanı ve sorumlusudur....'[60]

SONUÇ

Peygamber tarafından oluşturulan sosyal düzen, patrilineal tektanrıcı devlet, kabileler ve onların bağlılıkları ancak *umma*'ya bağlanırsa var olabilirdi. Peygamber, aşiretten çok daha uygun bir sosyalleştirme birimi olan aile kurumunu buldu. *Umma*'nın kurulabilmesi için sıkı kontrol altındaki patriarchal aileyi zorunlu gördü.

Peygamber, dinsel görüşünü, kişisel deneyimlerini ve karşı olduğu toplumun yapısını, birleştirerek, İslâm toplumunun yapısını oluşturdu. Müslüman sosyal yapının altındaki tahminler, -erkek egemenliği, *fitna* korkusu, cinsel tatmin ihtiyacı, Allah'ı diğer her şeyin üzerinde sevebilmek için erkeklere olan ihtiyaç- on dört yüzyıldır Müslüman ülkelerde kadın-erkek ilişkilerini düzenleyen belirli kurallarla şekillendirildi.

Bugün modernizasyonla birlikte, ekonomik yapının yanı sıra sosyal yapıda da temel değişimler yaşanmaktadır ve bu değişimler sosyal düzen olarak İslam'ın temelinde yatan kurallara meydan okumaktadır. Eğer modernizasyonu, diğer şeylerin yanı sıra, Müslüman Arap toplumların ekonomisinin dünya pazarıyla birleşmesi olarak tanımlarsak, bu prosedürde dağılma, ayaklanma, anlaşmazlıklar ve çatışmalar kaçınılmaz hale gelir. Şu halde, ekonomik birleşmenin, kesinlikle etkilediği alanlardan biri de ev hayatı, aile ilişkilerinin yapısı ve özelliklede cinsiyetler arasındaki ilişkinin dinamiğidir.

Müslüman Arap toplumlar, dünya pazarıyla birleşme alanında uzun bir yol kat ettiler. Samir Amin kitabında, *Günümüzde Arap Ekonomisi*, 'Üçüncü Dünya'da, Arap dünyasının tümünün özel bir yere sahip olduğunu, bir parçasının da çağdaş dünya sistemiyle bütünleştiğini gösterir.'[61] Bu ekonomik bütünleşme, daha kısıtlı kabul gören ideolojik bir bütünleşmeyle beraber yürür. Arap bir adam bir Fransız, İsveç ya da Amerikan fabrikalarında üretilen bir araba alabilir ve bunu belli bir fiyat ödeyerek sahip olduğu bir mal olarak kabul eder. Fakat aynı adam

sembolik kapital diyebileceğimiz bir ithalata çok daha belirsiz bir yaklaşımda bulunabilir. Günümüzde Arap dünyasında yaşanan en büyük çatışma, Batının sembolik kapitaline karşı olan bu yaklaşımdır. Özellikle güvenilirliğe (al-asala) karşı verilen savaş, şimdi politik, ekonomik ya da sosyal olsun, geçerli olan tüm tartışmalarda göze çarpacak şekilde ortaya konur.

Batının sembolik kapitalinin (fikirler) ithal edildiği alanlardan biri sosyal ilişkilerdir, özellikle de insan hakları, sivil kanunlar ve akrabalık modellerinin yapısındaki liberal kavramlar, oldukça belirgindir. Politik parti, ticaret birliği, parlâmento gibi kavramlar, kolonileşmiş eski Avrupa şehirlerinden, kolonileşmiş eski Arap topluluklarına yapılan ideolojik ihracatlardır. Gerçekte, milliyetçi Arap hareketi kendi başına, fikirlerin transferinin Batı karşıtı, yabancı düşmanlığı çerçevesinde yer alan, Truva Atı'na benzetilebilir.

Öyle görünüyor ki, günümüz Arap liderleri arasında ekonomik bağımlılık (makinelerin getirilmesi gibi), ideolojik bağımlılıkla kişiliğin temelini açıkça değiştirmeye çalışan, sembolik kapitalin getirilmesinde canlanan o nevrotik rahatsızlığa sebep olmuyor.

Tartışma alanı ne kadar genişse, bedeli de o kadar yüksektir. Burada bizi ilgilendiren konu, yirminci yüzyılda Avrupa'da yaşanan liberal kapitalist hareketin Müslüman toplumlara geçişi, özelliklede, bazıları uluslararası inceleme tezlerinin konusu haline gelen ve direk karşı cinsler arasındaki ilişkileri konu edinen, insan hakları etiketi altında gruplaştırılan Batı demokrasisinin unsurları. Arap ülkeler, karşı cinsler arası ilişkilere yönelik liberal fikirlerin geçişine karşı baskılarını, bazı uluslararası tezleri imzalamayı reddederek, açık ve net olarak göstermişlerdir. Ve yapılan anlaşmalarda, erkeğin üstünlüğü, kadının iradesinin ve feminen teşebbüslerinin sistematik olarak yasaklaması gibi Müslüman ailenin temel kurallarına, karşı önyargılı olan bir çoklarını onaylamamasına engel olamamıştır. Karşı cinsiler arası ilişkilerin yeni trendlerini anlamak için en uygun nokta budur.

Örneğin, Müslüman Arap liderlerin, yaşanan ekonomik ve politik değişikliklerin tabiatında bulunan kadının özgür iradesinin, ortaya çıkışına karşı gerçekten histerik tutumlarını anlayabilmek için bu tutumu tarihsel ve kültürel çerçeveye incelemeliyiz. 'Müslüman zaman çerçevesinde' 622 yılı uygarlaşmanın doğumu olarak kabul edilirken, 621 yılında halen *Cahilliye* dönemi cehalet kaosu yaşanıyordu. Evde ya da sokakta, kadının özgür iradesi ve kişisel önceliğinin varlığı düzenin ve Müslüman yasalarının olmadığının kesin göstergesidir. Eğer bugünkü Arap dünyasının bazı davranış şekillerini ve kültürel tutumlarını anlamak istiyorsak, bunların köklerine, İslâmiyet öncesi döneme, bakmamız oldukça önemli.

Müslüman ülkelerde kadının konumunu incelerken, ideolojik olarak 622 yılının halen gelecek stratejilerin formulasyonunu da yaşadığı unutulmamalı. Çağdaş Müslüman toplumlarında, zaman skalası oldukça özel: on dört yüzyıl hiçbir büyük ayaklanma ya da ölümcül devamsızlık görülmemiş ve geçmişin sürekliliği geleceği vaadedir. Feminen teşebbüslerin ortaya çıkışı, günümüzün belirsiz ekonomik özellikleriyle sonuçlanır, kişisel ücretler, gelecek olarak, yeniden konu edilip ileriye yansıtılan, *cahilliye* döneminin karmaşasını hatırlatan kolektif hatıralardır.

Modern Müslüman topluluklarında, üniversite dereceleri ve iş sahibi olan ve enerjilerinin büyük kısmını tümüyle kişisel isteklerinde keşfeden kadınlar görülmekte, sembolik imgelerin bir bütünde keşfedilmesi, İslâmiyet öncesi Arap aristokrat kadınlarının ruhunun asla tümüyle gömülemediğini gösterir. İslam'ın cehalete şiddetli karşı çıkışı, paradoksal bir şekilde cehaleti Müslüman ruhun temel

dölyatağı haline getirir. Ve bu ruh, geriye yansımayla endüstriyel dönemin geldiğini görür, yeni bir *cahilliyeyi* haber veren kişisel karşılıkların ve bireysel oyların dönemi. Kadınlar- kişisel teşebbüsleri ve irade istekleriyle birlikte – sembolik olarak eski ve modern dönemle birlikte açılan bu yeni *cahilliyenin* etkili parçasıdır.

Çeviri: Asuman Kırlangıç

Kaynaklar

1. Salah Ahmet al-Ali, *Muhadarat fil Tarikh al-Arab*, Bağdat 1960 böl. 1, Sayfa, 136

2. İbid, Sayfa, 141

3. İbn Saad, *Kitap al Tabakat-alKubra*, Beyrut 1958, böl. 8

4. Gertrude Stern, *Marriage in Early Islam* (Erken dönem İslamiyet'te evlilik), Londra 1939

5. İbid, Sayfa 70

6. İbid, Sayfa 73

7. İbid, Sayfa 62

8. İbid, Sayfa 66

9. Abi Jafar Muhammed Ibn Habib al-Baghdadi, *al-Muhabbar*, Beyrut, Sayfa 310 ff. Arap erkekler viriocaliteye karşı görünüyorlar.

10. Ibn Hisham, ed., *Sirat al-Nabi*, yazarı, Ibn Ishaq, Cario 1963, Böl. 1, sayfa 89. Ibn Saad, al-Tabagat, Böl. 1, sayfa 79

11. Ibn Hissam, *Sirat*, Sayfa 89

12. Ibn Habib al-Baghdadi, *al Muhabbar*, sayfa 398

13. Ibn Saad, *al-Tabagat*, Böl. 8, Sayfa 95

14. İbid, Sayfa 100, 118

15. Peygamberin torunu Sakine Bintal-Hüseyin'in durumu oldukça açıktır. Sakine sık sık evlenip, sevmediği kocalarını terk ediyordu. Bakınız; *al-Baghdadi, al-Muhabbar*, Sayfa 337

16. Al- Bukhari, *al-Jami'al-Sahih*, Sayfa 453, K: 67, b: 109

17. Ibn Saad, *al-Tabagat*, Sayfa 337

18. İbid, Sayfa 130

19. Ebu al-Faraj al-İsfahani, *Kitab-al-Aghari*, Beyrut 1909, Böl. 16, Sayfa 102

20. İbid Sayfa 93

21. Sir John Glubb, *A Short History of The Arap People* (Arapların Kısa Tarihi), Newyork 1970, Sayfa 43

22. Muhammed Ibn Habib. Al-Baghdadi, Hyderabad (Haydarabad) 1942

23. Çeviri A. F. L Beeston *"The Dio-Called Harlot of Hadramut"* (Hadramut'un sözde fahişeleri) makalesinden, Oriens 5, 1952 Sayfa 16

24. İbid, Sayfa 18

25. İbid, Sayfa 20

26. İbid

27. W. Robertson Smith, Kinship&*Marriage in Early Arabia* (Erken dönem Arabistan'da Akrabalık ve Evlilik)

28. İbid, Sayfa 92

29. İbid, Sayfa 156

30. İbid, Sayfa 172

31. İbid, Sayfa 92

32. İbid, Sayfa 121

33. Al-İsfahani, al-Aghani- Çeviri; W. R. Smith, *Kinship In Early Early Arabia* (Erken Dönem Arabistan'da Akrabalık) Sayfa 80

34. Al-İsfahani, al-Aghani Böl. 16, Sayfa 80

35. Al-Bughari, Al-Jami'al-Sahih, Sayfa 428, K: 67, B: 36 Çeviri; M. Watt, *Muhammed at Medina* (Muhammed Medine'de) Sayfa 378-379

36. İbid. Sayfa 423, K: 67, B: 31

37. Al-Tarmidi, *Sunan al-Tarmidi*. Sayfa 395, B: 27, H: 1130

38. Müslüm, al-Jami'al-Sahih. Sayfa 130-131

39. Müslüman dünyası ikiye bölünmüş durumda; sünniler ve şiiler. Sünniler İslam dünyasının Ortodoksları olarak da adlandırılıyorlar. Çünkü sunnayı, yani Kur'an'la eş zamanlı ve tamamlayıcı olan gelenekleri takip ediyorlar. Şiiler de İslam dünyasının Protestanları olarak adlandırılıyor. Bunlar, Muhammet'in müridi, kuzeni ve damadı Ali'nin taraftarları. Sunnanın otoritesini reddederek bağımsız imamlığa (İnanç liderliği) inanıyorlar. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere karısı Fatima'nın (Peygamberin kızı) oğullarına hak veriyorlar. Sonuç olarak Şiiler ilk üç halifenin, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın , halifeliğe zorla el koyduklarına inanıyorlar. Genellikle İran ve Hindistan'da bulunurlar fakat etkileri Müslüman dünyasının diğer bölümlerini de etkilemiştir.

40. W. R. Smith, *Kinship in Early Arabiya* (Erken Dönem Arabistan'da Akrabalık) Sayfa 85

41. İbid. Sayfa 94

42. Çekirdek aile birimini meydana getiren unsurlar, anne-baba-çocuk üçlüsü ya da anne—çocuk ikilisi ile ilgili tartışmalarda bakınız; R. Briffault ve B. Malinovski arasındaki diyaloglar; *Marriage Post&Present* (Evlilik, geçmiş ve bugün)Boston 1956, Böl. 3, "What is Family?" (Aile nedir?) Tartışamnın eğlenceli bir özeti de; Robin Fox, *Kinship&Marriage* (Akrabalık ve Evlilik), New York 1967, Böl. 1: *"Kinship, Family&Descent"* (Akrabalık, Aile ve Soy)

43. W. R. Smith, *Kinship in Early Arabiya* (Erken Dönem Arabistan'da Akrabalık) Sayfa 177

44. İbid. Sayfa 38

45. Salama Nhisa, *Woman is not the Plaything of Man*, (Kadın, Erkeğin Oyuncağı Değildir), Sayfa 20

46. W. R. Smith, *Kinship in Early Arabiya* (Erken Dönem Arabistan'da Akrabalık), Bölümler: 2, 4 ve 5

47. A. R. Rodcliffe- Brown ve Dary//Forde, *Africa Systems of Kinship and Marriage* (Akrabalık ve Evlilikte Afrika Sistemi) Londra 1950, Sayfa 43

48. M. Wah, *Muhammad at Medina* (Muhammet Medine'de) ve *Muhammad at Meccal* (Muhammet Mekke'de), Londra 1953

49. M. Wah, *Muhammad at Medina* (Muhammet Medine'de) Sayfa 290

50. İbid Sayfa 261

51. İbid Sayfa 290, 388

52. Bu fikir gelenekçiler ve modernistler tarafından aynı şekilde kullanılan bir klişedir. Kazım Emin de, İslam'ın kadına yüklediği pozisyonu savunurken bu bağlamda tartışır: Klişenin tipik bir kullanımı Muhammet al-Mahdi al-Hagawi'nin kitabında görürüz, *AL-Mar'a bayna al-Shari'a wal-Qanun*. Kasaplanka; n. d

54. M. Wah, *Muhammad at Medina* (Muhammet Medine'de) Sayfa 276

55. Muhammed *Marmaduke* Pickthail, *The Meaning of the Gloriow Koran* (Yüce Kur'an'nın meali) Giriş Sayfa 79

56. M. Wah, *Muhammad at Medina* (Muhammet Medine'de) Sayfa 265

57. İbid, Sayfa 145

58. İbid, Sayfa 273

59. İbid, Sayfa 271

60. Al-Bughari, *al-Jemi'al-Sahih*, Sayfa 440

K: 67, B: 81, Sayfa 447, K: 67, B: 90

61. Samir Amin, *L'Ekonomic arabe contemporaine* Paris 1980, Sayfa 16

Ütopik olanı feminist açıdan ele almanın gerekliliği

Frigga Haug

ÖNSÖZ

Aşağıdaki düşünceler kendi içinde sıkı bir örgü oluşturmuyor; feminizmin çok dallı budaklı, ütopik düşünmeninse hayli tartışmalı oluşundan böyle bu. Bunun yerine, politik eylem açısından ütopik düşüncenin değerinden ne başka bir toplumun gelecek tasarımlarında neyin özgül olarak feminist sayıldığına ilişkin, bana göre öncelik taşıyan sorundan hareketle konuya yaklaşmayı yeğliyorum. Özgürleşme kuramı bağlamında pek kolay olmayan bir şeyi denemek, ütopik olanı toplumcu eleştiri çerçevesinde ve aynı zamanda devrimci real politika olarak ele almak istiyorum. Bir zamanların bölünmüş, şimdinin eski ve yeni Almanya'sında ikâmet eden bir kadın olmamsa yöresel bazı açıklamalara zorluyor beni.

I. SORU

Ütopyanın feminizmle bağıntısını sorguladığım anda paradoksal bir durumla yüz yüze geliyorum; benim için feminizm bir politik ütopya, bir bakış açısı, bir umut anlamını taşıyor çünkü. Egemenliğin ortadan kaldırılmasına, herkesin eşit olarak sahip olduğu şeye, alışageldiği gibi yalnızca görünüşte değil, gerçekten de sahip olması hedefine yönelik bir umut... Feminizm ve ütopya kavramlarını birleştirmeme yol açan apaçıklık ilk bakıştakinin tersine bana şimdi tuhaf görünüyor. Ütopya arzuyla, vizyonla, yani irrasyonel olanla ilintili bir şey değil midir? Bu doğruysa,

kadınlar için de geçerli rasyonel planlar, öneriler, eleştirel yeterli olmuyor mu peki? Feminizm ve ütopyanın iç içe oluşu bana ne ölçüde kesin görünüyorsa yanıt da o ölçüde açık: Sorun öylesine çıkmaza girmiş, ataerkillik o denli sağlam, diri, sarsılmaz ki, şimdi ve burada yaşanan hayattaki iyileştirmeler bir düzeye ulaşamıyor. Geçmişe dönüp bakmak ve yeni bir söylem geliştirmek zorundayız; Çünkü ancak böylesi bir uzaklıktan, daha geniş bir perspektiften hareketle bugüne ve yarına ilişkin önerilerde bulunabiliriz. Virginia Wolf'un deyişiyle, "(...) Savaşın önüne geçilmesinde size yapabileceğimiz en büyük yardım, sizin sözlerinizi yinelemek, yöntemlerinizi kullanmak değil, yeni sözler bulmak, yeni yöntemler yaratmaktır." (Three Guineas, s. 143)*

II. GELECEĞE İLİŞKİN İLK TASARIMLAR VE BİLİM OLARAK TOPLUMCULUK

Kestirme bir yoldan feminizm ile ütopik olan arasına özel bir gereklilik kategorisi yerleştirmiş olmam, ütopik düşünmenin geçmişini, en azından ana hatlarıyla, kısaca ele almaya zorluyor beni. Böylelikle, bir tür platform oluşturmak, bu platform çerçevesinde ve buna karşıt olarak feminist-ütopik düşünmeye ilişkin bir taslak geliştirmek istiyorum. Arzu ve yanılsamanın gerçek, akılcıl ve politik olanla ilişkisi konusunda bir ölçüde açık seçik bir tasarıma gereksinim duyuyorum.

Kadının özgürleşmesi kuram çerçevesinde gelişen bir geleneğe bağlı olduğundan, benim için ütopyalar, içlerine feminist olanı yerleştirebilmek için, bilimsel çözümleme ve eleştiri oldukları ölçüde önem taşıyorlar.

İnsanlar günlük yaşamlarının tersliklerinden arzulanmaya değer dünyaların düşlerine kaçarlar. İlk ütopyalar (Morus, Proudhon, geç Huxley) alışılmış olanın basit bir tersine çevrilişidir: Sonsuz gençlik, yiyecek bolluğu, zenginliklerin hiçbir değerinin olmayışı, altının ve değerli taşların geçersizliği... Bilgece söyleşiler, sürekli şenlikler, güzellik bilinci, her şeyden önce, egemenlikten ve sömürüden kaynaklanan sıkıntıların ortadan kaldırıldığına işaret eder. Bu-tarafa** yönelik eleştiri öteki yerin, aynı zamanda yurt olması gereken yok-yerin renkli betimlemelerine kaçar. Buysa, masallar, öyküler, resimler, ütopik romanlar gibi pek değişik biçimlerde ortaya çıkar.

Feminist-ütopik olanın özgüllüğü sorusuna yanıt ararken göz önünde bulundurmak zorunda olduğum ilk ciddiye alınır eleştiri Marx ve Engels'den gelmiştir. Onlar güçleri sağlamlaştırma girişimlerinde bir tür kaydırma öngörmüşlerdi. "Ütopyadan bilime" dönüş olarak toplumculuk iki şeyi birden dile getiriyordu: Kaçan arzu potansiyelini belki bir eleştiriye eklemlemek ve insani bağlamda mümkün olanı, bu eleştirinin olgusal varoluşundan, tarihin kendisinden hareketle göz önüne sermek. Sorun, "yeni bir toplumun unsurlarını" eskisinin içinde bulup ortaya çıkarmaktı; özgürleşmiş toplumun karşıtların ilişkisinden oluştuğunu teşhis etmek ve bu yolla teşhis edileni desteklemek. Buysa, bilime dönüşü öngörür. Politik strateji ilkin eleştiriye ve çözümlemeye gerek duyar. Önemli olan, arzuların kanatlarını gerçekten insani eyleme bağlamaktı. Bu, içinde düşlerin bile henüz egemenlik ve boyun eğme izlerini taşıdığı koşulların eleştirisi olarak bizzat arzuların eleştirisini de kapsar. (krş. Uyanıkken Görülen Düşler, F. Haug, 1990, s. 151) Eleştiri böylelikle, alışılmış olanla bütünleşen tek tek kişilere de yönelmiş olur. Arzular yerçekimsiz göklerden aşağıya düşmeli ve güçlerini bir noktada toplayarak gerekli yapı

değişikliğine uğramalıdır. Böylece dikkat, hedeflerin gereğinden somut betimlemelerinden uzaklaşıp tutulan yolun desteklenmesine ve yeni bir düzenleme için gerekli yapı taşlarının toplanmasına odaklanır. Dile getirilen sadece ana hatlar, daha doğrusu birkaç belirlemedir: Egemenlikten kurtuluş, her kişi için insanın varlık yapısından kaynaklanan bütün güçlerini geliştirme imkânı ve kolektif olarak kendi kaderini belirleme hakkına ilişkin o büyük öneri.

III. TOPLUMCULUĞA VEDA

Ekonomi politiğin eleştirisinin Marksist gelenekte ne duruma geldiği malûm: Doğru yolda olunduğuna ilişkin kendinden menkul bir güven. Bundan ötürü, ütopyadan bilime dönüşün anlamı, arzu fazlalığının o anda erişilmiş düzey ölçüt alınarak budanmasına indirgenmişti. Çözümse belliydi: "Hedefe ulaşılmıştır". Bunun bir yolu, arzuları devletin varlık nedeni doğrultusunda eğitmekti. Büyük ölçüde kitle kültürü üreticisi olarak televizyon da uzaktakini oluşturma odasına getirerek ve özel yaşam kesitleriyle kaynaştırarak bu bağlamda işlevini yerine getiriyordu.

Bloch'un, toplumculuğa biçim veren kişilerin ütopik olanı ele alış tarzlarına yönelik eleştirisi eski bir tarihe dayanır: "Varlıktaki yönelimin gerisinde yatanı açığa çıkarmış, yani bu yönelimin gerisine varmış gibiydiler." (Prinzip Hoffnung "Umut İlkesi", 1, 1953) Umut İlkesi, insana özgü isteme'nin devindirici gücünü çözümleyici bilimsel eleştiriyle birleştirmeliydi. Bloch'un yapıtı, henüz-var olmayan'ın içinde kurtuluş imkânını etkileyici bir biçimde açık tutabilecek büyülü kelimelerle doludur: Öne alma, dik duruş, kurtuluş, belirti, tamlık, ütopik göndermeler, ileriyi düşleme... Bloch bu ülkeden sınır dışı edilmiş, ülkeyse bundan çeyrek yüzyılı aşkın bir süre sonra parçalanmıştır.

Toplumcu ülkelerde yaşanan çöküşün sonucu olarak politik ütopyanın yitirilişine ilişkin söylemde, bu söylem gerçekte olan biten göz önüne alındığında anlaşılır olsa da, tuhaf bir terslik var. Ütopya ve bilimsel toplumculuk ayrımını bir yana bıraksak bile, ütopyanın yitirilişi sözü öte-taraf'ın gasp edilmiş olmasından yakınma anlamındadır.

Oysa, gerçeklikte yaşanan çok daha dikkat çekicidir: Ütopik olan, tam tersine, kendi bu-taraf'ını yitirmiştir. Başka bir deyişle, geçmişin toplumcu ülkelerindeki çöküş, sığ ilişkilere kenetlenmiş arzuları serbest bırakarak bunların, sonunda yeniden, usul usul ışıyan umuda, kurtuluş tasarımlarına, aynı zamanda da ve ancak şimdi bilimsel çözümleme kaymalarına yol açmıştır. Kapitalizmin eleştirisine ilişkin sorularsa bugüne dek görülmediği ölçüde ivedilik kazanmıştır; bunlar, bir yandan en çok sıkıntı yaratanın, felaket ve yıkım getirenin ne olduğuna, öte yandan daha insanca, daha adil, daha ekolojik yeni bir toplumun oluşturucularının, unsurlarının nerede bulunabileceğine yönelik iki uçlu sorulardır. Bu bağlamda devindirici güç, eskiden olduğu gibi yine arzu dolu umuttan başka bir şey değildi; içinde yaşamanın yalnızca mümkün değil, iyi bile olduğu bir dünyaya ilişkin gelecek hayali olarak umut...

Politik ütopyanın sonu mu geldi ya da tam tersine politik ütopya gerekli mi? Sorusu kolaylıkla yanıtlanabilir gibi görünüyor. Dünyanın değişebilirliği konusunda beklentimiz ve bu devinim içinde kendi yerimizi belirleme imkânı olmaksızın yaşamak zordur; olsa olsa hayatta kalınır ancak. Gelecek beklentisinden yoksun

yaşam olarak sürekli şimdiki zaman, derin bir kayıtsızlığa sürüklenir. İnsanların insanca yaşamak için geleceğe uzanana kendi tarihlerinden kuşku duymamak zorunda olmaları da aynı şekilde kuşku duyulmayacak bir şey gibi görünüyor. Ancak, insanın soyut genelliğinden iki cinsliliğin somut alanına adım atar atmaz, neredeyse güvenilir olmaktan çok basit izlemini bırakan bu tutumla bağıntılı birkaç önemli, tamamlayıcı soru ortaya çıkıyor.

IV. CİNSLER ARASI İLİŞKİLERDE ÜTOPYA

Edebi türde feminist ütopyalar okuyorum. Bunlarda bağımsızlık kazanmış kadın röprodüksiyonuna ilişkin düşler ısrarla öncelikli bir yer tutuyor.[1] Çocuklar doğanın içinde büyüyor; anne olmak, biyolojik bağ ile ilintisiz ortaklaşa bakım anlamına geliyor. Egemenlikten kurtuluş, yakıp yıkan efendilerin yokluğu sayesinde güvence altına alınmış. Kadınları oluşturduğu kültürlerdeki yaşam, tensel bir zenginlik içinde geçiyor. Başka bir dünyanın varlığına yalnızca sınır çitleri ve surlar tanıklık etmekte, insanlık bağlamında kurtuluşun mümkün olmadığının birer kanıtı olarak...

Buradaki surlar özgür olmayanların tacizinden korunmak içindi, oysa Berlin Duvarı'nın 1989'da yıkılmasından sonra, bir zamanlar dışarıda tutulmuş olanlara sanki ancak şimdi batının Vaat edilmiş Toprakları'nda ütopik olana ulaşma imkânı açılıyordu. Ütopya olarak kapitalizm? Genel karışıklıkta tencereleri alelacele tıka basa doldurma zamanı şimdi. Sınırdaki siperlerin her iki tarafında, örselenmiş kadın milleti çifte bir çaresizlik içinde öylece duruyor. Nasıl oldu da, ütopik olanın "real sosyalizm"de ve şimdilerde hedeflenen kapitalizmde bu-taraf'laştırılması, kadın cinsinin çifte yenilgisiyle sonuçlandı? Kurtuluş arzuları nereye yöneldi, nereye yönelmek istiyor?

Tersinden başlayalım: Feminist ütopya, bu-taraf'ta saplanıp kalmış toplumcu ütopyanın çöküşünden kazançlı da çıkabilir mi? Bu tür soruların irdelenmesi güçtür, düşünceler basit bir değillemeyle yetinemiyor çünkü. Dolayısıyla, toplumcu ütopyanın kaş yapayım derken göz çıkarmasını ve cinsler arası ilişkiler bağlamında her iki cinsin körlüğünü birlikte eleştirmek zorunlu oluyor.

Retim araçları mülkiyetinin ortadan kaldırılmasın dönüp baktığımızda, öznel güdülenmeye yalnızca bunların devletleştirilmesiyle ket vurulmamış olduğunu görürüz. Bu tür ilişkilere yönelik eleştirinin de egemenliğin başka tarzlarının görünmez kılınmasında payı olsa gerekti. Emirle yönetimin eleştirisi, komünizm sonrası konum itibariyle önerilen ve "real sosyalizmler"in düzmece olduklarına işaret eden "yukarıdan aşağıya emirle yönetim" formülüne ilişkin olarak, bizatihi bu formülün, alttakilerin arzularını yukarıdakilerin belirlediği üretim ve yönetim içinde bir kurtuluş projesinin imkânsızlığını açığa vurduğunu belirtir. Ne var ki, bu eleştiri böylesi sistemlerin erkek egemen niteliğine pek değinmiyor, tıpkı olumsuzlama anlamında ütopyanın kadınların özgürleştirilmesini gerektiği kadar içermediği gibi. Ama çöküş yaşanırken bazı düşünceler belirginleşiyor. Böylelikle, yeniden radikal ve geniş kapsamlı bir politik ütopya imkânı doğuyor. Bundan birtakım dersler çıkarabiliriz.

Yönetim yapısı erkek egemen olan toplumculuktan kapitalist ilişkilere geçişte, kadınlar birkaç yönden tuhaf bir yazgıyla yüz yüze geliyor. Batıda ikâmet eden

kadınlar olarak kendi toplumlarımızda bizi nelerin beklediğini biliyoruz. Kapitalist sistemdeyse, tüm eleştirilere rağmen, kadınların konumunun daha kötü olmadığını ve konumlarından ötürü kadınların gelecek beklentisi açısından kendilerinden emin olduklarını da biliyorduk. Sonuç olarak, orada "erkek besleyici"ye ekonomik açıdan bağımlı olmayan, meslek sahibi kadın vardı ve kültürel ortam bizimkinden kesinlikle daha az cins ayrımcılığına dayanıyordu. Ama şimdi, genel kaos içinde, ataerkil kökten rasgele yeni yeni sürgünlerin boy gösterdiğini anlayabiliyoruz ve o zaman buna karşı çıkan feminist ütopyanın neden her yerde bu denli eksikliği duyuluyor diye şaşkınlıkla yakınmaya başlıyoruz. Oysa, Demokratik Alman Cumhuriyeti'nde, burada ancak birkaçının adım belirtebildiğim pek çok edebiyatçı, sözlerimi Irmtraud Morgner, Christa Wolf, Monika Maron, Helga Königsdorf, uzun menzilli feminist taslaklar içeren yapıtlar vermişlerdi. Peki, geniş kesimlere ulaşmış bir feminizm niçin yok ya da çok az var?

V. ÜTOPYA OLARAK FEMİNİZM

Şimdi artık kendi feminizm anlayışımı daha açık bir şekilde belirtmem gerekiyor: Feminizmden, insan odaklı genel bir perspektif aracılığıyla karmaşık ve özel bir görüşe sahip olmayı anlıyorum. Feminist görüş açısı, genel anlamda insani olanın erkek cinsiyle özdeşleştirilmesine olduğu kadar kadın cinsine doğal olarak özel bir yer verilmesine de kuşkuyla yaklaşır. Gene de, her iki cinsi içeren bir perspektif, kadına atfedilen bu özel yerden hareketle geliştirilir. Bu perspektif, ancak özelleştirilmiş olandan yola çıkılarak formüle edilebilir, çünkü sahte genellik yadsınmak, yerini henüz oluşacak gerçek genelliğe bırakmak zorundadır. Bu şekliyle feminizm aynı zamanda politik bir ütopyadır ve bu-taraf'a yönelmiş olsa da onun yeri öte-taraf'tır.

Şunu ileri sürüyorum: Ataerkil-bürokratik "sosyalizmler"in gelişim süreci içinde insanla erkeğin özdeşleştirilmesi o şekilde görünmez kılınmıştır ki, toplumcu perspektif yalnızca "hedefe ulaşılmıştır" sloganına indirgenmekle kalmamış, bu tuhaf genelleştirmeyi, açısının darlığından ötürü perdelemiştir. Çöküş, "henüz hedefe ulaşılmış değildir" gerçeğiyle, egemenliğin bu türden bir başka boyutunu da açığa çıkarmaktadır.

Sistemleri çökerten sadece ekonomik sorunlar değildi, demokrasi eksikliğiydi aynı zamanda. Geniş kesimlerin toplumsal olaylara müdahalesine böyle ket vuruldu. Çöküşün diğer bir belirgin göstergesi kentlerin yozlaşması ve büyük ölçekte ekolojik sorunlardır. Bu eleştiriye pek çok kişinin katıldığı bir gerçek. Bense, feminist bir yaklaşımla şunu soruyorum: Acaba bütün bunlar ataerkil yapılanmaların zorunlu bağlılaşımları (korelasyonları) değil midir? Dolayısıyla da, bunların hep yeniden üretilmesinin önüne ancak kadının özgürleşmesi aracılığıyla geçilmez mi? Genel görünümüyle vasiliğin başlangıcı ve haklı gösterilmesi kadınların vesayet altına alınmasına dayanır. Düzenleme bağlamında temel ilkelerin altında yaşamın insanileştirilmesi düşüncesi değil, gıda maddelerinin gitgide daha ekonomik üretilmesi kaygısı yatan toplumların zorunlu, ayrılmaz oluşturucularından biridir vasilik. Bu ilkeler yaşamın insanileştirilmesinden kaynaklanıyor olsaydı, bu türden bir ekonomikleştirme kendi başına bir amaç değil, araç olurdu. Böylesi bir tersine çevirme, her tarafta, insanın ve diğer varlıkların doğasında, onarılması için kurtar-

ma ekiplerine gerek duyulan hasarlar ve enkaz yığınları bırakır ardında. İşlerliği çok yetersiz de olsa, böyle geniş kapsamlı bir ekoloji, gelecek kuşaklar için yeryüzünü ve dünyayı korumanın yollarını araştırmakla yükümlü bir vasi devlete ve kadınların vesayet altına alınmasına gereksinim duyar hep; kadınlar karşılık ve kazanç düşüncelerine kapılmadan, ücret avantajı olmaksızın insan doğasına özverili bir biçimde sahip çıksınlar diye...

Marks'çı ütopik düşünce "bedenin dirilmesini" bütün duyuların açılımını, en yüksek düzeyde bireyselliği ve cinslerin karşılıklı tutumlarında açığa çıkacak olan, insanın insanla ilişkisini öngörmüşse de, egemenlik kavramının somut çözümlenmesinde bu düşüncenin ufku daralmıştı.

Marks, ücretli iş bağlamında o zamanların para sahibi kapitalistinin fabrikaya doğru ilerleyişini şu yerinde sözcüklerle betimler: "Çok önemli bir kişi, bıyık altından gülüyor ve gayretkeş"; işçi olarak onu izleyen iş sahibiniyse şöyle: "Ürkek ve gönülsüz, tıpkı kendi derisini pazara taşıyan ve tabakhaneden öte bir beklentisi olmayan biri gibi." (Das Kapital, MEW 23, s. 191) Marks'ın bakışı burada kuşkusuz tek yanlı olarak, bugün ev dışında kazanç getirici iş mekânları dediğimiz yerlere yöneliyor, aksi takdirde, betimlenen geçit resminin bu noktada son bulmadığını görmesi gerekirdi; çünkü işçinin arkasından, uzakta, alışveriş kesekâğıtları yapmaktan, kundak bezlerinden, kolunda taşıdığı bebekten iki büklüm olmuş karısı geliyor. (krş. Hartsock, 1983, s. 234) Öyleyse, şunu da eklemek zorundayız: Bıyık altından gülen para sahibinin arkasında kültürel varlık olarak karısı duruyor. Kadının bedensel varoluşu, para sahibine kendi bedenselliğini o ölçüde unutturabiliyor ki, onun büyümeye ve kazanca yönelik organizasyonu yaşamın kendisine karşı kayıtsızlaşıyor.

İşçi hareketi çerçevesinde Marks'tan sonraki toplumcu perspektif insanlık kapsamına gireni, çocuklara ve geleceğe ilişkin endişeyi ön plana çıkarmak anlamına gelmiyordu. Kadınlar özel bir politik uğraşa değdikleri sürece, söz konusu olan şey, onları tıpkı erkekler gibi verimsizliğe, üretim gücünün artırılmasına, kazanç getirici işlere dahil etmekti. En ilerici parola ev içince çalışmanın endüstrileştirilmesiydi.

Bunu, ev içinde çalışmaya getirilen teknik kolaylıklar ve bu tür işlere vekâlet edecek devlet kurumlarının oluşturulması talebi izledi; mesleki ve ev içinde çalışan birleştirilebilsin diye. Buya, sadece bir temsilcilik, yönergeler çıkarma ve yönetmek hareketi değildir; kadınların çalışması ve yaşamıyla ilintili olarak endüstriyel üretimde açığa çıkan erkek egemen görüş açısını ve bakışını da dile getirir. Ev işlerinde kocanın birtakım şeyleri görev sayarak gönülsüzce üstlenmesi gibi, endüstrileşme de insanileştirme süreci değil, bir görevi yerine getirme olarak tasarlanır. Birbirlerine karşı sevecen, yardımsever, yaratıcı olan ve tensel ilgi duyan insanlık düşü, zorunlu olanın etkili bir biçimde yerine getirilmesine dönüşerek hızla yitip gider. Bu durumda geriye hiçbir şey kalmaz, zaman bile.

Kadınların, üretkenliği bu denli tek boyutlu -tüm toplumun tek bir fabrika- bir dünyayı mümkün kılmak için, özgürlüğüne kavuşamamış insanlığın görev olarak öngörmediği birtakım işleri yerine getirmek zorunda kalsalar da, mesele nasıl ki sadece kadınları bu alanlardan çekip almak değil idiyse, tıpkı bunun gibi, insanlık sorunların ilişkin çözüm de toplumsal oluşturuculardan birinin yerine diğerinin geçirilmesine dayandırılamaz. Çözümün cinslerden biri üzerine odaklanması durumunda her iki cins de eksikleşir. O nedenle, toplumcu ütopyanın umudunu sınıfların ortadan kaldırılmasına bağladığı gibi, feminist olduğu varsayılan ütopya "cins-

ler"in ortadan kaldırılmasını umut eder. Bireysel bağlamda bunun anlamı, sözgelimi kadınların başkalarıyla ilişkilerinde kadınlıklarına gönderme yapmadan önce, kendilerini ilkin insan olarak duyumsayabilmeleridir; kültürel bağlamda, toplumlarımızı çepeçevre saran cinsiyetleştirme ağını tümden parçalamaktır; yapısal bağlamda, şimdilerde tek tek cinslerin savunduğu, genellikle de farklı alanlara giriyormuş gibi algılanan çıkarları o şekilde birleştirmek anlamındadır ki, insanın toplumsal, ekolojik, kültürel gelişimi bir yan ürün değil, bir perspektif olsun. Yapılabilecek biricik mümkün ve aynı zamanda hayatta kalmak için zorunlu değişiklik çalışması budur. Böylesi bir çalışmaysa ütopik düşünmeyi gerektirir.

O nedenle, ütopya gerçeklikle ilişkilidir ve ancak karşı koyma ve mutluluk arayışı olan bir feminizmden yola çıkılarak formüle edilebilir. Tarihin ölümcül sonu ile insanın tarih öncesinin ütopik-görselleşmiş sonu arasında, olaylara müdahale edici düşünme ve eyleme zorunluluğu yer alır: Militan-iyimser, ideolojiyi eleştiren-ütopik, bilinçli-istekli, real-mümkün-umutlu, antikapitlist-antiataerkil bir düşünme ve eyleme." (Barbara Holland-Cuntz, 1988, s.12)

VI. ÜTOPYA EKSİKLİĞİ-GELECEĞİ ANIMSAMA

"Sapkınlar/Cadılar: Bunlar, insanları felaketin akış yönüne yuvarlanmamaları, tersine, kaosun içinde kendi bireysel yaşamlarına bir form vermeleri ve bu formlar her gün yeniden kaosa karşı durmaları konusunda teşvik ederler." (Irmtraud Morgner)

Feminist-ütopik düşünmenin savunusu, günümüz insanlarının yanılsamazlık gerçekliğine çarpıyor. Yarışmacı ve pazar toplumu ve bu toplumun kısıtlamaları düş kurma ve ütopya yetisini de tahrip etmiştir.

Nereden gelip nereye gittiğimizi, kim olduğumuzu anımsayalım. Adalet, özlemini çektiğimiz bir şey; dayanışma, bunun için gereklidir. Mutluluk en yüce şey; sevgiye bu açıdan gereksinim duyarız. Arzularımız mütevazı olsa da, yaşamın akışı içinde törpülenir ve gözümüze çok büyük, gerçekleşme koşulları bakımından erişilmez, kendi müdahalemiz açısından da sonu kestirilemez gibi görünür. Sevginin ve dayanışmanın ehli olması gereken biz kadınların, bu değerlerin genel olarak hayata geçirilmesinde gücü bu denli azsa, kimiz biz öyleyse?

Arzularımızdan vazgeçiş, onları vasat bir düzeye getirecek şekilde kırpma, boyun eğiş zorunlu ve olumlu müdahaleler için kötü yol göstericilerdir. Ütopya ruhunun bugün bize ne yararı var? Önümüz sıra akıp giden arzuların gücünden beklentimiz nedir? Bu türden arzuları daha tasarım aşamasında salt düş olarak hor gören ve gitgide kötüleşen gerçekliğe ilişkin hayal kırıklığımız ne boyutta?

Bir seminerde öğrencileri ütopik taslaklar geliştirmeye teşvik ettiğimde çıkan sonuç şuydu: Öğrencilerin neredeyse bütün beklentileri gündelik hayata ilişkin ivedi sorunların çözümünden öteye geçmiyordu; okul öncesi eğitimin yaygınlaştırılması, kısa mesafelerde tıkır tıkır işleyen ve ucuz ulaşım sistemi, yeterli sayıda ve ödeme gücünü aşmayan konutlar... Sanki sosyal demokratik reform on yılı aşkın yokluğundan sonra dünyanın hemen her tarafında uzun menzilli ütopyaların yerini almıştı. Bu durumda bize, ütopik olanı tasarlama yetisinin bizatihi kendisini öğretim hedeflerinden birine dönüştürme görevi düşüyor. Geleceği anımsama gücünü kazanmanın mümkün bir yolu da edebi türde ütopyaların okunmasıdır. Buna biraz daha yakından bakalım.

VII. FEMİNİST-ÜTOPİK EDEBİYAT

Feminist ütopyaların pek çoğuna kuşbakışı değinmektense, düşüncelerimizin keskinleşmesi ve hayal gücümüzün harekete geçmesi için, bunlardan birini örnek alarak kurumsallaştıracağım. Bunu yaparken, *mutluluk ve adalet* olarak açımladım bir "ütopik taslağı" hem gerçeklikle ilişkili hem de ütopik bir çerçevede geliştirmek gibi kışkırtıcı bir girişimde bulunmak istiyorum.

Örnek olarak ele aldığım ütopya, Birleşik Amerikalı yazar Marge Pierey'in *Er, Sie und Es* adlı romanı (1997). Bu romanı incelerken düşüncelerimi geleceğin, geçmişin ve kadının rolü ile üretim ilişkileri olarak cinsler arası ilişkilerin rolü üzerinde yoğunlaştırıyorum.

GELECEK

En başından söylemek gerekirse, günümüz bilgisayarlarındaki gelişmeyi tek yönde ilerleyen bir çizgi olarak ve epey hayal gücüyle betimleyen bilimkurgu romanlarını okumaktan hoşlanmıyorum; bunlar çoğu kez tekniğin ulaştığı akıl almaz boyuta*,**, egemenliğin ve denetimin yetkinleştirilişine ilişkin öyküler içeren antiütopyalar olarak kendilerini açığa vururlar. Hiçbir yerde bir çıkış yolu yoktur. Bunlar ayrıca, yurdumuzu "teknik olan"dansa "doğal olan"da aramamız gerektiğine ilişkin benim "kadınsı" önyargılarımı da doğruluyorlar. Bu açıdan, Pierey'nin kitabı ilkin bir şok etkisi yaratıyor: Tarih 2059'u gösteriyor. Terörist bir darbeyle insanların silah ve mühimmat yığınakları infilak ettirilmiş, yeryüzü büyük ölçüde yakıp yıkmıştır. 23 adet çokuluslu şirket (Multis) yeryüzünün geri kalan bölümünü ve yapay ortamlarda kurulmuş birkaç uydu kenti paylaşmıştır. Klima cihazlarıyla donatılan uydu kentlerde yalnızca Multis'lerin işletilmesinde, geliştirilmesinde kullanılan teknik uzmanlar oturur. İnsanlığın hâlâ hayatta kalmayı başarmış geri kalan kısmı, her türlü çevre kirliliğiyle kuşatılmış ara bölgelerde sefil bir yaşam sürerek çalışmaktadır. Ticari uydu kentler bütünüyle bilgisayarlaştırılmış ve insanlara verilecek şekle varıncaya dek denetim altına alınmıştır. Hepsi işletme kültürüne tâbi olan bu insanların dış görünüşleri de birbirine benzer. Bu benzerliğin ve mümkün olduğunda uzun bir gençliğin, formda olmanın sağlanması için cerrahi müdahaleler devreye girer. Cinsler arası ilişkileri düzenleyen egemenlik anlayışı bugünkünden farklıdır. Cinsler aynı mesleklere sahiptir en azından. Çocuk dünyaya getirme tarzı kişilere bırakılmıştır; yapay döllenmeye karar verebilir ya da çocuğu karnında taşıyacak kadınları seçebilirler. "Multis"ler arasında amansız bir rekabet hüküm sürer, casusluk ve cinayet yürürlüktedir.

GEÇMİŞ

Karşı dünyalardan birini, Prag'daki Yahudi gettosundan hayatta kalmış olanlar oluşturur. Şimdi Pierey epey uzağa, 16. yüzyılın sonuna uzanır ve Yahudilerin uzun süre kovuşturulmasından, kapatılmasından, sürgün edilmesinden söz eder bize, pek çok insanın arzularını, düşlerini, tek tek kişilerin bilgeliğini anlatır. Anla-

tım tarzı değişmiştir. Burada, bilgisayar dilinin kısaltmalarından mitlerin, söylencelerin alanına geçer ve o bengi düşle, yani insanın kendi seçtiği, gereksinilen özelliklere sahip insanları yaratabilecek durumda olması özlemiyle karşılaşırız. Elbette erkeklerin gördüğü, ama 21. yüzyılı bir çırpıda 16. yüzyılla birleştiren bir düş bu: Tinden ve topraktan yaratılmış bir varlık, doğru düzgün bir birleşime ve biçime kavuşturulduğunda, en önemli görevleri üstlenebilirdi ve sıkıntıları hafifletecek, ivedi sorunları çözecek olsa gerekti. 21. yüzyılın bilge kişisi, Multis'lerin genişleme çabalarına, onlar için bilgisayar yazılımı üreterek karşı duran o sözde toplumcu örgütlenmiş yeryüzü gettosunun en yaşlı mühendisidir. Onun Prag gettosunda yaşayan atası olağanüstü bir Golem* *** yaratmayı başarmıştı. 21. yüzyılda karşımıza çıkan mühendis ise insana benzeyen, ama öğrenme konusunda yeteneği ve hırsı sınırsız bir Cyborg oluşturur. Uykuya gereksinimi olmayan bu Cyborg, tüm topluluğun korunmasını tek başına üstlenecek kadar da zekidir. Ekolojik felaketin ve mikroelektronik çağın tamamlanmasının ardından başlayan yeni öykünün Pragdaki Yahudilerin öyküsüyle dönüşümlü ilişkilendirilmesi tuhaf bir etki yaratıyor. Eski olan, istemesek de, tanıdık geliyor, böylelikle geleceği de kapsıyor tanıdıklık.

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: Ütopya ruhu "geçmiş olanın henüz geçmemiş olmasından" güç kazanır. Gerek karşılık bulmamış arzuların içeriği gerekse bu içeriğin mirasından çıkmış olan egemenlik bakımından böyledir bu. Geleceğe ilişkin taslaklar, bilinçlendirici tarih gücü olarak, insanın gelişmesi için ödenen bedeli anımsamayı da içine alır.

CİNSLER ARASI İLİŞKİLER

Pierey, konuya feminist bir bakışla yaklaşıyor. Böylece, insanlığın gelişimini hiçbir ayartıcı düşünceye kapılmaksızın ataerkilliğin tarihiyle ilintilendiriyor. Onun cesaret verici güçlü yanlarından biri, erkek egemenliğini salt kötü bir şey olarak öne sürmeyişi ya da bu bağlamda suskunluğa düşmeyişi. Pierey, erkek egemenliğini devlet yapısının düzenlenmesi sorunlarına ilişkin belli ve şimdi kendi feci sonuna ulaşmış bir çözüm olarak kavrıyor.

16. yüzyılın bilge kişisi Maharal, insanüstü gücüyle "tek kişilik ordu" gibi düşmanları püskürtebilen Golem'i yaratır. 21. yüzyılın Cyborg'uysa olağanüstü bir zekâya gereksinim duyar. Cyborg'un mucidinin, kendi öz çocuğu gibi yanılsamalar aleminde takılıp kalmayan, sınırsız bir itaatla soyut bilgiyi öğrenip depolamaktan öte hiçbir şeye gereksinim duymayan bir oğula sahip olma dileği de gerçekleşmiş olur böylece. İcatlara ivme kazandıran aynı ruh, sonunda "ete kemiğe" bürünmüştür. Ancak, Cyborg'un "insan" olarak onaylanması ve kabul edilmesi için (bu, koruyuculuk işlevini yerine getirebilmesi bakımından zorunludur) toplumsal erdemlere de sahip olması gerekir. Pierey bu aşamada Cyborg'a eşdeğer bir kadını devreye sokar. Kadın, Cyborg'un soyut, erkeksi erdemlerine kadınsı "karmaşa" ekleyerek onu programlayacak, ona sevmeyi ve ilgisini bilgiye gösterdiği aynı yoğunlukta insanlara da yöneltmeyi öğretecektir.

Pierey'in romanında bu çözüm düpedüz güçlü bir mizah anlayışıyla ele alınıyor. Çünkü yazar cinslerde açığa çıkan tek yanlılığı o şekilde birbiriyle birleştiriyor ki, cinslerin başlangıçtaki hedefleri kendi kendilerini ortadan kaldıracak tarzda karşı karşıya geliyor. Kadiri mutlak erkeksi aklın ve gerçeğe dönüştürülebilir teknik im-

kânların çocuğu, kadının tekniğe hakimiyetiyle akıldışı oluyor ve tam da bu nedenle, ancak kendi yok oluşu pahasına görevini yerine getirebiliyor. Bu çocuk, mantık alanının dışına çekilmek zorundadır. Böyle bir şeyi mümkün kılansa, cinslerin farklılıklarını koruyarak tam anlamıyla eşit olmaları ve özelliklerinin bireşimi hilesidir yalnızca.

KADINLAR

Pierey'nin romanında üç kadın kahraman merkezi konumdadır: Büyükanne, anne ve kız. Bunların her birinin toplumsal eylemlere karışma tarzı, yaşam koşulları ve tenselliğe eğilimi farklıdır. Her üçü de işlerinin son derece ehli ve üstün niteliklidir. Yeteneklerini kullanmaktan haz duyan ve aktif olmadıklarında yaşama sevincini yitiren insanlardır. "Multis"lere karşı direniş tarzları da farklıdır onların. Büyükanne güvenlik sistemleri kurmakta ve bilgisayar yazılımında rağbet gören ürünler geliştirmektedir. Küçük komünün dış ticaret ürünüdür bu. Anneye gelince, (aslında anne nitelemesi onda öylesine yersiz kaçıyor ki, ona bu adın verilmesi kişiyi anneler üzerine sürekli kafa yormaya kışkırtıyor hep) "suçluların" en revaçta olanlarından biridir o; çünkü bilgileri, sözgelimi ilaçların bileşimlerini, özel mülkiyet ilişkilerinden koparıyor ve genelin hizmetine sunuyor. İşin garibi, üç kadından en geniş olanı romantik aşkı, aile özlemini temsil ediyor ve sonunda bu iki duyguyu geliştirerek bir tasarıya dönüştürüyor. Bu tasarıda, tam da bir Cyborg'a duyulan aşktan ötürü, insanın duyguları olan makineler yaratması imkânsızlaşıyor.

Feminist ütopyalar bakımından, olumlu kadın kahramanların toplum içinde sayılarının fazla olması bana çok gerekli bir şey gibi görünüyor. Salt örnek oluşturmakla kalmayan, sadece aktif, müdahaleci, akıllı, sadece güzel ve güçlü olmayan, bugünkü somut düşlerimizi, özlemlerimizi anlayan, bunları bizim kendi kendimizi bir imkân olarak duyumsayabileceğimiz şekilde birleştiren ve yaşayan kadınlar.

ÜRETİM İLİŞKİLERİ

Pierey'in romanı büyük bir şiirsellik ve kuramsal tutarlılık içeriyor. Romanda, üretmenin sermayeye dayalı mantığının son bulduğu açıkça görülüyor, ama bu mantık kâr amacı güdülen işlerde çalışmalarına izin verilenlerin yaşamını belirlemeye devam ediyor, insandan bir çöplük oluşturan diğerleriyse sürülerin anarşik ve öldürücü kaosu içinde yaşayıp gidiyorlar, ekolojik olarak çölleşen yeryüzüne terk edilmişler. Bu bakımdan, yeni liberal politikanın dünya çapındaki zaferine ilişkin bugünkü tarihimizi sonuna dek ele alan bir roman bu. Ne var ki, çölleşmiş toprakta bile direniş boy atabiliyor. Egemenlik, denetim, kazanç devasa bir bilgi mekanizmasıyla donanmış "Multis"lerin hedefleridir. "Multis"lerde görüldüğü gibi, romanda bir yandan, genel olarak egemenlik hedeflerini geçerli kılmak için cinsler arası ilişkilerde eski kalıplardan yararlanılır (sözgelimi, çocuğun firma amaçları doğrultusunda vesayet altına alınması imkânını tanıyan evlilik biçimi), öte yandan ve tam tersine, kurtuluş ancak cinslerin kendi güçlü yanlarını eşit varlıklar olarak birleştirmeleriyle mümkün kılınır.

İçinde yaşanılan zaman kurgu lehine değersizleştirilmiyor. Yazar, günlük yaşamdan işe yarar olanı ortaya çıkarma yolunu açıyor. İç içe geçmiş, farklı egemenlik ilişkilerini ve yüzyıllar boyunca insanların sevgiye, adalete duydukları özlem birlikte açığa çıkıyor. Bu edebi ütopyanın gücü, öncelikle yazarının dünyaya sevgiyle ve tutkuyla yaklaşmasından kaynaklanıyor.

Böylece, tarih ve gelecek zihnimizde somutlaşıyor, farklı olan ve herkeste ortak olan şeyler itici bir güç, eskilik de deneyim ve bilgelik olarak yorumlanabiliyor. Bu sayede, düşlerimizi müdahale edici eylem alanına kaydırmamız mümkün oluyor.

VIII. CİNSLER ARASI İLİŞKİLERDE YENİ BİR SÖZLEŞME POLİTİKASI

Burada son olarak, ütopik olanı real politika çerçevesine yerleştirmeye çalışacağım. Bunun için, sözleşmenin politik açıdan gözden düşmüş liberal formunu temele alıyorum. Aynı zamanda gerçek umudumu da dile getiren şu düşünceyi ileri sürüyorum: Eğer cinsler içinde bulundukları koşulları görmeye başlarlarsa, bütün toplumsal ilişkileri ivedilikle değiştirilmesi gereken şeyler olarak algılayacaklardır. Bu cümlede şunlar öngörülüyor: 1) Cinsler arası ilişkilerin dinamiğinden bakıldığında, toplumun tümünü kapsayan bir uyanış, değişiklik isteği en azından tasavvur edilebilir bir şey olur. 2) Gerek üretim ilişkilerinin gerekse cinsler arası ilişkilerin değiştirilmesi her iki cins açısından da elde edilmeye değerdir. 3) Toplum politikası bağlamında bir karşı çıkış mümkündür.

Toplumsal açıdan dünyayı genel anlamda düzene koyma aracı olarak sadece "Pazar"ın geçerlilik taşıyormuş gibi görünmesinden ve böyle bir gelişim süreci içinde politikanın ve devletin, en azından Batının endüstri ülkelerinde, sürekli güçsüzleştirilmesinden bu yana, toplum sözleşmesine ilişkin bilimsel önerme, genel olarak da sözleşme düşüncesi yeniden önem kazanıyor. Toplum sözleşmesinden yola çıkan söylem politik olana umut bağlar, yani çıkarların çatıştığı koşullarda iyi bir toplumun anlaşmaya, ödün vermeye, üyelerinin rızasına gerek duyacağım varsayar. Pazar ilişkilerinden yana olmak sözleşme düşüncesini dışlamaz. Tam tersine, pazar ve mübadele aynı şekilde sözleşmelere, pazarda ticaret yapanların "özgürlüğü"ne dayanıyor gibidir. Sözleşme düşüncesi liberaldir ve sözleşmeyi yapanlar ancak özgür bireyler olarak düşünüldüklerinde bu düşünce en sağlam temele dayanmış gibi olur.

Ama son on yıl içinde kriz en çok geniş çaplı sözleşmeler bağlamında yaşanmıştır: Kuşaklar, emek ve sermaye, geleceğe ilişkin ve cinsler arası sözleşmelerdir bunlar. Neoliberal düşünce çerçevesindeyse bir toplum sözleşmesinin formüle edilmesi mümkün değildir. Bu da, neoliberal yapılandırmada eksik olan ahlaki unsuru açığa vurur.

Eğer toplum sözleşmesinin geçerli kalma doğrultusundaki uğraşlar, muhafazakâr bir yanlarının olmasına rağmen, sivil toplum açısından direniş boyutları barındırıyorsa, bu ancak böylesi uğraşların cinsler arası ilişkilerdeki sorunsallığı kapsayacak şekilde genişletilerek güç kazanmasıyla aynı zamanda birtakım yapıları yıkıcı bir işleve sahip olmasıyla mümkün olur. Cinslerin kısmen pratik olarak belirlenmiş kısmen de en azından kültürel açıdan güvence altına alınmış bir sözleşmenin muhatabı oldukları tartışma götürmez. Bu sözleşme, büyük ölçüde, toplum

içinde farklı yetkileri ve sorumlulukları üstlenme şeklinde bir tür işbölümüne dayanır ve günümüzde yaşanan köklü toplumsal değişikliklerde hem güncelleştirilir hem de toplumun ürettiği uyuşmazlıklarda bir çeşit subap ve sözde çözüm olarak hizmet eder. Öyle görünüyor ki, "ev kadınlığı evliliği" denilen kurum, en geç 70'li yıllardan başlayarak, Batı Avrupa'da yerini bir yandan kadının meslek sahibi olma ve kendi yaşamını belirleme talebini içeren daha dinamik modellere bırakmış, öte yandan bu konum değişikliği bütünüyle yüzeyde kalmıştır. Çünkü sürekli artan işsizliğin faturası, genel uzlaşma çerçevesinde ve kayda değer bir itirazla karşılamaksızın kadınlara çıkarılmak zorundadır. Çifte kazanç sözü de, uygulamada, iş yeri sahibi bir kocası olan kadının iş talebinin geri çevrilmesi olarak yorumlanmıştır. Kadınların politikada, ekonomide, bilimde erkeğe oranı (bu da bir sözleşmedir) konusunda sadece inatçı bir direnç gösterilmemiş, bu uğurda verilen mücadele, şu anda daha önemli, daha yaşamsal sorunlarımız var gerekçesiyle ve genel kültürel uzlaşma çerçevesinde etkisiz kılınmıştır. Hükümet politikası olarak sermaye odaklarının lehine devletin düzenleyicilikten vazgeçmesi yönünde alınan ve bütün Batılı ülkeler tarafından desteklenen önlemler bize yabancı değil; "sosyal devletin tasfiyesi" sloganından tanıyoruz biz bunu. Ama düzenleyiciliğe son verilmesinden örtük olarak kastedilen bir şey de, sağlığa kovuşturmaktan çok insanın başına her türlü belayı saran kliniklerde yardımcı figürler olarak (işsiz) kadınların arzı endam etmeleridir: Çocuk bakımından ve gençlerin, yaşlıların, özürlülerin, hastaların, işsizlerin, ruhsal bozukluğu olanların... vb. tedavisinde. Hiç de muhtemel olmamasına rağmen, kadınların yaşayan her varlığa karşı bu tür bir sorumluluk duyduklarına, bu sorumluluğu algılayabildiklerine, algılamak zorunda olduklarına ilişkin beklenti ve uzlaşma varlığını korumaktadır. Kadınlar kayda değer bir direniş göstermeksizin bunu kabul ettikleri ölçüde aşağıdaki duruma katkıda bulunmuş olurlar: Toplumsal olanın bir azınlık tarafından saptanan ekonomik hedeflere tabi kılınması anlamına gelen bugünkü uygulama, mümkün bir toplum tasarısı olarak kabul edilir, insanların bu tasarıda öngörüldüğü gibi yaşayabilecekleri düşünülür.

Cinsler arası yeni bir sözleşme çerçevesinde toplumsal tasarıyı yeniden tartışmak ve ütopyalara güncellik kazandırmak gerekiyor. Düşündüğüm şey, öncelikle işbölümüne ilişkin sözleşmelere gidilmesi ve cinsler arası ilişkilere yeni bir düzen verilmesi değil, toplumsal şekillenme süreci içinde ket vurucu ve katlanılmaz bir biçimde büyüme ve kazanç elde edilmesine hasredilmiş cinsler arası ilişkilerin yeniden canlandırılmasıdır. Her şeyden önce, geleceğe ilişkin bir sözleşme yapmak ve bir sonraki kuşak meselesini, bu kuşağın nasıl, hangi koşullarda yetişmesi gerektiğini politik bir soruna dönüştürmek zorunluluğu ortaya çıkıyor. Gelecekteki insanların sorumluluğu özel bir işbölümüne tabi kadınlara bırakılamaz yalnızca. Sonuçta, bu sorumluluk eğitimi, beslenmeyi, çevreyi, doğal kaynakları, kent yapılaşmasını... vb. kapsamaktadır. Bugün büyük ölçüde insanlığın geleceğiyle bağdaşmayan bakış açılarından hareketle çekidüzen verilen politik ve ekonomik pürüzlerin tümünün temeline inerek meseleyi somutlaştırabiliriz. Kadınların asgari düzeyde yeterlilik ve güce bile sahip olmaksızın gelecekten sorumlu tutulmasını öngören mevcut sözleşmenin geçersizliğini ilan etmek, kadınların da eşit haklarla kazanç getirici işler alanıyla bütünleştirilmesi, bütün parasız ve evlilik kurumunun gerektirdiği işlerin yapılmaması, yapılmayacağı anlamına gelmez. Bizden sonra tufan! Daha çok, anılan sorumlulukları gerçekten üstlenmek ve buna tekabül eden güç ve yetki alanlarını ele geçirmek demektir bu. Şimdi, başka bir toplum tasarısını masaya yatırmak zorunda olan, başka öncelikler belirleyen ve cins-

leri farklı konumlandıran başka bir güç ve işbölümü söz konusudur. Böylesi bir hedef değişikliğinde erkek cinsinin buna katılması bana zorunlu gibi görünüyor. Ancak o zaman insani bir toplumun başlangıcından söz edilebilirdi.

Herkese açık, her yerde yaratılabilecek bir tartışma ortamında politik bağlantıların derinliğine kavranması ve içinde yaşamaya değecek bir toplumun oluşturulmasını öngören geniş kapsamlı taslaklardan hareketle somut, gerçekçi taleplerin dile getirilmesi mümkün olur. Bu bağlamda başlangıç, gerek duyulan toplumsal emeğin tümü üzerinde bir uzlaşma anlamına gelir. Böylesi bir emek anlayışı doğacak çocuklara, dolayısıyla da gelecek kuşaklar için yaşamsal bir sorun olan çevreye özen gösterilmesini içerir. Ne olursa olsun, öncelik tanıdığı şeyler farklı olan politik bir toplum olacaktır bu. Şimdikine yaratıcı ve toplumsal açıdan eleştirel yaklaşımla ayna tutan bir toplum... Bu tutum da yine geçmişin ütopyalarından öğrenebilen bir şeydir zaten.

Sözleşme düşüncesi, böylece, birkaç yönden yarar sağlar. Toplumsal eleştiri bağlamında, ütopik bir perspektif olarak günümüz politikasına uyarı niteliğindedir. Eğer güncel sorunlar cinsler arası ilişkileri geniş ölçüde kapsayacak şekilde radikalleştirilir, keskinleştirilirse gerek hedeflerin saptanması gerekse gündelik yaşamda açığa çıkan egemenlik tarzı açısından günümüzdekinden büsbütün farklı bir toplum ufukta belirmiş olur. Artık kazanç ve büyüme kavramları toplumsal düzenlemeye büyük ölçüde yön veren araçlar olmaktan çıkar, bunların yerine şu andaki ve gelecekteki yaşamımızın kalitesine ve türün devamına, yani geleceğe ilişkin sorunlar ön plana geçer. Önemli olan, zamanın nasıl değerlendirildiğidir. Zamanı değerlendirme, salt yararcılıktan kaynaklanan içeriğini yitirir ve yaşamın kalitesi sorununa dönüşür. İşbölümü bir adalet ve çeşitlilik meselesi olur. Emek kavramını ücretli işle sınırlamak, böylelikle de her emeğin ille de ücretlendirilmesine gerek olmadığını varsaymak anlamsızlaşır. Herkesin etkin olduğu bir toplumda, kişinin bağımsız bir şekilde kendi varlığını sürdürme imkânından yoksun olması düşünülemez bile. Bir zamanlar politik bir hedef olan bütününden pay alma (Quote), kendi üyelerinin bir taslağından başka bir şey olmayan toplumun açıklama gerektirmeyen önkoşuluna dönüşür ve böylece katı, dogmatik karakterini yitirmiş olur.

Ütopya olarak böylesi bir toplumu kadınlar da gitgide daha geniş perspektiflerden göz önüne serebilirler. Bu konuda örnek oluşturacak yeterli malzeme vardır. Öte yandan, real güncel politika bağlamında, sözleşme taslağı toplumsal grupların doğrudan müdahaleleriyle oluşturulan uzlaştırıcı bir yapıya sahip olacaktır. Buna, kadınların gerçekten de bütün iş yerlerindeki, erkeklerinse sosyal hizmetler alanındaki oranının dengelenmesi de dahildir. Gerekli öğrenim ve deneyim süreçlerini kapsayacak şekilde her iki cins için çalışma ve politik etkinlikte bulunma hakkını da içerir bu.

Şimdiye dek yapılan bütün çözümlemelere göre, sinlerin toplumda karşıt görüşlere ve konumlara sahip oldukları, cinsler arası bu ilişkilerin üretim ilişkileriyle iç içe geçtiği ortaya çıkıyor. Bu çözümlemelerden hareketle şunu söylemek zorundayız: Yeni toplum sözleşmesini uzlaşmacı bir tarzda düzenleyecek olan kolektif oluşturucular kadınlar ve erkeklerdir. Bu sırada, toplum bir bütün olarak ayakta kalabilsin diye, her iki cinsin de yitireceği ve kazanacağı şeyler olacaktır. Bu tür sözleşme görüşmeleri, mücadeleler ve planlar aslında halkın yeni ve farklı bir tarzda politikleştirilmesidir. Burada söz konusu olan, oluşturucular arasında sürüp gidecek bir tür halat çekme yarışı değildir öncelikle. Tersine, güncel bunalımlara yol açan hususların açık bir tartışmaya sunulması önem kazanır. Öyle ki, çeşitli

koşulların artarak bir araya gelmesiyle beliren genel konumların —bu bağlamda cinsler arası ilişkilerin— onaylanması imkânsız durumlardaki payı ve yine bunların değişiklik geçirerek yeni bir yapılanmaya imkân sağlayacak potansiyel katkısı apaçık ortaya çıkabilsin. Tabii eğer gerçekten, sonunda hayatta kalmayı bile özel bir mesele olarak marjinalleştiren ataerkil bir kapitalizm içinde yaşıyorsak. Baş aşağı duranı ayakları üstüne oturtmak gerekiyor. Bu da feminist ütopya olurdu.

Çeviri: Güven Savaş Kızıltan

*) Metinde İngilizce: "... We can best help you to prevent war not by repeating your words and following your methods but by finding and creating new methods."

**) Diesseits aynı zamanda "bu dünya" anlamına geliyor. (ç.n.)

1) Başka pek çok yapıt arasında Marge Peirey, *Woman on the Edge of Time*, London, Women's Press 1979; Ursula Le Guin, *The Dispossesed*= Planet der Habenichste, 1998

***) die Unmenschlichkeit der Technik: Yazar bu nitelemeyle muhtemelen tekniğin gaddarlığına, zorbalığına da göndermede bulunuyor. (ç.n.)

****) Golem: Bir Yahudi söylencesine göre, balçık ve kilden yapay olarak yaratılmış, olağanüstü fiziksel güce sahip, insana benzeyen varlık. (ç.n.)

Güç, bedenler ve farklılık

Maria Gatens

Geçtiğimiz 20 yıl boyunca feminist teoriler eskisine göre daha kullanışlı üç kola indirgendi: Marksist feminizm, liberal feminizm ve hemen hemen hiç kullanılmayan radikal feminizm. Fakat bu bölünme, çağdaş feminist teoriler ile daha hakimiyetçi olan sosyo-politik teoriler arasında bulunan etkileşimin özelliklerini artık sağlamıyor.[1] Dikkate değer diğer bir nokta da şu ki; bugünün feminist teorileri ayrılan kolların üstünlüğünden bahsederken (Marksist feminizm, liberal feminizm) kendilerini onlara bağlılık taşımak zorunda hissetmiyorlar. Bu bağlamda hem Marksizmin hem de liberalizmin, hakimiyetçi ve yasalaştırıcı bir görev üstlenmişti, hatta bugün bile üstlenmeye devam ettiğini belirtmek gerek. Radikal feminizm, ataerkil teorilerden bağımsız olduğunu öne sürerek kendisini diğer feminist teorilerden farklı bir yere koyar. Radikal feminizmin, bu teori babasının adıyla "belirtilmeyen" tek feminizm olduğu iddia edilir.

Çağdaş feminizmlerin kendilerini bir teori-babası ile tanımlamak istememeleri, pek çok feministin hükmedici sosyo-politik teorilere gösterdiği şiddetli güvensizlik ve şüphenin bir işareti gibi görülebilir. Pek çok çağdaş feminist teorisyen, kadınların sosyo-politik statüsünü açıklamak için sosyo-politik teorilerin faydasına artık inanmıyor. Erkekakım, erkek-egemen ya da sadece eril diye adlandırılan teorilere "inancın kaybolması" işaret eder ki; pek çok feminist sadece yüzeysel olarak cinsiyet ayrımının görmezden gelinmesiyle ya da seksizmle ortadan kalkacağına artık inanmıyor. Şimdi problem daha temel bir platforma oturtuluyor. Bu sadece yüzeysel sorunların sosyo-politik teorilerden arınması sorunu değildir çünkü şimdi eğilimin, söz konusu teori yapısına özgü olduğu anlaşılabilir.[2] Örneğin; feminist felsefeciler sebebin, kadınların sadece dışarıda bırakılması gibi bir şey olmadığını tartışıyor. Sebep daha çok rasyonalitenin kendisinin kadınlara ve geleneksel kadın rollerine karşı bir şey olarak tanımlanmış olması.[3] Kadınların siyasi yapıdan dışlanmaları geçmişlerinin tutarlı bir özelliği değil, siyasi toplumun haki-

miyetçi düşüncesinin bir sonucu gibi gösterilmiştir. Kadın özellikle siyasi kapasiteye, '*siyasi* hakkı sağlamaya ve oluşturma kapasitesine doğasında yetersiz' gibi yapılandırılmıştır.[4]) Bu çalışmalar gösterir ki; toplumsal ve siyasi yaşamın hükmedici teorilerinin kadınların durumuna uygulanışı kaçınılmaz bir şekilde kadınların bu alanlarda azalmasına sebep olur ve bütün bu kadınların siyasi ve sosyal alanlardaki azalışı geçmişleriyle ilişkilendirilir. Bu da teorilerin kadınlara karşı yüzeysel değil ama temel birtakım önyargılar barındırmasından dolayıdır.

Bu analiz; pek çok çağdaş feministin bu teoriye yaklaşımını, kendilerini radikal feminizmin formları ya da değişkenleri olarak kabul etmeleri gibi görülebilir. Bu oldukça sıradan bir tanımlama olurdu. Çünkü son zamanlarda çağdaş feminist teorilerde yaşanan gelişmeler, toplumsal ve siyasi yaşamdaki hükmedici ya da erkek egemen teorilerle – radikal feminizmde kolayca tanımlanamayacak bir yaklaşım- çatışmanın gerekliliğini açık bir şekilde vurgular. Bu çeşit bir çatışma hem etkili hem de eleştireldir. Bu feminist teoriler kadın sorununa çözüm veya cevap bulmayı uman Marksizm ya da liberalizmle uyuşmaz. Bu feminist teoriler büyük bir ihtimalle hükmedici teorilere ve onların açık önyargılarına kendilerini problemin bir parçası gibi göstererek yaklaşacaklardır. Bu nedenle, bu çağdaş feminist yaklaşımlarını "yapıçözüm" (deconstructive) teoriler olarak adlandırmak uygun gibi görünür.

Bu makalenin amacına uyması açısından "yapıçözüm" terimi katı kuralları olan Deridacı anlamda kullanılmayacak. Daha çok, özellikle Marksizm, liberalizm, egzistansiyalizm, psikanaliz ve bu türden teorilerin kadınların durumunu "gerçek anlamda" karşılayan nötr-cinsiyet söylemlerini anlamaktan kaçınan feminist yaklaşımları tanımlamak için kullanılacak. Yapıçözüm feminizm bu teorilerin doğal oluşumlarını araştırmayla ve bu teorilerin gizli söylem biçimine bağlılıklarını açıklamayla ilgilidir. Örneğin; çoğu siyasi teori genellikle aileye sosyal bir olgudan çok doğal bir olgu gibi yaklaşır. Yapıçözüm bir yaklaşım, aileyi doğal ya da sosyal bir yapı olarak toplumsal atmosferin karşısında görmenin faydasının ya da zararının olmayacağına işaret eder. Bu durum siyasi kuramcıların özellikle cinsiyetler arasındaki siyasi özellikleri bu ilişkileri doğal gibi ele alarak maskelemelerine izin verir.[5]

Hükmedici sosyo-politik teorilerin hepsinde değilse de çoğunda bulunan ortak bir özellik, Batı düşüncesinde çok sık görülen ikircikliklere (düalizmlere) verilen sözdür: Doğa ve kültür, ruh ve beden, tutku ve gerekçe... Toplumsal ve siyasi alanda bu ikircikliklerin çevirisi genellikle üretim ve üreme, aile ve devlet, birey ve toplum arasındaki ayrım olarak yapılır. Pek çok feminist, bu dualizmlerin sol tarafının açık bir şekilde kadın ve kadınlıkla sağ tarafının da erkek ve erkeklikle bağlantılı olduğunu söyler. Ayrıca şunu da eklemek de fayda var ki; bu ayrımdan sadece sağ tarafın tarih perdesinde oynaması geçerli sayılmıştır. Sadece kültür, ruh ve gerekçe, toplumsal üretim, devlet ve toplumun dinamik ve gelişen bir karaktere sahip olduğu anlaşılır. Beden ve tutkuları, üreme, aile ve birey genellikle zamansız ve doğal görünüşün değişmezliğiyle açıklanır. İnsanoğlunu bu şekilde kavramsallaştırmak, "kadınlar geçmişe sahip değildir"[6] ve "üreme, yaşamın önemsiz bir tekrarından ibarettir"[7] iddialarındaki önemsiz karmaşayı körükler.

Sosyopolitik teorilerin söylem teslimiyetinin esaslı bir şekilde sorgulanması, son zamanlarda ortaya çıkan feminist teorilerin öncekilerden uzak olduğunu ifade eder. Bu durum yapıbozum feminist teoriyi, "erkek egemen" teori terimlerini genişleterek kadınların varlığını teorize etmeyi deneyen diğer feminist teorilerden

farklı kılar; örneğin; Marksist feminizm, liberal feminizm, egzistansiyalist feminizmden. Fakat yapıbozum feminizm, radikal feminizmden de ayrılır. Çünkü kadınların özünü ya da biyolojisini kusursuz ya da patriarkal teori üretimini mümkün kılan şeyler olarak almaz, ***ex nihilo***. Bunu karşın bu tür iddialar skeptisizm olarak görülebilir. Mesela Michele Le Doeuff'un iddiasına göre;

Sevsek de sevmesek de felsefenin ifade etmeye ve incelik kazandırmaya çalıştığı kadın-erkek bölünmesiyle felsefenin içerisindeyiz. Problem onlar tarafından baskı altına alınmayı ve burada kalmayı isteyip istemediğimizi ya da onlarla ilişkilerimizde eleştirel bir pozisyon almayı bilmektir. Bu pozisyon, kadınlarla ilgili söylemlerin sırrını temel felsefi faraziyeleri çözümleyerek geliştirecek. En kötü metafizik pozisyonlar, felsefenin dışındaki birinin konuşurken bulunduğu iddialar ya da inandıklarını bilinçsiz bir şekilde benimsemesidir.[8]

Bu pasajın en son cümlesi, çıktıkları kültürden nasibini almamış feminist teoriler oluşturmanın mümkün olduğuna inanan kişilere uyarı mahiyeti taşıyabilir. Bastırılan ya da marjinal hale gelen felseler –mesela Spinoza [9] ya da Nietzsche felsefeleri- feminist teroilere yardım edebilir. Şöyle ki; bu felsefeler geleneksel söylemlerin üstünü örttüğü ve yok ettiği varoluşun özelliklerine vurgu yapar.

Açıkça, tek bir makalede çağdaş feminist teorilerdeki büyük değişiklileri kurallara uygun ya da kapsamlı ele almak mümkün değildir. Kesin bir dille değişik yapıbozum teorilerinin ana hatlarını açık bir şekilde çizmek mümkün değildir. Bu makale daha çok, 1970'lerin feminist teorileriyle çağdaş yapıbozum feminizmler arasındaki düşünce farklılıkların bazılarını ele almak için görüş belirtme denemem olacak. Bu çelişki, üç anahtar kelimeye yoğunlaşarak başarılır: *iktidar*, *beden* ve *farklılık*. Bu terimler, hem yapıbozum hem de diğer feminist teorilerde kullanılır. Bununla birlikte, bu terimlerin oldukça farklı ve çelişkili şekillerde kullanıldığı tartışma konusudur. Bu tür bir makalede kaçınılmaz olarak pek çok genelleme yapılabilir. Amaç, 1970'lerde yapılan feminizmi küçümsemek değildir. Daha çok yapıbozum feminizmin, tarihi bir süreç içerisinde geliştiğini göstermektir, ki bu tarihi süreç daha önceki feminist araştırmalardaki çağdaş feminist düşüncelerin ifadesinde zorunlu ve bütünsel rol oynar. Bu basitçe şöyle demektir; eğer daha önceki feministler kadınların sosyopolitik statülerini açıklamak için hükmedici teorileri kullanmayı denemeselerdi, bu projenin özünde varolan zorluklar ortaya çıkmazdı. Yapıbozum feminizmler bu sorunları üstlenir ya da bu sorunlara cevap verir.

GÜÇ

Hem liberal hem de Markist siyasi teoriler gücü, bir bireyin ya da bir grubun sahip olduğu ya da olmadığı bir şey olarak görmeye eğilimlidirler. Güç; otorite, hakimiyet ve sömürü ile çok yakından bağlantılı olarak düşünülür. Liberal siyasi teoride devletin rolü, adaletli ve barışsever bir değişimi sağlayabilmek için, vatandaşları üzerinde yasal güç uygulaması açısından düşünülür. Gücün, egemenliğin içinde yer aldığı ve egemenlikten yayıldığı düşünülür.

Marksist siyasi teori, elbette, sorunu oldukça farklı görüşlerle ele alır. Güç

Çn. ex nihilo: Hiçlikten gelen

egemenliğin yasal otoritesini uygulaması olarak düşünülmez. Devlet daha çok yönetici sınıfların hizmetindedir. Toplum üzerinde iktidar uygulanması bir sınıfın diğer bir sınıf üzerinde güç uygulaması demektir. Bu anlamda güç, yoksun gruba egemen olmak ya da o grubu sömürmek için bu gücü kullanan grubun elindedir. Bununla birlikte her iki felsefe de iktidarın genellikle düzenleme ve siyasi-ekonomik ilişkilerin kontrolü olarak gösterildiğini varsayar. Louis Althusser bu iki farklı devlet formu arasındaki farklılığı, baskı altında alınmış devlet organları, ki bunlar polis, yargıç, ordu vesaire ve ideolojik devlet organlarıyla, ki bunlarda okul, din, aile vesaire formüle eder.[10]

Feminist teorisyenlerin bu sosyo-politik teorilerden yararlanmanın yollarını ararken anlattıkları problemler, devlet iktidarının kadınlar hakkında uygulamlarına odaklanmaya eğilimlidir. Liberal feministler kadınların özel alanlarda hapsedilme problemini onların düşük sosyopolitik statüleri olarak düşünürler. Eşitlik, zenginlik ve fırsat herkese eşit olarak kamuya tanınmıştır. Bundan dolayı kadına güç imkânı sağlama meselesi onlara kamu alanına tanınan eşit imkânları temin etme meselesi haline gelir. Devlet kadınlara erkeklere sağladığı imkânları eşit bir şekilde sağlamayla yükümlüdür. Liberal feministler için mücadele kanunlar önünde eşitlik, eğitimde ve işyerinde fırsat eşitliği içermeye yöneliktir. Bu istekler kaçınılmaz bir şekilde çocuk bakımı ve annelik izni gibi ilişkili isteklere kadar yayılır. Bununla beraber bu isteklerin nötr-cinsiyet terimleri açısından ortaya konulması gerektiğinden doğum izni babaya da tanınmalı ve eşit hak erkekleri de kapsayan şekilde sözcüklere dökülmelidir.

Liberal feminizmin iktidar eşitliği sağlamak için temel öncülü, sadece cinsiyet tarafsızlığı açısından ifade edilebilir. Bu, kadınların erkeklerle kamu alanında gerçekten eşit anlamda yer almadığında kadınlar açısından sıkıntıların doğmasını gerektirir. Basit bir şekilde söylemek gerekirse eskiden beri kamu alanı özellikle erkeklerin alanıdır ve kamu alanı erkeklerin yer kaplayacağı varsayılan bir tarzda gelişmiştir. Kesinlikle, kamu alanı üreme ile değil üretme ile ilgilenen bir alandır. Bu alan, ev içi işçilikle (özel) ilgili değil, ücretli emekle ilgilidir. Yani liberal toplum vatandaşlarının geçmişte neyseler öyle devam edeceklerini varsayar. Diğer bir deyişle; ücretsiz çalışan işçi/anne/eş hizmetleri evin reisinin emrindedir. Bu anlamda liberal toplumun kamu alanı (geleneksel olarak erkek) kendini özel alanın (geleneksel olarak kadın) zıttı olarak tanımlayan bir şey gibi anlaşılabilir. Liberal teori ve toplumdaki kadınların statüsü feministleri bir dizi paradoksla anlatır.[11] Bu bağlamda eşitlik, erkeklere eşit olmak anlamında sadece soyut fırsatları içerir. Bu erkek bedeni ve bu kitlenin tarihsel ve kültürel açıdan belirlenmiş güçleri ve kapasiteleri, liberal "birey" normu ya da standardı gibi algılanır. Kadın bu standardı ya kendi bedensel özelliklerini yok ederek ya da hem özel alanda geleneksel rolünü hem de eşit haklarını eline alarak birlikte devam ettirebilirse başarabilir. Bu durum kadınların kendi geçmişlerinde ve kültürel bağlamda geliştirdikleri belirli kapasite ve güçlerin dikkate alınmasında işe yaramaz.

Marksizm güç kelimesini daha geniş anlamda kullanmaya çalışır. Ekonomik ilişkiler tüm iktidar ilişkilerinin kaynağı olarak ele alınır. Bunun kadınların sosyopolitik statüsünü araştırmak açısından etkisi, kadının varoluşuna has iktidar şekillerinin sadece toplumun ekonomik yapısıyla ilişkisi açısından kavranabilmesidir. Bunun anlamı; kadınlar içinde bulundukları duruma Marksist eleştirmenlerin ilgisini çekebilmek için ilk önce liberal toplumun gerçek birer üyeleri olmak zorundadırlar. Liberal toplumun üyesi olabilmeleri özellikle Marksizmin değişkenleriyle il-

gilidir. Markisist değişkenler toplumun yapısına toplumun ekonomik tem karar verdiğini ele alır. Çoğu Marksist teori ekonomisi budur. Bu ekonomi, 1970'lerde Marksist feministler için ev içi işçilik tartışmaları gündemine yerleşti. Teoriler hangi soruların "merkezi" olduğuna karar verebilir. Yani bu durum sosyo-politik teorilerdeki derin önyargıların, kadınların durumlarını anlamamızda önemli bir rol oynayabilecek kadın varlığının özelliklerini gizlediğine örnektir. Teoriler, kadın varoluş özelliklerini ortaya çıkarmak, kadınların durumunu anlamak açısından değil söz konusu olan teori bağlılığının altını çizmek için önemli görünen meselelere vurgu yapar.

Ataerkil kapitalizm altındaki kadınların durumuna Marksist bir analiz sunmanın zorlukları vardır. Bu zorluklar, Marksist terimlerle, bir gerçeğe bağlanır ki, o da şudur: kadınlar bir sınıf oluşturamaz. Marksist feminist teori, kadın yaşamlarındaki güç uygulamaları hakkında bir değerlendirme yapmakta zorlanır. Teori, kültür gibi, kadınları, kadınlara rağmen, sadece erkeklerin uzantıları gibi görür. Sermaye, sadece ücretli işçinin, değil ailesinin de geçimini sağlayan eder olduğu varsayılan ücretli emekten, üretim fazlası değerin çıkarılmasıdır. Ücretli işçilik yapmayan kadınlar sermayeyle ve toplum ilişkileriyle sadece dolaysız bir bağlantı içindeyken, ücretli işçilik yapan kadınlar cinsiyetsiz işçi olarak kabul edilir. İktidar, kadınların hayatlarında uygulandığı şekilde, büyük oranda güç ideolojisi modeliyle düşünülür. Bundan dolayı pek çok Marksist feminist, kadınlık ve erkeklik ideolojisinin kadın ve erkeği kapitalist toplumda uygun babaerkil özneler olarak yapılandırıldığını açıklamak için psikanalitik teorinin eklenmesini memnuniyetle karşılar. Bu şaşırtıcı değildir. Dahası çoğu Marksist feminist (geleneksel) kadın çalışmasını iş gücünün üremesi olarak ele aldığından psikanaliz yeterli iş gücünün sağlanmasını araştırmak için kuramsal bir perspektif sunar.

Marksist feminizme psikanalitik teorinin yaptığı katkıya faydacı gözle bakan en dikkat çekici destek *Psychoanalysis and Feminizsm* isimli çalışmasıyla Juliet Mitchell'den gelmiştir.[13] Mitchell, Marksizmin sermaye ve bir sınıf psikanalizinse cinsiyet ve patriarşi tanımı sunduğunu iddia eder. İki teorinin de ayrı ayrı ekonomik altyapı ve ideolojik üstyapı ile ilgilendiği anlaşılır. Erkeğin sömürüsü devlet ve sınıf toplumu üzerinde toplanmıştır. Kadına uygulanan özel baskı ideoloji ve babaerkil toplum üzerinde toplanmıştır. Mitchell, Althusser'in takipçisi olmasından dolayı ruhsal yaşamı ideoloji alanına indirgemeyi başarmıştır. Bu özellikle şunun için önemli bir sonuçtur: Bu indirgeme genellikle kadın mücadelesinin ertelendiğini haklı çıkarmak ya da daha yumuşak söylemek gerekirse kadın mücadelesinin etkisini sınıf mücadelesine bağlamak için kullanılır.

Kadın hayatına uygulanan baskı ve güç için söylenmiş bu görüş, cinsiyetin toplumda nasıl çalıştığını, cinsiyet farklılığının güç ve hakimiyetle nasıl kesiştiğini ikna edici olmayan bir analizle sunar. Örneğin Kate Millett şunu savunur; *Patriarşinin biyolojik temelleri tehlikeli göründüğünden dolayı kişinin sadece 'inançta' evrensel bir koşul devam ettirebilen 'toplumsallaştırma' gücüne hayran kalacak bazı sebepleri vardır.*[14] Bu pasajdan Millett'in biyolojiyi erkek ve kadın bedenine ve ideolojiyi ise eril ve dişil nesneye karşılık gelen bir şey olarak aldığını anlıyoruz. Bu tür bir anlayış değerlerin, bedeni hedef olarak alan toplumsal olayların içine yerleştiğini anlatamaz. Biyoloji/ideoloji ayrımı 'değer sistem(ler)ine' idealist açıdan yaklaşır ve toplumsal değerlerin sadece 'zihne' değil bedene de yerleştiğini gizler. Hem liberal hem de Marksist toplum analizleri kadının sosyo-politik durumunu incelerken aynı problemleri yaşar. Her iki yaklaşımın da ima yollu belirttiği güç

teorisi ekonomidir, ki ekonomi kadınların tarihsel açıdan kamu alanıyla ve ücretli işçilikle ilgili henüz tamamlanmamış ilişkileri açısından yetersizdir. Gücün bu şekildeki tanımı, erkeklerin sosyo-politik yaşamlarının bazı yönlerini analiz etmeye uygundur ancak bu tanım kadınlara ya da ırkçılık gibi diğer meselelere uygulandığında yetersiz kalır.

Problem, kısmen, hem liberal hem de Markist teorinin, bedeni özgünlük meselesini biyolojik gerçekler ya da ideolojik terimlerinden başka terimlerle açıklama yetersizliğidir. Hiçbir teori beden/ruh, gerçek/değer ya da bilim/ideoloji ayrımlarının dışındaki ayrımı kavrayamaz. Örneğin; bunlar cins/cinsiyet ayrımının anlatıldığı terimlerdir. Cins; beden, gerçek ve bilimle (biyoloji) ilgilidir. Oysa cinsiyet; fikir, değerler ve ideoloji (şartlandırma) ile ilgilidir.[15] Her iki teoride insan bedeninin ya da insanlığın ihtiyaçları, kapasiteleri ve "doğa"sına ilişkin kültürlere ve tarihe karşı temel evrenselliği doğruymuş gibi kabul eden hümanizm formuna sokulmuştur. Bu kısmen bedenlerin ve ihtiyaçlarının, doğanın zamansız bir bölümü gibi görülmesinin sonucudur. Biyolojik açıdan ele alınan insan, toplumsal bir şekilde sunulan eril ve dişil objeler haline getirir. Çünkü erillik ve dişillik psikolojik niteliklerdir. Yaratılışları ve üremeleri fikir, değer ve ideoloji seviyesine yerleştirilmiştir.

Cinsiyet farklılığına, güce ve egemenliğe bu şekilde yaklaşılması, gücün farklı bir şekilde, özel türde bedenler oluşturduğunu ve onlara belirli görevler gösterdiğini düşündürtmez. Farklı açıdan söylemek gerekirse kişi şunu düşünebilir: Cinsiyet, iktidarın zekayı şart koştuğu yöntemin ideolojik bir etkisi olmasından çok iktidarın bedenden yararlandığı yöntemin maddi bir sonucudur. Bu iddia, iktidar ve beden düşüncesinin baskın sosyo-politik teorilerde kullanıldığından epey farklıdır. İktidarın bu alternatif tanımına destek veren en önemli kişi Michel Foucault'dur. Çoğunlukla yapılan tarifiyle güç, gücün "hayır"a indirgendiği bir baskı modeli olarak düşünülür.[16] Foucault'un çalışmaları beden-güç ilişkileri ve gücün verimli uygulanışlarını ele alarak yaptığı pratikler ve söylemler üzerinde odaklanmıştır. Bu demek değil ki Foucault, baskı devletinin yaptıklarını ya da devletin gücünün önemini ve varlığını inkâr ediyor. Bu daha çok onun çalışmalarının mükemmel olmayan ama çok sinsi güç modellerine önem verdiğini anlatır. Üstelik baskıcı olmayan güç şekilleri ideoloji fikriyle yeterli bir şekilde açıklanamaz. Focault ideoloji teriminin faydalarına ilişkin şüphelerini üç noktayla özetler: İlk olarak ideoloji; daima uygulamada "gerçek" gibi görünen şeyin karşısında durur. İnanıyorum ki problem, bilimsel ya da gerçek kategorisinin altına sokulan bir söylemle başka kategoriler altına gelen bir söylem arasına çizgi çekmeye dayanmıyor. Fakat gerçeğin etkilerinin, ne doğru ne yanlış olmayan söylemlerle nasıl sağlandığını tarihsel açıdan görmeyi açıklar. İkinci dezavantaj olarak ideoloji düşüncesi, konunun yöntemi gibi bir şeye gönderme yapar. Üçüncü olarak ideoloji; altyapı, malzeme, ekonomik belirleyici gibi işlev gören bir şeye göre ikincil pozisyondadır.[17]

Foucault'nun ideoloji düşüncesi hakkındaki şüpheleri, Marksist ve liberal sosyo-politik terorilerin kadınların durumuna faydaları hakkında ortaya çıkan şüphelerle ilginç bir şekilde üst üste gelir. İlkin, kadınların cinsiyet "gerçeğine" bilimsel biyoloji söylemi tarafından karar verilirken, bilim/ideoloji ayrımı kadınların üzerindeki baskıyı, erkek ve dişi diye ayrılmış özneleri oluşturan babaerkil değer sistemine bağlı gibi açıklar. İkincisi cinsiyetin, insan öznesine toplumsal bir ekleme olduğu düşüncesi sadece insan öznelerinin toplumsal bağlamlarında daha öncede varolduğunu kabul etmek koşuluyla tutarlıdır. En nihayetinde ataerkil yönetim düzeninin özellikle ideolojik araçlarla işliyormuş gibi sınırlamak, toplumun belirleyici

alt yapısının ekonomi olduğunu varsaymaktır. Bu sebeplerle gücün mikropolitikalarına Foucaultcu yaklaşım hakkında, özellikle gücün ve egemenliğin cinsiyet ayrımıyla bağlantılı olarak çalıştığını söylemek uygundur.

Foucaultcu yaklaşımın en önemli yararlarından biri şudur: Bu yaklaşımın bedene vurgu yapması, kişinin, sadece söylem ve uygulamaların ideolojik açıdan nasıl uygun özneler yarattığını kavramasına değil, aynı zamanda bu uygulamaların belirli şekilde güç ve kapasitelerle nasıl belirli türde beden oluşturduklarını kavrayabilmesine yardım eder. Yani bedenlerin nasıl değişik türde bedenlere dönüştüğünü anlatır.[18] Kısacası bu yaklaşım gücün, üretkenliğinin yanı sıra baskıcı fonksiyonunu da analiz eder. Bu açıdan kişi ayrıca bedenden tarihi olan birşey gibi bahsetmenin anlamlı olduğunu kavramaya başlayabilir.

BEDEN

Bedenle ilgili son zamanlarda hızla çoğalan makalelere basit bir açıklama getirmek zor. Açıkçası Foucault'nun çalışması çağdaş felsefe, biyoloji, sosyoloji ve antropoloji'deki analizler için beden konusunun tercih edilen bir konu haline gelmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte sosyal bilimlerde feminist teorinin etkisi, bedene oldukça fazla talep getirir. Toplumda "eşitlik" konusunda en fazla başarıya sahip özellikle orta-sınıfın kadınlarının karşılaştığı sorunlar, bedene yansıyan feminizm için bir katalizör gibi faydalı olmuştur.

Toplum yaşamı bağlamında kadın ve erkeğin farklı güç ve kapasitelere sahip olmasına bir yanıt, kadınların erkeklere göre biyolojik açıdan dezavantaj sahibi oldukları iddiasıdır. Bu açıdan sağlık bilimindeki başarılarla cinsler arasındaki üreme ile ilgili farklılığı daha fazla yok etmek önemlidir. Bu görüşe göre toplumsal reform, en fazla kadınların durumu hakkındaki saptamaların düzenlemesini doğanın yani biyolojinin üzerindeki kontrolün artışına bakarak başarabilir. Simone de Beauvoir bu görüşün en net savunucusudur. 1970'de Shulamith Firestone'un *The Dialectic of Sex* isimli eseri bilimin kadınlar için özgürleştirici bir rol oynayabileceği görüşünün devam etmesinde önemli olmuştur.[19] Her iki teorisyen de eğer cinsiyet eşitliği idrak edilirse, üreme yapan bedenin özgünlüğüne müdahale edilebilmesi gerektiğini varsayar.

Beden özgünlüğü sorunlarına alternatif bir yanıt kadınların "erkek" gibi olmayı talep etmiyor olması iddiasıdır. İlginç bir şekilde bu cevap hem feministlerden hem de anti-feministlerden benzer bir şekilde gelir.[20] En son yapılan feminist bir araştırma Batı düşünce tarihinin, bedene karşı derin bir nefret ve korku gösterdiğini ileri sürer.[21] Bu beden korkusu (somatophobia) bazı feminisler tarafından erkeklere özgü olarak nitelendirilir ve kadın korkusu ve kadın nefreti ile ilgili olduğu savulunur.[22] Bedene ve kadına karşı olan bu negatif yaklaşıma yanıt olarak bazı feministler kadınların bedeninin kutlanması ve doğrulanması gerektiğini ve bu bedenlerin insan yavrulama ve yetiştirme kapasitelerini savunur. En sert şekliyle bu görüş kadınların bedeninin özel kapasiteleri ve güçlerinin, kadın ve erkekler arasındaki en önemli fark olduğunu belirtir. Kadınların aslında sakin, sevgi veren ya da koruyucu ve erkeklerin aslında sinirli, saldırgan ya da bencil olduğu ortaya koyulur.[23] Bu teorisyenler, yerinde tutulması bilimsel müdahaleyle yok edilmemesi gereken önemli bir cinsiyet ayrımının olduğunu savunur.

Kadınların beden özgünlüğüne verilen bu iki cevap, "cinsiyet eşitliğine karşı

cinsiyet farklılığı arasındaki tartışma" diye adlandırılan tartışmayı sık sık bitirme noktasına getirir. Fakat her iki cevap da aynı örnek üzerinden gider. Her ikisi de bedeni, belirli geçmişi olan özellik ve kapasitelere sahip ya da değil, verilmiş biyolojik bir varlık olarak anlar. Buraya kadar cinsiyet farklılığına karşı cinsiyet eşitliği arasındaki tartışma beden/zihin, doğa/çocuk ikilemi çerçevesinde ele alınmıştır. Farklı yanıtlar her ikisinde de daha önce sorulması gereken şu soruya cevaptır: Beden ya da zihin, doğa ya da kültür.

Beden ve güç konusuna getirilen bu alternatif görüş, cinsiyet farklılığı meselesini anlatırken bu ikircikli tavrı reddedilir. Bedenin bir geçmişi olduğunu iddia etmek ciddi bir şekilde bedenin besin, çevre ve tipik aktivitelerinin tarihsel açıdan değişebilir olduğunu ve bedenin kendi kapasitelerini, arzularını ve doğru maddi şeklini yaratabildiğini ele almayı gerektirir.[24] Bir kadının bedeni, eş/anne/ev işçiliğiyle sınırlanmıştır. Mesela; kadın bedenine olimpiyatlara katılan kadın bir atlet bedeni ile ortak özelliği çok az olan belirli istekler, kapasiteler, şekiller, biçimler yüklenir. Bu örnek biyolojik genellemenin bu iki bedenin özelliklerini açıklamada başarısız olduğunu belirtir. Olimpik kadın atlet eş/anne rolüyle sınırlandırılmış kadından daha çok olimpik erkek atletle ortak yan taşır (bu bazı kadınların hem olimpik atlet hem de eş/anne olduklarını inkâr etmek anlamına gelmez). Bu genelleme ilgiler ya da istekler seviyesinde değil bedenin doğru şekillendirilmesi ve kapsitesiyle ilgilidir. Dikkatimizi bedenlerin gelişimi ve kendisini oluşturması bağlamına çekersek, bedenler ve çevreleri arasındaki karmaşık diyalektiğe de odaklanırız. Eğer bedenin bir tarihi varsa o zaman kadın bedeni ve ev içindeki yeri ve erkek bedeni ve ev içindeki yeri arasındaki geleneksel ilişkiler, biyolojik özcülüğe başvurmaksızın geçmişle ilgili etkilere sahip tarihi gerçeklikler olarak kabul edilebilir. Kadın bedenlerinin şu anki kapasiteleri, bir bütün olarak düşünülürse, şu anki erkek bedenlerinin kapasitelerinden çok farklıdır. Bu farklılıkları somutlaştırmaksızın cinsiyet farklılığının tarihi gerçeğini ifade etmek çok önemlidir. Daha çok istenen; kadın ve erkeklerin tipik hareket alanlarının ve kendilerine özgü aktivitelerinin özel görevleri yerine getirmek için özel beden türleri meydana getirdiğini anlatmaktır. Eğer gücün bedenleri meydana getirdiği tarihi etkilerin anlaşılmasına vesile olacaksa, bu tür bir analiz gereklidir.[25]

Bu sadece kadın ve erkeklerin nasıl eril ve dişil konusu olduğuna dair bir çalışmayı değil bedenlerin nasıl erkek ve kadın diye markalandığını kapsayacaktır. Yine Foucault bu noktayı çok iyi ele almıştır: İlk sosyologların evrimciliğinde olduğu gibi biyoloji ve geçmişi arka arkaya gelmediği bir analize ihtiyaç vardır. Fakat biyoloji ve tarih, yaşamı amaçları olarak alan modern iktidar teknolojilerinin gelişimi gereğince birbirine bağlıdır. Bundan dolayı bedenleri; sadece değer ve anlam verilen ve algılanabilen şekilde alan "bir düşünceler tarihi" olarak değil de bir "bedenler tarihi" olarak düşünebiliyorum.[26]

Foucault'nun çalışmaları erkek bedenlerinin oluşum tarihine yoğunlaşmaya eğilimlidir ve cinsiyet farklılığı sorusuna cevap olamaz.[27] Bununla birlikte Foucault'nun iktidar analiziyle bağlantılı olarak psikanalitik teorinin eleştirel kullanımı, özellikle beden görünüşü teorisi, bu bağlamda algılama için çok faydalıdır.

Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty ve Paul Schilder'in çalışmaları, bir bedenin aslında, ayrı bir mevcudiyet ya da geştalt gibi kendisinin görüntüsüne sahip olmadıkça, bir insan bedeni olmadığını, yani bir insan nesnesi ya da birey olmadığını öne süren bir beden görüntüsü sunar.[28] Kişinin bedeninin uzaydaki konumu ve diğer bedenlerle ilişkisi, dünya üzerinde, tanımlanan yapıda olduğu var-

sayılan bir perspektif sağlar. Özellikle Lacan, bu geştaltın ortaya çıkışını genetik birtakım olaylara bağlar. Mesela; ünlü "Mirror Stage" (Ayna Evresi) makalesinde, etnolojik kanıtı aynı türün diğer görüntü ve hareketleriyle ve hatta söz konusu olan türlerle neredeyse hiç benzeşmeyen hareket ve görüntülerle sağlanan tanımlayıcı neden olarak kullanır.[29]

Lacan bu "homeomorphic tanımlama"yı organizmanın kendi türlerine yönlenmesinde merkez olarak düşünür. Mirror Stage tanımının bu genetik temeli Lacan'ın, beden görüntülerinin kültürel özgünlüğünü vurgularken bile geştalt şekillenmesindeki "doğal" penis hakimiyetini öne sürmesine izin verir.[30]

Foucault, mikropolitik iktidar uygulamalarının sosyal açıdan uygun bedenler sağladığını tarihsel açıdan dinamik bir şekilde ortaya koyarak Lacan'ın etnolojik açıklamalarına bir alternatif sağlar. Foucault'nun yaklaşımı kullanılırsa imgesel (hayali) beden, toplumsal ve tarihi açıdan özel eylemlerin bir etkisi olarak ortaya koyulabilir. Bu etki genetikle ilgili değil iktidar ilişkileriyle ilgilidir. Her şeye rağmen, imgesel bedenin gerçekte kültürle kaplanmış anatomik beden olduğu konusunda ısrar edilmiyor. Çünkü anatomik bedenin kendisi, kültürün içerisindeki insanla sağlanan anatomik bir yazı için kuramsal bir konudur. Anatomik bedeni kültürel bedenler için denektaşı olarak ele almak gerilemedir. Çünkü bu bedenleri anatomik açıdan betimlemeyi seçen belirli bir kültürdür. Başka bir kültür kabile totemini belirli bedenlerin gerçeği ya da özü olarak ele alabilir. İnsan bedeni daima tanımlanan, ifade edilen bir bedendir ve aslında bilimin "gerçek" yazıları oluşturabildiği "nötr bir obje"olarak anlaşılamaz. İnsan bedeni ve insan tarihi birbirini gerektirir.

İmgesel beden düşüncesi; iktidarın, hakimiyetin ve cinsiyet farklılığının erkek ve kadın yaşamlarıyla nasıl kesiştiğini anlatma açısından bir iskelet oluşturur. Cinsiyet, bu modelde bir ideoloji ya da kültürel değerlerin etkisi gibi anlaşılmaz. Fakat iktidarın bedenleri belirli şekillerde yakaladığı ve oluşturduğu anlaşılır. Cinsiyet ayrımı yapılmış bedenler bundan sonra cinsiyetin anlatıldığı temellere dayanan sorunsuz biyolojik ve gerçekler gibi kavranamaz fakat bedeni hem hedef hem de ifade aracı olarak alan uygulamalar ve söylemler tarafından oluşmuş olarak tanınmalıdır. Böyle olursa iktidar doğal açıdan farklılaşmış erkek ve kadın bedenleri üzerinde yukarıda anlatıldığı şekilde empoze edilen bir şeye indirgenmez.

Siyasi platform açısından düşünülürse iktidarın uygulanış şekillerinin analizini, bedenler ve bedenlerin güç ve kapasiteleri seviyesine çekmek ilginç bir etkiye sahiptir. Eğer biz siyasi platformun ve toplum alanının erilliğini ya da erkekliğini devletlerin başlangıcı konusunda tesadüfi tarihi bir gerçek olarak alırsak, kadınların siyasi platformda ve toplum alanında eşit imkanlara sahip olması sağlandığı zaman cinsiyet eşitliği başarılabilir. Bununla beraber, toplum alanıyla erkek bedenleri arasındaki ilişki tesadüfi bir şey değildir. Siyasi platform, pek çok bedenin bir beden içinde organize olması gibi (özellikle erkek bedenlerinin güç ve kapasitelerini arttıran ve pekiştiren) tarihsel açıdan ele alınabilir.[31]

Kadınlığın şekillenişinin kendisi kadınların "eşit" katılımda bulunması için engeldir. Siyasi platformun kadınların geçmişteki ve şu andaki kapasitelerini arttırmak ve pekiştirmek için oluşturulduğunu düşünün. Bu tür bir siyasi paltformun ilkin en önemli amacı, insanlarının sağlıklı üremeleri için tüm koşulları teşvik etmek olabilir. Eğer bu olsaydı muhtemelen bazı erkekler tıp biliminin yeni keşiflerde bulunarak doğal ya da biyolojik dezavantajlarından kurtulabilmeyi dileyeceklerdi. Bu alakasız bir varsayım gibi görünebilir fakat buna rağmen biyolojik dezavantajın kültürel bağlam içinde varolduğunu öne sürmek açısından çok manalıdır.

Burada anlaşıldığı biçimiyle farklılığın ana konusu; biyolojik "gerçek"lerden çok kültürün bedenleri markalayıp içinde yaşadıkları ve kendilerini oluşturdukları tarzla ilgili oluşudur. Kadınlara ve geleneksel siyasi topluluktan dışlanan diğer insanlara eşit imkânlara ulaşma hakkı "bahşetme"nin konuyla ilgisi yoktur. Çünkü bu, bireyin, erkek/eril ayrıcalığında bulunan güç ve kapasitelere öykünme becerisi anlamında siyasi bedene ve kamu alanına "bahşetme" imkânıyla aynı anlama gelir. Kadınların bugün ve gelecekte güç ve kapasitelerini arttırmaları, bedenlerinin şu andaki durumunu önemsemelerini ve dikkate almalarını gerektirir.

Burada önerilen güç ve bedenler tanımı, açıkça görülüyor ki özcülük ya da biyolojizm anlamında bir cinsel farklılık anlayışına uygun düşen bir tanım değildir. Dişi beden cinsel farklılık ileri sürenlerin istediği ontolojik temeli sağlayamaz. Buna karşın, bu durumu sağlayabilen, biyolojik söylemin oluşturulması gerekir. 'Dişi beden', 'kadın' ve 'kadın(sı)lık' kavramları tarihsel ve söylemsel çağrışımları içerisinde incelenmelidir. Söylemler, güç ilişkilerinin 'dışında' ya da onlardan ayrı düşünülmezse, bu ilişkilerin incelenmesi iktidar analizi açısından önem taşır hale gelir. Bu da dilin, açıklayıcı uygulama ve söylemlerin feminist müdahalelerde neden esas bahisler olduğunu açıklar. Yazmak pek çok çağdaş feminist için siyasi bir konu ve siyasi bir uygulamadır. Bu yüzden kadın yazıları projesini özcü bir stratejiye indirgemek yersiz olur. Bu tarz bir yazının dikkat çekmek istediği 'farklılık' biyolojide değil –biyolojik söylem de dahil olmak üzere- söylemde kök bulan bir farklılıktır. Bu yazının 'dişi bedeni yazmak' ya da 'dişiliği yazmak' çabası olduğunu tartışmak bir fayda sağlamaz. Çünkü artık bu ayrımın ne anlama geldiği açık değildir.[32] Lacan psikanalizinde olduğu gibi, söylem ve evlilik gibi toplumsal uygulamaların, erkekler ve kadınlar arasındaki güç ilişkilerini oluşturan ve geçerli hale getiren biçimlerde dişi ve erkek bedenlerini kurduğu da gayet açıktır.

Lacan psikanalizinin ileri sürdüğü dişi cinselliği yaklaşımında, dişi bedenleri eksik ya da hadım edilmiş erkek bedenleri de tam ve erkeklik organı gibi gösterilir. Bu yapı cinsel farklılığın gerçek anlamda anlaşılmasını, etken/edilgen bir ilişkiyi gösterdiği bir güç ilişkisinden bahsederek anlatır. Basit bir biçimde erkek cinselliğinin tersi ya da tamamlayıcısı olmayan bir cinselliği yazmak, cinsel farklılığın penisin varlığı ya da yokluğuyla ele alındığı geleceksel psikanalitik anlayışa söylemsel bir meydan okumayı gerektirir. Irigaray'ın kadın morfolojisinin 'iki dudağı'nı yazması buradaki imgesel bedenin kurulmasıyla oluşan etkin bir kenetlenmedir. Bu, dişinin biyolojisinden hareketle cinsel farklılığın 'gerçek' kuramını oluşturma çabası değildir; daha çok, kadın bedenlerinin eril bütünlük için koruyucular olarak görüldüğü dişi morfolojisinin geleneksel yapısına bir meydan okumadır. Aynı zamanda geleneksel kadın anlayışına meydan okuduğu için Irigaray'ın yazısı erkekler tarafından (dişi) histerik suskun beden(i) üzerinde yapılan tek taraflı açıklamalar yerine diyalog olasılığını gündeme getirir.[33]

Evlilikle ilgili yasal uygulama ve söylemler ayrıca (etkin) erkeğin (edilgin) dişi bedeni üzerindeki evliliğe ait hakları bölüştürerek bu cinsel farklılık anlayışını kabul eder. Evliliği ilk geceyle tamamlayan davranış önemli bir biçimde yasal olarak bir erkeğin bir kadın üzerinde uyguladığı bir hareket olarak tanımlanır. Elbette bu yasal, psikanalitik ve toplumsal dişi beden anlayışları, kadınları, dişiliği ve kadın(sı)lığı göstermekle uğraşan erkek yazarların görüşlerinden elde edilmiştir. Ka-

dınların bu açıdan soluk gölgeler ve daha mükemmel tür olan 'erkek'in eksiklerini tamamlayanlar olarak gösterilmesi şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla kadın yazıları projesi, kadın(sı)lık, dişi bedeni ve kadının yapılandırılmasındaki erkek tekeline meydan okumayı ve ayrıca bir kadın kuramının olduğu inancına karşı çıkmayı barındırır. Çünkü bu kadının bir (tek) şey olduğunu kabul etmektir.

Luce Irigaray, Helene Cixous ve Adrienne Rich'in çalışmalarının her biri kendi tarzlarında kadın bedenlerinin kültür içerisinde kurulduğunu ve yaşadığını araştırmada yer almıştır.[34] Her biri dişi bedeni, kadın(sı)lık ve kadınlar hakkında somutlaştırılmış görüşler olarak alınabilir. Bununla beraber, bu yazarların hiçbiri (tüm) kadınları ya da kadın deneyimlerinin çeşitliliğini göstermeyi amaçlamaz. Onlar açısından bu, kadınlar açısından erkesi bir yaklaşım içinde olmaktır. Ayrıca bu üç yazar ciddi biçimde Batı düşüncesine egemen olmuş dualizmlere de gönderme yapar. Tarihte kadın(sı) yapılara dikkat çekmek zorunlu olarak kadın(sı)lıkla ilgili şu kavramlarla da ilgilenmeyi gerektirir: Beden, duygu, vb. Örneğin; Irigaray dişinin bastırılmasından söz ederken, aynı zamanda Batı düşüncesinde bedenin ve tutkunun bastırılmasını da ima eder. İkircikliklerin bastırılmış taraflarını 'yazma' çabası, tabii ki, birbiriyle bağlantılı olan geleneksel değerleri tersine çevirmek için değil, ikircikliklerin işlediği söylemlerin dengesini bozmak ya da yerinden oynatmak için yazmaktır. Bu, farklılığı ifade etmek için yeni koşullar yaratmak anlamına gelir.

'Farklılık feminizm'ni 'eşitlik feminizmi' olarak anlatmayı sürdürmek, bu yazının anlatmak istediğini tamamen kaçırmaktır. Burada gösterildiği gibi farklılık, cinsler arasındaki temel biyolojik farklılığa ayrıcalık tanımakla değil, daha çok bedenlerin sadece toplumsal açıdan bazı ayrıcalıklı özelliklere sahip ya da bunlardan yoksun olarak oluşturuldukları sürece fark edildikleri işleme biçimiyle ilgilidir. Bugünkü çerçevede önemli olansa, bedenleri, sonradan temel ontolojik farklılıklar olarak alınan, farklılıklarla yetkilendiren araçların tam anlamıyla sorgulanmasıdır. Konuşma/yazma eyleminden tarihsel olarak dışlanmış ve bugün kendisini ifade etmek mücadele edenlerin arasında farklılıklara saygı duyulmalıdır. Eğer bedenler ve güçleri pek çok şekilde araştırılırsa, mücadeleleri de pek çok sayıda olacaktır.

Burada önerilen farklılık anlayışı, temel bir cinsel farklılığa dair ikirci bir kuram oluşturma gayreti taşımıyor; farklılık çeşitliği üzerinde duruyor. Temel ve sonsuza kadar sürecek bir farklılık olarak cinsel farklılıkta ısrar etmek, babaerkil kültürün, farklılığı kendi simgesi haline getirdiği karmaşık ve yayılımcı biçimleri de kabul etmek olur.

Çeviri: Necmiye Uçansoy

KAYNAKLAR

Bu bölümün orjinali *Destabilizing Theory: Compemporary Feminist Debates*'de yayımlanmıştır, ed. M. Barrett ve A. Phillips, Cambridge, Politiy Press, 1992.

1. Plato'dan Habermas'a siyasi teoride feminist perspektif üzerine yazılmış metinlerden seçmeler, M.L. Shanley ve C. Pateman, eds., *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1991

2. Bu görüşün detaylı savunulması için, bakınız, M. Gatens, *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality*, Cambridge, Polity Press, 1991,

3. Bakınız, G.Lloyd, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Londra, Methuen, 1984; J. Grimshaw, *Feminist PhiloposhersWomen's Perspectives on Philosophical Traditions*, Bringhton, Harvester, 1986, esp.ch. 2; M. Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, Londra, Antlone, 1989.

4. C. Pateman, *The sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988, s. 96

5. S. Moller Okin'in, John Rawls'ın eseri *A Theory of Justice*'a eleştirisi bu yaklaşıma iyi bir örnek oluşturur. Bakınız, 'John Rawls: Justice as a Fairness- For Whom', M.L. Shanly ve C. Pateman, eds., *Feminist Interpretationsand Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1991, ss.181-98.

6. Örneğin Andrea Dwarkin 'Kadının konumunun özellikle tarih dışı olduğunu düşünüyorum' diye belirtir. Pateman'dan alıntı, *Sexual Contract*, s. 236, n. 24

7. S. de Beauvoir, *Second Sex*, Harmondsworth, Penguin, 1975, s.96.

8. M. Le Doeuff, 'Women and Philosophy', *Radikal Philosophy*, no. 17 (1977) ss. 2-11

9. 4. Bölümde Spinozacı bir yaklaşım kullandım, 'Towards a Feminist Philosophy of the Body'. G. Lloyd'da 'Women as Other: Sex, Gender and Subjectivity'de cins/cinsiyet farkını ortaya koymak için Spinoza'nın varlık üzerine monist teorisini kullanmıştır, *Australian Feminist Studies*, (1989), ss. 13-22

10. Bakınız L.Althusser, 'Ideoloji and Ideological State Apparatuses', *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Londra, New Left Books, 1977, ss.121-73

11. Feminism ve Philosophy, liberal toplumda *erkek ile eşit haklara sahip kadınların bulunma ihtimali olduğuna karşı çıktım*, özellikle bölüm.2.

12. Bakınız C. Di Stefano, 'Masculine Marx', M.L. Shanley ve C.Pateman eds., *feminist Interpretations and political Theory*, Cambridge, Polity, !991. ss. 146-63

13. J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin, 1974.

14. K. Millett, *Sexual Politics*, Londra, Granada, 1972, s.31.

15. Cins/cinsiyet farkında ortaya çıkan zorluklar ile ilgili tartışmalar için bakınız, 1. bölüm, 'A Critique of the Sex /Gneder Distinctions'

16. Bakınız, M. Foucault örneğine, *Cinselliğin Tarihi*, vol. 1, Londra, Allen Lane, 1978, 2. bölüm 1. ve 2. konular, 4. bölüm, 2. konu.

17. M. Foucault, *Power/Knowledge*, C. Gordon, ed., Brighton, Harvester Press, 1980, s 118

18. M. Gatens, *Imaginary Bodies*, Routledge, s 98

19. S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, New York, Bantam Books, 1970.

20. Bir öncekinin örneği için bakınız, M.Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Mass., Beacon Press, 1978: ve daha sonraki için bakınız, C. McMillan, *Women, Reason and Nature*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

21. Bakınız, E. Spelman, 'Woman as Body: Ancient and Contemporary Views', *Feminist Studies*, vol. 8, no:1 (1982), ss.109-31

22. Bakınız, Daly, *Gyn/Ecology*, ss. 109-12

23. M. Gatens, *Imaginary Bodies*, Routledge, ss. 61-2

24. Bakınız, M. Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History', *Counter-Memory, Practice*, ed. D. Bouchard, Ithaca, Cornell University Press, 1977, ss. 139-64

25. Bakınız, C. Gallagher ve T. Laqueur. Eds., *The Making of the Modern Body*, Berkeley, University of Californiya Press, 1987.

26. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, vol. 1, s. 152.

27. Foucault'un çalışmalarını daha samimi okumak için, bakınız, L. Sawicki, 'Foucault and Feminism: Toward a Politics of Difference', M.L.Shanley ve C. Pateman, eds. *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity, 1991, ss. 217-31

28. Bakınız, J. Lacan, 'Some Reflections on the Ego', *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 34 (1953), ss.11-17; J. Lacan, 'Mirror Stage', *Ecrits*, Londra, Tavistock, 1977, ss. 1-7; M. Marleau-Ponty, 'The Child Relations With Others', *The Primacy of Perception*, ed. J.M. Edie, Evanston, Ill, Nortwestern University Press, 1964, ss. 96-115; P. Schilder, *The Image and Appearanceof the Human Body*, New York, International Universities Press,1978.

29. Lacan'a göre; 'Dişi güvercin yavrularının gelişiminde, kendi türünün her iki cinsinide görmesi gerekli koşuldur; bireyi ayna yansımasına bırakmakla istenen etki elde edilebilir. Benzer bir şekilde sürü şeklinde gezen çekirge örneğinde, tek tek gezen kuşaktan sürü şekline geçişi, birey, belli bir evrede, bu türün özelliklerine yakın şekilde hareketlerle canlandırarak benzer bir görüntünün görselliğiyle bırakılarak başarabilir. ('Mirror Stage', s. 3)

30. Lacan, 'Some Reflections', s.13

31. Erkil politik topluluktaki amaçlara feminist açıdan ulaşmak için, bakınız, Pateman, *Sexual Contract*, ch. 4;.2. Bölüm, 'Corporeal Representaton in/and the Body Politics'.

32. Örnek olarak, T. Moi'nin Cixous tarafından kullanılan farklılık düşüncesini yanlış anladığı *Sexual/Texual Politics*'e bakınız. Londra; Methuen, 1985, ss. 102-26.

33. Örnek olarak Freud ve Breuer'in histeri ve kadın(sı)lık üzerine yazdıklarına bakınız, *The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. II, ed. J. Strachey, Londra, Hogarth Press, 1978.

34. Bakınız, L. Irigaray, *This Sex Which is Not One*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, H. Cixous, 'Castration or Decapitation', *Signs*, vol. 7, no. 1, (1981)ss. 41-55: A. Rich, *Blood, Bread and Poetry*, Londra, Virago, 1987.

Yeniden düşünülmüş feminizm çağı

Drucilla Cornell

Küçük bir hayalim var, Judith Butler ile paylaşacağım bir hayal. "Postmodernizm" diye adlandırılan bir "şeye" anlam vermek için biraraya getirilmiş klişelerin yerini, ayrım yapılmaksızın postmodernist" damgası vurulan düşünürlerin alacağı rüyasını görüyorum. Özenle korunması gereken bir kavram olan "postmodernizm", yüksek modernite avantgarde ile belirli aykırılıkları ifade eden ve şüpheli sanatsal eğilimleri kapsayan bu aykırılıkların titizlikle tarif edilebileceği görüşünü temsil ediyorum. Postmodernizm kavramının postmodernden ayrılması gerektiğini delillerle ortaya koydum. Çünkü postmodernite, modernizmden ayrılan özellikleriyle belirli bir tarihi dönemi anlatır. Postmodernite kavramının bir tanımlama aracı olarak uygunluğunu şu durumlarada kuşkuyla karşılamaktayım: Şayet belirli bir düşünürler grubuyla ya da normativ ve politik reddiyeler serisiyle çağrışım halinde düşünülebilen hipotezler önermesini tanımlamamız söz konusuysa, ve şayet bunlar başarıyla belirli bir tarihi dönemi karakterize edebileceklerse.[1] Ayrıca yanlış bir şekilde sık sık postmodernler olarak gösterilen Jacques Derrida veya Emmanuel Levinas gibi düşünürlerin katı bir peryotlaştırmayı ön planda tutan bir tarih konseptini açıkça reddetmelerine ben de katılıyorum.[2] Fakat benim endişemin nedeni sadece metne bağlı kalmaya olan saygı değil - okuma pratiği olarak anlaşıldığı taktirde yapı bozulmasının ana parçası olan etik bir endişedir.[3] Postmodern düşünürler ile aynı safta olduğunu idda eden ve Seyla Benhabib gibi Alman eleştirel teorisinin belirli yorumuna bağlı kalan feminisler arasındaki tartışmada neyin söz konusu olduğu yanlış teşhis edilirse feminist kuramın belli başlı tartışma noktaları gözden kaçar; bu durumda "postmodernizmin" kelimesi kelimesine ne olduğunun anlatılması fayda getirmeyecektir. Eleştirel teori ve "postmodern" denilen şey arasında bir çelişki oluşturulmaması gerektiği konusunda Nancy Fraser ile tamamen aynı görüşteyim.

Feminizmin tamamen "karşı cinsin" düşüncesini gerektirdiği ve hatta bu yüzden ütopyasız düşünülemeyeceği konusunda Seyla Benhabib ile hemfikirim. Feminizm, sonraları erkek fantazileriyle doldurulabilecek bir "eksikliğe" indirgemek suretiyle seksüel farklılık içerisindeki dişinin reddi temeline oturmak yerine, kadın tasavvurundan (Lacans "imaginaire") beslenmek zorunda olan kadınsı sembolün yaratılmasını gerektirmektedir. Bu kadın sembolü gelecekte bizi bekliyor - bu sembol gerçekte hep gelecekte kalacak, çünkü onun yaratılması ve yeniden yaratılması hiçbir zaman tamamlanamayacak. Yalnızca o vakit kadın, seksüel farklılığı içerisinde kelimenin tam anlamıyla açıklanabilir, çünkü bu farklılığın "varlığı" yazıdaki yerini bulacaktır. Bu gerçekte asla öyle basit bir şekilde "orada" bulunmaz veya "bu" bir erkek sembolü tarafından tasvir edilemez. Bunu Benhabib ile tartışıyorum, çünkü o yeteri kadar ütopik değil; o feminizmin bir erkek sembolü içerisinde işlevselleşebileceğine inanmaktadır - buna eleştiri kuramının bir metodunun bize sunduğu felsefe araçları da dahildir. Theodor Adorno veya Walter Benjamin gibi Frankfurt Okulunun ilk düşünürlerinden farklı olarak Benhabib sanatın etik ve politik anlamını fazla önemsememekte ve sosyal teoriler alanında erkek sembolünü açığa vuran deneysel yazı tarzlarının ağırlığını göz önünde bulundurmamaktadır.[4] Hiç kimse politik eleştiri bakımından geleneksel felsefe araştırmalarının sınırını Theoder Adorno'dan daha kesin bir şekilde çizmemiştir. Bundan dolayı feminizm bu kadar radikaldir, çünkü o felsefe araştırmalarının "kaynaklarını" ve "sınırlarını" yeniden düşünmemizi talep etmemektedir. Bu yüzden feminizmin Jacques Derrida ve Emmanuel Levinas veya Theoder Adorno ve Walter Benjamin gibi filozoflarla müttefik olduğu şeklindeki görüşü paylaşıyorum. Fakat böyle bir ittifakın neden bir temeli olduğunun anlaşılması için Benhabib'in, Jane Flax'a ilaveten "postmodernizmle" birleştirdiği felsefi durumları yeniden formüle etmek zorundayız.[5]

Flax kategorilerinin yerine aşağıdaki kendi kategorilerimi koyuyorum: Birinci söz konusu olan fallus merkezciliğinin sınırının ortaya konmasının öneminin vurgulanmasıdır; ikinci söz konusu olan "kapalı geleceğin"[6] ve tarihin idraki içerisinde hatırlanan düşüncelerin[7] önemidir. Ve üçüncü önemli olan "Ben'in hakim olduğu dönemin" eleştirilmesidir. Burada bana verilen yer sınırlı olduğu için ancak yüzeysel bir şekilde görüşlerimi sunabilirim, fakat buna rağmen postmodern denilen şeyle çağrışım halinde bulunan pozisyonların yeniden belirlenmesinin tartışmaya yeni bir boyut kazandırması ümidindeyim. Mutlaka bütün dikkatimi, "postmodernizmle" ilgili tavırlar hakkındaki benim yeni tarifimin bir kadın sembolünün yaratılmasını gerektirdiği gerçeği üzerine toplayacağım.

I. FALLUS MERKEZCİLİĞİNİN SINIRLARININ ORTAYA ÇIKARILMASI

Seyla Benhabib'in, Derrida'nın Batı felsefesinin anlatılışına verdiği "tall tale" (efsanevi anlatımlar) adı karşımıza şöyle bir sonuç çıkarıyor: Felsefe bir başkasına, daha doğrusu kadınsı bir başkasına karşı "sertleşmedir". Bu kitaptaki denememde şu görüşü savunuyorum: Jacques Lacan'ın psikanaliz teorisi Derrida açısından şu açıklamalarla önem kazanmaktadır: Bilinçli dil yapıları kadının bilinçsiz bir şekilde dil sisteminin dışına atılmasıyla cinsel bir karakter kazanmaktadır. Bu dışlanma, erkeğin önceliğini pekiştiren fallus göstergesi ile gerçekleşmektedir. Bu dışlanma,

erkeğin "penise sahip olmakla" emrindeki yaratma ve iktidarın bütün sihirli becerileriyle birlikte fallusun bütün gücüne sahip olacağı fantazisine, işlevsel - kültürel bir boyut kazandırmak suretiyle ortaya çıkmaktadır. Gerçekte bu - yani fallusun üremenin biricik sembolü olduğu fantazisi baba ve erkek egemenliğine dayanmakta ve kadın "cinsinin" üreyici gücünü ehlileştirmektedir.

Lacan'ın yeni odipus kompleksinin sembolik yeni yorumu babanın adının bilinçsiz anlamını yalnızca ailenin mikro kosmosunda göstermiyor, aksine felsefe çalışmalarının da dahil olduğu geniş kültürel alanda da gösteriyor. Bunlar, erkek egemenliğine karşı verilen mücadelenin feminist önemini dikkatlerin odağına çekmiş olan "üçüncü" dünya ülkelerine mensup kadınlardı; bu mücadelenin esas amacı kadının toplumdaki yerini sorgulamak ve demokrasiyi tam anlamıyla gerçekleştirmekti. Bu demokrasi de kadın erkek eşitliğine dayanmak ve erkek egemenliğine bir son vermekti. Örneğin erkek egemenliğinin tartışmaya açılmasının sıkı bir ilişkisini gerçek katılımcı demokrasiyle mücadelelerinin merkezi haline getirmiş olan Gana'daki kıraliçe annelerinin politik rollerini düşününüz. Penisin bir neslin sürdürülmesi anlamında ele alınması karşısında verilen savaş kadın "cinsiyetinin" yeniden sembolleştirilmesini ve yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir. Alışılmışın dışındaki romanı *Possessing the Secret of Joy*' da Alice Walker, kadın "cinsiyetinin" bebek olarak sembolize edilişine nasıl gelindiğini anlatır.[8] Bu romanda Alice Walker erkeğin en çok korktuğu şeyi nasıl ehlileştirdiği korkunç süreci mecazi bir şekilde anlatmaktadır. Burada yetişkin bir kadının cinsel uzuvları körleştirilmemekte aksine yüceltilmektedir. "Şehvetin sırrı", soyu sürdürücü güç olarak fallusa itaf edilen anlama karşı bu sembolik kanlı çatışmadan ayrı tutulamaz. Kadın "cinsiyetinin" buna bağlı yok edilişi, kadının klitorisinin kesilip alınması ve kadının bu "eksikliğini" korkunç bir realiteye dönüştüren efsanelerin türemesinde kendini göstermektedir. "Bazen ustalıkla kullanabildiği bir dille Olivia, bu plana göre vajinaya sahip olmamamız gerekir diyor, çünkü bu kapı vasıtasıyla insan/erkek bu en büyük haksız sırla yüzleşmiştir (reproduced) ."[9]

Fallusun muhteşem fantazisi, onun karşı cinse ihtiyacı olmadığında yatar, ve bundan dolayı bize Buttler'in hatırlattığı üzere otonomi ideali ile kendi kendini üretme mitinin felsefi tanımları arasında derin bir ilişki vardır; yani insan/erkek bizzat kendi kendine ürer ve bir başkası tarfından üretilemez. Derrida makalelerinden birisine "Dissemination" başlığını koyduğunda, belirtmek gerekir ki, yalnızca şaka yapmış olmayacak bilakis penisi içine alacak karşı cins organı olmadan penisin nasıl üretken olabileceğini bize açıklamış olur. Belki de şimdi birçok araştırma raporunun dayandığı "üretkenlik (seminal) düşüncesindeki" gerçek ironiyi görebileceğiz.

Derrida, Alice Walker gibi bir romancının yaptığı biçimde kadın cinselliğinin yeni bir sembol anlayışına dayandırılması olayı ile ilgilenmemektedir.[10] Fakat fallus merkezciliğin sınırlarının ortadan kaldırılması yeni bir sembolleştirme sürecini mümkün kılmak için önemli bir adımdır ki, Derrida bununla felsefenin merkezi konseptlerinin bilinçsizce fallusu hesaba katan bir anlama bağlı olduğunu göstermektedir. Yeniden üretim gücünün sorumluluğunu taşıyan fallusun bütün kavram ve kategorileri aşan bir ifade olarak okunmasına nasıl gelindiğinin tabii ki bir geçmişi vardır, - "tall tale" (efsanevi anlatımlar) - malesef bu erkek egemenliğinin kuruluş ideolojisi olarak kalmaktadır ve Derrida bunu bize bildirmektedir. Onun Lacan karşısındaki delili, bütün kavram ve kategorileri aşan bir ifade olarak fallusa yalnızca annenin isteğinin yorumu ile ereksiyon kazandırılacağı düşüncesidir. Bu an-

nenin isteğini, önceden ileri sürülmüş sembolik kurumun bir modeline dönüştüren bir yorumdur. Bir kez okunabilen şey ondan sonra tekrar okunabilir. Felsefi kavramların oluşumunda bu tekrarlar en temel kavramlarımızın yeniden sembolize edilmesini gerektirir. Autonomie sözcüğünün yerine örneğin "natality" sözcüğünü kullandım, alaylı bir şekilde Hannah Arend'i çağrıştıran bir sözcük. Geleneksel tariflere göre bireysellikte üstün tarafları yansıtan bir kavramı içermesi için bunu değiştirdim. Öyle bir değiştirdim ki subjenin yaratılması kendi kendini üretmesine değil, aksine yeniden üretmeye dayalı olduğunu herkes anlasın. Ayrıca "Rahim" - benzetmesi, erkek cinselliğinin ön plana çıkarılması çabalarını, şayet kadın cinselliğinin özelliği seksüel farklılık içerisinde sembolize edilecekse, bilhassa yoğunlaştırmaktadır. Walker'in romanı biz kadınların "cinselliğinin" yeniden değerlendirilmesi yapılmadan bir "bağımsızlık" olamayacağını güzel bir şekilde hatırlatmaktadır ve bu yeni değerlendirme bağımsızlık idealinin yeniden tanımlanması yapılmadan düşünülemez.

II. "KAPALI GELECEĞİN" VE TARİHTE HATIRLAYAN HAYAL GÜCÜNÜN ÖNEMİ

Bu, beni postmodernizmle çağrışım halinde bulunan pozisyonların yeniden formüle edilmesine götürüyor. İnsanların/erkeklerin kendi haklarında ürettikleri hikâyeleri bir tarafa bıraksak bile kadınların nasıl ve niçin baskı altında tutuldukları yolundaki açıklamalara ihtiyacımız olduğuna Benhabib de katılmaktadır. Buna rağmen Benhabib, Joan Scott'ın çığır açan eserindeki psikanaliz tahlilleri reddetmektedir. Bu, "kadınların" tarihinde kimlerin sayılacağını ve gerçekte kimlerin "kadın" olarak sayılacağını ortaya çıkarmak için, kadın yorumlarını sunan sosyal sembolik düzenin "derin" bir tarifinin gerekli olduğunu mükemmel bir şekilde göstermekted [1] Scott, tarihi gerçekleri ve kadınların acılarını inkâr etmiyor. O yalnızca "geçerli" sayılan kadınların tarihinin öykülerindeki sembolün nasıl bir işlev gösterdiğine dikkat etmemizi vurgulamaktadır. Scott'ın araştırmaları tarihçilerin ortaya koyduğu "kadının" anlamlı veya önemsiz bir kategori olarak ne şekilde algılandığı gerçeğine dikkat etmemizi istemektedir.

Tarih yazma politikasının ve tarihçinin görevinin inkâr edilmesinin çok ötesinde Scott politik pratiği ön plana sürmektedir. Şüphesiz Schott, Lacan'ın "sürekli - var olanın" yapılandırılmasındaki zaman sürecini içermektedir. Şimdi bu zaman sürecinin ne olduğunu açıklayacağım: Scott sürekli var olanın açık bir geleceğinin olamayacağını gayet iyi bilmektedir, hiçbir zaman tam olarak hatırlanamayan bir "zaman", çünkü bu geçmiş zaman çözümlense bile aslında ona yapısını veren bu çözümleme işlemidir. "Eşitliğe olan ilgi" - şayet isterseniz, ki ben birazdan ele alacağım nedenlerden dolayı istemiyorum – Scott'm araştırmalarında tam olarak bu geleceğin görülmesinde yatar, öyle ki deşifre edilen bu yazılar özet haline getirilir - bunlar hep - var olan olarak sözde açık bir şekilde "burada" bulunan bir "geçmişin" dersleridir. Şayet eşitlik fikrine kesin bir içerik yüklenecekse, bu gelecek veya gelecekteki "geçmiş" öyle kolayca eşitliğe olan ilgi olarak belirlenemez. Bir taraftan çok yönlü sosyal sembolik dokusu içerisinde 'kadın' kategorisi araştırılırken diğer yandan Scott da "Emanzipation" gibi temel politik kavramlar ortaya çıkıyor. Bu, tarihçi Scott'ın kendi metnine sokuşturduğu "cinsiyet" kavramının karmakarışık anlam nüansları arasında ön plana çıkan modeli de içerir. Scott'ın

Lacan ve Derrida'dan etkilenen araştırmasındaki hatırlayan hayal gücüne güzel bir örnektir, ki bu araştırmada hatırlanan şey tarihçi Scott'ın metninde (recolletion) yeniden yaratılmaktadır. Scott'ın tarihi eseri bu açıdan kadın sembolünün yaratılmasına katkıda bulunan önemli bir araştırmadır; bu kadın kimliğinin yapılandırılmasıyla ilgili kadın imajları ve seksüel farklılık içerisindeki kadının yeniden yaratılmasını kısıtlayan görüşleri sorgulamaktadır.

Lacan'ın kapalı gelecek hakkındaki görüşü tabii ki bir Hegel sorgulamasıdır. Hegel kendi metafizik anlayışındaki subje kavramının derin bir açıklamasını yapmaktadır; bu metafizikte özne "mükemmelliğe" kavuşmuş şimdiki zamanın bağımsız bir şekline ulaşır. Scott'ın tarih araştırmalarının önemini vurguluyorum, çünkü tarih içerisinde öznenin zamana bağlılık kavramının nasıl faydalı olduğunu ortaya koyuyorlar. Böylece cinsel farklılığın, erkeklik sembolünün kısıtlılığına uyumunu yeniden tanımlıyorlar.

III. BEN MERKEZLİ ÇAĞA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİNİN ÖNEMİ

Lacan'ın kapalı gelecek kavramı (futur anterieur) öznenin yaşanmış şimdiki zamanın öne alınmış bir gecikmede var olabileceğini bildirmektedir. Kiplik (Modalität) açısından "bitmiş gelecek" ikinci plan öngörüdür, ve belirsiz bir duruma ilişkin bir gelecekle ilgili öngörüdür. Bir geçmiş gelecekle aynı tutulamayacak bu belirsizlik, kendine olan güveni öne alınmış gecikme kavramları içerisinde yapısallaştırılan öznenin dilini şekillendirmektedir. Bitmiş geleceğin parçalanmış zamansallıkla uyumu içerisindeki kişi bilinçsize dahil oluyor ve onun öznesi oluyor. (to be subject to and of) Bu bilinçsiz şey, algılamanın veya ilhamın ürünü değildir; bu sorunlu bir nesne de değildir, aksine onun tarafından sürekli başka bir senaryoya çevrilmiş olan gösterişli bir mizansendir. Bitmiş gelecek diğer senaryonun aniden ortaya çıkışını bildirmektedir. Şayet "postmodern" drama gibi bir şey varsa, o zaman bu, içerisinde bizzat kendilerine ve bölümlere ayrılmış bir şimdiki zamandaki diğer kişilere arz edilen karakterlerin sunulmalarının sorgulandığı diğer senaryonun birbirinden ayrılmış direkt bir şeklini dramatize edecektir.

Bu zamansallık anlayışı Jacques Lacan'ın *Ben* psikolojisi hakkında yaptığı eleştiriyi vurgulamaktadır. Lacan, Freud'dan beri radikal (orthodoks) psikoanalizini tarif etmiş olduğu gibi artsürmeli bir gelişim noktası değil, bilakis eşsürmeli bir perspektif içermektedir. Scott, bu bilinçsiz şeyin yalnızca zaman içerisinde öznenin bölünmüş bir zamansallık sayesinde oluşmadığını, aksine Saussure'ün işaretlerin anlamlarının fonksiyonları hakkındaki düşüncesinin gösterdiği gibi anlamların kaymaları sayesinde de oluştuğunun altını çizmektedir. O, bununla Fraser pragmatizminden ayrılmaktadır. Fraser ile temel fikir ayrılığım - ve burada Benhabib ile başka nedenlere rağmen aynı görüşleri paylaşıyorum - onun felsefeyi reddi, onu sosyal realiteye "pozitif" bir şekilde yaklaşıma geri götürmesinde yatıyor. - Bu, kültürün fonksiyonu içerisindeki bilinçsiz motivasyonların bütün gücünü tamamen kavramayan bir yaklaşım tarzıdır.

Benim için burada söz konusu olan feminizm için merkezi anlam taşıyan *Ben* psikolojisinin Lacan eleştirisinin iki özgül bakış açısını ortaya çıkarmaktır. Lacan'ın eleştirisi, benlik, daha doğrusu bedensel *Ben*in herhangi bir şeyi gerçekleştirmeğe kendi becerisi gelişmeden önce bir "bütün" olarak çocuğu yansıtan karşı

cins bir kişilik tarafından oluşturulduğu, düşüncesine dayanır. Bu yüzden çocuk buna, bu yansımaya bağlıdır; yani daima karşı cinsin gözleri ile temsil edilmeğe, yeniden üretilmeye. Kendi benliğini tek başına yaratıcı görmek, *Ben*in şu gerçeği göz ardı etmesinden kaynaklanır: Kendini tamamlayan *Ben* burada karşı cinsin yerini alıyor ve böylece karşı cinsin varlığı ve kimlik süreci "unutulur".

Şimdi başka bir noktadan bitmiş gelecek içerisinde tutsak olmuş kişinin anlamını anlayabiliriz: Kişi bürüneceği imajın kendisi olacaktır. Ancak hayali karşı cinsin yerini alabilmek için, gelecekteki geçmişin değişimini ve daha doğrusu kendisinin yeniden üretiminin geçmişini reddetmek zorundadır - tıpkı Walker'in romanından bir alıntının bize anımsattığı gibi. Buttler, kişinin kendi kendini ürettiği efsanesinin annenin yok edilişine nasıl götürdüğünü belirtmektedir. Ancak feminizm için önemli olan gelecekteki geçmişin değişiminin reddi içerisinde bir bakış açısı daha vardır. *Benlik* için gerekli olan tartışmasız değişimin reddi, benliği yansıtan başka bir kişinin ilişkisinin fantazisinde canlandırma ile gerçekleşir. Ve bu gelecekteki geçmişi yok etmekle benlik bizzat şimdiki zamanda oluşturulur, şeklindeki fanteziyi gerçekleştiren işte bu içselleştirilmedir. Ayrıca Lacan'a göre karşı cinsin içselleştirilmesi, içerisinde somut kadının farklılığının ve yüzeyselliğinin reddedildiği, kadının fiziksel fantazisinin yerine geçer. Gerçi Lacan kişinin kendi kendini ürettiği efsanesinin temelinde yatan zorbalığı ve saldırganlığı sürekli olarak bize hatırlattığında Adorno ile aynı görüşleri paylaşıyor ve bu efsane ikili ilişkiden tek yönlü ilişki üretiyor. Fakat Adorno'nun aksine Lacan karşı cinsin içselleştirilmesini erkek psikozundaki fantazi yapılarda yer alan anne/karşı cins imajıyla bağlantılı görmektedir; burada kadının gerçek kimliği reddedilmekte, onun yerini iki basma kalıp bilinçsiz fantazi ürün almaktadır: Birincisi iyi anne; ikincisi kötü fahişe.

Başka bir kişinin varlığının başlangıcı "kadının" erkeğin pisişik durumunun fantazi yapısının karşısında başka bir şekilde, dışarıda olduğu gerçeğinin kabulünü gerektirmektedir. O halde feminizm için bir etik ve benim ekleyebileceğim karşı cinsin erkek fantazisinin bir ürünü olmadığı şeklindeki tanımla da bir de politik anlam vardır, buna gelecekteki geçmişin zaman çerçevesinin kadının erkek fantazisinin bir ürünü olmadığı görüşü de dahildir. Karşı cinsin erkek fantazisine bırakılamayacak gerçekliğinin etik açıdan onayındaki ısrar tabii ki Levinas'ın hep başkası için var olan özne konzepti merkezinde bulunmaktadır. Karşı cinsin erkek fantazisi ürünü dışındalığının kabulü onun yeniden üretilmesinin gelecekteki geçmiş zamanın açık bir şekilde onaylanması ile gerçekleşir. (Derrida'nın *Glas*[12] adlı eserinde gösterildiği gibi.) Derrida'nın *Glas* adlı eserinde öznenin yerini tutan erkek "Ben sizim" demiyor, aksine tam olarak "Sizi takip ediyorum" diyor. Öznenin yeniden üretilmesinin gelecekteki geçmişinin onaylanması, öznenin ölümü değil, aksine *Ben* için başka bir şahıs olan öznenin "doğumudur".

Sonuç olarak bizzat kendisi vasıtasıyla tekrar kendine dönen değil, zamanından önce olmuş bir gecikme sayesinde yaratılmış özneyi onaylayan feminizmin politik önemini ön planda tutan bir görüşü vurgulamak isterim. Fakat özneye olan bu bakış açısı aidiet politikası ve/veya bir farklılık politikası arasında karar vermek zorunda olduğumuz anlamını taşımaz. Bu diğer özne, feminist politikanın temeli olarak mimetik sayesinde kazandırılan aidietin mizansen gösterişinin aksine hep geleceğe yönlendirilmiş bir mizansendir; çünkü o ilk olanı daha şimdiden şekillendirerek sahneye koyar. Bu diğer özneyi tam olarak bir olanak sayesinde ve içerisinde kendi kendine şekillenen aidiete ulaşmak için özne pozisyonuna gelmeleri

tamamen yasaklanmış olan *Afro - Amerikan köle kadınların* seslerinde etkili bir şekilde bulmamız tesadüf değildir. Bunun için dua da edilse ve matem de tutulsa, bu farklı özne yaratılacaktır.

"Sevgili
Sen benim kızkardeşimsin
Sen benim kızımsın
Sen benim yüzümsün; Sen bensin
Seni yeniden buldum; Sen bana geri döndün
Sen benim sevgilimsin
Sen benimsin
Sen benimsin
Sen benimsin" [13]

Feminizm çağı başka kişilerin, sevgililerin sonlanmış geleceklerinin çağıdır.

"Beni yine (rememory) hatırlıyor musun ?
Evet, seni hatırlıyorum.
Beni hiç mi unutmadın ? Senin yüzün benimdir" [14]

Çeviri: İmran Karabağ

KAYNAKLAR

1. Bakınız: Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit,* New York 1992, S.1 - 12.

2. Age. S.10 - 12.

3. Age. S.81 - 83.

4. Bakınız: Drucilla Cornell, Kadın yayımlarının politik önemini yeniden tarif eden adaştırmam, *Beyond Accomodation : Ethical Feminism, Deconstruction and the Law,* New York 1991, S. 165 - 196.

5. Bakınız: Seyla Benhabib, "Feminism and Post - Modernism : An Uneasy Alliance", bu ciltde Feminismus und Postmoderne. Ein präkeres Bündnis, S. 14 - 35.

6. Cornell buruda, Lacan'ın bu olayı karakterize etmek için seçmiş olduğu dilbilim terimi "bileşik geçmiş zamanı" *(futur anterieur)* kullanmıştır. Fransızcada ve İngilizcede bu terimin paradoksal karakteri "gelecekte tamamlanmış geçmiş zaman" olarak ortaya çıkar. (A.d.Ü.)

7. "Hatırlayan hayal gücü", geçmiş zamanın hem bireysel hem de kolektif tarihimizde nasıl faaliyette olduğunu tarif etmek için kullanmış olduğum bir değişimdir. Daha detaylı bir açıklama için bakınız: Drucilla Cornell, *Transformation: Sexual Difference and Recollective Imagination*, New York 1993, Baskıda.

8. Alice Walker, *Possessing the Secret of Joy*, Florida 1992.

9. Age. S.198.

10. Jacques Derrida, *Dissemination*, Chicago 1981. Ursprünglich *La Dissemination*, Paris 1972.

11. Bakınız: Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics History*, New York 1988.

Benhabib'in Scott eleştirisi hakkında, bakınız: *The Situated Self*, New York 1992, S. 221 - 222.

12. Jacques Derrida, *Glas*, Lincoln 1986. Ursprünglich *Glas*, Paris 1974.

13. Toni Morrison, *Beloved*, New York 1987, S. 216.
14. Age. S. 215.

Aristoteles'in bilgi kuramı ve feminist epistemoloji*

D.K. W. Modrak

Feminist epistemologlar, felsefecilerin bilgiyi tanımlama biçimine ilişkin çok önemli ve yanıtlanması son derece güç birçok soru ortaya atmış bulunmaktalar. Felsefeciler bilgiyi salt inançtan ayırmak için onun doğası üzerine ilkesel bağlamda birçok ölçütler getirmiş durumdalar. Bu istenen ölçütlerin kendisi son derece katı ve aranan niteliklerin başında da yanlışlanamazlık ve kesinlik özellikle vurgulanmış bulunmaktadır. Fakat, kimi zaman gerekirlikler yumuşatılarak olasılıklı bilgiye ve hatta en iyi tahmine de izin veriliyor. Modern epistemoloji kuramları arasındaki bütün bu farklılıklara karşın yine de feminist epistemologlar, rasyonalitenin modern kavranımının ve epistemolojik tutumunun kendisinin bizzat cinsiyete dayalı olduğunu öne sürmektedirler. Ve onlar bunun kuramları tehlikeli kıldığını, çünkü bizzat bu kuramların cinsiyete dayalı hiyerarşileri yansıttığını ve onlara neden olduğunu belirtmekteler. Bu eleştirilerin çoğu çağdaş kuramlara yöneltilmiş bulunmaktadır ve geleneksel epistemolojilerin tarihsel temelde yapılan eleştirileri, büyük ölçüde, modern düşünürler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ve bu eleştirinin kendisi esas olarak 17. yüzyılda yaşamış olan Descartes'la başlar. Ben ise bu çalışmada feminist epistemolojileri Aristoteles'in bilgi anlayışını sorgulamada bir araç olarak kullanmayı planlamaktayım.

Lorraine Code'un yakın zamanda yayınlandığı ve son derece etkili olmuş olan feminist epistemoloji üzerine olan kitabında şu düşünceler yer alır: epistemoloji postpozitivist kaldığı sürece- empirist projeye uygun olarak bilginin zorunlu ve yeterli koşullarını belirleme ve septisizmi reddetmek için stratejiler oluşturma-

*Bu makale D. K.W Modrak'ın 'Aristotle's Theory of Knowledge and Feminist Epistemology' adlı çalışmasının çevirisidir.

feminist epistemoloji mümkün değildir. Böyle bir projeyi içeren bilgi anlayışının ve onun odağında bulunan bilen öznenin feminist kaygılara ters ve hatta düşmanca olduğunu birçok bakımdan göstermiş bulunmaktayım; ontolojik,epistemolojik,etik ve politik alanlara ilişkin olarak.Bu projenin merkezinde bulunan idealler-objektiflik ideali, tarafsızlık ideali, evrensellik ideali-erkek-merkezli bir anlayıştan türetilmiştir. Code'un burada sunulan anlayışı Aristoteles'in epistemolojisini serimleme açısından son derece aydınlatıcı olacaktır. Aristoteles'in epistemolojisi postpozitivist olmasa da kesinlikle empiristtir ve onun sonunda erkek-merkezli idealleri kendi içinde barındırdığı söylenebilir. Aristoteles'in epistemolojisi hakkında herhangi bir araştırmanın uygun başlangıç noktası onun *Posterior Analitik*'teki bilgi üzerine olan tartışmasıdır; çünkü o, Aristoteles'in bütün çalışmaları arasında epistemolojinin geniş olarak ele alınıp incelendiği tek çalışmadır. Buna karşı çıkan birçok kişiye rağmen, *Posterior Analitik* bu özelliğini korumaya devam etmiş bulunmakta ve böyle de kabul edilmeye devam edecektir. Üzerinde durmayı planladığım ilk soru, Aristoteles'in demonstratif bilim anlayışının, Code'un son zamanlarda geliştirilen epistemolojilerde olduğu gibi, aynı objektiflik, tarafsızlık ve evrensellik idealini içerip içermediğidir. *Posterior Analitik* demostratif bir bilim için gerekli koşulları ortaya koyar ve bu gerekli koşullar, Aristoteles'in daha geç çalışmalarında ifade ettiği yönteme ilişkin düşüncelerinin anlaşılması için genel çerçeveyi oluşturur. Bunların kendisi benim araştırmamın ilk bölümünün üzerinde duracağı temel odak noktası olacaktır.

Benim ikinci sorum Code'un tartıştığı aklın otonomisi ile yakından bağıntılı olarak ele alınacaktır. 'Bilen öznenin kendi kendine yeterli olacağı ve olması gerektiğine ilişkin inanç ve bilgi objelerinin bağımsız ve onlardan ayrı olacağı öyle bir bilgi anlayışı ortaya çıkarır ki, burada otonominin kendisi özel ve ayrı bir değerdir. Böyle bir bilgi anlayışının ayırt edici temel özelliği, bilginin araştırmanın bir ürünü olduğudur ve onun araştırmayı kapsayan süreçlerden bağımsız olarak tek başına ele alınmasıdır. Bilginin üretim süreci bilginin yapısı, içeriği ve değeri ile hiçbir ilgiyi içermez'. Benim için buradaki soru Aristoteles'in bilen özne anlayışı ve/ veya onun bilenler topluluğunun cinsiyet bağıntılı olup olmadığıdır. Bu sorunun kendisi esas olarak *Posterior Analitik'in* son bölümünde Aristoteles'in bilimin ilk ilkelerinin elde edilmesine ilişkin tanımlaması ve *Metafizik*'in ilk iki kitabının ışığı altında araştırılacaktır.

Benim üçüncü sorum Simon de Beauvoir'ın özcü düşüncenin kadın üzerine olan görüşlerinin eleştirisinden kaynaklanıyor. De Beauvoir şöyle yazıyor: 'Çok eskiden beri kabul edildiği gibi, eğri olan mutlak dikeyliğe göre tanımlanmıştı. Öyle ise mutlak bir insan biçimi de var olmalıydı ve bu mutlak insan da erkeğin kendisi idi. Kadın yumurtalara ve rahime sahip; ve kadına özgü bu özel nitelikler, onu kendi özel varlık biçimine hapsediyor; kadını kendi doğasının sınırlarıyla çevreliyor... Böylelikle insanlık erkektir ve erkek, kadını kendinde olduğu gibi tanımlamaz; fakat kendisini referans alarak kadını tanımlar:açıkça, kadın otonom bir varlık olarak düşünülmemiştir.(xxvii-xxviii)

De Beauvoir'a göre Batılı düşünürlerin insanın özüne ilişkin kavrayışı kadının tarihsel var oluşunu karartan, tersyüz eden bir biçimde olmuştur. Ve o kadının nesneleştirilmiş özüne ilişkin bir kuramı önerir ki bu eleştirinin kendisi, başkalarının yanı sıra, Luce Irigaray ve Mary Daly tarafından öne sürülmüş bulunmaktadır. Daly bütün alanlarda erkekler tarafından yazılanların sistematik olarak kadını, kadının kendisi hakkındaki bilgilerden de mahrum etti; ve o, bunu ya kadının kendi-

sine ilişkin bilgiyi yok sayarak (dışarıda bırakarak) veya büyük ölçüde kadının yaşanmış yaşam deneyimlerini, bedenini ve özsel niteliklerini çarpıtarak yapmıştır. Öyle ki onlar kadının kendisini ve uğradığı baskıyı tanımlayacak terminolojiden bile kadını mahrum etmişlerdir. Şimdi benim sorum Aristoteles'in özcülüğünün bu eleştirilerin bir bölümüne veya hepsine karşı zayıf olup olmadığıdır. Aristoteles, sonuç olarak, cinsiyet farklılıklarını özel olarak ele almadığı zaman kadını kendi metinlerinde yoksuyor mu? Burada tartışılacak metinler, insanın özü problemini ele alan metinlerdir ki onlar *Metafizik*'ten biyolojiye kadar birçok çalışmada bulunmaktadır.

Ben, Aristoteles'i kendisine karşı yöneltilmiş olan son derece ağır ve ciddi feminist suçlamalardan kurtarmayı deneyeceğim. Fakat, bu savunmanın kendisi son derece sınırlı bir yardım olarak kendini gösterecektir; çünkü o Aristoteles'in epistemolojik yaklaşımına karşı yöneltilen feminist eleştirilerin çoğunu olduğu gibi bırakmak durumunda kalacaktır.

KANITLAYICI BİLGİ

'Gerçekliğin nedeni durumunda olan şeyi bildiğimiz zaman, biz gerçek anlamda bilimsel bilgiye sahip olduğumuzu düşünürüz; belli bir gerçekliğin nedenini, ama başkasının değil;ve daha da ileri olarak; olduğundan başka türlü olamayan gerçekliğin'.

(*Posterior Analitik* :71 b9-12; Mure'nin İngilizce çevirisi) Bu satırlar Aristoteles'in *Posterior Analitik'deki* bilgiye ilişkin açıklamasının temelinde bulunan bilgi anlayışına yol gösteren ilkeleri dile getirir. Kabul edilen bakış açısı felsefi bakımdan son derece anlamlı görünmektedir ve son zamanlardaki felsefeciler kadar Aristoteles taraftarlarının da Aristoteles'e büyük olasılıkla atfettikleri bir bakış açısıdır. Onun bu konudaki düşünceleri kendilerine büyük ölçüde önemli ve günümüze ilişkin gelmektedir. Bununla beraber, işte bu idealdir ki kendisini *Posterior Analitikte* epistemik kavranım olarak görünür kılar. Ve işte feminist saldırıların kendisine yöneldiği bilgi kuramları da *Posterior Analitik'ten* filizlenen modern bilgi kuramlarıdır. Halihazırda görmüş olduğumuz gibi, Code objektiflik,tarafsızlık ve evrensellik ideallerini erkek-merkezli bir bakış açısının üretimi olarak değerlendirir. Şimdi Aristoteles'in kanıtlayıcı bilgi anlayışının temelinde evrensellik ve zorunluluk idealleri bulunduğundan sorunun kendisi, Code tarafından eleştirildiği gibi, bu Aristotelesçi ideallerin postpozitivist idealler ile aynı olup olmadığı veya aynı sonuçlara ulaşıp ulaşmadığıdır. Code'un da içinde bulunduğu feministler birçok tarihsel durumlara, gerçeklere dikkat çekmektedirler ki onlara göre bilenin cinsel kimliği evrensellik kavramının kurucu öğelerini hem belirledi ve hem de bozdu. Ve işte buradan hareketle ben Aristoteles'in cinsiyet temelli insan anlayışının bizzat onun kabul ettiği epistemik ideallerin sonucu olup olmadığını ele alıp incelemeye çalışacağım.

Gerçek bilgiye sahip olmak için biri, Aristoteles tartışmaya başlar, evrensel önermelerin kesin bilgisine sahip olmak zorundadır ki bu evrensel önermelerin yüklemlerinin de zorunluluğu ifade etmesi gerekir. Aristoteles bir şeyi bilmekten, onun nedenini bilmeyi anlar ki bu da gerçeğin bilgisini elde etmek için zorunlu ve yeterli koşulları içerir. Böylece Aristoteles epistemik idealin yerine getirilmiş oldu-

guna inanır. Bu koşul ise bizim zorunlu tasıma sahip olduğumuz zaman gerçekleşir ki onun sonucu bilinen gerçeğin kendisi ve orta terim de gerçeğin nedenidir. Bu ise Aab (her a b'dir) ve Abc (her b c'dir) önermelerinin yalnızca Aac (her a c'dir) sonucunu gerektirmekle kalmaz, fakat aynı zamanda c çıkarımının a'ya olan zorunlu bağıntısını da kurar; çünkü sonucun kendisinden elde edildiği orta terim Aac'nın nedenidir. Kısa ve açık bir biçimde söylemek gerekirse, bilginin nesnesi durumunda olan şey olduğundan başka türlü olamaz.

Şimdi ortaya çıkan bu manzarada, tikel olanın ve zaman boyutunu sahip olanın düşünülmediği, dikkate alınmadığı ortaya çıkmaktadır.Tikel olan ve zamansal olan ancak ve ancak zaman dışı doğruları ifade eden evrensellerin altında içerilebildiği ölçüde vardırlar. Eğer önümde duran iki armuttan birini yersem geriye yalnızca bir armut kalacaktır. Bu küçük algısal bilgi evrensel bir önermeden çıkarımlanabilir ki bu da ikiden bir çıktığında geriye zorunlu olarak birin kalacağıdır. Evrensel önermenin kendisi tikel armutlar hakkında son derece zayıf bir iddiaya sahiptir.Kesin olarak konuşulabilir ki Aristoteles için ben tikel armutlara ilişkin mutlak anlamda hiçbir şey iddia edemem; örneğin, masanın üzerinde iki armut var ve bu doğrudur; çünkü tikel olan şeyler, ben onları çözümlediğim sürece düşünülebilirler.Onlar hakkında doğru bir inancım var ama bilgim yok. Bilgi armutların doğasına ilişkin genellemelerden ve sayısal bağıntılamalardan oluşur. Burada feminist bakış açısından ortaya çıkan güçlük şudur ki, insanlar hem bilen ve hem de bilginin objeleri olarak partiküler bir konumda bulunurlar; cinsiyet, sınıf, sosyal ve politik ortamdaki tarihsel farklılıklar,aynı kendine özgü özellikleri ve varlıkları olan iki armudumuz gibi, bilginin uygun konuları olmamaları nedeniyle silinip gideceklerdir. Ve onların yerini bireysel farklılıkları ortadan kaldıran soyutlamalar *(abstractions)* alacaktır. Bu soyutlama (*abstraction*) süreci bilim tarihinde çok sıkça görüldüğü gibi, genellemelerin kendisine neden oluşturmuştur; ve bu genellemeler tarihsel kurumlar, kültürel cinsellik anlayışları, bilim insanının içinde bulunduğu sosyal sınıf nedeniyle çarpıtılmıştır.

Kanıtlayıcı tasımda önermelerin evrenselliği ve sonucu formel açıdan sınırlayıcıdır ki bu da kesinliğe ilişkin belli bir epistemik nesneselliği bir ölçüde garantiler.

'Bir şeye evrensel olarak atfedilen, nitelik ancak o şeyin herhangi bir örneğine ait olduğu gösterilebilirse evrensel olabilir' *(Posterior Analitik* 73b 32-35). Evrensel yargılar son derece doğal olarak soyutlamalar içerir ve bu soyutlamalar da bilimsel yöntemin temelini oluştururlar. Bilim insanı tekil olgulara yönelebilir ama o, yine de gözlemlenebilen tekil olguların genel niteliklerini göz önünde bulundurarak bunu yapar. Aristoteles fizikçinin harekete sahip varlık kavramını, varlıkların diğer özelliklerinden soyutlayarak ulaştığına dikkat çeker (1077 b23- 31). Her türlü bireysel çıkar ve ilgiden bağımsız olarak oluşturulmaya çalışılan modern nesnellik ideali tikel durumları dışarıda bırakma özelliği ile kendini ayırt eder ki, bu tartışmalı olarak çok eskiden beri süregelen evrensellik üzerine yapılan vurgunun doğrudan bir sonucudur. Post-modern feministler ayırmanın, soyutlamanın erkek cinselliğinden türetildiğini iddia etmektedirler. Diğer feministler tarafsız olma idealini (tikel olay ve olgulardan ayırma) bilim tarihinde son derece yıkıcı, çarpıtıcı sonuçlara neden olması temelinde eleştirmektedirler. Code, hem Kantçı ve hem de yararcı, etik kuramlarının getirdiği sınırlamalara ilişkin son derece eleştirel bir tavır sergiler ki, ona göre her ikisi de tarafsız olma idealini arzular. Ancak Aristoteles'in etik kuramı bireysel olay ve olgulara modern etik kuramlarından

daha duyarlı olmakla beraber, onun kanıtlamaya dayalı bilimler modelinde ifadesini bulan evrensellik ideali sonuç olarak tikel olanın dışarıda bırakılması temelinde oluşan Aristotelesçi evrensellik kavramı aracılığıyla kendini gösterir.

Çünkü Aristoteles için mantıksal yetkinlik ve sentaks kurallarına uygun olarak oluşturulmuş evrensel önermeler mutlak anlamda bir şeyi bilme iddiasını garanti altına almaz, böyle bir şeyi zorunlu kılmaz. O nedenle, şimdi yanıtlanması gereken soru şudur: Zorunluluk için öne sürülen gerekirlikler ve nedenselliği ifade eden orta terim aracılığı ile kendini ortaya koyan kanıt nereye kadar gerçek gözlemin ve deneyin somutluğunu dışarıda bırakmayı gerektirir? Aristoteles zorunluluğu per se (özsel) yüklemleme kavramına dayanarak tanımlar. O, *Posterior Analitik'in* 1.4. bölümünde per se yüklemlemeye ilişkin dört farklı açıklama verir ki, onların ikisi kanıtlayıcı bilgi anlayışında merkezi bir öneme sahiptir.

'Per se nitelikler şunlardır: (1) onlar öznelerine doğaları gereği aittirler (örneğin,çizgi üçgene aittir,nokta da çizgiye) ... (2) kendilerinin doğasını ifade eden tanıma ait şeylerin kendilerini belirleyen tanımlayıcı şey olmaları; aynı düzlüğün ve eğriliğin çizgiye ait olması gibi. (*Posterior Analitik* 73 a 34 – 39; Mure'nin çevirisi) Aristoteles'in esas amacı bir önermede özne ve yüklem arasında bağıntı kurmaktır ki, burada esas olarak yüklem özneye ilişkindir; ve bu da bir tanımlamadır. Per se yüklemlemenin bu kavramını, Aristoteles'in son derece sık bir biçimde tekrar ettiği gibi, bir kavramı tanımlamanın bir bütün olduğudur ki tanımlamaların kendisi dilsel açıdan ve doğal olarak birçok terim içerse de. Aristoteles bilimsel tanımlamayı bir kavramın kendisini çözme, açığa çıkarma, bir kutuyu açma eylemine benzetir ki bu bir terimin diğer bir terim hakkında yüklemleme sürecidir. Bölümün sonunda,Aristoteles kendi bakış açısını ilk iki tanımlama bağlamında özetler (73 b17-20).

'Böylece gerçek anlamda bilginin konusuna gelince, kendi kendine denilen yüklemler ya konuların bu yüklemlerde içerilmesi veya onların bu yüklemlerin konularında içerilmiş olduğu anlamda zorunlu ve birbirleriyle bağıntılıdır. (73 b16-18; Mure'nin ve Barnes'ın çevirisi)

Kısaca, zorunlu bir önerme bir nitelik ile onun öznesi arasında ilişkiyi ifade eder ki bu da tanımsal bağıntı tarafından sağlanır. Bir önermede ifade edilen iki şey arasındaki evrensel bağıntı, aynı tanımlamada olduğu gibi, özne ve yüklemin birbirini içermesi durumunda zorunludur. Bir üçgenin tanımı bir çizgi kavramını içerir; ve böylelikle üçgenin geometrik tanımı ve bu tanımdan türetilen diğer önermeler zorunlu doğruları ifade ederler. Belki de burada Öklid'in tanımlamaya ilişkin yaklaşımı bir karşılaştırma yapma bakımından son derece yaralı olabilir. 'Düz çizgisel olanlar doğru çizgilerden meydana gelmişlerdir; üçlü figürler ise üç şeyi içerenlerdir.' *Euclid,Elements*,Def. (19,T.Heath çevirisi)

Posterior Analitikte son derece güçlü bir biçimde savunulan katı zorunluluk anlayışı farklı bağlamları ve ayırt edici bireysel özellikleri dikkate alan esnek bir bilim anlayışını kesinlikle dışarıda bırakır; böyle bir esnekliğe izin vermez. Bu modele göre, insan olmak özsel bazı temel özelliklere sahip olmaktır; ve yalnızca insana özgü bu ortak özellikler bilimsel söylemlerde ifade edilecektir. *Posterior Analitik'te* verilen per se yüklemlemenin tanımı özellikle formel bilimler için, örneğin geometri, son derece uygun görünmektedir. Fakat bu tanımlamanın kendisi, Aristoteles'in örneklemelerini de aldığı geometri için uygun olsa bile belki de biyolojik öznelerle uğraşan bilimler için hiç de uygun değildir; çünkü bu tür bilimlerde değişkenliğin, farklılığın kendisi bir kural, bir ilke durumundadır.

Aristoteles'in per se yüklemleme kavranımı, evrensellik konusunda modern evrensellik idealinden daha sert bir sınırlama getirir. Eğer Code ve diğer feministler evrensellik idealini problematik olmakla suçladılarsa, o zaman Aristoteles tarafından savunulan zorunlu bağıntı ideali daha fazla problematik olacaktır, çünkü o, özleri tarihsel olarak var olan şeylerin ve bireyselliklerin üzerine taşır. Aristoteles için per se yüklemlerin belli açıdan son derece çekici olmasının nedeni, zorunlu bildirimlerin *ex hypothesi* gereği biçimsel bakımdan evrensel olacağıdır. Bilimin evrensel olana ilişkin olduğu yönündeki inanç, ama tikel ya da bireysel olana ilişkin değil, bilhassa Aristotelesçi bir ideali ifade etmez- yirminci yüzyılın bilim felsefesinde istatiksel yasaların niteliğine ilişkin tartışmalarda açıkça görüldüğü gibi. Ancak, bu ideal olması gerekenden çok daha fazla bir biçimde araştırmanın konusu olan şeylerin soyutlanmasına yönelir. Bu eğilimin kendisi Aristoteles tarafından per se yüklemlemenin kanıtlamaya dayalı bilimlerde evrenselliği garanti etme girişimi ile çok daha zenginleştirilmiştir. Araştırmanın ereği basit olarak evrensel genellemeleri keşfetmek, bulmak değildir. Onlar tikel olaylara ilişkin doğru olabilirler; ama burada esas amaç tikel olanın da kendisinin altında içerildiği türlere ilişkin ayırt edici özlere ulaşmaktır. Bir evrensel önermenin doğal türlerin bir bölümüne uygun düştüğünü keşfetmek genel olarak bir türün özsel özelliklerini anlamaya götüren bir ilk adımdır ki o araştırmanın ereğini oluşturur.

Zayıf bir anlamda olsa da bir evrensel genelleme tikel olanın var oluşunu tanır; fakat tam da buna karşıt olarak, öz yalnızca ve özellikle evrensel ve zorunlu karakterler üzerinde yoğunlaşır. Aristoteles'in dikkat çektiği gibi, geometricinin imaj ettiği somut üçgenin büyüklüğü onun akıl yürütmesinde hiçbir işleve sahip değildir.(*De Mem.*450 a 1-8) Bir geometrici daha büyük bir üçgene ilişkin bir problemi çözmek için daha küçük bir üçgeni imaj edebilir veya çizebilir. Biri, üçgeni oluşturan özsel özellikleri göz önüne aldığı sürece imaj ettiği üçgenlere istediği ağırlığı, büyüklüğü atfedebilir. Somut bireysel varlıklar özsel niteliklerin örnekleri olarak düşünüldüğü zaman gerçekte onların birçok somut niteliği anlamsız olmaktadır;ve diğerleri de yorumlamaya açık.Tikel olay ve olgulardan varılan soyutlama ve söz konusu türe ilişkin belli bazı özelliklerin o türü tanımlayan tipik özellikler olarak seçimi ideolojik olarak elde edilmiş normların sağlanmasına bir başlangıç oluşturur ki bu normlar onlardan elde edilen evrenseli de biçimlendirir. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, biyologun insana özgü nitelikleri bulması gerektiğine ilişkin inancı hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü bu inanç onun evrensellik ilkesinin biyolojik öznelere uygulanmasının bir sonucudur. Böylece Hayvanların Oluşumu'nda kendini gösteren sonuç ki, onun kadın olmayı sakatlığa,bozulmuşluğa indirgemesi en azından modern okuyucu için hiç de şaşırtıcı değildir.

Aristoteles'inde kabul ettiği gibi, cinsel ikilik birçok türün evrensel bir özelliğidir. O, aynı zamanda her iki cinse ait varlıkların aynı türe ait olduğuna inanır ve de türler özlere ilişkin belirlenimin yapılması gereken aşamadır; çünkü türler araştırmanın temel konusudur. Buna göre, bireysel varlıklar ancak türün genel özelliklerini gösterdikleri ölçüde bilimsel ilginin konusu olabilirler. Aristoteles sahip olduğu bilim anlayışı nedeniyle bir cinsi (erkek) ya da diğerini türün tipik temsilcisi olarak seçmeye ve seçimin dışında kalan cinsi de sapkınlık olarak görmeye zorlanır. Ve Aristoteles hiç de sürpriz olmayacak biçimde türün yetkin temsilcisi olarak erkeği seçer. Bu ise nerede mümkün olursa ve mümkün olduğu kadarıyla erkeğin kadından ayrılmasıdır; çünkü erkek daha iyi olan, daha tanrısal olan bir varlıktır; çünkü o, varlığa gelen şeyde hareketin ilkesi durumunda iken, kadın varlığa gele-

nin maddesi olması bakımından hizmette bulunur.*(Gen.An.*732 a6-10)

İşte bu örnek birçok feminist için tartışmanın esas çekirdeğini oluşturur.Türün temsilcileri arasında bulunan farklı cinslerin seçimi ile karşılaşıldığında ki, her ikisi de türün eşit temsilcileri olma iddiasındalar; Aristoteles erkeği seçerek onun lehine karar verir. Bu örneğin kendisi konuya ilişkin birçok durumdan yalnızca birini gösterir. Nerede doğal türe ilişkin soyut ideal kullanıldığında orada o, türün altında içerilen bireysel alt grupların varlığı bizzat o türe ait olma bakımından zayıflatılmıştır. İnsanın kendisini konu alan bilimler söz konusu olduğunda türlerin soyut kavranımı bilim tarihinde ve felsefede sürekli tekrarlanıp durulmuştur; insan bu soyut anlayış ışığında yorumlanmıştır. Bu da sonuç olarak baskın ırkın, ekonomik açıdan güçlü olan sınıfın ve belli bir cinsiyetin çıkarlarını daha da ileri götürmesine neden olmuştur.

Buna karşın, bir ideal model savunucusu burada hatalı olan şeyin türlerin ayırt edici özelliklerini soyutlamak olmadığını öne sürebilir. Tam tersine, başarısızlığın nedeni, Aristoteles'in kendini bireysel olandan yeterince uzak tutmamış olmasıdır. Ve işte bu da onun, cinsel farlılıkları türe ait karşıt özellikleri olarak görmesini engeller. *Hayvanların Oluşumu* dışında kalan biyolojiye ilişkin çalışmalarında Aristoteles, bu daha soyut fakat tartışmalı olarak daha az karşı çıkılabilecek, evrensel insan anlayışını savunur. Ancak, bu anlayışın savunulmasındaki zorluk şudur ki, birçok bağlamda cinsel farklılık göz ardı edilemez ve *Hayvanların Oluşumu* da yalnızca bu tür bağlamlardan biridir. Canlıların üreme sistemlerini, farklı cinsel rollerin üreme sistemindeki önemlerini yok sayarak açıklamak, tanımlamak olanaksızdır. Aristoteles bu anatomik farlılıkları bir modele göre açıklamaya çalışır ki o, burada türlerin özü veya formun maddede kendisini gerçekleştirmesi anlayışı ile sınırlanmış gözükür. Böylelikle, kadın bedenleri ve üreme işlevleri türün kendi formunu bütünüyle yeniden oluşturmadaki başarısızlığı bağlamında analiz edilmişti. Acı gerçek şudur ki, daha az karmaşık ve daha fazla kapsayıcı bir açıklayıcı paradigma türlerin kendi içinde var olan herhangi bir farklılığı açıklamada çok daha fazla bir sınırlamayı gerektirecektir; hatta öyle ki, bu, tür üyeleri arasında son derece yaygın olan üreme farklılıklarında bile.

BİLEN ÖZNELER

İnsan yalnızca bilginin konusunu oluşturan bir nesne değildir; fakat o, aynı zamanda bilginin öznesidir de. Ancak, *Posterior Analitik'te* geliştirilen epistemik ideali, bilen öznenin kendisine uygulamak hiç kuşkusuz benzer bir biçimde bilen öznenin soyut kavranımına götürür. Bilen öznenin bu kavranımı çağdaş epistemolojide de bir karşılığa sahiptir. Lorraine Code bugünkü baskın Anglo-Amerikan epistemolojiye ilişkin şunları söylemektedir: 'S p'yi bilir' ifadesinde 'S kimdir' sorusu ne meşru ne de ilgili bir soru olarak düşünülmektedir... Ama,eğer S'nin kim olduğu önemli ise, bundan S'nin kendine özgü karakterlerinin veya doğasının olduğunu ve bu nedenle de onun sahip olduğunu söylediği bilginin geçerliliği ile kendisi arasında bir ilginin olması bir zorunluluk olarak ortaya çıkar; çünkü S'nin kimliği, sahip olunduğu söylenen bilginin elde edilmesinin koşulları arasında olabilir. Fakat açıktır ki, birçok felsefeci için böyle bir öneri, o çok sevilen ön kabulü, anlayışı hiçe sayar; çünkü onlara göre, bilgi kendi kendisinin sahip olduğu öz de-

ğerler temelinde düşünülebilir ve düşünülmek zorundadır.

Code, aynı diğer feminist epistemologların yaptığı gibi, böyle bir ideal bilen özne anlayışının günümüzde baskın olan epistemolojinin kendisinde saklanılan birçok özel çıkarları maskelediğini iddia eder ki, bu çıkarların öznesi de bir grup imtiyazlı beyaz erkekten başkası değildir. Eğer gerçekten de bilen öznenin soyut kavranımı belli bir cinsiyet grubuna veya sınıfsal çıkarlara hizmet ediyorsa, Aristoteles'in *Posterior Analitik*'te öne sürdüğü bilgi anlayışı onun günümüzdeki karşılığından çok daha fazla problematik olacaktır. Çünkü en azından modern gösterimde 'S p'yi bilir' ifadesi bilen özneyi tanır ve burada bilen özne gösterimin zorunlu ve yeterli koşullarını oluşturması bakımından dikkate alınmak zorundadır; örneğin, S p'yi bilir; ancak ve ancak yalnızca S p'nin p olduğunun doğruluğuna inanırsa. Oysa, Aristoteles daha çok p'nin özelliği üzerinde durur ve bilen özneyi bütünüyle ihmal eder, görmezden gelir. Bilginin nesnesi insan zihninde kendini gerçekleştirir ve yalnızca onun temel özellikleri, evrensellik, zorunluluk ve benzerleri bakımından bir bilgi nesnesi olarak önem taşır. Bu anlayışın son derece çarpıcı bir biçimde ifadesi *Metafizik*'tedir ki Aristoteles burada heykelin formel nedeninin heykel yapma sanatının kendisi olduğunu bildirir. (1032 a 32-14) Şimdi bu durumda bilginin nesnesi heykel yapmayı yönlendirmektedir. Bilginin konusunu oluşturan şey her ne ise kuralların uygulanmasını belirlemekte ve bilen özne heykelin yalnızca etkin nedeni olarak olaya katılmaktadır. Aristoteles'in epistemolojisinde bilen öznenin bir insan olarak nereye kadar bilen bir zihin olmasına izin verildiğine ilişkin gerçek *Posterior Analitik* II.19'dan açık olmalıdır. Bilen zihin daha sonra da açıklamanın kendisi tarafından karanlığa bırakılır ki o, yani açıklama evrensel olanın akılsal varlık olarak nesnede gerçekleştiğini vurgular. İlk ilkelerin elde edilmesi düşünüldüğünde, en kapsayıcı evrenseller söz konusu olduğunda, Aristoteles *Posterior Analitik* II .9'da evrensellerin elde edilme sürecini dört ayrı biçimde anlatır. O, bu süreci iki kere bilişsel kapasitelerin içerilmesi bağlamında tanımlamaya çalışır-algılama, deneyim, sanat ve bilim- ve iki kez de evrensel formun bireysel varlıkların algılarından ortaya çıkması bağlamında. İşte burada onun en son tanımlaması: Şimdiye kadar söyleyip ama çok açık bir biçimde söylemediğimiz şeyi söyleyelim: Farklı olmayan şeylerden biri kendini gösterdiği zaman, zihinde (*psykhe*) ilksel bir evrensel söz konusudur (çünkü birinin tikel olanı algılamasına karşın, algılamanın kendisi evrensele ilişkindir, örneğin insan hakkında fakat insan olan Callias hakkında değil), yine bütün bunlarda belli bir durumun kendini gösterimi hiçbir parça kalmayana kadar devam eder;ve evrensel kendini bildirir;örneğin şöyle şöyle bir şey bir hayvandır, hayvan olan şey kendini bildirene kadar kalır.Ve burada da bir kendini bildirme aynı biçimde yapılmıştır. *(Posterior Analitik* . 100 a 15-63, Barnes'in İngilizce çevirisi)

Sürecin kendisi dünyadaki nesnelerin algılanması ile başlar.Bu nesneler kendi kendilerini somut tikel varlıklar olarak sunarlar; ve ayrıca da kendilerini eş zamanlı olarak evrensellerin örneklemeleri olarak gösterirler. Bireysel bir varlığın özellikleri (örneğin Kallias) bireysel olanın ne tür bir şey olduğu tarafından belirlenir. Kallias dört bacağa sahip olamaz; eğer o, bir hilkat garibesi değil ise. Ve o, pençelerden çok ellere sahip olmak zorundadır. Bu tür insan özellikleri, insanı bütün insan olmayan şeylerden ayırdığı gibi, insanı diğer hayvanlardan da ayırır. Ve onlar insanın sahip olduğu elleriyle kendini diğer insanlardan ayırt etmesinden çok daha önemlidir. Ayrıca insanı, insan olmayan şeylerden ve hayvanlardan ayıran özellikler duyulara her an açıktır. Bundan dolayıdır ki, Aristoteles algının, doğru ifade

etmek gerekirse, Kallias hakkında değil de insan hakkında olduğunu savunur; yani algılamanın kendisi evrensel insan varlığına ilişkindir. Bu evrensel olan ise doğal bir türdür. Onu düşünmek, dış dünyanın bir özelliğini yakalamaktır, kavramaktır. Tikel olanın kendisi belli bir türü örneklemez yalnızca; fakat o, aynı zamanda bu türün altına giren diğer evrenselleri de somut olarak gösterir; çünkü Kallias yalnızca bir insan değildir; fakat o, hem bir hayvan ve hem de yaşayan bir varlıktır.

Aristoteles zihnin evrenselleri düşünmesini, yani şu ve şu biçimde olanların hayvan olduklarını ve hayvanı, bireyin algılamasının hemen ortaya çıkan bir sonucu olmadığını, onun daha çok tikel olanda kendini gösteren daha aşağı düzeyden bir evrenselin tanınması olduğunu belirtir. Doğal türün özelliklerinde olduğu gibi, insan da büyük ölçüde daha geniş bir evrenselin altında yer alır; yani şu özelliklere sahip olan bir hayvan (örneğin yürümesini öğrenmiş biri) ve sonra da hayvan kavramı altında içerilme. Aristoteles'te evrenselin elde edilmesine ilişkin tanımlamada, insan ve hayvan, kendine özgü algılanabilir özelliklerinden soyulup atılmıştır; benzer bir biçimde, daha kapsayıcı evrensel daha dar olan evrenselden, yani hayvandan, daha az bireyselleştirici özellik içerir.

Bu tanımlamanın kendisi son derece önemlidir;aynı II-19'da kendisinden daha önceki üç tanımlama gibi, o da esas olarak bilgi edinme ve onun süreçleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda zihne *(soul)* yapılan birkaç göndermede onun pasifliği üzerinde durulur; yani o, bilgi edinme sürecinin yaşandığı bir yerdir. Bu hiç kuşkusuz amaçlanmış bir şeydir; çünkü Aristoteles *De Anima'da* algılamanın dışsal objesinin belirleyiciliği konusunda ısrarını devam ettirir. *Posterior Analitik* II. 19'da bize evrenselin elde edilme sürecinde zihnin dış etki almaya, yani dışsal belirlenime (*paskhein*) uygun olduğunu anlatır. Aristoteles *Metafizik*'te basit genellemeleri tanımlarken deneyimleri oluşturan hatıralardan söz eder (980 b 29). Bilgi edinme sürecinde evrensele ulaşmayı dışsal nesnenin kendisinin bilgisel düzeydeki ifadesi olarak gören ve bu sürecin detaylarını anlatan Aristoteles, bilginin objesine herhangi bir salt zihinsellik bulaştırmaktan özenle kaçınır; yani o, Platon tarafından öne sürüldüğü gibi, düşüncenin ideal gerçekliği zorunlu olarak gerektirdiği eğilimini yok etmek ister. Fakat, bu çabanın sonunda Aristoteles yine de Platoncu bilen bir zihin kavranımını kucaklamış bulunmaktadır; çünkü o, yaşayan bir insanın her türlü somut niteliklerinden soyutlanmış bir zihin tanımlamasını kabul eder. Evrenselin bilişsel süreçler bağlamında yapılan analizi ile birlikte, Aristoteles sonuçta bilen özneyi genele indirgemiştir, yani soyut bilme gücüne. Gerçekte bilen öznenin bireysel bir insan varlığı olduğu, onun kişisel, kişiler arası, cinsel ve sınıfsal nitelikli ilgileri, eğilimleri ve çıkarları olduğu bütünüyle yok farz edilmiştir; bu gerçeğin üstü örtülüp saklanmış, karanlıkta bırakılmıştır.

Bilen özne varlığı görülebilir olandır ve dünya onun aracılığıyla kendi kendini bilinebilir kılar. Bilen öznenin kendisi, bireysel özellikleri ve çıkarları olmayan bir varlık olmadığı gibi, o, bilme eyleminin kendisinde gerçekleşmesi bakımından yalnızca bilen bir özne olmaktan daha alıcıdır. Bu bağlamda, bilen öznenin cinsiyeti ile ilgili sorular bütünüyle uygunsuz görülebilir. Code'a ise, bunun son derece problematik olduğuna inanır; çünkü bununla yansız, tarafsız, her türlü ilgi ve çıkardan bağımsız idealize edilmiş bir bilen özne efsanesi sürdürülmeye çalışılır. Ve bu efsane sayesinde de bilen özne kendi çıkarlarını bilimsel ve felsefi söylemde tarihsel olarak gizlemeyi başarmıştır. Bunu söylemiş olmakla beraber, Aristoteles'in indirgemeci analizi tartışmalı olarak olsa da, cinsiyet temelli geliştirilen bilen bir özne kavramına dayanmaz; o daha çok bilme sürecinin kendisini analiz etmeye yönelir

ki, bu da algılamaya dayalı bilişsel etkinliğin açık kılınmasına ilişkin bir yorumlama olarak değerlendirilir. Söz konusu olan bilme yeteneği bütün insanlar tarafından sahip olunan bir yetenektir. Hayvanlar bu yeteneğe sahip değildir ve Aristoteles'in bu tanımında cinsiyete ilişkin herhangi bir gönderimde bulunulmaz. Fakat, Aristoteles'in bilen zihin kuramı bu temelde kabul edilse bile, bir feminist, bir zihne sahip olmanın bilenler topluluğuna ait olmanın zorunlu bir koşulu olduğunu öne sürebilir, buna dikkati çekebilir; tam da Aristoteles'in düşündüğü gibi.

Posterior Analitik II. 19'daki bilginin öznesi çok açık ve basit olarak özne olan insandır ve o, algılamayı ve düşünmeyi olanaklı kılan yeteneklere sahip olmasıyla tanımlanır. *Metafizik*'in ilk bölümünde aynı konuya tekrar eğilinir ve bilgi zamanla elde edinilen ve bir çok düşünürün çabaları sonucu oluşturulan tarihsel bir üretim olarak değerlendirilir. Nasıl ki bir insan duyu- algısının konusu olan tikel şeylerden sanata ve bilime ilişkin evrensellere doğru gidiyorsa, insanlar da ortak olarak yalnızca yaşamda kalma kaygılarından uzaklaşmış bulunmaktadırlar ki, bu açık olarak algı ve deneyim temelinde çözülmüştür. Ve insan, ancak yaşamda kalma kaygılarını sonuçlandırdıktan sonra genellemeler üzerine kurulu uğraşılara yönelebilmiştir. Bu ise etkin bir biçimde problemleri çözme olanağı sağlayarak, son çözümde insana özgür zamanı sağlamıştır. Özgür zaman ile birlikte insanlar soyut düşünme aşamasına geçmeyi gerçekleştirebilmişlerdir ki bu tür soyut düşünsel etkinlik felsefe, kuramsal bilimler ve matematiğin özünü oluşturur. (981b 17-25) Tarihsel süreçlere yönelmek Aristoteles'i bilginin sosyal bir kavranımını keşfetmeye götürebilirdi; fakat ne yazık ki, götürmedi. Bilginin bu kavranımı, yalnızca onun, insanın sahip olduğu bilişsel yeteneklerine ilişkin iyimserliğini desteklemeye hizmet etti. 'Doğrunun araştırılması bir bakıma zor ve bir bakıma da kolaydır. Bunun kanıtı, hiç kimsenin tek başına doğruyu bulamamasında kendini görünür kılar. Fakat, biz bütünsel olarak başarısız da sayılmayız; çünkü herkes şeylerin ne olduğuna ilişkin doğru bir şeyler söyler; ve biz bireysel olarak doğruluğa çok az veya hiç katkıda bulunmasak da bilgi etkinliğinin ortaklığı yine de son derece büyük bir birikimi sağlar'. (*Met.* II. I. 993a 30-b4; Ross'un çevirisi).

Feminist bakış açısından insanların ortak bilişsel güçlere sahip olduğuna ilişkin iyimserlik kusursuz, mükemmel ve son derece yerindedir; ama bir bilenler topluluğu kavramı ise oldukça problematikdir. Aristoteles'te dahil olmak üzere, birçok filozof bilenler topluluğunu evrensel kılmayı arzu etti. Onların düşüncelerinin belirleyiciliğinin ciddi olarak ele alınması Aristoteles'in çalışmalarının başında sıkça tartışılır. Örneğin *Nikomakhos'a Etik* I.3'te etiği içeren siyaset bilimi çalışmasını deneyimli yaşlı insanlarla ve olgun karakterlere sahip olanlarla sınırlar(1095 a 2-11). Aristoteles, *Metafizik* I.1'de, özgür zamanı kuramsal çalışmalarla ilgilenen insan için vazgeçilmez bir gerekirlik olarak değerlendirir. Fakat somut sosyal yapılanıma bakıldığında, özgür zamana sahip olan sınıfın, örneğin Aristoteles'in sözünü ettiği Mısırlı rahipler, özgür zamana sahip olmayanlarca fiziksel olarak desteklendiği görülmektedir.

Metafizik'in bir diğer çarpıcı yaklaşımı, Aristoteles'in *Posterior Analitik*'te yaptığından çok daha fazla olarak bilişsel kapasite olan deneyim üzerine vurguda bulunmasıdır ki, onun aracılığıyla zihin algılanabilir tikellerden soyut evrensellere doğru hareket eder. Bilgi nesnesini düşünmede deneyimin rolü bilenler topluluğuna dahil olmayı sınırlar. Ve bilenler topluluğu son derece küçük bir grup olarak normal akılsal kapasitelere sahip olan insanlar grubundan çok daha homojendir. Bunun neden doğru olduğunu görmek için Aristoteles'in bilginin elde edilmesinde

deneyimin oynadığı rolü tanımlamasına bakalım:

'Sanat deneyim tarafından kazanılan bir çok fikirden bir grup şeye ilişkin evrensel yargı meydana getirildiğinde ortaya çıkar; çünkü Kallias hasta olduğunda onun ne ile iyileştirildiğini bilmek bir yargıya sahip olmaktır; ve benzer bir biçimde Sokrates olayında da ve birçok diğer bireysel durumlarda da söz konusu olan deneyimdir; fakat belli bir sınıfta toplanan kişilere belli bir hastalığa yakalandıklarında, örneğin soğuk algınlığı olan veya karaciğer rahatsızlığından dolayı ateşi olan insanlar, belli bir şeyin onları iyileştirdiğine karar vermek sanatın konusudur'. (*Met.* I. 981a 5-15)

Biri Sokrates'in hasta olduğunu görür veya işitir; ve belli bir ilacın onun durumunu iyileştirdiğini gözlemler, Kallias'ta olduğu gibi. Bu gözlemler, bireyin o an ki durumu ile sınırlı kaldığı sürece, gözlemci algılama basamağında işlemini sürdürüyordur. Ve gözlemci geçmiş gözlemlerini şimdiki zamana ilişkin olarak kullanıyorsa hafızanın etkinliği söz konusudur. Yukarıdaki pasajda tanımlandığı gibi, geçmişe ve şimdiye ait gözlemler beraber gruplandığında deneyim kendini gösterir. İşte bu nokta da ortak özellikler tanımlanır ve bu tanımlamalar temelinde de genellemeler yapılır. Aristoteles, deneyimin bir sanat olarak bireysel bir durumda faydalı olabileceğine işaret eder (981a 13-b9). Sokrates'in hastalığına uygun gelen bir ilaç ister deneyim temelinde isterse tıp sanatı temelinde verilmiş olsun, Sokrates'in iyileşmesini sağlaması bakımından hiçbir farklılık göstermez. Birbirine benzer hatıraları gruplayarak deneyim sahibi olan kimse genellemeler yapabilir; ve şimdiki durum ile benzerlik gösteren geçmişe ait gözlemleri bugüne taşıyabilir; bu kişi genellemeleri kullandığı sürece. İşte bütün bunlardan dolayı, deneyimin açık ve basit olarak evrenseller ürettiği söylenebilir; ve Aristoteles'in *Posterior Analitik'te* vermiş olduğu deneyim tanımı bunun böyle olduğunu destekler görünür. Deneyimin geçerli olmadığı evrenseller alanı teknik anlamda *Posterior Analitik'in* evrensele ilişkin vermiş olduğu tanımın içine girmeyen evrensellerdir (73b 27-29). Ve Aristoteles, sanat ve deneyim arasındaki bölümlemeyi tikel ve evrensel arasındaki keskin karşıtlığa dayanarak yapar. Bilim ve sanata ilişkin evrenselin kendisi öyle olmalıdır ki o, bütüne yüklemlenebilmelidir. Ve yalnızca evrensel nitelikleri sergileyen objelerin dikkate alınması söz konusudur.

Metafizik I'e göre, deneyimin tersine, yalnızca sanat ve bilim nedenlere ilişkin bir açıklama sağlar. Deneyim aracılığıyla bir insan şu yada bu şeyi tanır; fakat o şeyin neden öyle olduğunu bilmez. Bu bakımdan da deneyim, bilimden daha çok algılamaya benzer (981 b10-11). Bir şeyin ne olduğuna ilişkin bilgide o şeyin nedenini bilmek öncelikle bir yere sahiptir (89b 29-31). Aristoteles öyle bir ilerlemeci gelişmeyi düşünür ki burada bilme süreçleri arasında boşluklar doğal anlama etkinliğinin derinleşmesine bağlı olarak bir aşamadan diğerine son derece yumuşak bir geçiş ifade eder. Biz önce belli bir ilacın Sokrates'e iyi geldiğini görürüz, zaman içerisinde biz bu tip bir ilacın benzer rahatsızlıklara sahip insanları da iyileştirdiğini anlamaya başlarız; ve biz sonunda bu ilacın yarattığı etkilerin düzenliliğini fark ettiğimizde neden o ilacın yararlı olduğunu anlarız. Bu örnek üzerine kısa bir düşünme açığa çıkarır ki, ilgili tıp alanındaki bir evrensele ulaşma girişimi, yaşam deneyimi hastalığın iyileştirilmesini kapsayanlarca sınırlandırılacaktır ki onlar tedaviyi mümkün kılacak her türlü olanağa da sahiptirler. Bu epistemolojik kuramın esas soruşturma alanı dışına düşen bir çeşit sınırlama olmakla beraber, bilen özne açısından son derece önemli sonuçlara sahiptir. İşte bu noktadan hareketledir ki feministler geleneksel epistemolojiyi belli bir ırkın ve cinsiyet grubunun

egemenliğini sürdürmeye hizmet etmekle suçlamaktadırlar. Biri, bunun ilgili evrensele ulaşan için doğru olabileceğini ama, bu kişinin evrensele ulaşan herhangi birinin mutlaka gereken deneyime sahip olmuş olması zorunluluğunu kabul etmeyeceğini öne sürebilir. Ancak, Aristoteles evrensele ilişkin soyut bilginin son derece katı olan sınırlayıcılığına dikkat çeker: 'Çünkü ilineksel anlamın dışında, doktor insanı tedavi etmez; ama o, Kallias veya Sokratesi veya bireysel adlara sahip olarak var olan diğer bireyleri tedavi eder ki onlar da bir insandır'. (*Met.*981a 18-20, Ross'un çevirisi). Tıp sanatı, insanın sağlığına yönelen, düzenleyen evrensel düzenliliklerin bilgisinden oluşur. Bu evrensellerin kendisi de hasta insanların tedavisi sonucu oluşan deneyimlerden elde edilir. Fakat, doktorun kendisi bir insanda oluşmuş bulunan hastalığa ilişkin uygun evrensel bilgiyi uygulayamadığı sürece, doktorun kendisi tıp sanatını uygulamada başarısız olacaktır. Kuramsal bilimler evrenselleri sanatın yapmak zorunda olduğu biçimde tikellere taşımasalar da deneyimden sanata ve bilime olan sürecin devamlılığı, kabul edilen bilgilerin gözlem ile uygunluğu bağlamında değerlendirilmesini gerektirir.

Herhangi bir insan belli bir sanata ve bilime ilişkin evrensele ulaşmak için gereken deneyime sahip olma yeteneğini taşısa da yalnızca belli bir takım insanlar bunu gerçekleştirebileceklerdir. Bununla beraber, bazı geleneksel bilgilere sahip olmasından dolayı birinin bir diğerine ilk defa ilaç vermesi bile, kendi başına daha önceki bir deneyimin sonucudur. Deneyim ise, kaçınılmaz olarak insanın tarihsel durumu tarafından biçimlendirilir, Aristoteles'in *Metafizik* I'de açıkça kabul ettiği gibi. Bilen özneler topluluğu belli insanlar tarafından sınırlanır ve onlar geçmişe ilişkin deneyimleri aracılığıyla kendilerini evrensellere ulaştıracak bilişsel materyallere sahip bulunurlar. Deneyim, sanat olayında da, sanatın uygulanması, gerçekleştirilmesi için gereklidir. Sonuç olarak, bilen özneler esas olarak egemen sosyal sınıfların ve baskın cinsel sınıfların üyeleri olacaktır; çünkü oldukça muhtemeldir ki bu sınıfın üyeleri benzer zorunlu deneyimlere sahip olmak durumunda olacaklardır. Son derece küçük çapta olsa da yüksek sınıfa ait Atinalı kadın eğitim alıp kamusal alana katılmış olsa bile, bir Atinalı kadının gerçekte bilenler topluluğunun bir üyesi olması hiç de olanaklı değildi. Aynı zamanda onun, Aristoteles tarafından tanımlanan ve örnek olarak gösterilen bilenler topluluğunda temsil edilmesi de söz konusu olmamıştı.

Kuramsal veya pratik bilimlere ilişkin ve onlarla ilgili deneyimlere sahip olma öyle bir biçimde oluşmuş bulunmaktadır ki kadınların ve alt sınıftan gelen erkeklerin bu oluşuma katılmaları olanaklı değildir.

Bilenler topluluğu aynı zamanda Aristoteles'in *endoxa*'yı (bir çok kişinin veya bilgili insanların fikri) soruşturmanın başlangıç noktası olarak görmesi nedeniyle de de facto olarak cinsiyetleştirilmiştir. Çünkü gerçekte, Aristoteles'in yöneldiği *endoxa* istinasız olarak sofistler, diğer filozoflar veya deneyime sahip yaşlı, olgun (etik bağlamında) kişilerdir.

Endoxa tipik olarak Aristoteles için bir soruşturmada başlangıç noktasını oluşturur ve böylece onun bilenler grubuna ilişkin seçimi sonucu da etkiler. İşte bu nedenle, kimin düşünce ve fikirlerinin *endoxa*'da içerildiğini/içerileceğini sormak hiç de boş bir şey, anlamsız ve işlevsiz bir şey değildir. Aristoteles *endoxa'yı* son derece sıkı bir eleştiriye tabi tutar, ve bu da bazı *endoxa*'ların ret edilmesine ve diğer bazılarının da yeniden düzenlenmesine götürür. Bununla beraber, onun araştırmasının sonucu yine onun başlangıçta yapmış olduğu seçim tarafından biçimlenir. Daha soruşturmanın başında hangi *endoxa*'nın göz önünde bulundurulacağı

ve hangi *endoxa*'ın dikkate alınmayacağına ilişkin yapılan seçim, soruşturmanın sonucu üzerinde son derece büyük bir etkide bulunacaktır. Böylelikle de her şey yeniden cinsiyet-taraflı olur; ve bunun böyle olması da kaçınılmazdır; çünkü Aristoteles tarafından yalnızca erkeklerin fikir ve düşünceleri hesaba alınır.

ARİSTOTELESÇİ ÖZLER VE CİNSEL FARKLILIKLAR

Artık açıkça belirmeye başladığı gibi, kanıtlamaya dayalı bilimleri evrensellik ve zorunlu ilkelerle sınırlamak Aristoteles'i bilime ilişkin bir soyutlamaya zorlar ki, bizzat bu da bizim *Hayvanların Oluşumu'nda* bulduğumuz kadının çarpıtılmış kavranımına izin verir. Bu bölümde, *Metafizik VII'de* Aristoteles tarafından geliştirilen öz kavramı De Beauvoir'ın eleştirisi ışığında ele alınıp incelenecektir. Ona göre, insanlığa ilişkin özcü düşünme otonomiden yoksun ve bundan dolayı da daha az insan alarak kabul edilen kadın anlayışına götürdü. Bu eleştiri Irigaray'ın suçlamasında da yankılanır ki, buna göre kadınsal olan ve cinsel farklılık Batı düşüncesinde ortadan kaldırılmış bulunmaktadır. Benzer bir anlayış birliği içinde, Mary Daly silme (*erasure*) terimini sayısız örneklemeler için kullanır ki, tüm bunların hepsinde bilim insanları, düşünürler, filozoflar kadının gerçek durumunu göz ardı etmekteler. Ve yine onlar, toplumların kadını susturmasını, sakatlamasını veya kendi kadın üyelerini öldürmelerini çarpıtarak karanlıkta bırakmaya çalışmaktalar. Daly erkek-tanımlı edebiyat, tarih ve sosyal bilimlerden kadının silindiğini iddia eder. Şimdi sorunun kendisi *Metafizik*'in temel kitaplarında ifadesini bulan Aristoteles'in öz ve biçim kuramının kadını, insanın özüne ilişkin felsefi tartışmadan silmekle veya atlamakla sonuçlanıp sonuçlanmadığıdır. Aristoteles'in öz kuramı kavramsal bir güçlük tarafından biçimlendirilmiştir. O, açıkça tanımın ve bilginin nesnesi olabilecek değişmeyen nesneler bulma ihtiyacı ile karşı karşıyadır; çünkü yalnızca böyle nesneler *Posterior Analitik'te* ifade edilen epistemik zorunlulukları yerine getirebilecektir. Aristoteles bu zorunluluğu ideal varlıkları söz konusu etmeden karşılamayı arzu eder. Somut bireysel varlıkların madde ve form temelinde analizi ve formun türün özü ile tanımlanması Aristoteles'in Platon'dan devraldığı problemin bir çözümüdür. 'Platon...kendileri sürekli değişen duyusal şeylerin genel tanımının olamayacağını varsaydı. O, idealar diye ayrı bir varlık alanı yarattı ve bütün duyusal şeylerinde onlardan sonra adlandırıldığını, onlar ile ilişkileri bağlamında ele alındığını ve onlardan dolayı var olduğunu savunur; çünkü şeylerin çokluğuna karşın aynı ismi taşımaları Formların onlara içkin olarak var olmasından dolayıdır' (*Met.* 987b 4-11).

Platonik ideaları reddetmekle birlikte Aristoteles, Platon tarafından savunulan epistemik ölçütlerden bir çoğunu kabul eder ki, buna göre bilginin konusunu oluşturan şeyler değişmeyen evrenseller olmak zorundadır; ve bunların kendisi de tözler ve özlerdir. Karmaşık olmayan varlıkların özünü ifade eden tanımlamalar bilginin temelini oluştururlar. Doğal diller bile Platonik İdeaların bir çok özelliğini taşıyan şeylerin varlığına bağlıdırlar. Bununla beraber Aristoteles, Platon'un ideal varlıklarının bir ontolojik karmaşıklık olduğuna inanır ve bu karmaşıklığın kendisi de ancak bilimin ve dilin ontolojik temellerinin uygun bir biçimde analizi ile çözümlenebilir.

Aristoteles, *Metafizik VII.*4'te öz konusuna ilk yaklaşımında konuya ilişkin

düşüncelerini dilsel (*logikos)* temelde tanımlar; ve hemen sonra da bu yaklaşımın her bir şeyin özünün kendi kendinde *(kath'hauto*) ne ise o olarak var olana ilişkin ifadenin olduğuna dikkat çekerek doğrulamaya çalışır. Buradan hareketle, Aristoteles bir şeyin özünün bütün dışsal (özsel olmayan) özellikleri dışarıda bıraktığını tartışmaya girişir. Ve ona göre, özün ifadesi eş anlamlı açıklamalardır ki onlar tanımlananın doğasını anlamsız kısır döngülere girmeden yakalamaya çalışırlar... Eğer 'yüzey' yüzeyin tanımında anılırsa, o zaman tanımlamanın kendisi yeterince tatmin edici değildir; çünkü Aristoteles'e göre eş anlamlılık yeterli değildir. 'Yalnızca *logos*'u bir tanımlama (*horismos)* olan şeylerin özü vardır. Çünkü, biz bir terimin ve *logos*'un anlam bakımından özdeş olduğu yerde değil, fakat temel bir şeyin *logos*'u olduğunda tanıma sahip oluruz; ve temel olan şeyler kendilerine ilişkin bir yüklemlemeyi başka bir şey hakkında da geçerli kılar görünmezler'(1030a 6-11; Ross'un çevirisi).

Özün bu tanımı Aristoteles'i şu sonuca götürür: yalnızca tözler özlere ve tanımlara sahiptir; başlıca, esas olarak ve basit olarak (1031a 13). Bu son derece dar öz anlayışı somut varlığın birçok özelliğini dışarıda bırakır. 'Solgun adam' ifadesi, ki o bileşik varlık olma özelliğini gösterir, kesin olarak konuşmak gerekirse hiçbir tanıma sahip değildir. Tek bir terim, örneğin içbükeylik ki o bileşik olmaya işaret eder (bir burunda içbükeylik) benzer biçimde tanımlanamazdır, Aristoteles'e göre, ilineksel birlikler (solgun adam,örneğin) somut varlıklarla bir araya gelebilir (Sokrates örneğin). İşte bundan dolayı, Aristoteles yalnızca türlerin bölünemezliği durumunda özün töz ile bir ve aynı olduğu sonucuna ulaşır. (1032a 4-6, 1037b 2-7) Aristoteles'in epistemolojisinde türlerin özünün sahip olduğu önem kadını silmeye, ortadan kaldırmaya götürür mü? İlk bakışta bunun tam tersinin doğru olduğu görülebilir; çünkü tek bir insan özü tarafsız bir cinsellik olmak durumundadır (olmak zorundadır) çünkü; o hem kadın ve hem de erkeğin özüdür. Ancak, öz türsel form ile aynı kılınır; ve form bir töz biçimi olarak farklı bireyleri meydana getirmek için farklı maddelerde kendini gerçekleştirir. Yukarıda not edildiği gibi, *Hayvanların Oluşumu'na* göre bir erkek hayvanda gerçekleşen form türsel formun mükemmel bir örneği olması bakımından bir dişi hayvanda gerçekleşen formdan daha mükemmeldir. Aristotelesçi özlerin feminist bir eleştiricisi tözün madde ve form ayırımı temelinde yapılan analizinin, ki *Metafizik'in* ana kitaplarında ifadesini bulan Aristoteles'in ontolojisi için vazgeçilmezdir, erkek merkezli olduğunu iddia ederek yapılan eleştiriyi daha da ileri götürebilir. Bu bakış açısından, biyoloji üzerine olan çalışmalarda erkek hayvanın form ile özdeş kılınması ve dişinin de madde ile tanımlanması Aristoteles'in biyolojisine sızan ve cinsiyet-tarafsız ontolojiyi muhtemelen çarpıtan ideolojinin sonucu olmayacaktır; çünkü ontoloji cinsiyetlidir, cinsiyetleştirilmiş olandır ve o, böyle olmasından dolayı biyolojinin sonuçlarını da belirler. Bu çalışmada diğer yazarlar bu konuları daha ayrıntılı olarak tartışırken burada feministlerin neden Aristotelesçi ontolojiyi eleştirdiklerini göstermek amacıyla kısaca konuya ilişkin bir değerlendirme sunulmaya çalışılacaktır.

Aristoteles'e göre form gerçekleşmiş olmadır *(actuality*) buna karşın madde potensiyelliktir; form birleştirici, birleştiren ve belli olandır. Ancak buna karşın madde belirsiz, biçimsizdir (*amorphous*). Form etkindir, aktiftir ama madde edilgindir, pasiftir. Yaşayan, doğal bir varlık türün formunun, onun özsel özelliklerinin kaynağı, belli bir somut varlıktaki ifadesidir. Buna karşı, pek de güçlü olmayan bir iddiaya göre, Aristoteles'in madde ve form tanımı cinsiyete sahip biyolojik varlık-

lara uygulandığında erkeğin form, kadının da madde ile tanımlanması kendiliğinden ortaya çıkar. De Beauvoir gösterir ki insanın bir birlik olarak kavranımı, erkeğin bu kavranıma örneklik edecek model olarak kabul edilmesini, tanınmasını doğurur ki bunun sonucu olarak da kadın otonom bir varlık olmayan, özsel olmayan ,daha çok pasif, edilgin bir varlık olarak düşünülür. Buna benzer iddiaların çok daha sert biçimleri şu yada bu biçimde, Luce Irigaray ve Mary Daly'de olmak üzere son zamanlardaki birçok yazar tarafından dile getirilmektedir. Onlara göre, bu kavramların bizzat kendisi cinsiyet temellidir. Cinsiyetlendirilmiş kavramlar, kadının yaşam deneyimlerinin gerçekliğini çarpıtmaktalar. Ve onlar bizi, yani kadınların kendi deneyimlerini tanımlayacak sözcüklerden, terimlerden yoksun bırakmaktalar. Dolayısıyla, eğer Aristoteles'in soyut öz ve form kuramı cinsiyetlendirilmiş ise; bu kuramın feministler tarafından ret edilmesi gerekir. Bununla beraber, Irigaray'ın tartışmış bulunduğu gibi, bizzat özdeşlik mantığı, yaklaşımı ve tekillik erkek cinselliğinden türetilmiştir. Kadın cinselliğinde tek bir organ yoktur; ve bundan dolayıdır ki benliğin özdeşliği tek bir şeye indirgenemez; tek bir yere göre yapılmaz. Bu çoğulculuğun anlamı şudur ki bir kadının özünü bulmaya yönelen bütün çabalar,boş girişimler olarak başarısızlığa ta baştan mahkumdur. Buna ek olarak, özdeşlik mantığı ile uygunluk içinde olan cinsel farklılıkların tatmin edici tanımlaması, açıklaması da olamaz.

Aristoteles için birliğin ve kendi ile aynı olmanın özlere sahip olan tözlerin nitelikleri olduğundan kuşku duyulamaz: 'Her şey kendi kendisidir ve onun özü ilineksel olmayan biçimde kendisi ile bir ve aynıdır ki bu daha önceki tartışmalardan da açıkça ortadadır; çünkü bir şeyi bilmek, en azından, onun özünü bilmektir; dolayısıyla, örneklerin sergilenmesinden de açık olduğu gibi, töz ve öz bir olmak zorundadır' *(Met.* 1031b 18-22, Ross'un çevirisi) Eğer Irigaray doğru ise; ve aynılık (*sameness*) ve özdeşlik *(identity)* erkeklik organı cinselliğinin *(phallic sexuality)* ifadeleri ise, o zaman Aristoteles'in soyut öz kuramı cinsiyetlidir, cinselleştirilmiştir. Eğer Irigaray doğru değilse, Aristoteles'in türe özgü olan, birleştirici öz anlayışı yetersizdir, kifayetsizdir; çünkü o, cinsel farklılıkların eşitlikçi bir temelde açıklanmasına,yorumlanmasına izin vermez.

ARİSTOTELES'İN SAVUNMASI

Biz, Aristoteles tarafından kucaklanan birçok epistemik gerekirliklerin yanı sıra, onun aynı zamanda bilginin elde edilmesine ilişkin analizinin ve özlerin doğası üzerine olan düşüncelerinin feminist epistemolojilerde kendini gösteren benzer eleştiriler karşısında son derece savunmasız olduğunu görmüş bulunuyoruz. Ancak, Aristoteles, en azından tartışmalı olarak olsa da, bu eleştirilerin birçoğundan kaçınma yoluna da sahiptir. Aristoteles'in yararına ne söylenebilir ya da söylenmelidir?

Kanıtlayıcı bilimin gerekirlikleri, açık olarak, evrensellik ve zorunlu önermeler, tikel olana ilişkin her türlü iddiayı düşüncenin konusu olmaktan çıkarır görünür. O, tikel olan şeyler arasındaki farklılıkları körelterek insan varlığının kompleks yapısını tanımaya ya çok az yer ayırır veya buna hiç yer bırakmaz. Aristoteles bu güçlüğü *Nikomakhos'a Etik'te* kabul eder görünür; en azından farklı bilimlerin farklı yöntemlere sahip olduğunu kabul etmesi kadarıyla.

'Şimdi iyi ve adaletli eylemler, ki onları politik bilimler araştırır, birçok çeşitliliği ve fikirlerin değişkenliğini kabul eder. Bu nedenle, onların uzlaşım dolayımında, ama doğal olarak değil, var oldukları söylenebilir. Ve iyilikler de benzer değişikliklere neden olabilir; çünkü onlar birçok insana zarar getirebilir;... o zaman, bu konulara ilişkin konuşmalarda ve bu gibi önermelerle doğruyu kabaca ve genel olarak ifade etmekle yetinmek zorundayız. Ve onlara ilişkin söylenenler büyük bölümüyle doğrudur. Dolayısıyla bu tür önermelerle ulaşılan sonucun kendisi de çok daha iyi olamaz'(*N. E. 1094b 14-23; Ross'un çevirisi*).

Bu, Aristoteles'in kanıtlamaya dayalı bilimin getirdiği şeyleri tartışılan konu bakımından yeniden düzenleme isteğini gösteren birçok örnekten biri. Onun zorunluluk kavramını farklı bilimsel konteksslere göre yeniden tanımlayıp düzenlemesi hiçbir yerde bu kadar çarpıcı değildir.

Posterior Analitik 1.4'de benimsenen zorunlu yüklemlemenin tanımı zorunluluğu tanımın bir sonucu haline getirir. Kanıtlayıcı önermeler zorunlu olarak doğru olacaktır; çünkü onlar analiz edilmeleri nedeniyle doğrudurlar. Onların doğruluğu yalnızca onları oluşturan öğelerin anlamlarına yönelinerek belirlenebilir. Ancak, *Posterior Analitik* 1,4'de zorunluluğun analitik olmayan anlamı nedensel olarak belirlenmiş zorunluluk ile birlikte verilir. Diğer çalışmalarda, bununla beraber, her bir niteliğin zorunlu olarak o şeyin her bir örneğine ait olma koşulunun yumuşatılması emprik kozmoloji kanunlarının geometri aksiyomları kadar zorunlu olarak düşünülmesine izin verir. Son derece çarpıcı olan, belki de, biyoloji üzerine olan çalışmalarda zorunluluğun alanının genişletilmesidir ki o, artık bir türün özsel olmayan niteliklerini de içerir. Niteliğin esas olarak özneye ait olma koşulunu terk etmiş olan Aristoteles, özne ve onun hipotetik zorunlu nitelikleri arasında daha gevşek bir ilişkiyi öngörür. Bu tür bir hipotetik zorunluluk, doğal işleyişin son derece güçlü bir ereksellik ilkesi aracılığıyla kurulmaya çalışılır. Aristoteles'in epistemik ilkelerini canlı varlıklarla uğraşan biyolojiden politik bilimlere kadar uygun kılma yolunda gösterdiği esneklik şuna işaret etmektedir: Aristoteles ile bilimin çağdaş feminist eleştirmenleri arasında ilk başta göründüğünden çok daha fazla ortak bir temel vardır. Fakat, bütün bunları söylemiş olmakla beraber, Aristoteles'in epistemik gerekirlilikleri bireysel farklılıklara izin verecek biçimde yeniden düzenlemesine ilişkin arzusu evrensellik amacını ortadan kaldırmaya ve kuramsal bilimlerde zorunlu nedensel ilişkileri bütünüyle yeniden gözden geçirmeye yetecek kadar büyük değildir. O, aynı biçimde pratik bilimlere ilişkin olarak da evrensellik amacından bütünüyle vazgeçmeye istekli değildir. Evrensel ilkelerin dışındaki istisnaları kabul etmek evrensel ilkelerin inkarı değildir. Bunun yanı sıra, Aristoteles kendi kendini bilen zihne bildiren bağımsız bilgi nesnesine ilişkin idealinden vazgeçmeye de yanaşır gözükmez; çünkü bu idealin kendisi yalnızca onun epistemolojisinin dokusuna girmemiştir; fakat bu ideal onun insanın bilen bir varlık olarak kavranımına da içkindir. Bununla beraber, bilim ve geleneksel epistemolojilerin bakış açısından eleştirenler, kavramların ortaya atıldığı zamanın koşullarına gönderimde bulunurlar ve bu koşulların kendisine ilişkin vurgulama her türlü sosyal belirlenimden soyutlanarak idealize edilmiş bilinen varlık kavramının bütünüyle red edilmesi ile sonuçlanmış bulunmaktadır; çünkü kavramlar, kuramlar sosyal koşullar altında üretilirler.

Aristoteles'te bilen özne erkek değildir; çünkü çok önemli bir anlamda bilen özne bilgide içerilmemiştir; o, daha çok yetişkin bir insanın sahip olduğu bilişsel bir potensiyelin gerçekleşmesidir. Bununla beraber, onun bilen özne kavranımı

tartışmalı olarak cinsiyetlidir, cinsiyetlendirilmiştir. Feministlerin halihazırda iddia ettiği gibi, eğer aklın otonomisi kavramı erkek merkezli ise, o zaman Aristoteles için de bu doğrudur. Buna ek olarak, görmüş bulunduğumuz gibi, Aristoteles belli bir alanın bilgisini oluşturmada o alan ile ilgili bilenler, uzmanlar topluluğuna başvurur, yönelir. O, bu topluluğun bilgi konusunda kendi kendini eleştiren, düzelten-en azından zaman içinde böyle bir topluluk olacağını varsayar. Biz bu varsayımın geçersiz olabileceğini felsefe tarihini ve bilim tarihini göz önüne aldığımızda görebiliriz; çünkü son derece açıktır ki, hem felsefe de ve hem de bilim de uzmanlar, bilenler topluluğu teorik paradigmaya karşı çok fazla kanıt olsa bile, egemen olan teorik paradigmayı düzeltmede genel olarak başarısızdırlar. Oldukça sık görüldüğü gibi, bu direnmenin kendisi uzmanlar, bilenler topluluğunun sınıfsal çıkarlarını da koruya gelmiştir. Aristoteles bir savunma olarak şunları söyleyebilir: Bu başarısızlıklar, yanlışlar ne kadar büyük olmuş olursa olsun, onlar daha sonrakiler tarafından düzeltilir. Yöntem kendi kendini düzelticidir. Tartışmasız olarak, belli bir alandaki bilenler, uzmanlar topluluğunda kadınlar da içerilmiş olsaydı, Aristoteles böyle bir topluluğun düşünce ve yargılarına da başvuracaktı. Dolayısıyla, ilke bağlamında onun uzmanlar, bilenler topluluğuna yönelimi erkek merkezli değildir. Bazı feminist epistemologlar cinsiyet temelli değerlerden bağımsız bir bilim konusunda seslerini yükseltmiş bulunmaktalar. Böyle bir hedef tartışmalı olarak da olsa, Aristoteles'in epistemolojisi ile, eğer uygulamaları ile değilse bile, son derece tutarlı olabilir. Longino (diğerlerinin arasında) ise, bu amacın yanlış yönlendirildiğini iddia eder.

'Eğer bilimsel yöntemler ortak değerlerin kuruculuğunun bir sonucu olarak ortaya çıkıyorsa, bilimsel yöntemler değerler bağlamından bağımsızlığı garantileyemez. O nedenle, bilimin tarafsızlığına ilişkin öne sürülen görüşler cinselci bilime karşı işlevsiz kalacaktır. Biz kendimizi, ayrıca, basit olarak önyargıların, taraflı anlayışların ortadan kaldırılması ile de sınırlayamayız; fakat biz ilgi alanımızı belirleyip ortaya çıkaran ve yorumlayıcı bir ana yapıyı gerçekleştirecek biçimde onu genişletmeliyiz; ve sonuçta daha uygun temellendirmelere ve buluşlara ulaşmak... Verilere karşı pasif, edilgin kalmak yerine ve verilerin kendi başına bir şeyleri göstermesine karşın, biz bilginin oluşumunu ve kendisini etkileme, belirleme gücümüzün farkına varmalıyız; bunu görüp kabul etmeliyiz. Ve biz yaşamımızın temelinde yer alan değerler ve ereklerle tutarlı olan araştırma programları yaratabilir veya buna uygun olanları benimseyebiliriz. Bu açıdan olaya bakıldığında, her türlü değerden bağımsız bir bilim yalnızca boş, temelsiz ve anlamsız değil, ama aynı zamanda da tehlikeli, zararlı ve yıkıcıdır.

Son olarak ele alınacak konu, Aristoteles'in gerçek bilginin konusu olarak değişmez özlere ilişkin kavranımının feminst eleştirilere karşı savunulmaz ve zayıf olup olmadığı konusundaki sorunun kendisidir. Aristoteles'in insanın özünü, erkek merkezli bir temelde kavradığı tartışmasız olarak açık olsa da, geride kalan ve yanıtlanması gereken soru, yöntemin ilke temelinde savunulabilir olup olmadığıdır. Eğer Aristoteles insanın doğasını cinsiyet açısından tarafsız bir biçimde kavramış olsa idi, bu izlenen yolun, yöntemin kendisi insanın yetkinliği ve doğasına ilişkin yinede erkek-merkezli bir kavrayış yaratabilir miydi?

Özleri, bilimde cinsel, ırksal veya sınıfsal önyargıları tarafsızlaştırma temelinde görme ve uygulamanın önündeki engel gerçekten de insan olmayı tanımlayan evrensel özellikleri bulmaktır. Böyle bir insan tanımına ulaşmanın kendisinin, sosyal bilimler açısından ve hatta tıp açısından son derece önemli olacağı açıktır. Son

derece açık bir biçimde kanıtlandığı, gösterildiği gibi, felsefeciler ve bilim adamları tarihsel olarak arzu edilen, beğenilen özellikleri egemen sosyal ve cinsel sınıf ile tanımlarken, istenmeyen, kabul görmeyen, değer verilmeyen nitelikleri alt gruplarla ve sınıflarla, özdeşleştirme eğilimi içerisinde olmuş bulunmaktalar. Aristoteles'in bilgi için vazgeçilmez gördüğü özler üzerindeki ısrarı onun kuramları açısından yarattığı sonuçlardan ayrı olarak, feminist bir bakış açısından bizzat şüpheyi gerektirir ve onu haklı çıkarır. Aristotelesçi temelde insanın özünü kavramlaştırma ve cinsel farklılık arasındaki tarihsel bağıntı ve bu kavramlaştırmaların gelişen, yükselen egemen cinsiyet ve sınıf çıkarları açısından oynadığı rol, Aristoteles'in ontolojik anlayışını erkeğin cinsel organının cinselliğinin ifadesi olmakla suçlayan feminist eleştirmenlere destek verir gibidir.

Önceki bölümde Aristoteles'i feminist eleştirilerden kurtarmaya çalıştım. Ancak sonuçta kabul edilmek zorundadır ki, bu çabanın kendisi ancak bir bölümüyle başarılı olmuştur. Aristoteles en fazla idealize edilen bilgi kuramı ve bilginin objelerine ilişkin düşünceleri açısından son derece zayıf ve savunmasızdır. Onun bu düşüncelerine karşı meydan okuma sosyal bakımdan duyarlılık gerektiren bağlamlarda kendini göstermektedir; çünkü sosyal bağlamda ele alındığında kuramların yaratıcısı gerçek, yaşayan, somut bireysel varlıklardır. İşte bu bunalım noktalarıdır ki, orada epistemik ideal insanın sahip olduğu farklılıklara uygulanır ve yine bu noktalarda Aristoteles'in bir biyolog ve bir siyaset bilimci olarak göstermiş olduğu çabalar bizzat onun cinsiyet ve sınıfsal nitelikli önyargılarını açığa çıkarır. Ve işte bütün bunlar, evrensellik, objektiflik ideallerinin yeterliliğinin sorgulanmasına çağrıda bulunur. Bu aynı zamanda halihazırda ortaya atılan ve var olan kuramların önyargılardan, bağımsız bir biçimde incelenmesinin gerekli koşulunu da teminat altına alır.

Çeviri: Hatice Nur Erkızan

Feminizmin öznesi olarak "kadınlar"

Judith Butler*

Kadın olarak doğulmaz, fakat daha çok olunur.
Simone de Beauvoir
Kesin olarak konuşmak gerekirse, "kadın"ın varolduğu söylenemez.
Julia Kristeva
Kadının cinsiyeti yoktur.
Luce Irigaray
Cinselliğin tertibatı bu cinsiyet nosyonunu kurdu.
Michel Foucault
Cinsiyet kategorisi toplumu heteroseksüel olarak kuran siyasi bir kategoridir.
Monique Witting

Feminist kuram, genel olarak, sadece söylem içerisinde feminist çıkar ve amaçları başlatan değil, aynı zamanda kendisi için siyasi temsilin de arandığı özneyi oluşturan, kadın kategorisi yoluyla anlaşılan, bir kimliği varsaymıştır. Fakat siyaset ve temsil tartışmalı kavramlardır. Bir yandan, temsil *(representation)*, kadınlara siyasi özneler olarak görünürlük ve meşruluk yaymayı hedefleyen siyasi süreç içinde operatif bir terim görevi görür. Öte yandan, temsil, kadın kategorisi hakkında doğru olduğu düşünülen şeyleri gözler önüne serdiği ya da bozduğu söylenen bir dilin normatif işlevidir. Kadınları bütünüyle ya da yeterince temsil edebilecek bir dilin geliştirilmesi, kadınların siyasi görünürlüğünü güçlendirmek için feminist kuramca gerekli görüldü. Kadınların yaşantılarının ya yanlış temsil edildiği ya da

---

* Bu yazı, Judith Butler'ın *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London: Routledge, 1990) adlı kitabından alınmıştır (ss. 1-7).

kökten hiç temsil edilmediği yaygın kültürel durum düşünüldüğünde bu acıkça önemli görünüyordu.

Son zamanlarda, feminist kuram ve siyaset arasındaki ilişki hakkındaki bu egemen anlayış feminist söylemin içinden gelen bir meydan okuma ile karşılaştı. Kadın kategorisinin öznesinin kendisi sabit ve değişmez terimlerle anlaşılmaktan çıktı. Temsilin ve hatta liberasyonun, mutlak adayı olarak "özne"nin uygulanabilirliğini sorgulayan pek çok materyal var ancak, her şeyden önemlisi, kadın kategorisini neyin oluşturduğu ya da oluşturması gerektiği üzerinde çok az uzlaşım var. Siyasi ve dilbilimsel "temsil" alanları, öznelerin kendilerinin biçimlendiği kriteri önceden belirler, bu da temsilin sadece bir özne olarak tanınabilecek olana genişletilmesi sonucunu taşır. Başka bir deyişle, temsil genişletilmeden önce özne olma niteliklerine sahip olunması zorunludur.

Foucault, hukuki iktidar sistemlerinin sonradan temsil edeceği özneleri *ürettiğine* işaret eder[1]. İktidarın hukuki anlayışları siyasi hayatı tamamen negatif terimlerle düzenler görünür. Yani, siyasi yapıya seçimin tesadüfi (contingent) ve geri alınabilir isleyişi dolayımı ile bağlı bireylerin kısıtlanması, yasaklanması, düzenlenmesi, kontrolü ve hatta "korunması" yolu ile. Fakat bu yapılar tarafından düzenlenen özneler tam da bu yapılara tabi olmaları nedeni ile biçimlenirler, tanımlanırlar ve bu yapıların gereksinimleri doğrultusunda yeniden üretilirler. Eğer bu çözümleme doğru ise, kadınları feminizmin öznesi olarak temsil eden dilin ve siyasetin hukuki oluşumunun da kendisi bir söylemsel oluşumdur ve temsili siyasetin verili biçiminin bir etkisidir. Ve feminist öznenin tam da kendi özgürleşimini kolaylaştıracağı farzedilen siyasi sistem tarafından söylemsel olarak kurulduğu ortaya çıkar. Bu, eğer bu siyasi sistemin, tahakkümun ayrımlayıcı ekseni doğrultusunda, toplumsal-cinsiyetlenmiş (gendered) özneler veya erkek(si) olduğu öngörülen özneler ürettiği gösterilebilinirse, siyasi olarak sorunludur. Bu durumda, "kadınların" özgürleşimi (emancipation) için böylesi bir sisteme eleştirel olmayan bir başvuru açıkça kendini bozguna uğratmak olacaktır.

"Özne" sorunu siyaset için ve özellikle de feminist siyaset için, çok önemlidir, çünkü hukuki özneler siyasi sistemin hukuki yapısı bir kere kurulduğunda bir daha "görünmeyen" bazı dışlayıcı pratikler aracılığı ile devamlı olarak üretilirler. Başka bir deyişle, öznenin siyasi kuruluşu bazı meşrulaştırıcı ve dışlayıcı amaçlarla beraber gider ve bu siyasi operasyonlar, hukuki yapıları kendi temelleri olarak alan siyasi çözümlemelerce etkili olarak gizlenir ve doğallaştırılırlar. Hukuki iktidar, kaçınılmaz olarak, sadece temsil etme iddiasında olduğu.şeyi "üretir" de; dolayısıyla siyaset, iktidarın bu ikili işlevi ile ilgilenmek zorundadır: Hukuki ve üretici işlevi ile. Gerçekte, hukuk, söylemsel oluşumu, sonunda hukukun düzenleyici hegemonyasını meşrulaştıran doğallaştırılmış temel bir öncül olarak çağrıştırmak için "hukuk önündeki/öncesindeki özne"[2] kavramını üretir ve sonrada gizler. Kadınların, dilde ve siyasette nasıl daha etkin olarak temsil edilebilecekleri üzerinde çalışmak yeterli değildir. Feminist eleştiri, aynı zamanda, "kadın" kategorisinin, feminizmin öznesinin, nasıl üretildiğini ve özgürleşimin tam da içinde arandığı iktidar yapıları tarafından nasıl sınırlandığını anlamalıdır.

Gerçekten, feminizmin öznesi olarak kadınlar sorusu, hukuktan önce duran, hukuk içinde veya hukuk tarafından temsil edilmeyi bekleyen bir öznenin olamayabileceği ihtimalini ortaya çıkarır. Belki de özne, ve de zamansal bir "önceye" gönderme yapılması, hukuk tarafından, hukuğun kendi meşruluk iddiasının kurgusal temeli olarak kurulur. Egemen olan hukuk öncesindeki öznenin varlıkbilim-

sel bütünlüğü varsayımı, doğa durumu hipotezinin, klasik liberalizmin hukuki yapılarının kurucusu olan şu temelci masalın, cağdaş izi olarak anlaşılabilir. Tarihsel olmayan bir "önce"ye bu edimsel başvuru, yönetilmeye özgürce rıza veren kişilerin toplumsal-öncesi ontolojisini garantileyen ve böylece, toplumsal sözle°menin meşruluğunu oluşturan kurucu bir temel öncül olur.

Özne nosyonuna destek veren temelci kurgulardan başka bir de, feminizm, *kadınlar* terimi ortak bir kimliği gösterir varsayımında siyasi bir problemle karşılaşır. Tanımlama ve temsil etme iddiasında olunan şeyin onayına sahip sabit bir gösteren olmaktansa *kadın*, çoğul olarak dahi sorunlu bir terimdir, bir mücadele alanı, bir kaygı kaynağıdır. Denise Riley'in başlığının da anıştırdığı gibi, *Bu ad mıyım?* sorusu tam da ismin çoğul anlamlarının mümkün olması ile ortaya çıkar[3]. Eğer birisi bir kadın "ise", bu kesinlikle birinin olduğu her şey değildir; bu terim sadece toplumsal-cinsiyetlenme-öncesi (pregendered) "kişilerin" kendi toplumsal-cinsiyetine özgü nitelikleri aştığı için değil, ama toplumsal-cinsiyetin, farklı tarihsel bağlamlarda daima tutarlı veya sürekli olarak kurulmadığı ve toplumsal-cinsiyetin söylemsel olarak kurulmuş kimliklerin ırksal, sınıfsal, etnik, cinsel ve bölgesel biçimleri ile kesiştiği için kapsayıcı olamaz. Sonuç olarak, "toplumsal-cinsiyet"i devamlı olarak içinde üretildiği ve sürdürüldüğü siyasi ve kültürel kesişmelerden ayırmak mümkün degildir.

Feminizm için evrensel bir temel, kültürler-aşırı varolduğu kabul edilen bir kimlikte bulunması gereken bir temel, olması gerektiği siyasi varsayımı, çoğunlukla, kadınların ezilmişliğinin ataerkilliğin veya erkek tahakkümunun evrensel ya da hegemonik yapısında ayırdedilebilen bazı tekil biçimleri olduğu anlayışına eşlik eder. Evrensel bir ataerkillik anlayışı, toplumsal-cinsiyet baskısının isleyişini içinde varolduğu somut kültürel bağlamlara yerleştirerek açıklayamadığı için son zamanlarda yaygın bir biçimde eleştirildi. Bu çeşitli bağlamlara böylesi kuramlar içerisinde başvurulduğu yerlerde de bu, zaten başlangıçta varsayılan evrensel bir ilkenin "örnekleri"ni ya da "resimlerini" bulmak için yapılıyor. Bu feminist kuramlaştırma biçimi, sadece Batılı olmayan kültürleri, baskının oldukça Batılı olan anlayışlarını desteklemek çabası içinde sömürgeleştirip, kendilerine mal ettiği için değil, ama aynı zamanda da toplumsal-cinsiyet baskısının, batılı olmayan özsel bir barbarizmin belirtisi olarak kurnazca açıklanıverdigi bir "Üçüncü Dünya" ve hatta bir "Şark" kurmaya meylettikleri için eleştirildi. Feminizmin kendi temsili olma iddialarını güçlendirmek için ataerkilliğe evrensel bir statü kurma telaşı, kadınların ortak bastırılmışlık deneyimini ürettiği düşünülen tahakküm yapısının kategoriksel ya da kurgusal evrenselliğine götüren kestirme yolu almayı bazen teşvik etmiştir.

Evrensel ataerkillik bir zamanlar sahip olduğu inanırlığa artık sahip değildir, ancak, çoğunlukla paylaşılan ve bu çerçevenin doğal sonucu olan "kadın" anlayışının yerinden edilmesi çok daha zor olmuştur. Tabii ki, bu konuda pek çok tartışma olmuştur: "Kadınlar" arasında, bastırılmışlıklarını önceleyen, ortak bir payda var mıdır, ya da "kadınlar" sadece kendi bastırılmışlıkları yüzünden mi bir bağa sahiptirler? Kadınların kültürlerinde, hegemonik erkekçi kültürlere tabi olmalarından bağımsız olan bir özgünlük var mıdır? Kadınların kültürel ve dilsel pratiklerinin özgünlüğü ve bütünlüğü daima, daha baskın olan bir kültürel oluşumun bağlamına karşı ve dolayısıyla da içinde mi ifade edilir? "Özgül olarak kadınsal" olan bir bölge, hem erkek(si) olandan farklılaştırılabilecek hem de "kadının" gözlemlenmemiş ve dolayısıyla varsayılmış evrenselliği tarafından kendi farklılığı içinde tanınabilecek bir bölge, var mı acaba? Erkek(si)/kadın(sı) ikiliği, yanlızca bu özgünlü-

ğün içinde tanınabileceği özel çerçeveyi oluşturmakla kalmaz, fakat aynı zamanda da kadın(sı)nın "özgünlüğü" bir kere daha tamamıyla bağlamından çıkarılır ve hem çözümsel hem de siyasal olarak hem "kimliği" oluşturan hem de tekil kimlik anlayışını yanlışlayan sınıf, ırk, etnisite ve iktidar ilişkilerinin diğer eksenlerinden koparılır[4].

Feminizmin öznesinin varsayılan evrenselliğinin ve birliğinin, içinde işlediği temsili söylemin zorlamaları tarafından etkili bir biçimde aşındırıldığını öne sürüyorum. Gerçekten de, feminizmin dikişsiz (seamless) bir kadın kategorisi olarak anlaşılan sabit öznesi üzerine olan bu prematür ısrar, kaçınılmaz olarak bu kategoriyi kabul etmeye karşı çeşitli itirazlar üretir. Bu dışlama alanları, bu kurgunun, özgürleşim amacı ile geliştirildiğinde dahi baskıcı ve düzenleyici sonuçlarını ortaya çıkarır. Gerçekten de feminizmin içindeki parçalanma ve feminizmin temsil ettiğini iddia ettiği "kadınlar"dan gelen paradoksal muhalefet, kimlik siyasetinin zorunlu sınırlarını gösterir. Feminizmin kendisinin kurduğu bir özne için daha geniş temsil arayabileceği iddiası, feminist amaçların kendi temsil iddialarının kurucu gücünü hesaba katmayı red etmeleri yüzünden başarısız olma tehlikesini ironik olarak taşır. Bu problem, stratejiler daima niyet ettikleri amaçları aşan anlamlara sahip olduklarından, kadın kategorisine sadece "stratejik" amaçlarla başvuru yolu ile düzelmez. Bu durumda, dışlamanın kendisi niyet-edilmemiş ama sonuçsal bir anlam kazanabilir. Temsili siyasetin feminizm sabit bir özne ortaya koymalı şartına uyarak feminizm, kendini toptan yanlış temsil etme eleştirisine mağdur bırakır.

Siyasi görevin, temsili siyaseti - sanki yapabilirmişiz gibi- reddetmek demek olmadığı açıktır. Dilin ve siyasetin hukuki yapıları iktidarın çağdaş alanını oluşturur; dolayısıyla bu alanın dışında, bu alanı meşrulaştırıcı pratiklerin eleştirel bir soykütüğünden (genealogy) başka hiçbir pozisyon yoktur. Aslında eleştirel hareket noktası, Marx'ın söylediği gibi, *tarihsel şimdidir*. Ve görev, bu kurulu çerçeve içinde, çağdaş hukuki yapıların doğurduğu, doğallaştırdığı ve sabitlediği kimlik kategorilerinin bir eleştirisini oluşturmaktır.

Belki de kültürel siyasetin bu anında, bazılarının "postfeminist" olarak adlandırabileceği bir dönemde, bir feminizm öznesi kurma emri üzerinde feminist bir perspektif içerisinden düşünme fırsatı vardır. Feminist siyasi pratik içinde kimliğin varlıkbilimsel kuruluşlarının radikal olarak yeniden düşünülmesi, feminizmi başka temeller üzerinde yeniden canlandırabilecek bir temsili siyasetin oluşturulabilmesi için gerekli görünüyor. Öte yandan feminist kuramı, devamlı olarak dışladığı bu kimlik ya da anti-kimlik pozisyonları tarafından sürekli olarak karşı çıkılan tek ya da sürekli bir temel kurma zorunluğundan özgür kılmaya çalışan köktenci bir eleştiriyi dikkate almanın zamanı gelmiş olabilir. Feminist kuramı, bir özne olarak "kadınlar" nosyonunda temellendiren dışlayıcı pratikler, feminist kuramın "temsil" iddialarını genişletmeyi amaçlayan hedeflerini paradoksal olarak zayıflatmaz mı?[5]

Belki de problem çok daha ciddi. Kadın kategorisinin tutarlı ve sabit bir özne olarak kuruluşu, toplumsal-cinsiyet ilişkilerinin farkında olunmadan düzenlenmesi ve şeyleştirilmesi midir? Ve böylesi bir şeyleştirilme feminist amaçlara tam da zıt değil midir? Kadın kategorisi hangi dereceye kadar sadece heteroseksüel bir matriks (matrix) bağlamında istikrar ve tutarlılık kazanabilir?[6] Eğer, sabit bir toplumsal-cinsiyet nosyonunun artık feminist siyasetin temel öncülü olamayacağı ortaya çıkarsa, toplumsal-cinsiyetin ve kimliğin bu şeyleştirilmesine karşı çıkabilecek, kimliğin değişken kuruluşunu siyasi bir amaç olmasa da yöntemsel ve normatif bir ön-gereklilik olarak alacak yeni bir feminist siyaset biçimi belki de şimdi arzu-

lanabilinir.

Feminizmin hukuki öznesi olarak nitelenen şeyi üreten ve gizleyen siyasi operasyonların izini sürmek, tam da kadın kategorisinin *feminist bir soykütüğünün* işidir. Feminizmin öznesi olarak "kadınlar"ı bu sorgulama çabası sürecinde, bu kategorinin sorunsuz olarak kullanılmasının feminizmin bir temsili siyaset olabilme olasılığını *engellediği* ortaya çıkabilir. Temsili, özne olmanın telaffuz edilmeyen normatif gereklerine uymakta başarısız olanların dışlanması yolu ile kurulmuş öznelere genişletmenin anlamı ne olabilir? Temsil, siyasetin tek odağı olduğunda, hangi tahakküm ve dışlama ilişkileri farkında olunmadan sürdürülüyor? Feminist öznenin kimliği feminist siyasetin temeli olmamalıdır, eğer öznenin oluşumu bu temelin öne sürülmesi yolu ile düzenli olarak gizlenen iktidar ilişkileri alanı içerisinde meydana geliyorsa. Belki de, paradoksal olarak, "temsil"in yanlızca "kadın" öznesi hiçbir yerde varsayılmadığı zaman feminizm için bir anlam ifade ettiği gösterilebilecektir.

CİNSİYET/TOPLUMSAL-CİNSİYET/ARZU'NUN ZORUNLU DÜZENİ

Bir kimlik dayanışması kurmak için "kadınların" sorunsuz birliğine sıklıkla başvurulmasına rağmen, feminist özneye cinsiyet ve toplumsal-cinsiyet arasındaki ayrım tarafından bir çatlak (split) getirilir. İlk olarak biyoloji-kaderdir formülüne karşı çıkma niyeti ile oluşturulan bu ayrım, cinsiyetin sahip olur göründüğü biyolojik katılığı ne olursa olsun toplumsal-cinsiyetin kültürel olarak kurulduğu argümanına hizmet eder: Bu nedenle, toplumsal-cinsiyet ne cinsiyetin doğal bir sonucudur ne de görünüşte cinsiyet kadar sabitdir. Öznenin birliğine, böylece, toplumsal-cinsiyete cinsiyetin çoğul bir yorumu olarak olanak veren bu ayrım tarafından zaten içten içe muhalefet edilir[7].

Eğer toplumsal-cinsiyet cinsiyetli bedenin aldığı kültürel anlamlar ise, bir toplumsal-cinsiyetin bir cinsiyetten herhangi tek bir şekilde çıktığı söylenemez. Mantıksal sınırlarına götürüldüğünde, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı cinsiyetli bedenler ile kültürel olarak kurulmuş toplumsal-cinsiyetler arasındaki radikal bir kopukluğa işaret eder. Cinsiyet ikiliğinin kararlılığını bir an için kabul edersek, bundan "erkeğin" kuruluşunun sadece eril bedenlere ait olduğu ya da "kadın"ınkinin sadece dişil bedenleri anlamlandıracağı sonucu çıkmaz. Dahası, cinsiyetler kendi morfoloji ve kuruluşlarında sorunsuzcasına ikili olarak görünseler bile, toplumsal-cinsiyetlerin de ikili olarak kalmaları gerektiğini kabul etmek için hiçbir neden yoktur[8]. İkili bir toplumsal-cinsiyet sistemi varsayımı toplumsal-cinsiyetin cinsiyetle olan taklitçi (mimetic) ilişkisine olan inancı örtük olarak korur. Bu inanca göre toplumsal cinsiyet cinsiyetin yansımasıdır ya da yansıması olmasa bile cinsiyet tarafından sınırlandırılmıştır. Toplumsal cinsiyetin kurulu statüsü cinsiyetten toptan bağımsız olarak kuramlaştırıldığında, toplumsal cinsiyetin kendisi, *erkek* ve *erkeksi* olanın kolaylıkla eril olduğu kadar dişil bir bedeni de ifade edebileceği ve *kadın* ve *kadınsı* olanın da dişil olduğu kadar eril bir bedeni de ifade edebileceği sonucu ile yüzer-gezer bir aldatmaca olur.

Toplumsal-cinsiyetlenmiş öznenin bu radikal yarılışı bir başka sorunlar kümesini ortaya çıkarır. Cinsiyetin ve/veya toplumsal-cinsiyetin nasıl ve hangi yollarla verildiğini araştırmadan, "verili" bir cinsiyete ya da "verili" bir toplumsal-

cinsiyete nasıl gönderme yapabiliriz? Ve cinsellik nedir ki zaten? Doğal mıdır, anatomik midir, kromozomsal mıdır, ya da hormonal mıdır, ve bizim için böylesi "gerçekleri" tesbit etme iddiasında olan bilimsel söylemleri feminist bir eleştiri nasıl değerlendirecektir?[9] Cinsiyetin tarihi var mıdır?[10] Her cinsiyet farklı bir tarihe ya da tarihlere mi sahiptir? Cinsiyet ikiliğinin nasıl kurulduğunun bir tarihi, ikili seçenekleri değişken bir kurgu olarak teşhir edebilecek bir soykütüğü var mıdır? Cinsiyetin görünürdeki doğal gerçekleri, çeşitli bilimsel söylemlerce, baska siyasi ve toplumsal çıkarların hizmetinde, söylemsel olarak üretilmiş midir? Eğer cinsiyetin değişmez karakterine karşı çıkılırsa, belki "cinsiyet" olarak adlandırılan bu kurgu da toplumsal-cinsiyet kadar kültürel olarak kurulmuştur; gerçekten, belki de, cinsiyet zaten her zaman toplumsal-cinsiyetti ki bunun sonucu da cinsiyet ve toplumsal-cinsiyet arasındaki ayrımın aslında hiç de bir ayrım olmadığıdır[11].

Öyleyse, toplumsal-cinsiyeti cinsiyetin kültürel yorumu olarak tanımlamak, eğer cinsiyetin kendisi toplumsal-cinsiyetlendirilmiş bir kategori ise, hicbir anlam ifade etmez. Toplumsal-cinsiyet, basitçe önceden-verili bir cinsiyet üzerine kültürel anlam kazınması (hukuki bir anlayış) olarak anlaşılmamalıdır; toplumsal-cinsiyet tam da cinsiyetlerin kurulduğu üretim aygıtının kendisini de göstermelidir. Sonuç olarak, cinsiyetin doğaya ilişkisi, toplumsal-cinsiyetin kültüre ilişkisi gibi degildir; toplumsal-cinsiyet, aynı zamanda, "cinsiyetli doğanın" ya da "doğal bir cinsiyetin» "söylem öncesi", kültüre öncel, kültürün *üzerinde* eylediği siyasi olarak nötr bir yüzey olarak üretildiği ve kurulduğu söylemsel/kültürel araçtır... Bu noktada, cinsiyetin iç istikrarını ve ikili çerçevesini etkili olarak güvence altına alabilecek bir yolun cinsiyetin ikiliğini söylem-öncesi bir alana yerleştirmekle olduğu zaten açıktır. Cinsiyetin söylem-öncesi *olarak* böyle üretimi, *toplumsal-cinsiyet* ile ifade edilen kültürel kuruluş aygıtının etkisi olarak anlaşılmalıdır. Öyleyse toplumsal-cinsiyet, söylem-öncesi cinsiyet etkisini (effect) üreten ve böylelikle de söylemsel üretimin işleyişini gizleyen iktidar ilişkilerini kapsayacak bir şekilde nasıl yeniden formule edilmelidir?

Çeviri: Gökçen Ertuğrul-Apaydın

DİP NOTLAR

1. Bkz. Michel Foucault, "Right of Death and Power over Life," *The History of Sexuality, Volume I, An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), orijinal olarak *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978) olarak yayımlandı. Bu son bölümde, Foucault, hukuki ve üretken kanun arasındaki ilişkiyi tartışır. Foucault'nun hukuğun üretkenliği nosyonu açıkca Nietzsche'den, onun iktidar istemi (will-to-power) ile aynı olmamakla beraber, türemiştir. Foucault'nun üretken iktidar kavramının kullanılması Foucault'nun basit bir şekilde toplumsal-cinsiyet sorununa "uygulanması" niyetini taşımaz. Bu kitabın, bölüm 3, kısım ii, "Foucault, Herculine, and the Politics of Sexual Discontinuity"'de gösterdiğim gibi, cinsiyet ayrımının, Foucault'nun kendi eserlerindeki bağlamda düşünülmesi onun kuramındaki bazı çeliskileri ortaya çıkarır. Onun beden hakkındaki görüşü de son bölümde eleştirilecektir.

2. Bu çalışma içerisindeki hukuk önündeki/oncesindeki özneye olan referanslar, Derrida'nın Kafka'nın "Before the Law", *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings* içinde, der. Alan Udolf (Bloomington: Indiana University Press, 1987) hikâyesini okumasının yorumlamalarıdır.

3. Bkz. Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of 'Women' in History* (New York: Macmillan, 1988).

4. Bkz. Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory," *Sex and Scientific Inquiry*, der. Sandra Harding and Jean F. O'Barr (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 283-302.

5. Nancy Cott'un kitabının *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987) başlığına içkin çifte anlamlılığa dikkatim çekildi. Cott, erken yirminci yüzyıl ABD feminist hareketinin kendisini, sonunda bu hareketi "temellendirecek" olan bir program içinde "temellendirmeye" çalıştığını iddia eder. Onun tarihsel tezi üstü kapalı olarak acaba eleştirel olmayarak kabul edilen temellerin "bastırılmışın geri dönüşü" gibi mi işledikleri sorusunu ortaya atar; dışlayıcı pratiklere dayanan, siyasi hareketleri kuran sabit siyasi kimlikler mütemadiyen temelci (foundationalist) hareketin yarattığı tam da bu dengesizlik tarafından tehdit edilebilirler.

6. Metin boyunca, *heteroseksüel matriks* kavramını, bedenleri, toplumsal-cinsiyetleri ve arzuları doğallaştıran kültürel anlaşılırlık (intelligibility) ağını göstermek için kullanıyorum. Bedenlerin tutarlı olabilmesi ve de anlam ifade edebilmesi için, zorunlu heteroseksüel pratik sayesinde karşıt ve hiyerarşik olarak tanımlanmış, sabit bir toplumsal-cinsiyet (erkek(si)nin erili, kadın(sı)nın dişili ifade ettiği) ile ifade edilmiş, sabit bir cinsiyet olmalı varsayımını kabul eden hegemonik söylemsel/epistemik toplumsal-cinsiyet anlaşılırlık modelini karakterize etmek için Monique Witting'in "heteroseksüel sözleşme" kavramından ve daha az derecede de Adrienne Rich'in "zorunlu heteroseksüellik" kavramından yararlanıyorum.

7. Cinsiyet/toplumsal-cinsiyet ayrımının yapısalcı antropoloji ve bu formulasyonun feminist sahiplenmeleri ve eleştirilerinin bir tartışması için, bkz. bu kitapta, "Structuralism's Critical Exchange" adlı bölüm (bölüm 2, kısım I).

8. Yerli Amerikan kültürlerindeki *berdache* ve çoğul-toplumsal cinsiyet (multiple-gender) düzenlemeleri üzerine ilginç bir çalışma için, bkz. Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston: Beacon Press, 1988). Ayrıca bkz. Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, der., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality* (New York: Cambridge University Press, 1981). *Berdache*, transseksüeller, ve toplumsal cinsiyet ikiliklerinin olumsallığının siyasi olarak duyarlı ve provokatif bir çözümlemesi için, bkz. Suzanne J. Kessler and Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

9. Biyoloji ve bilim tarihi alanlarında, cinsiyete bilimsel temel kuran çeşitli ayrımcı prosedürlere içkin siyasi çıkarları değerlendiren bir hayli fazla feminist araştırma yapılmıştır. Bkz. Ruth Hubbard and Marian Lowe, der., *Genes and Gender*, cilt 1 ve 2, (New York: Gordian Press, 1978, 1979); *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, cilt 2, No. 3, Sonbahar 1987, ve cilt 3, No. 1, Bahar 1988*'in feminizm ve bilim üzerine olan iki sayısı, ve özellikle de bu son (Bahar 1988) sayısındaki The Biology and Gender Study Group, "The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology"; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986); Evelyn Fox-Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1984); Donna Haraway, "In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory", *Sings: Journal of Women in Culture and Society*, cilt 6, No. 3, 1981; Donna Haraway, *Primate Visions* (New York: Routledge, 1989); Sandra Harding and Jean F. O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men* (New York: Norton, 1979).

10. Açıktır ki Foucault'nun *History of Sexuality*'si (Cinselliğin Tarihi) "cinsiyet"in tarihini verili modern Avrupa bağlamı içerisinde yeniden düşünmek için bir yol sunuyor. Daha detaylı bir çalışma için, bkz. Thomas Lacquer and Catherine Gallagher, der., *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century* (Berkeley: University of California Press, 1987), ilk olarak *Representations*, No: 14, Bahar 1986 sayısında yayınlanmıştır.

11. Bkz. benim "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Witting, Foucault", *Feminism as Critique* içinde, der. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (Basil Blackwell, dağıtım; University of Minnesota Press, 1987).

Ç.N. Çeviriyi gözden geçirdiği ve değerli önerileri için Halil Apaydın'a teşekkür borçluyum.

Feminizmin fetihleri ve güncelliği

Server Tanilli

"Feminizm" kelimesi Fransız diline 1837'de girer; sözlüklerde, "kadınların hakları ve toplumdaki rollerinin genişletilmesini savunan bir öğreti"nin adı olur. Fransa'dan ve İngiltere'den başlayarak, özellikle orta sınıflardan gelen kadınlarla işçi kadınlar, binlerce yılın ezilmişliğini ve erkeklerle olan eşitsizliği dile getirirler; iktisadî, siyasal ve kültürel haklar isterler. XIX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında başlayıp bütün bir XX. yüzyılda süren —kıran kırana— mücadelelerin sonunda, büyük kazanımlar söz konusudur: İlk savaş eğitim adına olur; ona, seçimlerde oy hakkı ve "eşit işe eşit ücret" için mücadele de eklenir. Kavga, bir tarihten sonra, sıradan bir eşitlik istemini aşar; daha da genel olarak, "başkaları gibi insan olma" mücadelesine dönüşür ve bedenine sahip olma" da gelip işin içine girer. Öte yandan, kadınlar bağımsızlık, silahsızlanma, barış ve kalkınma yöntemine varıncaya kadar, bütün insanlığı ilgilendiren davalara da sahip çıkarlar. Gelip durduğumuz noktada, feminizm, işte bu bütünlük içindedir.

Ne var ki, fikirler açık seçik ortada da olsa, mücadele, dünyadaki kadınların büyük çoğunluğu için kazanılmış değil henüz. Daha kat edilebilecek uzun bir yol var! Ama feminizm, fikri üretkenliği ile gündeme egemen durumda ve kadınlar gitgide büyük bir potansiyel ve siyasal bir güçtür artık. Bunun getirdiği sorunlar da var: Örneğin sol hareket, böyle bir güçle bağlaşıklığını —gerektiği biçimde— nasıl kurmalıdır? Feminizmin fetihlerine bakıp kendini onlarla da zenginleştiremez mi?

Çünkü feminizm, geleneğe karşı ilerlemeden yana oldu.

Kadın, en eski yüzyıllardan çağımıza kadar, iki düşünce akımının, gelenekle ilerlemenin kesiştiği noktada olmuştur hep: Gelenek, batıl inançlara, köhnemiş düşüncelere dayanarak, onu, evine, çıkmaması gereken bir coğrafî mekâna bağlar, bir eşitsizlik duvarı ile çevreler; ilerleme ise, şimdiki zamanın yüzünü —henüz gerçekleşmemiş de olsa— ideal bir geleceğe çevirir, yaşamın imkânlarını, haklarla sarmaş-dolaş bir halde sergiler. Birinde yaşamın katılığı ve soğukluğu, ötekinde yumuşaklığı ve sıcaklığı vardır; biri durağan, öteki dinamiktir.

Yüzyıllarca gelenek ağır basmıştır kadınlar için. O yüzyıllar, sınıfsal bir temeli de olsa, erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğine, yani ataerkil bir düzene dayandığından, kurallar, ister istemez "cinsiyetçi" bir damga taşıyordu. Çağımız, çeşitli nedenlerle, işte bu cinsiyetçi yapıya karşı çıkıyor. Demokratik ülkelerde, gitgide tasfiye olunan hukuk, özünde bu nitelikteki bir hukuktur; onu, açıktır ki, binlerce yılın iktidar ayrıcalıklarından yararlanan ve hakları da başta kendileri için düşünen erkekler yaptı. Hukuksal, ekonomik ve siyasal bağımsızlık isteyen kadınlar da, —cinsiyetçi olduğundan— kendileri için adaletsizliklerle dolu ve ihtiyaçlara da yanıt vermeyen bu düzeni değiştirmek ve yaşamın gereklerine açmak istiyorlar. Onların görüşlerini dile getiren feminizm, içinde çeşitli eğilimleri de taşısa, bir yerde geleneğe karşı ilerlemeden yanadır. Ama sol'un mayasında da bu yok mu? O yüzdendir ki feminizm, sol'un doğal bağlaşığıdır. "Daha özgür ve insanca" bir geleceği hazırlamada, ikisinin yan yana olmalarını yaşam dayatıyor. Dinci, gerici, sağ'cı parti ve politikaların, sol'a karşı çıkarken feminizme de ateş püskürmelerinin altında işte bu kaygı yatıyor.

Ne var ki, tıpkı sol gibi, feminizmin de kendi yolunu açması kolay olmadı.

**

Mücadeleye daha öncelerden de başlansa, düğümlerin art arda çözülüşü, XX. yüzyılda, özellikle de onun ikinci yarısında olur. O yüzyılın başlarında, Ortaçağ'dan beri gelişen yığınla tema, Batılı feministin bilincinde yer etmiştir.

Neler mi vardır aralarında?

Başta şu: Erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıklar, doğadan değil her iki cinsin geçtiği farklı eğitimden ve kimi mesleklerin eğitiminin de kızlara yasaklanmasından ileri geliyor.

Sonra şunlar geliyor: Kadının ailede medeni haklardan yoksun kılınması ve kimi iktisadî ve siyasal görevlerden uzak tutulması kabul edilemez; cinsel konuda çifte ahlaka yer yoktur; kadınların kurtuluşu olsa olsa kadınların eseri olabilir; kadının, evliliğin dışında da zevk alma hakkı vardır; kadınların kurtuluşu, bütün çalışanların kurtuluşundan ayrılamaz; kadınlar mücadelelerini bütün bir toplumun sorunlarına ve ihtiyaçlarına yaymalıdırlar. Son olarak da şu: Tüm ülkelerin kadınları haklarını elde etmek için dayanışmak zorundadır.

Bu fikirler, sayısız uygulamalara, direnişlere ve başkaldırılara aşılanmış haldedir ve eylemcileri arasında Avrupa toplumlarının her sınıf ve kesiminden insanlar vardır; en korkunç engellere göğüs gererek mücadelelerini yürütmüşlerdir. Bu,

XX. yüzyılın başlarından bugüne değin, Batılı feministlerin mücadelelerinde kuraldır.

XX. yüzyılın ilk yarısında, Batı'da, birinci Dünya Savaşı'ndan önce, kadınların iktisadî, ailevi ve siyasal haklarını elde etmek için örgütlü mücadele sürer ve savaşın ertesinde de, kadınların oy hakkı mücadelesi —Fransa dışında— 21 ülkede başarıya ulaşır. Ama dönemin asıl çarpıcı olayı, Sovyetler Birliği'nin kuruluşu ve kadınların o vesileyle elde ettiği fetihlerdir.

Gerçekten, Batılı feministler, iktisadî, siyasal ve medenî haklarını kazanmanın kavgasını verdikleri bir sırada, Rus kadınları, kendilerine bu hakları verecek 1917 Devrimi'ni —erkeklerle beraber— hazırlarlar. Bu hakların kadınlara, Rusya'nın yeni yöneticilerince bir armağan olarak verildiğini söylemek, onların Devrim öncesi büyük mücadelesini gölgeler. Başta Alexandra Kollontay'ın ta 1907'den başlattığı —özellikle çalışan kadınlar için— mücadele, devrimi yapanlara da esin verir: İlk kararnameler, onları korumak içindir; bunun gibi, ailede kocanın egemenliğine son verilir, boşanma kolaylaştırılır ve evlilik dışı çocuk meşru çocuklar eşit sayılır. Ayrıca kadınların kavgasını yaptıkları başka haklar vardır ki, Devrim'in patlak vermesinde rol oynarlar. Bolşevik Devrimi'nin arkasından kadınlar orduya girer, Beyaz Ordu'ya karşı gerilla savaşlarında safları tutarlar; Komünist Parti'de bir Kadınlar Bakanlığı (Genotdel) oluşturulup açlığa karşı mücadele, yeni hükümeti iç savaşta desteklemek ve kadın hakları için kadınları seferber ederler.

Ne var ki Kollontay, Lenin ve Trotsky gibi aydın ve politikacılar şunu çabucak anlarlar: Kadınlara ailede ve iş yaşamında verilen haklarda eşitlik, iki cins arasında sosyal koşullarda eşitlik sağlanmamışsa güçsüz kalırlar; hele hele kadın ailede ev işleriyle de yükümlü kaldıkça... Buradan kalkıp "kolektif ev işleri birlikleri"nin kurulmasına girişilir. Ne var ki, bu ve başka olanaklar daha sonra —üretim aşkına— kesintiye uğrar, hatta yok edilir. Yasal çocuk aldırmaya son verilir, boşanma güçleştirilir. Ailede geleneksel kadın ve erkek konumuna dönüş, sosyalist toplumun inşası için gerekli görülür. Her şeyden önce, Plan'ın gerekleri vardır. Kadının ekonomik bağımsızlığı, siyasal ve kültürel yaşama katılması sürse de, Stalin döneminin bu geriye atılan adımları sonunda Devrim'in başlarındaki havadan ve kadınlar yararına kazanımlardan neredeyse eser yoktur; geçmiş yılların —Kollontay'ın deyimiyle— "Rüzgâr gibi özgür" ideal yeni kadınının yerine, "Güçlü ve acılı Sovyet Anası" tapıncı geçmiştir.

Ama yine de faşizmden farklıdır durum...

Sovyetler Birliği'nde bunlar olurken, Almanya, İtalya ve İspanya gibi faşist rejimlerde sistemli bir öğreti iktidara yön vermektedir: Kadın, aşağı bir varlık olduğundan, ailede kocasına hizmet etmek ve devlete de çok çocuk vermekle yükümlüdür. Nazi Almanya'sı üç K'lı (*Kinder, Küche, Küche*, yani çocuk, mutfak, kilise) bir slogan kabul eder. Kamu kesiminde çalışan bütün kadınları işten çıkaran ilk ülke o olur. Dahası, genç kızları kültürün dışında bırakmak amacıyla bir dizi önlem alınır: Liselere ve karma okullara girişleri yasaklanır ve özel okullarda ev işlerine hazırlanırlar; lise bitirme için kızlara sadece yüzde 10'uk bir kota ayrılır. Hekimlik de kadınlara yasaklanır. Nazi öğretisine göre, "kadın bir tür hayvandır. Ailede tek doğal bağdır ve cinsel özgürlük isteyen bir kadın, bir Yahudi, bir Siyahi ve eşcinsel gibi erdemsiz ve alçaktır. Feminizm, bir burjuva sapıklığı, doğal düzeni bozmadır. Nazi toplumu kadını dışlayan ve Ana'yı yücelten eşcinsel kardeşlerden oluşmuştur". İspanya'da, Cumhuriyet döneminde kadınların elde ettiği bütün kazanımları (1931'de oy hakkı, Katalonya'da çocuk aldırma hakkı), Franco'nun faşist

rejimi ortadan kaldırır.

Çok geçmeden patlayacak İkinci Dünya Savaşı, kadınların faşizme karşı yoğun ve örnek mücadelesine bir vesile olur. Kadınların —cephelerde ve fabrikalarda— katılımı olmasaydı, Avrupa'da faşist işgale son vermek asla mümkün olamazdı. Savaş sonrası başlayan yüzyılın ikinci yarısı ise, çoğu konuda olduğu gibi kadınların durumunda ve feminist harekette de yepyeni bir dönemdir.

***

Aslına bakılırsa, savaşı izleyen yirmi yıl boyunca (1945—1965), Batı'nın ve Doğu'nun gelişmiş ülkelerinde yönetimler, kadına bakışlarında köklü bir değişiklik içinde değildirler: toplum, kadınların potansiyelini geliştirme için değil, tersine kadınlar toplumun üretim ve yeniden üretim ihtiyaçları için vardırlar, diye düşünülür. Savaş sırasında üretimde ve orduda onlardan yararlanılmış ve ihtiyaç kalmadığında da evlerine yollanmışlardır.

Öyle de olsa, Simone de Beauvoir'in 1949'da yayımladığı **İkinci Cins** adlı eserindeki saptamalar ve sesleniş kadınların kulaklarındadır. Tazeliğini bugün de sürdüren bu kitapta, yazar, "Kadın olarak doğulmaz, kadın olunur" diyordu: Kadınların rolünü sınırlayan doğa değil, —kadınların da az çok suç ortağı oldukları— bir yığın önyargı, âdet ve köhne yasalardı. Bu soylu kalem, rahata ve sosyal bütünleşmeye kavuşmak için aklını başka şeylere —örneğin evliliğe!— takıp bağımsızlıklarını yitirmiş kadınları sarsmak için de, onların kadın olarak saygınlık duygularına sesleniyordu. Bu ses, bütün, sosyal sınıfların ve bütün kıtaların kadınlarına ulaşmış ve onların kurtuluş mücadelelerine esin vermiştir. Ama feminizmin yeniden kuruluşu, 1965-1980 yıllarına rastlar.

İlk aşamada, kimya ve tıp tekniğindeki ilerlemeler gebeliği önlemede etkili olurlar ve onlar sayesinde kadınlar, ilk kez, binlerce yıllık girişimlerinin gerçekleştiğini, yani cinsellik ile hamileliğin birbirinden ayrıldığını görürler. Simone de Beauvoir da şöyle demişti: "Kadınların kurtuluşu rahimlerinde başlar". Buradan başlayarak, bu araçların bütün kadınların hizmetine verilmesi ve çocuk aldırma konusunda çoğu ülkede hâlâ yürürlükte olan yasaklamaların sona ermesi için kadınlar seferber olurlar. Başı da, Kuzey Avrupa ülkeleri ile Amerika Birleşik Devletleri çeker.

Onun kadar çarpıcı olan, 60'lı yılların sonuna doğru, Birleşik Devletler'de, İngiltere'de Fransa'da ve çoğu Batılı ülkede, yeni bir kadın kuşağının ortaya çıkışıdır: 1935'le 1945 arasında doğan, antifaşist ya da antikolonyalist mücadelelerde kendilerinden öncekiler gibi aşınmamış ve bütün olarak daha üstün bir bilgi düzeyindeki bir kuşaktır bu. Kuzey Amerika'da ve Avrupa'da yeni kadın hareketlerini o kuşak yoğuracaktır. Bir bilanço ortaya koymak gerektiğinde, sonuç çarpıcıdır; feministler, bütün alanlarda, yenilikçi olmayı başarmışlardır.

Örneğin, ideolojik ve bilimsel alanda, feministler, kamu ile özeli birbirinden ayıran, kamu kesimindeki erkeklere öncelik tanıyan ve kadınları özelin içine iten, —sağ'dan ya da sol'dan— bütün eski siyasal ideolojilerin maskelerini indirmişlerdir. Şunu gösterirler: Böylesi bir ayrım siyasaldı ve kadınların sömürülmesini ve erkeklere bağımlılığını gizliyordu. Aileye kapatılan kadınlar, toplumun ihtiyacı olan emek gücünü ürettiği ve yeniden ürettikleri halde, toplum, "kadınların biyolojik

niteliği" deyip —aslında ekonomik olan— bu üretimin karşılığını vermiyor. Kapitalist sistemden önceki ataerkil sistemde, kadınların ailedeki bu "görünmez üretim"ine dayanıyordu. İşte feminist mücadele işe bu noktadan koyulmalıdır: kadınlar, ilk sömürünün buradan başladığını görmeliler; ev ekonomisine bu bağımlılığı görmedikleri sürece, kuruluşları mümkün değildir. Ekonomi bilimini de, bu noktada tartışmaya açmalıdır.

Öte yandan, "özel yaşam" alanında da, feministler, gündelik hayatta özel yaşamla genel yaşam arasına dikilmiş engelleri de reddederek yenilik getirirler. Bunun gibi, edebiyatta, medyada, reklamlarda kadınların cinsiyetinin öne çıkarılmasına karşı çıkarlar. İşe alınmada ve ücretlerde eşitlikte, kadınlara —erkeklere oranla— bir farklılık gözetilmesine karşı koyarlar. Kadınlara karşı cinsel baskı ve şiddet konusu, en duyarlı ve yoğun mücadelelere yol açar ve uluslararası bir niteliğe bürünür.

****

Son olarak "siyasal yaşama katılma" konusunda da, feministler ısrarlı bir mücadele sürdürürler. Kadınların, seçimlerde seçme seçilme hakları uğruna bir yüzyıldan fazla bir zaman önce başlattıkları mücadele, erkeklerin oy haklarının tanınmasından sonra da olsa, bir yerde tartışılır olmaktan çıkar ve seçme-seçilme hakkında kadın-erkek eşitliği sağlanır. Ne var ki, son yıllarda, konunun bir başka yanı gündeme gelip girmiştir.

Gerçekten, Kuveyt gibi birkaç ülke bir yana, neredeyse her yerde, yasalar, kadınların seçme ve seçilme haklarını kabul ediyorlar. Ama uygulamada, parlamentolara ve hükümetlere kadınların girmeleri konusunda pek büyük adımlar atılmış değil. Öte yandan, politik eğilimi ne olursa olsun, her ülkede, kadınlar, siyasal yükselişlerini frenleyen yığınla engelle karşılaşıyorlar; önyargılardan günlük yaşamın çetinliklerine kadar uzanan engeller bunlar.

Peki kadınları, insanlığın yüzde 52'sine yakın bir kitleyi temsil eden bu özgün "azınlık"ı, dünya işlerinin yönetiminde yerlerini almaya nasıl yüreklendirmeli?

Soru, hararetli tartışmalara yol açmış halde.

Feminist hareketin pek güçlü olduğu Kuzey Avrupa'da, partiler, 70'li yıllardan başlayarak kadınlar için kotalar koydular ve onları gitgide arttırarak —neredeyse— bir eşitliğe vardılar. Bu uygulama, Avrupa'nın geri kalan bölümünde, özellikle de sol parti çevrelerinde yayılmaya başlamıştır. Gelişmekte olan ülkelerde ise, durum çelişmelidir.

Denecek odur ki, kadınların davası haklı ise, siyasal temsilde kadın-erkek eşitliği ilkesi de haklıdır ve pek uzun süren bir adaletsizliği —bir bölümüyle— düzeltmek fırsatını sağlayacak. Hareket başarıya ulaşırsa, demokrasi nerede olursa olsun bir "eksik kalmış demokrasi" ayıbından kurtulurken; belki daha da önemlisi, siyaset sınıfının dünya çapında yenilenmesinin yolu açılmıştır ki, XXI. yüzyılın devrimleri arasında hiç kuşkusuz önemli bir yeri olacaktır onun da.

Böylece eşitlik, kadınlar için bir hedef olarak kalıyor. Siyasal temsilde kadın-erkek eşitliği, bu eşitliğe götüren yollardan biri olabilir kuşkusuz. Ama bir şartla: Niceli ve politiği aşmak, bir paylaşma anlayışıyla ufkumuza gelip yerleşirse. Ütopik denecektir kuşkusuz, olsun, kamçılayıcı ama. Hiç bitmemiş, açık, belki de hiç

sonu gelmeyecek bir tarihin yolu gibi...

Son olarak, sol'un feminizmde birkaç konudaki temel uzlaşmayı da bilmesinde yarar var.

Ama bu, başka bir yazının konusu olabilir.

Kadın sorunu

Afşar Timuçin

Kadın erkek ayrılığı konusunda ya da bir başka deyişle insanda cinsellik ayrımı konusunda felsefi, ruhbilimsel ya da toplumbilimsel bir kuram geliştirmek olası mı ya da gerekli mi? Bu ayrım felsefi olmadan önce, ruhbilimsel olmadan önce ve toplumbilimsel olmadan önce doğal bir ayrımdır, doğal olduğu ölçüde de ruhsal açıdan giderilemez ve giderilmesi gerekmeyen bir ayrımdır. İnsan dünyası bu ayrımın özellikleri içinde hoş ve çekicidir. İnsanın doğayla savaşımı doğanın kökel koşullarını değiştirmek ya da gidermek için değildir, zaten insanın gücü buna yetmeyecektir. İnsan doğaya karşı doğa değil doğa içinde doğadır. Ayrıca kadın erkek karşıtlığını ya da benzemezliğini gidermek türün sürmesi açısından da sıkıntılar getirmeyecek mi? Kadın ruhsallığıyla erkek ruhsallığı aynı özellikleri taşısaydı kadın erkek için ve erkek kadın için hiç de çekici olmayacaktı. Öte yandan, kadın ruhsallığının ve erkek ruhsallığının özelliklerini kolayca saptayabilecek durumda mıyız?İnsanın ruhsal yapısı oldukça karmaşık bir görünüm ortaya koymaktadır.

Kadın erkek ayrımı oldukça bulanık bir ayrımdır: kadın özellikleriyle erkek özellikleri çok yerde birbirine karışır. Bugüne kadar kadın dünyası üzerine ve erkek dünyası üzerine çok şey söylenmiş olsa da ortaya konulan bilgiler çok genel görüşler ya da kişisel izlenimler olmaktan öteye gidememiştir. Olsun, gene de böylesi bir ayrım vardır, öznel yanı ağır basıyor olsa da, kolay kolay belirlenebilir olmasa da ya da özellikle sezgisel düşüncelerde anlatımını buluyor olsa da vardır. Yani kadın kadındır ve erkek erkektir. Sözkonusu ayrımın bilinçli insan dünyasında kazandığı açılımların ya da özel özelliklerin tartışılması elbette bir gerekliliktir: insanoğlu verilmiş doğallığıyla yetinmeyen ve onu bilinç yapısına göre dönüşümlere uğratan bir varlıktır. Onun oluşturmuş olduğu tüm dönüşümlerin yararlı olup olmadığı konusu elbette çok ayrı ve özel olarak tartışılması gereken bir sorun ortaya koyar.

Ancak genel bir bakışla baktığımızda cinsel ya da doğal ayrımlaşmışlığın ortaya koyduğu ruhsal ve toplumsal sorunların insana hiç de azımsanmayacak

sıkıntılar getirmekte olduğunu görürüz. Kadın erkek ayrılığı gündelik yaşamda kadın erkek karşıtlığını doğuruyor, giderek kadını erkeğe ve erkeği kadına düşman kılıyor. Kadın ve erkek dediğimiz zaman alabildiğine çatışan iki varlığı anlıyoruz. Ancak kadın erkek ayrılığından doğan çatışkılı ruhsallığın ne ölçüde giderilebileceği ya da olumlu ilişkilere indirgenebileceği konusu önemli bir konudur. Doğada birçok değişimi gerçekleştirmiş olan insan kadın ve erkek ruhsallıklarında zamanın getireceği dönüşümler dışında, elbette kültürel nitelikli dönüşümler dışında kısa erimde herhangi bir değişimi gerçekleştirecek gibi görünmüyor. İnsan kendini daha da insanlaştırdıkça elbet bu sorunun daha değişik görünümlerde kendini ortaya koyacağını hatta büyük ölçüde sorun olmaktan çıkacağını düşünebiliriz. Sorun kimi düzayak düşünürlerin sandığı gibi kadının ezilmekte ve erkeğin ezmekte olduğu sorunu değildir.

Temel sorun insanın iyiden iyiye insanlaşmayı beceremediği bir dünyada her konuda olduğu gibi cinsellikte de ya da cinslerin ortak yaşamında da çeşitli sıkıntılarla karşılaştığıdır. Kadın erkek ayrılığı yetersiz kültür ortamlarında bir kadın erkek düşmanlığına dönüştürülürken pekçok toplum tarihten bu yana erkekten çok kadınla ilgili olumsuz görüşler geliştirmiştir. *"Deniz kadın gibidir hiç inanmak olmaz ha"* diyen şairimizi destekleyecek pekçok görüş bulursunuz kitaplarda ve her yerde. Çok zaman kadın şeytanla özdeşleştirilir. Kimileri kadının doğal güçsüzlüğünü kurnazlıkla aşmak durumunda olduğunu düşünürler. Kadın imgesiyle şeytan imgesinin özdeşleştirilmesi bu açıdan anlamlıdır. Siz de benim gibi bir atasözleri sözlüğünde kadın maddesini okursanız orada kadını küçük düşüren pekçok yargı bulursunuz. *"Kadın cehennemin kapısıdır"* diyor bir latin atasözü. Bir alman atasözüne göre *"Kadının egemen olduğu yerde şeytan başbakandır."* Bir polonya atasözü de *"Su, ateş ve kadın hiçbir zaman yeter demez"* der. Bir yahudi atasözü de şöyle söyler: *"Tanrı sizi kötü kadınlardan korusun, iyi kadınlardan da siz kendinizi koruyun."* Kadınlar ya da birileri bu sözlerin erkeklerce söylenilmiş öfke sözleri olduğunu düşünebilirler. Ancak bu tür sözler bizim kadın dünyasını kavrama çabamızda bize yardımcı olacak gibi görünüyor.

Evet, kadınla erkek arasında pekçok sorun vardır. Bu sorunların kaynağında da cinslerin birbirlerini tanımakta eksik kalışı vardır dersek yanlış bir şey söylemiş olur muyuz?. Kadın erkeği ve erkek kadını genel olarak her yerde ve her zaman yetersiz bir bilinçle kavramaya çalışıyor. Bu yüzden kadın erkek çatışmasında yargılar çok zaman havada kalıyor. Sorunların kaynağında kadının zayıflık özelliklerini bulan görüş doğru bir görüş olabilir mi?Kadın denildiği zaman akla gelen ilk deyim ne yazık ki *"zayıf cins"* ya da daha çok *"ikinci cins"* deyimidir. Bu belirlemeye karşı çıkan pekçok erkek olacaktır. Örneğin Gandi bu konuda şunları söyler: *"Kadınları 'zayıf cins' diye adlandırmak bir aşağılamadır, erkeğin kadına haksızlığıdır. Kaba güce güç diyeceksek o zaman elbet kadın erkekten çok üstündür. Şiddete başvurmamak insanlığın yasasıysa gelecek kadınlarındır. Erkeklerin gönlüne kim kadın kadar güçlü seslenebilir?"* Bu arada Voltaire gibi iyimserler de vardır, onlar *"Tanrı erkekleri evcilleştirmek için yarattı kadınları"* diyeceklerdir. O zaman Erasmus Voltaire'in ve onun gibi düşünenlerin karşısına çıkacak ve şöyle diyecektir: *"Kadınlar delilerin arkasından koşarlar, zehirli hayvanlardan kaçar gibi kaçarlar bilgelerden."* O zaman Cervantes araya girecek ve şöyle diyecektir: *"Kadının* evet'iyle *hayır'ı arasında / Bir iğne sığacak yer yoktur"* Bu örnekleri çoğaltmak kadınları kızdırmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Oysa bizim kadınlara sonsuz saygımız vardır.

Kadınla erkeğin bir bütün oluşturabilmesi, kadınla erkek arasındaki çekişmeli ilişkinin büyük ölçüde giderilebilmesi ancak ve ancak kadının erkeği ve erkeğin kadını iyi tanımasıyla olasıydı. Bilinç eksikliği kadının erkeği kadın gibi, erkeğin de kadını erkek gibi görmesi sonucunu doğuruyor. Bu, karşıdakini anlamamaktan ve kendi ruhsallığını karşıdakine yansıtmaktan başka bir şey değildir. Bilinç yetersizliğin en önemli belirtilerinden biri herkesi kendi gibi düşünmektir. Ayrı cinslerin üst kültür düzeyinde birbiriyle çakışan ruhsallıkları olamayacağı kesindir. Ayrım yalnızca cinsellikle belirgin ruhsallığın özündedir. Bırakalım gündelik yaşamın ve kültür yaşamının ince kıvrımlarını, kadınla erkek en çok bir araya gelmesi gereken yerde de, cinsel işlevlerini yerine getirirken de birbirine yabancıdır. Kadın erkekle ve erkek kadınla sorunludur. Kadının erkekle başı dertteyse erkeğin de kadınla başı derttedir. Büyük tehlike bu noktada kendini gösteriyor. Kadın erkeği kendine benzetmeye çalışır ve bunu başarmakta eksik kaldığı zaman onu zedeler hatta yokeder. Erkek de kadını kendine uydurmaya çalışırken onu kendi olmaktan çıkarır, onu kötü bir kukla durumuna getirir. Kadın kadınlığında erkek erkekliğinde doğru ve güzeldir. Arada cinsal düzeyde giderilemez ve giderilmemesi gereken bir ayrılık vardır. Kültür değerleri kaba cinselliğin koşullarını aştığı zaman kadın erkek karşıtlığı sorunu kendiliğinden çözülecektir.

Kadınlaşmış erkek de erkekleşmiş kadın da iticidir. Kadınsılar ve erkeksiler ucu ahlak sorunlarına kadar uzanan itici görünümler ortaya koyarlar. Cinsel hazzın temel amacını boşalmada gören erkekle cinselliği uzun süreçler boyunca bedensel-duygusal düzeyde yaşanılması gereken bir içtenlik alanı olarak gören kadın arasında iyi bir uyumun kurulabilmesi ancak ve ancak erkeğin kadına göre ve kadının erkeğe göre ruhsal bir yükümlenme içine girmeyi göze almasıyla olasıdır. Bunun en kaba anlatımı kadının erkeği erkek olarak ve erkeğin kadını kadın olarak görme rahatlığına ulaşmasıdır. Oysa insanın her alandaki bencil yapısı bencilliğe hiç de uygun olmayan bu alanda da etkisini sürdürmekten geri durmaz. Özellikle bilinç eksiklikleri kadını da erkeği de cinsel ilişkide yalancı başarılara inandırabilir. Oysa cinsel ilişkide başarı değil uyum önemlidir. Daha doğrusu cinsellikte başarı diye bir şey yoktur. Cinsellikte insanlar kendilerini kolayca kandırabilirler. Örneğin erkek iyi bir dikilmeyle kadına çok iyi bir cinsel ilişki ziyafeti çektiğine inanabilir, gerçekte ona hiçbir şey vermemiştir ya da yalnızca sıkıntı vermiştir. Örneğin kadın çok özel ve çok çekici diye nitelendirdiği bir takım davranışlarıyla cinsel ilişkide başarıdan başarıya koştuğunu düşünürken erkeği kendinden uzaklaştırabilir.

Kötü bilinç her zaman kendine alma ya da kendi yararına elde etme bilincidir, iyi bilinç de her zaman ortaklaşma bilincidir, ortak bir kültür alanı oluşturmaya yatkın olma bilincidir. Cinsel yönelimin basit biçimleri *avucunun içine alma* yöntemlerini gerekli kılar. Bu yalnızca cinsel bir tutum değil aynı zamanda toplumsal-iktisadi bir tutumdur. Daha doğrusu burada cinsellik toplumsal-iktisadi çıkarlara açılır, örneğin iyi koca bulma tasarısına açılır. Gerekçe hazırdır: önemli olan anlaşmak, sevgi şu bu boş şeylerdir, *"nikahta keramet vardır"*, her zaman insan kafasını kullanmayı bilmelidir, ancak kafasını kullananlar mutlu olabilirler. Sanki bir tecimevi kurulmaktadır. Görünür ya da görünmez fuhuş'un başladığı yer işte burasıdır. Tüm dünyada görünmez fuhuş görünür fuhuştan çok daha yaygındır. Birilerinin tadına baka baka hem eğlenen hem en iyi koşullarda eş arayan bir genç kız çocuğunu doyurabilmek için fuhuş yapan zavallı bir kadından daha masum olabilir mi? Bu çerçevede kadınla erkek arasında sağlam bir oyun düzeni kurulmuştur,

daha oyuncu olan, daha sabırlı olan kazanacaktır. (Belki de daha yalancı, daha dolapçı olan.) Kazanacak olan öncelikle kadın olmalıdır. Erkeğin bu yıkışmada kadından daha silahlı olduğunu düşünmek yanlış olur. Erkeğin daha ussal ruh dünyası kadının daha çok sezgilerle iş gören ruhsallığına yenik düşecektir. Racine, *Athalie*'sinde şöyle der: *"Dalgalanır, bir gider bir gelir, kısacası kadındır."* Taşkın ruh bu çekişmede daha donanımlıdır. Ancak bunu kesin bir kural olarak görmek doğru olmaz: bir erkek bir kadının elinde oyuncak olurken bir kadın da bir erkeğin acımasız kıskaçları arasında pek güzel ezilebilir.

Cinselliğin ve giderek aşkın özünde yer alan bu yıkma güdüsü bilinçli insan dünyasında yumuşar ve insani görünümler alır. Bilinç yüksek biçimlerinde yadsıyıcı olduğu kadar da uzlaşmacıdır. Bilinç yüksek biçimlerinde kadın erkek ayrılığının olumsuz özelliklerini giderir, kadını erkek ruhundan anlayan erkeği de kadın ruhundan anlayan varlıklar durumuna getirir. İnsanı tüm temel özellikleriyle yakından tanıyan elbet kadını ve erkeği de tanıyacaktır. Bilinç yetersizliği bu konuda iki cinsi de birbirine kıyasıya giren iki yırtıcı kutup konumuna getirmekteyse bunda daha çok toplumların düşünmeden yaşama alışkanlıklarını ya da rahatlıklarını bulmak yanlış olmaz sanırım. Bilinç yetkinliği her konuda olduğu gibi bu konuda da önemlidir. Bilinç yetkinliğinde çatışkı yumuşar ve insani görünümler alır, insani evrensel için sağlam dayanaklar aramaya girişir. Bu durumda aşkın, gerçek aşkın da önü açılmış olur. Aşkın yetkin bilinçlere özgü gelişmiş ahlakı insanın insana zarar vermesini engeller. Evrenselde erimemiş ben ya da yetkinleşmemiş ben tam bir oburdur: karşı cinsten gözüne kestirdiği birini kendinin kılmak, daha da kendinin kılmak ister. Oysa gerçek aşk ahlakı her durumda iyelik duygusunu dışlayacaktır. Bilinçli ruh karşı cinsten birine *"Sen benimsin"* derken *"Sen benim için önemlisin"* demek ister. Bilinçli insanların dünyasında herkes kendinindir, kimse kimsenin değildir.

Bilinçlerin yetersiz olduğu noktada kadıncılık ilk planda kurtarıcı gibi görünse de gerçekte boş bir uğraştır. Böyle bir kavrayış kadının ikincil özelliğinin onanmasından başka bir anlam taşımaz. Kadmcılık, elbette örtülü bir biçimde, kadını yetkin insan düzeyine çıkarmaktan çok onu erkeğin göreneklerle ve yasalarla korunması gereken bağımlısı olarak görme eğilimindedir. Buna göre kadın erkek için çalışacak ve insanlık adına korunacaktır. Kadıncılık çok zaman kadın bireyin kişisel yetersizliklerini örtmek adına erkeğe karşı haklı çıkmaya çalışma girişimidir. Kadıncının gerekçesi hazırdır: güçlü varlık güçsüz varlığı ezmektedir, kadın denilen meleği erkek denilen canavarın elinden kurtarmak gerekir. Oysa kadın hiç de güçsüz değildir, kadının bilek gücünü çok aşan güçleri vardır. İnsan nasıl doğada bedensel yetersizliğini ussallığıyla kapatıyorsa kadın da toplumda erkek karşısındaki fiziksel eksikliğini kurnazlığıyla kapatır. Erkek çok zaman ele geçirilmiş bir varlıktır ama egemen varlık görünümündedir, işin kötüsü o egemen olmamakla birlikte egemen olduğuna inandırılmıştır. Güçlüdür, şişenin tıpasını o sökmeli, sıkışmış bir nesneyi yerinden o çıkarmalıdır. Zavallı erkek bu konuda alkışlanmak için her şeyini vermeye hazırdır. Gerçekte kadın erkek karşıtlığında kimin kimi ezdiği belli değildir. Ezenle ezilenin belli olmadığı bir noktada bir yanı suçlu görmeye öbür yanı aklamaya ve savunmaya kalkmak deliliktir. Gerçekte, ortada suçlu da kurban da yoktur ya da ille olması gerekiyorsa suçlunun ve kurbanın kim olduğu belli değildir.

Yaşam karmaşıktır, insan dünyasında yengiyi düşündüren yenilgiler, yenilgi izlenimi veren yengiler vardır. Ayrıca ezmekten haz duymalar kadar ezilmekten

haz duymalar vardır. İnsan insana görünmez silahlarla ya da çok ince olduğu için iyi seçilemeyen silahlarla saldırır. Kurtuluş kadıncılıklarda değil insanlaşmadadır bu yüzden. Ruh yüceliğine ulaşmak insan için ahlaki kurtuluşun tek yoludur. Ruh yüceliği tüm ezmelerin ve ezilmelerin önüne geçecektir ama henüz ortada yoktur. En eski zamanlardan beri baştacı edilen bilgelik şurada burada, olmadık bir yerde,bir kırıntı biçiminde karşımıza çıkabilen uyumsuz ve geçersiz bir değerdir. İnsanların büyük savları vardır, onlar kendilerini kurtarmadan insanı kurtarmak isteyecek kadar garip isteklerle dolu olabilmektedirler. Cahillik insanın ağır yüküdür ki çok zaman kurtarıcı bilgin görünümünde dolanır. Giderek insan insana yük olur: biri öbürünün üstüne tırmanır. Birileri haklı olmaya bakarlar. Haklılıkların altında çok zaman domuzluklar vardır. Yenenle yenilenin belli olmadığı sonsuz bir savaştır bu: kendine egemen olamayan insan başkasına egemen olmak istediği zaman dramatik tablolar çıkar ortaya. Kısacası ortada bir kadın sorunu yoktur, bir erkek sorunu da yoktur, yalnızca ve yalnızca insanlığın henüz kendini koruyacak ve büyük ölçülerde yüceltecek kadar gelişmiş olmadığı sorunu vardır. Kadın sorunu da, varsa erkek sorunu da, ancak insanlığın öbür sorunlarıyla birlikte çözülecektir, onu tek başına çözmek olası değildir.

Ahlak sorunu her zaman temel bir kültür sorununa bağlar bizi. *Benimsenmiş ahlak*'la ya da *benimsetilmiş ahlak'* la *özümlenmiş ahlak* arasındaki ayrımı çok iyi görebilmek gerekir. Dıştan verilmiş ve *bunları kullandığın sürece sırtın yere gelmez* diye sunulmuş kurallar uçucu kurallardır. Bilinçliliğin zorunlu sonucu olarak gelişen ahlak değerleri bizi insan ilişkileri düzeyinde tüm olumsuzluklardan koruyacaktır. Bizi kendimizden ve başkalarından koruyacak formüllerimiz olması gerekir, bu formüllerin kökleri de bilincimizin koşullarında olmalıdır. Bilinçsizlik insani düzeyde güçsüzlüktür: her türlü ilişkiyi olduğu gibi kadın-erkek ilişkisini de zorda bırakır. Madam Bovary gibi biz de her zaman bilinçsizlik koşullarında bir takım çıkmaz yolları bizi mutluluğa götürecek yollar olarak görebiliriz. Mutsuzluğun koşulları kendine yenilmiş insan olmanın koşullarından beslenir. Mutsuz insanın dramı yetersizliğin çeşitli uzanımlarında ortaya çıkar. Bilinç yetersizliği her alanda insanı zorda bırakırken kadın-erkek ilişkisinde de açmazlar yaratır. *Kadını ezen erkek* köklü bir yaşam gerçeği olsaydı onu şu ya da bu yolla altetmek işten bile değildi. Sorun çok daha karmışıktır.

Cinsellik salt cinsellik olarak öne geçtiği yerde yani tam bir bilinçlilikle yaşanılmadığı yerde yaşamı boğuyor, iki ayrı renge, kadın ve erkek rengine boyuyor. Cinsellik insan dünyası için tek başına hiçbir şey demek değildir. İnsan etkinliği kadınsılığa ya da erkeksiliğe doğru yoğunlaştıkça temel anlamını yitirir, değerlerle ilgili olmaktan çıkar ve dünyanın hayvansal düzeyde ele geçirilmesine katkıda bulunur. İnsan salt *doğadaki varlık* olarak kalsaydı kadın ve erkek niteliklerinin olumsuz özellikleri bizim için oluşmuş olmayacaktı . Her şey içgüdüsel yaşamın kalın ve koruyucu örtüleri altında olup geçecekti. Oysa kadın kadınlığını erkek de erkekliğini yaşama etkin bir güç olarak yayıyor ve insan olmanın temel anlamı olarak benimsetmek istiyor. İyiden iyiye kadınsılaşmış ve erkeksileşmiş bir dünyada cinsellik her türlü değere kendinden değişik renkler vermeye çalışıyor ve bunu başarıyor. Bir yanda çarpıcı kokularla, şaşırtıcı süslerle ve yuvarlak biçimlerle kendini bir incelik olarak ortaya koymaya çalışan bir edinme ya da özümleme gücü, öte yanda kendini sözde kararlılıkla belirlemeye çalışan kavgacı ve öngörüsüz bir saldırganlık sözkonusu.

Baudelaire'in *Yolculuk* şiirindeki nitelendirmeleri şairce bir buluş olmanın

çok ötesinde bir insan gerçeğinin saptanması olarak ilgimizi çekiyor. Bu şiirde *"aşağılık, gururlu ve alçak köle"* doğrudan doğruya *"obur, çapkın, kaba, açgözlü zorba"* nın karşısına konulur. İlginç olan, erkeğin *"kölenin kölesi, lağımda akan dere"* diye nitelendirilmesidir. Kadınla erkek birbirleriyle yarışırlar ve kadına karşı erkeği ve erkeğe karşı kadını savunmak geriliğin koşulladığı boş bir eğlencedir. Gerçekte kadın olarak kadın da erkek olarak erkek de iki ayrı boşluğun simgeleridirler. Büyük insanın karşısına çocuğu koyuşumuz gerçekte iki ayrı bozulmuşluğa karşı arılığı ve duruluğu savunuşumuzdur. Çocuk eşsizdir, çocuk gerçek bilgedir, çocuk arayandır, dünyaya yarar değerlerinin dışında yönelendir. O dünyayı doğru olarak kavrar: birinden ya da bir şeyden yana değildir, yalnızca görmeye eğilimlidir. Gerçek hayvanla gerçek insan olmanın arasında sıkışmış değildir, hızla bilinçlenmeye yönelmiş kısıtlı düşünselliği içinde kendine göre özgürdür. Kalıplanmış değildir, savları yoktur, kısacası o kadın da erkek de değildir. İndirgemeye ve indirgenmeye elverişli bir yapısı yoktur. Oyunu sever, oyun onun okuludur ve sevinç kaynağıdır, ama bir kadın ya da erkek gibi *oyuncu* değildir. Kırık tabancasıyla adam öldürürken bile yalnızca oyun oynama sevincini yaşamaktadır. Çocuk oyununu oyun olarak yaşar: oyun oynadığının bilincindedir. O ne kimseyi öldürmekte ne de kimseyi öldürmek istemektedir.

Hemen her etkinliğinde iki ayrı çirkinlik tablosunu elbirliğiyle gerçekleştiren kadın ve erkek bize tek bir gerçeği, insanlaşma yolunda eksik kalmışlık gerçeğini duyurur. Gerçek insan gündelik yaşamında cinsel davranmayan, cinsel özellikleri yokmuş gibi duran kişidir. Kadınsılık da erkeksilik de incelmemişliği içinde bize her zaman insanlaşamamanın baş koşulu olarak görünecektir. Kadın olmak ama her koşulda kadınsı olmamak, erkek olmak ama her koşulda erkeksi olmamak gelişmiş insanın harcıdır. Kendini bilen hiçbir kadın toplumsal yaşamda kadın değildir, kendini bilen hiçbir erkek toplumsal yaşamda erkeksi gösterilere kalkmaz. Ancak basit ya da bayağı insanlar cinselliklerini gündelik yaşama yaymaktan geri durmazlar. Bir de üçüncü cins vardır ki her gün insan hakları adına kendini biraz daha yasallaştırarak varlığını benimsetmeye doğru gitmektedir. Hastalıklarını yenemeyen insanın onlara dört elle sarılması doğaldır. Ancak hastalık hastalıktır, gerçek anlamda insan olmak hastalıklarından olabildiğince kurtulabilmekle olasıdır. İkinci cins kadar üçüncü cins de ezilmektedir. Şiddetin temel kaynağı olarak görülen erkek bu karmaşada suçluyu oynamaktadır. Bir şeylere yetişememiş, bir şeyleri kavrayamamış, bir şeylere yenilmiş, bir şeyler için oyuncak edilmiş, bu arada bir bakıma canavarlaştırılmış erkek, tüm zavallılığı içinde, hala egemen cins olduğu inancıyla bir şeyleri kabasaba ölçülerde ve tam bir bilinçsizlikle düzenlemeye çalışırken her şeyi eline yüzüne bulaştıracaktır.

Gerçek yetkin insanı önce kendimizde sonra başkalarında yaratamadığımız sürece kadın dünyasıyla erkek dünyasını bütünleştirmemiz olası değildir. Yetkin insan bugünün insanı olmaktan çok geleceğin insanı olarak ilgimizi çekiyor. Sürekli evrimlenen bilinçsel dünyada her türlü kurtuluş umudu insanın boşluklarından kurtulabilmesine bağlıdır. Bütünsel kurtuluşu gerçekleştiremediğimiz zaman parça parça kurtuluşlar bir düş olabilir ancak. İnsanı kendi zavallılıklarından kurtarmadan kadını erkekten kurtarmak mı? Bu da öbür düşler gibi bir düştür ancak. Kimilerini oyalamaya kimilerini de aldatmaya yarar. Kadın kendi için iyi bir alışveriş adına vitrin oluşturmayı bıraktığı gün, erkek de bir kadında bir gerçek insanı bulmanın dışında eğilimlerden kendini arındırabildiği gün her şey bambaşka olacak. Kadıncılar her şeyden önce bu yetkin, bu bambaşka dünya için ter dökmeliler.

Feminizm ve çağdaş aristotelesçi feminizm

H.Nur Erkızan

BAZI ÖN BELİRLEMELER: KADIN VE FELSEFE

Batı uygarlığının düşünsel temellerini yaratanlardan biri Platon ise, hiç kuşkusuz diğeri de Aristoteles'tir. Ama acaba bu yargının kendisi yalnızca geçmişe ilişkin olarak mı doğrudur? Batı dünyasında önemle üzerinde durulan tartışma konularından biri, bir bütün olarak geleceğin Aristotelesçi bir evren ve insan anlayışı doğrultusunda biçimlenip biçimlenmeyeceğine ilişkindir. Aslında esas soru, uygarlığın düşünsel boyutunda Platoncu bir anlayışın mı yoksa Aristotelesçi bir anlayışın mı kendini etkin kıldığıdır. Yani, her ne biçimde olursa olsun insanın, evrenin ve felsefenin günümüze ve geleceğine ilişkin tartışmanın merkezinde Aristoteles'in düşüncelerinin son derece yoğun bir biçimde yeniden ele alındığına, tartışıldığına tanık olmaktayız. Hiç kuşkusuz konunun bu bakımdan ele alınması ayrı bir çalışmanın alanını oluşturur. Fakat, burada amaçlanan şey, Aristoteles üzerine sürdürülen yoğun çalışmaların bir kesitini oluşturan çağdaş Aristotelesçi feminizm üzerinde durarak, bu alanda yapılan çok önemli çalışmaları, düşünceleri ve tartışmaları sunmaya çalışmak, ayrıca ilineksel bir amacın konusu olarak nasıl Aristoteles'in düşüncelerinin iki bin yıl önce yaşamış bir filozofun donuk bir söylemi biçiminde -en azından Batıda - algılanmadığını işaret ederek, düşüncenin ve onun tarihinin edilgin bir biçimde anlaşılmasının ancak ve ancak primitif düzeyde kendini gösterebilen bir kavrayış gücüne denk düştüğünü bu çalışmanın esas amacı bağlamında dolaylı olarak göstermeye çalışmak.[1]

Felsefe tarihi ile ilgili herhangi bir çalışmaya bakıldığında, yazarın veya editörün felsefenin ezeli ebedi sorularını sergilemeye çalıştığı görülür. Bu bakımdan böyle bir çalışmadan okurun beklediği şey, Batı felsefesinin mükemmel zihinleri-

nin zaman-üstü düşünceleri ile temasa gelmektir. Fakat, onun Batı felsefe tarihi'nde karşılaştığı bütün mükemmel zihinlerin hepsi erkektir. Genel olarak, kadının varlığı felsefenin söyleminde ifadesini bulmaz; ancak kadının, filozofun düşüncesinin konusunu oluşturduğu kimi zaman ve durumlarda o, pasif bir nesne düzeyine indirgenerek tanımlanmaya çalışılır. Bu tanımlamada kadına atfedilen ve neredeyse bütün Batı düşünce tarihinde olumsuzlanan niteliklerin başında ise, duygusallık, akıl-dışılık ve güvenilmezlik gelir. [2]

Kadının bu yanlış ve yanlı tanımı hiç kuşkusuz düşünsel söylemde kendini son derece ince bir örüntü içinde somutlaştırır; örneğin felsefenin merkezinde bulunan akıl ve adalet kavramları tarihsel olarak erkek söyleminin de merkezini oluşturmuştur. Özellikle, insanın ayırt edici özelliği olarak kabul edilen akılsallık son derece gizil bir biçimde kadını duygusal olması bakımından bu evrensel insanlık tanımının dışına atar. Ve eğer insan olmak bir akla sahip olmak ile aynı şey ise ve de aklın büyük öznesini de erkek temsil ediyorsa, o duygusal olanı kontrol etmekle kadını da kontrol edecektir. Bizim dilimizde, Türkçe'de duygusal olmak bütünüyle olumsuzlanmasa da bu durumun en azından, örneğin Eski Grekçe'de böyle olmadığı açıktır. Edilginliği, duygusallığı, obje olmayı, belirlenime açık olmayı ve hatta akıl dışılığı da ifade eden terim *paschein, pathos*'dur. Ve o, bu anlamları içermesi bakımından etkinliği, aktifliği, biçim vermeyi ifade eden *poien*'ın karşıtıdır. Etkinlik ve edilgenlik bağlamında kendini gösteren bu ayırım neredeyse bütün Batı söyleminde bir duygu ve akıl karşıtlığını ifade eder;ve bu karşıtlığın da giderek kadın erkek karşıtlığına dönüştüğü gözlemlenen bir gerçektir.[3]

Feminist epistemolojinin üzerinde durduğu temel noktalardan biri de işte budur. Ve feminist felsefeciler yaptıkları incelemeler sonucu felsefi tartışmaların, daha doğrusu felsefi söylemin hiç de cinsiyet açısından tarafsız olmadığı sonucuna ulaşmış bulunmaktadır. Felsefe her şeyden bağımsız, salt objektiflik temelinde oluşturulan evrensel düşünceler toplamı değildir. O, aslında belli bir dönemde, belli bir kültürel ortamda, yani tarihsel olarak varlığını kurar. Ve her felsefi söylem bu koşulların belirlenimi şu ya da bu biçimde epistemolojiden metafiziğe, estetikten etike kadar kendini gösterir. Ancak bu tarihsel gerçekliğin kendisi, özellikle felsefe tarihçileri ve felsefede gelenekleri ele alıp inceleyenler tarafından görmezden gelinmiş gibidir. Batı felsefe tarihinin kurucu öğelerine bakıldığında, bunların genelde yüksek sınıfa mensup beyaz erkeklerden oluştuğu görülür. O nedenle, Modrak'ın içinde yer aldığı Aristotelesçi feministlerin ve diğerlerinin belirttiği gibi, evrensellik ve objektiflik kavramları sınıfsal, kültürel ve tarihsel bir bakış açısından yeniden ele alınarak soruşturulmak zorundadır; çünkü evrensellik ve objektiflik bir sınıfın, bir ırkın ve de bir cinsin diğerlerini kendi öznelliğinde silmenin, yok etmenin veya çarpıtmanın bir söylem aracı olabilir. Önemli denilebilecek bir zamandan beri, Batıda felsefenin ve felsefe tarihinin kendisini bu eleştirel bakış açısında yeniden ele alma doğrultusunda feminist felsefecilerin son derece yoğun bir çaba içinde olduğuna tanık olmaktayız. Bu çabanın kendisi ne yöntem ne de içerik bakımından monolitik bir nitelik gösterir. Bunun kanıtı, Aristoteles, Platon, Kant, Nietzsche ve Wittgenstein üzerine olan feminist çalışmalarda kendini gösterir, Çağdaş Aristotelesçi feministlerin çalışmalarında da bulduğumuz gibi, feminist felsefeciler yalnızca Batının felsefe tarihini eleştirel bir tarzda yeniden okuma ile kendilerini sınırlamamaktadırlar. Onlar, felsefeyi, felsefe tarihini ideolojik, sınıfsal ve cinsel önyargıların belirlemesinden kurtararak bizzat felsefenin yeni bir tanımına, kavrayışına ulaşmayı da amaçlamaktadırlar. Hatta bazıları, örneğin Gill Howie,

felsefenin geleceğini feminist felsefede bulmaktadır.[4]

Feminist felsefenin, Batı felsefesini ve onun tarihini ,esas olarak, sınıfsal, cinsel ve ideolojik önyargılardan kaynaklanan düşüncelerle biçimlenip biçimlenmediğini eleştirel bir sorgulama bağlamında kendini gösteren son derece önemli çabalarına tanık olmaktayız. Ve işte bu çabaların en yetkin örneklerinden birini de bundan sonra sunmaya çalışacağımıza çağdaş Aristotelesçi feministlerin geliştirdikleri düşünceler ve çalışmalar oluşturmaktadır.

ARİSTOTELES VE FEMİNİSTLER

Aristoteles üzerine yapılan feminist çalışmalar oldukça önemli bir süre önce başladı. Bu konuda anılması gereken incelemelerin başında Sandra Harding ve Merill B. Hintikka tarafından edit edilen 'Geçeği keşfetmek: Epistemoloji, Metafizik ve Bilim Felsefesi Üzerine Feminist Yaklaşımlar' gelmektedir.[5] Ancak genel olarak söylemek gerekirse, bu çalışmalarda öne sürülen düşünceler Aristoteles'e ilişkin olumsuz bir yargılamayla bitmekte. Batı felsefe geleneğinin feminist bakış açısından değerlendirilmesinde Aristoteles, Platon'dan çok daha fazla eleştiriye maruz kalmaktadır. Platon, *Timaeus*'ta kadınsal olanı aşağılasa da *Devlet*'te kadının eğitimini tartışarak onun yetkinliklerinden de söz eder. Buna karşın, Aristoteles bireysel olanın önemi üzerinde durup duygusal olanı olumlu değerler alanı içine çekerken yine de onun epistemoloji, bilim, mantık ve her şeyden önce de biyoloji ve politikada öne sürdüğü düşünceler feministlerin en fazla eleştirilerini, saldırılarını yönettikleri konuları oluşturmaktadır. Cyntia Freeland'ın çok haklı bir biçimde söylediği gibi, erkeğin erdeminin yönetmek, emir vermek olup kadının ise buna boyun eğmesi gerektiğini ifade eden çok kötü, yanlı ve önyargılı ifadeyi unutmak son derece zordur. Ayrıca kadın ve erkeği, birincisinin ikincisinden daha az dişlere sahip olması bağlamında karşılaştırmak veya bir çocuğun dünyaya getirilmesinde kadının bu oluşuma maddesiyle, yani yalnızca bedeniyle hizmet eden bir hizmetçi olduğunu unutmak da aynı derecede zor görünmektedir.[6]

Kadın ve dolayısıyla feminin olan her şeyin bütünsel bir temelde kadın düşmanlığının konusu olması bağlamında feministlerin Aristoteles'e karşı yönelttikleri eleştiriler, genel olarak, son derece öfkeli bir biçimde kendini göstermektedir. Donna Haraway'ın bu konudaki düşünceleri ve eleştirileri hem konuya örneklik etmesi bakımından ve hem de felsefe tarihinin yorumlanması açısından son derece ilginç ve anlamlı olarak kendini somutlaştırır. Haraway'a göre, Aristoteles bilgiye ilişkin belli bir yaklaşımın tarihsel temsilcisidir. Bu yaklaşımın kendisi açık olarak analitik gelenekten başkası değildir. Günümüzün analitik felsefecileri de Aristoteles'e olan bu tarihsel bağımlılıklarının farkındadır. Ve bu gelenek aslında kendisini dönüştüren 'Beyaz Kapitalist Ataerkilliğin' söyleminden başkası değildir. Bu söylemin kendisi varlığı, bilen öznenin gücünü artırmak için bir araç olarak görür. Yani, varlık ya da düşüncenin objesi durumunda olan şey, bilen öznenin gücünü garantilemesini ve tazelemesini sağlayan bir araçtır ki bunun sonucu olarak dünya bir şey olarak objektifleştirilmiştir. Bilen özneye tanınan her türlü hak varlığın kendisinden alınmıştır. Sanırım analitik felsefenin önde gelen temsilcilerinden Quine'nın varlığı animist biçimde kavramayı ilkellik olarak görmesi de bu bağlamda son derece önemlidir.[7]

Aristoteles'e feminist felsefecilerden yöneltilen bir diğer eleştiri de onun içinde yaşadığı toplumun özellikle sosyal ve politik yapısını kendi felsefi söyleminde savunması, koruması. Buna göre, Aristoteles toplumda var olan düşüncelere ve uygulamalara meydan okuma yerine bizzat onları meşrulaştırdı. İşte bu bağlamda Aristoteles'i eleştiren Lynda Lange 'Kadın Akılsal Bir Varlık Değildir' adlı makalesinde esas olarak Aristoteles'i erkek söylemini toplumsal ve politik bağlamda sürdürmesi bağlamında eleştirir. Ben, Lange'ın bu eleştirilerinin en azından bir bölümüyle doğru olmadığını düşünüyorum; çünkü Aristoteles'in bir birey olarak politik yaşamına kısa bir bakış bile, bu tür bir eleştirinin hiç de haklı olmadığını göstermeye yeter. Fakat buna karşın yine de Haraway ve Lange tarafından ortaya konulan eleştirel tavrın kendisini Freeland'ın da kabul ettiği gibi, yeni bir felsefe anlayışına giden yolda gerekli ve son derece de önemli buluyorum.[8]

Feminist skolarlar uzun denilebilecek bir zamandan beri Batılı felsefe söylemini sorgulamayı sürdürmekteler. Özellikle Aristotelesçi feministler, Aristoteles'in hiçbir dönemde inkâr edilemez olan etkisini açığa çıkarmayı denerken aynı zamanda onlar da Aquinas'ın *the Philosopher*, filozof olarak tanımladığı Aristoteles'ten kaçınmanın olasılığını, gerekirliliğini tartışmaktalar. Freeland'ın haklı olarak dile getirdiği gibi, felsefenin en büyük kurucularından olan ve bizim de bu gelenek içinde felsefe yapmayı sürdürdüğümüz bu yerde Aristoteles'e olan borcumuzu inkâr edemeyiz, etmemeliyiz. Soyut düşünme, ilk ilkelerin araştırılması, sahip olduğumuz erdemler üzerine çözümleme, bir insan olarak kendi doğamızın ne olduğu üzerine düşünme, özler ve cinsel farklılıklar. Ve *Metafizik*'in ilk satırlarında kendi doğamıza ilişkin o evrensel bildiri: *İnsan* doğası *gereği doğal olarak bilmek ister*.

Freeland tarihsel bakımdan, feminizmi liberal modernizmin bir ürünü olarak görür. O böyle olması bakımından bireysellik, otonomi, akılsallık ve insan hakları üzerine vurguda bulunur. Ancak modernizmin ve liberalizmin son derece katı ve sert bir eleştiri altında yeniden değerlendirilmesi sonucu, feministler yeni yaklaşımların olasılığını ve olanaklılığını başka tarihsel zeminlerde aramaya yönelmiş bulunmaktalar. İçinde bulunulan çağın bakış açısından hareketle, felsefe tarihi ile yeniden buluşma ve onunla hesaplaşma hiç kuşkusuz hem feminist felsefe açısından ve hem de yeni bir felsefe anlayışının yaratılması açısından son derece önemli olduğu gibi, aynı zamanda heyecan verici bir entelektüel girişim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sayede feminist yöntemin felsefe tarihi ile buluşmasının yanı sıra Aristoteles'i daha iyi öğrenme olanağı ve olasılığı kendini bize gösterir gibidir.

Aristotelesçi feministler, onun çalışmalarının genel sırasını ve konularını, genel olarak kabul edildiği biçimde, izlemeyi sürdürürler. Ancak burada son derece detaylı bir biçimde bu çalışmalar üzerinde durmak mümkün olmadığından – ayrıca bu amaçlanmış da değil- Aristotelesçi feminist çalışmalar yaklaşım farklılıkları temelinde gruplandırılacaktır. Bu bağlamda Aristoteles'in düşünceleri üzerine dört farklı yönelimden ve yorumlamadan söz edilebilir. Ancak bu mutlak bir sınıflama olmadığı gibi, bir yazarın diğer yorum ve yönelimin bütünüyle dışına düştüğü anlamına da gelmez.

Aristoteles üzerine olan feminist çalışmalar dört ayrı yönelime ve yoruma bağlı olarak dört ayrı başlık altında sunulmaya çalışılacaktır. Bunlar sırasıyla:

I. Aristoteles'in Kadın ve Feminin Olan Üzerine Düşünceleri

II. Aristoteles ve Felsefe Tarihi

III. Aristoteles'in Feminist Bakış Açısından Yeniden Değerlendirilmesi
IV. Batı Felsefesinin Feministler Tarafından Yeniden Yazılması.

I. ARİSTOTELES'İN KADIN VE FEMİNİN OLAN ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

Eleştirel feminist yöntem belli bir metni inceleme konusu olarak seçip, ilgili metinde ifade edilen düşüncelerin önemini, içsel tutarlılığını ve en önemlisi de onların çeşitli alanlara ilişkin sonuçları üzerinde durur. Bu felsefe tarihine ilişkin eleştirel feminist yöntem yaklaşımını da tanımlar. Feministler tarafından Aristoteles üzerine yapılan birçok çalışma neredeyse gelenekselleşmiş bu yöntem anlayışı doğrultusunda yapılmış görünmektedir. Bu yöntemi en yetkin bir biçimde uygulayanların başında Deborah Modrak, Luce Irigaray, Charlotte Witt ve Marquerite Deslauriers gelmektedir. Adı anılan bu çağdaş Aristotelesçi feministler daha çok Aristoteles'in fiziği, metafiziği, biyolojisi ve bilgi kuramı üzerinde yoğunlaşmaktalar. Irigaray özellikle Aristoteles'in yer üzerine olan düşüncesinde feminin olanın baskı altına alınıp çarpıtılmasına dikkatimizi çeker. Irigaray, *Fizik'in IV.* kitabında yerin tanımına yönelerek onun erkeksi bir kavrayışın tanımı olup olmadığını sorgular. Onun üzerinde yoğunlaştığı esas sorun ise Batı felsefe geleneğinin aynı zamanda erkek söyleminin bir tarihi de olup olmadığıdır. Ve bu açıdan Irigaray, felsefi söylemin önyargılar ve baştan doğru kabul edilmiş peşin hükümlerle biçimlenip biçimlenmediği üzerinde durur. O, bu eleştirel bakışını son derece soyut görünen yerin tanımına uygular. Heidegger'in yere ilişkin düşüncelerini izleyen Irigaray, onu insan öznelliğinin bir var oluş tarzı olarak yorumlar. Buna göre, yer yalnızca dışsal olan bir şey değil ve böyle olması bakımından da o salt objektiflik temelinde olarak ne tanımlanabilir ve ne de araştırılabilir. Heidegger'e göre, insan uzay aracılığıyla hareket eder; fakat Aristoteles'in yere ilişkin düşüncelerinden etkilenen Irigaray ilgisini insanın bedeni üzerinde yoğunlaştırır. Ona göre, Aristoteles'in yer tanımı bedenin somut ve objektif kavranımı temelinde yükselir. O, yeri, yumuşaklığa, yarıklara, eğriliklere, çatlaklıklara, cinsel salgılara sahip olabilen bedenlerin içten kavranımına izin vermez.[9]

Çağdaş Aristotelesçi feministlerin önde gelen bir diğer ismi de Marquerite Deslauriers'dir. O daha çok Aristoteles'in *Metafizik*'i ve biyoloji çalışmaları üzerinde durur. Deslauriers cinsiyet ve öz arasındaki bağıntıyı yakalamaya yönelerek bilimsel bir kuramın veya kavramın nasıl sosyal, politik ve egemen sistemin söylemi ile ilişkili olabileceğini veya bizzat onlar tarafından biçimlendirildiğini göstermeyi dener. Deslauriers sorunu şu soruya dönüştürür: Kadınların erkeklerden farklı algılanmalarının temelinde, kadınların ekonomik, sosyal ve politik olarak erkeklerden aşağı olması düşüncesi mi, yoksa kadının ifade edilen bağlamlarda erkeklerden aşağı olarak görülmesi onların anatomik ve fizyolojik veya psikolojik olarak erkekten belli bazı farklılıklar göstermesi mi yatmaktadır? Günümüzün feminist felsefe tartışmalarının temelinde yer alan çok önemli sorulardan biri bu. Ve bu sorunun yanıtlanması konusunda genel olarak feministler arasında bir görüş birliğinden söz etmek de mümkün görünmüyor; çünkü doğanın mı yoksa sosyal belirlenimin mi son çözümde esas rolü oynadığı, yani doğal olan ile sosyal olanın karşıtlığı veya karşılıklı ilişkisi bugün bile ortak bir yanıta kavuşmuş olmaktan uzakta olup, hâlâ düşüncemizi önemli bir biçimde meşgul etmeye devam etmektedir.[10]

Deslauriers, Aristoteles'in cinsiyet ve öz konusunda *Metafizik*'te ve biyoloji çalışmalarında öne sürdüğü düşünceler arasında var olan bir gerçeklikten söz eder. Ve bu gerçeklik kendini en somut bir biçimde Aristoteles'in cinsiyetin metafizik analizinin öz ile olan bağıntısı üzerine olan açıklamasında gösterir. O, bir yandan *Metafizik*'te kadının ve erkeğin ayrı türlere ait olmadığını iddia ederken, öte yandan politik bağlamda kadının erkekten daha aşağı olduğunu öne sürer. Deslauriers'e göre, Aristoteles biyolojide ve politikada egemen söylemin varsayımından hareket ederek bu sonuca ulaşmıştır; bu nedenledir ki, o bilimsel bir iddia niteliği taşımaz. Deslauriers, Aristoteles'in kadına ve erkeğe ilişkin düşüncelerinde ortaya çıkan bir ikilemin ve onun yarattığı gerginliğin, maddeyi *(hyle)* cinsiyet farklılıklarını yaratan ilke olarak görme temelinde aşılabileceğini iddia eder. Buna göre, kadın ve erkek maddeleri bakımından farklı olmakla beraber özleri bakımından aynıdırlar. Bu da zaten Aristoteles'in *Metafizik*'te öne sürdüğü cinselliğin metafizik analizi ile de uygunluk içinde görünür. Ancak, yalnızca feminin olanın madde ile aynı kılınması, özdeş kabul edilmesini Aristoteles'in metafizik yaklaşımından söküp atmak hiç de kolay değildir. Fakat yine de Aristoteles'in *Metafizik*'te ortaya koyduğu insanın özüne ilişkin analiz gerçeğe uygun bir biçimde yeniden yorumlanabilir ve bu temelde, kadın, sakatlanmış insan formu olarak algılanmanın dışına çıkarılabilir; fakat aynı iyimserlik onun biyoloji, etik ve politika üzerine olan çalışmaları için olanaklı görünmemektedir. Çünkü, sözü edilen bağlamlarda ve çalışmalarda erkek- form (yetkin) ve kadın- madde (yetkinsizlik, sakatlık) karşıtlığı kendini sürdürür.

Deborah K. W. Modrak ise feminist epistemolojiden hareketle Aristoteles'in bilimsel yöntem anlayışını analize yönelir. O, esas olarak *Posterior Analitik* üzerinde yoğunlaşarak Aristoteles'in bilgi kuramını ve bilim anlayışını sorgulamaya çalışır. Deyim yerinde ise Modrak, Aristoteles'in bilimsel bilgi olarak kabul ettiği şeyin çamurunda ne kadar sınıfsal, cinsel ve hatta ırksal önyargı ve taraflılık bulunup bulunmadığını açığa çıkarmayı dener. Ve o, son zamanlarda feminist epistemologların post- kartezyen bilgi anlayışına yönelttikleri eleştirilerin Aristoteles'in empirik bilim yöntemi için de geçerli olup olmadığını araştırır. Modrak, Lorraine Code'un feminist epistemoloji kuramından hareketle Aristoteles'in kanıtlamaya dayalı bilim anlayışı üzerinde durarak objektiflik idealinin, tarafsızlık idealinin ve evrensellik idealinin üzerindeki ve altındaki sınıfsal, ırksal ve cinselliğe dayalı söylemsel çıkarları gün ışığına çıkarmayı amaçlar. Bu ise, feminist epistemoloji ve geleneksel epistemoloji açısından son derece önemli bir girişimi tanımlar; çünkü o, objektiflik , tarafsızlık ve evrenselliğin hiç de kültürel, tarihsel ve sosyal boyuttan bağımsız olarak kavranamayacağını iddia ederek, onların bizzat sınıfsal, ırksal ve belli bir cinsiyet grubunun çıkarlarını koruyup kollamaya hizmet etmiş bulunduğu sonucuna ulaşır. Modrak'ın önemle üzerinde durduğu konulardan biri de, Aristoteles'in sisteminde bilen özneler topluluğunun yalnızca bilen erkek özneler topluluğu anlamına gelip,onun kadını bu topluluğun dışında tutup tutmadığıdır. Ve Modrak, Mary Daly, Luce Irigaray ve Simon de Beauvoir ile birlikte tarafsızlık, evrensellik ve objektiflik adı altında kendini tanımlayan geleneksel epistemolojinin aslında kadını hem kendi kendisine ilişkin bilgiden yoksun kıldığını ve hem de onu düşüncenin konusu olmaktan çıkararak düşünülemez olanın (*irrational, unintelligible*) alanına attığını iddia eder. Eğer felsefe tarihinde her zaman varlığını sürdüren *universalism versus nominalizm* tartışması hatırlanılacak olursa, Aristoteles'in bu ayırımın sağ tarafında yer aldığı, bazı güçlüklerle beraber,

iddia edilebilir. O, bireysel olan üzerine daha çok vurguda bulunur ve evrenselleri genellemeler olarak görmeye yatkındır ve o, bu genellemeleri Platoncu idealar alanına taşımaktan özenle kaçınır. Ancak, Aristoteles'in bu temelde yükselen ontolojisi bile, onu, feminist eleştirilerden kurtarmaya yeter görünmez.

II. ARİSTOTELES VE FELSEFE TARİHİ

Bazı Aristotelesçi feministler belli bir çalışma veya metin üzerinde özel olarak durarak ilgili yerlerde öne sürülen düşüncelerin kadına ve feminin olana ilişkin muhtemel sonuçlarını tartışmak yerine daha geniş bir perspektiften konuyu incelemeye yönelmekteler. Dolayısıyla vurgunun kendisi spesifik çalışmalardan ve metinlerden kayarak Aristoteles'in Batı felsefe geleneğindeki gelişmelere etkisine yönelmektedir. Aristoteles'e bu tarihsel açıdan yaklaşanların başında ise Angela Curran ve Marjorie Hass gelmektedir. Ancak onlar, Aristoteles'in felsefi sistemine bu tarihsel temelde yaklaşmakla beraber yine de belli bir konu üzerinde yoğunlaşmayı da sürdürmeye devam etmekteler. Curran, daha çok Aristoteles'in estetik kuramı üzerinde yoğunlaşırken, Hass bunu, mantığa ilişkin olarak yapmaya çalışır. Ve bu tarihsel temelli yaklaşım felsefe kuramlarının nasıl tarihsel gelişim içerisinde birbirlerinin kucağında farklı veya karşıt veya benzer bir biçimde gelişmelerini sürdürüp varlıklarını devam ettirmelerini göstermesi bakımından da son derece önemli bir işlevi başarıyla yerine getiriyor gibi görünmektedir. Hass'ın sorguladığı şey, mantığın iddia edilen erkekselliğidir. Hiç kuşkusuz bu cinsel temelli bir ayrımın sonucunu kendi içinde barındıran kadının irrasyonel ve sezgisel olarak tanımlanmasına neden olmuş olabilir. Son zamanlarda Andrea Nye tarafından yazılmış bulunan ve son derece büyük tartışmalara neden olan mantığın tarihi ile ilgili çalışmada böyle bir olasılığı taşır gibidir. Nye'ın çalışmasında kendisini somutlaştıran mantığın feminist eleştirisi, Hass'a göre, özellikle Aristoteles'e ilişkin olarak, yanlış bir temellendirmeden hareket etmektedir. Bu tartışmada önemle üzerinde durulan kavram soyutlama (*abstraction*) ve onun neden olduğu problemler. Fakat ilginçtir ki, Hass'a göre problematik olan soyutlamanın kendisi değildir; tam tersine feminist politika kuramını güçlendirmek açısından o son derece büyük bir öneme sahiptir. Ve işte bu nedenle, mantığın kurucusu olması bakımından Aristoteles'in mantık anlayışının büyük bir dikkatle incelenmesi gerekir. İlk fırsatta mantığı, özellikle de Aristotelesçi mantığı mahkûm etmek hiç de yerinde bir yargı gibi görünmez.[11]

Hass, Nye tarafından yapılan mantığın feminist eleştirisine katılmakla beraber, Irigaray ve Plumwood'un düşünceleri ışığında geliştirilen mantığın eleştirel sorgulamasını son derece yerinde ve yararlı bulur. Çünkü Irigaray ve Plumwood gibi feminist düşünürler salt eleştirel bir yaklaşım yerine dedüktif mantığa alternatif olacak yani bir feminist mantık anlayışını geliştirme, oluşturma çabası içindedirler. Onların bu yöndeki çabaları geleneksel mantığın çağdaş eleştirileri ile de örtüşür; örneğin sezgici ve gereklilik mantık anlayışları. Irigaray ve Plumwood tarafından öne sürülen mantık anlayışı formal sistemlerin gerçekliği ve farklı deneyimleri kapsayacak, içerecek biçimde oluşturulmasını öngörür. Ve bu nokta da Hass, Aristoteles'in değilleme konusundaki düşüncelerinin son derece önemli olduğunu düşünür. Hass'a göre, Aristoteles'in mantığı bu bakımdan birçok çağdaş

formal sistemlerden çok daha zengin ve komplekstir.[12]

Angela Curran, Aristoteles'in Batı felsefe geleneğindeki etkisini ve işlevini estetik kuram bağlamında ele alıp inceler. Ona göre, Aristoteles'in *Poeitika*'sında öne sürülen düşünceler ışığında temellenen geleneksel estetik kuramın kendisi son derece derin problemlerle örülüdür. Bunlar arasında en önemlileri, Aristoteles'in *katarsis* ve trajik olana ilişkin çözümlemesidir. Curran'a göre, Aristoteles'in trajik sanat anlayışı, sanatın toplumsal boyutunu göz ardı eder. Aristoteles'in etik anlayışı nedeniyle trajedi ister cinsel baskıyı ister ırksal baskıyı somutlaştırsın yine de izleyiciyi ona karşı bir yanıt oluşturma aşamasına yükseltmez. Bu bir anamda izleyicinin pasifliğini meşrulaştırmaktan başka bir şey değildir; çünkü o, herhangi bir politik veya entelektüel yanıt verme hakkından mahrum edilmiştir. İşte Curran tam da bu nokta da eleştirilerini yoğunlaştırır. Ona göre, Aristoteles'in estetik kuramı trajedi ile izleyici arasında hiçbir eleştiriyi olumlamaz ve bundan dolayı feministler yeni bir estetik kuramı oluşturmak durumundalar. O, feminist estetiği Brechtçi bir temelde yeniden oluşturma çabasında, kadına ilişkin trajedilerin erkek egemenliğini ve onun ideolojisini ortaya çıkarma da son derece etkili olabileceğini düşünür. Özetleyecek olursak Curran, Aristoteles'in estetik kuramının izleyici ile trajedi arasında etkin bir bağın oluşturulmasına izin vermediği görüşünde haklıdır. Ve Curran'ın bu nokta da Brecht'e yönelmesi de feminist estetik kuramın oluşturulmasında önemli bir işlev görebilir. Ancak Freeland'ın çok güzel ve yerinde bir biçimde söylediği gibi, Aristoteles'in estetik kurama ilişkin bıraktığı çok önemli miras Brecht tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bu miras ise duyguların *(emotions)* oynadığı ve sahip olduğu vazgeçilmez roldür; çünkü hiç kuşkusuz duygular kendimizi tanımlamada ve karakterler hakkında eleştirel düşünmemizde inkâr edilmeyecek bir işlev ve öneme sahiptirler. [13]

III. ARİSTOTELES'İN FEMİNİST BAKIŞ AÇISINDAN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ.

İlk iki başlık altında feministlerin, esas olarak, Aristotelesçi feministlerin, Aristoteles üzerine olan çalışmaları üzerinde duruldu. Söz konusu yukarıdaki çalışmaların ortak niteliğini oluşturan şey, onların genel olarak Aristoteles'in kadın ve feminin olan hakkındaki düşünceleri tartışmanın odak noktasına yerleştirmeleriydi. Hiç kuşkusuz ilk iki başlık altında sunulan düşünceler daha çok Aristoteles bağlamında gelişen feminist yaklaşımları ifade etmekteydi. Ve bu bakımdan onların aslında dolaylı olarak kadın ve feminin olanı tartıştığı söylenebilir. Ancak, burada tanıtılmaya çalışılacak olan üçüncü yaklaşımın, Aristoteles bağlamında da olsa, daha çok bizzat feminizmi tartışmaya yöneldiğini görmekteyiz. Burada amaçlanan şey, Aristoteles'i feminist bakış açısından eleştirmek değil, tam tersine onun düşüncelerinin yeni bir felsefi anlayışa götürmesi bakımından, yani yeni bir feminist felsefe anlayışına kaynaklık etmesi bakımından ele alınıp incelenmesidir. Bu çabanın kendisi hiç kuşkusuz çocukluk ve gençlik dönemini yavaş yavaş geride bırakan feminist felsefenin, daha doğrusu onun başkaldırı döneminin sona erdiğini veya ermekte olduğunu duyurur gibidir. Ayrıca o, felsefe tarihinin feminist eleştiri kuramı çerçevesinde yeniden incelenmesi açısından da önemli bir yeniliği ifade eder.

Feminist felsefenin bu dönüşümüne önderlik edenlerin başında aynı zamanda – aynı diğerlerinde olduğu gibi – son derece ünlü ve önemli olan çağdaş Aristotelesçi skolarlar gelmektedir. Burada hemen, özellikle Aristoteles üzerine yaptıkları çok önemli çalışmalarla tanınan Martha Craven Nussbaum, Charlotte Witt ve Deborah K.W. Modrak'ı anabiliriz. Onların yanı sıra Ruth Groenhout, Linda Hirshman ve Barbara Koziak'ın da bu dönüşüme yaptıkları katkının büyüklüğünü kabul etmek gerekir. Yukarıda adlarını saydığımız hem Aristotelesçi ve hem de Aristotelesçi feminist düşünürler Aristoteles'in belli bazı konulara ilişkin düşüncelerinin çağdaş feminizm tarafından kabul edilen, benimsenen bazı anlayışlara alternatif oluşturabileceği düşüncesindedirler. Bunların başında ise, bilim insanın dış dünya ve doğa ile ilişkisi, tıp etiği, geleneksel liberal devlet anlayışları arasındaki bağıntılar, sosyal devlet kuramı ve feminizm gelmektedir. Eğer bugün Batılı felsefe geleneğini sürdüren ülkelerde Yeni- Aristotelesçilik akımının, felsefenin bütün alanlarında hızla etkin olmaya başladığı hatırlanırsa, örneğin Walsh'ın Yeni- Aristotelesçi Değer Anlayışı ve Rawls'ın Adalet Kuramı, Wedin'in Zihin Felsefesi, Nussbaum'un ve Costoriadis'in Politika Felsefesinde Marksist Aristotelesçi bir anlayışı kurmaya çalışması gibi, çağdaş Aristotelesçi feminizmin daha kapsayıcı bir temelde feminizmi ele alıp temellendirmeye çalışmasının önemi çok daha iyi anlaşılır.[14]

Witt'in sorguladığı şeylerin başında bilim ve metafiziğe ilişkin ortaya atılan feminist kuramlar gelir. Acaba söz konusu kuramlar ne kadar objektiftir? Bu bağlamda o, Aristoteles'in cinsiyet kuramının eleştirisini yeniden değerlendirmeyi amaçlar. Witt, bunu Aristoteles'in *Metafizik*'te geliştirdiği *hylomorphizm*'in yeni bir yorumlaması temelinde yapmayı dener. Witt'e göre, formların öncelliği ve erekselliğin bizzat doğanın kendisine, gerçekliğin kendisine giderek ele alınıp tartışılmalıdır. Ve Witt bize, doğanın duyurduğu şeyin, yani form ve madde arasındaki bağıntının ayrıştırılamaz bir birliktelik olduğunu söyler. Witt, Aristoteles'in formu erkek, maddeyi de kadın ile özdeşleştirmesini, onun *hylomorphizmin*e hiç de doğal olmayan kültürel bir taşıma olduğunu iddia eder. Bu bağlamda o, daha baştan Aristoteles'in madde ve form kuramını ret etmeyi yerinde bulmaz. Bir başka ifadeyle, ona göre, Aristoteles'in içinde yaşadığı toplumun kültür normları onun metafizik anlayışını kurmamıştır. Aristoteles'e göre, değer bizzat doğada vardır ve o, erekselliği kendi içinde doğal olarak barındırır. Ve işte bilim insanının da, filozofun da yapması gereken doğanın bu gerçeğini bulup ortaya çıkarmak ve de ona saygı duymaktır. Yani bir bütün olarak varlık bilen öznenin karşısında bağımsızdır; ve bilen özne bu bağımsızlığa saygı duymak zorundadır.

Witt'in feminist kuramlara yönelttiği bir başka eleştiri ise, bilim insanının tarafsızlığının sorgulanması noktasında kendini gösterir. Bilen öznenin kültürel açıdan belli bir belirlenime sahip olduğu ve onun içinde bulunduğu kültürün değer yargılarının etkisine açıklığı doğrudur. Ancak ilginçtir ki, bu yaklaşımın kendisi modern bilimin de benimsediği değerden arınık bir objektiflik varsayımından yola çıkar. Witt, doğanın yeni bir kavranımına götürebilecek yeni bir yaklaşımı önerir. Buna göre, bilen öznenin değerden bağımsız objektifliği ve onun doğaya karşı ilgisizliği belki de esas sorgulanması gereken noktadır. Feminist felsefenin yapması gereken asıl şey, aslında daha zengin bir varlık ya da doğa kuramına ulaştıran yeni bir bilen özne anlayışını geliştirmek olmalıdır. Böyle bir obje kuramı, bilen ve bilinen arasında ya da doğa ve bilim insanı arasında örtüşmez bir bağlantıyı değil, tam tersine kurucu bir ilişkiyi gerçekleştirmeye yönelmelidir. İşte bu bağlamda, objektif olma

hiç de değerden bağımsız olma anlamını içermeyecektir; çünkü o, bilen özne ile doğa arasında *holistik* bir bütünlüğün ifadesi olacaktır.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Witt, Aristoteles'in metafiziğinin bizi, yeni bir objektiflik anlayışına götürebileceğini söyler; çünkü ona göre, feministlerin objektifliği ve tarafsızlığı eleştirileri üzerinde durduğu zeminin güvensizliği bilen ama yeni bir zemin yaratmakta başarısız olan çocuğun sızlanmalarına benzemektedir. Ve feminist felsefe, yeni bir zemin bulmak durumundadır. Çağımızda etik tartışmaların alanı biyolojiden hukuka, ekonomiden politikaya kadar uzanmaktadır. Neredeyse her konunun etik bakımdan değerlendirilmesine tanık olmaktayız. Aristoteles, *Nikomakhos Ahlakı*'nın bir yerinde doktor ile hasta arasındaki ilişki biçimine değinir. Buna göre, efendi doktor, hastası ile konuşarak ona hastalığının nedenlerini açıklar ve anlatır. Ancak söz konusu hasta köle ise, ona açıklama yapmaya gerek yoktur; çünkü kölenin açıklamayı anlama yeteneği yoktur. Ülkemizde doktorlar bizi nasıl görüyor; yani efendi mi yoksa köle olarak mı? Bu kendi başına ilginç bir araştırma konusu olabilir; ama burada Aristoteles'in hasta ve doktora ilişkin düşüncesine gönderimde bulunulmasının nedeni, çağdaş etik açısından Aristoteles'e geri gitmenin anlamsız olmadığıdır. İşte Groenhout, Aristotelesçi etik anlayışın feminist etik anlayışını geliştirip zenginleştirme de nasıl bir rol oynayabileceği üzerinde durur. Groenhout Aristoteles'in metafiziğinin hiyerarşik temeline dikkati çekerek, onun bu kavrayışının etik ve politika ile bağlantısını vurgular. İlk bakışta bu yaklaşımın feminist etik ile hiçbir biçimde bağdaştırılamaz olduğu öne sürülebilir; ancak Groenhout yine de bir sentezin olanaklı olduğunda ısrar eder. Ancak bu ısrar, eleştirinin kendisini dışarıda bırakmaz. Groenhout, Aristoteles'in etik anlayışının entelektüalist yaşamı oluşturma kaygısı tarafından belirlenmesine karşı çıkar. Hiç kuşkusuz, akılsal yaşamın öznesi erkek olarak görülmüştür ve akılsal yaşamın korunması da kadının yaşamının koruma dışına çıkarılıp, aslında erkeğin, bakım ve korunmanın öznesi ve konusu durumuna gelmesi demektir. Yani entelektüel yaşamın yüceltilmesi aslında bu yaşamın dışında görülenlerin yaşama koşullarının –biyolojik, sosyal, politik- önemsiz görülmesidir. Fakat, Groenhout, Aristoteles'in insanın kendini gerçekleştirmesi için fiziksel ihtiyaçları önemli ve gerekli görmesini, onun etik anlayışını daha az hiyerarşik ve daha az baskıcı kılarak, feminist etik anlayışını döngüsellikten kurtararak, onu politik zemine taşıyabileceğini belirtir. Yani etik ve politika iç içedir; ve insanın kendini gerçekleştirmesinin yolu, yalnız etikten değil politikadan da geçer. Veya etik problemler salt etik içinde kalarak anlaşılamaz, çözümlenemez.[15]

Son olarak Linda Hirshman, M.C. Nussbaum ve Barbara Koziak'ın düşünceleri ele alınıp genel hatlarıyla sunulmaya çalışılacaktır. Bu her üç Aristotelesçi feminist skolar daha çok feminizmin yeniden tanımlanmasında Aristoteles'in politika üzerine olan düşüncelerinin önem ve değerini tartışmalarının odak noktasına yerleştirirler. Onlar, bir bakıma feminizmi, liberal modernizmin bir ürünü olmaktan çıkarma arzusu içindedirler. Ve onlar bu yeni oluşumu, eski politik bir kurama, yani Aristoteles'in politika kuramına dönerek gerçekleştirmeye çalışırlar. Onların önemle üzerinde durdukları konulardan biri, liberal feministlerin düşüncelerinin odak noktasını teşkil eden hoşgörü ve serbestliktir. Hirshman, Nussbaum ve Koziak çağdaş feminist politika ve hukuk kuramlarına yeni bir alternatif oluşturmanın olanaklı olup olmadığını tartışırlar.

Hirshman Aristotelesçi etik ve politikanın çağdaş feminist hukuk felsefesi için çok önemli bir temele sahip olduğunu iddia eder; örneğin taşıyıcı annelik *(sur-*

rogacy), özel ve seçici hizmetler açısından, feministler bilincin uyandırılmasına yardımcı olması bakımından söz konusu olay ya da olgunun tanımlanmasını, tartışılmasını, soruşturulup incelenmesinin yanı sıra soruşturan ve soruşturulanın da aynı dili konuşması üzerinde dururlar. Hirshman'a göre, feministlerin kullandığı bu yöntem son derece gelenekselleşmiş olan Aristotelesçi yöntemden başkası değildir. Bir diğer önemli nokta da, Aristoteles'in insanın durumunu, doğası gereği politik olarak görmesidir. Ona göre ve bu bağlamda feministler, Aristoteles'in ideal insan yaşamına ilişkin düşüncelerine dönerek etik olanın siyasal olan ile bağlantısında yeni sentezlere ulaşabilirler.[16] Yani Hirshman'a göre, modern liberalizmin çocuğu olarak dünyaya gelen feminizmin artık büyümesinin zamanı gelmiştir ve bunu Aristoteles'e dönerek gerçekleştirebilir.

Nussbaum ' *Aristotle, Feminism, and Needs For Functioning'* adlı çalışmasında –ki bu çalışma Türkçe'ye çevrilmiş bulunmaktadır- [17] Aristoteles'in feminist politika kuramını oluşturmada yönelinmesi gereken kaynak olması konusunda Hirshman'la aynı fikirde olmasına karşın, diğer bazı bakımlardan ondan ayrılır. Nussbaum'a göre, Aristotelesçi politika anlayışının en önemli yanı, onun işlev ve ihtiyaçlar arasındaki zorunlu bağıntıyı vurgulamasıdır. Bu ise, insanın kendini etik bir özne olarak gerçekleştirmesinde dışsal- fiziksel etkilerin son derece önemli olduğuna dikkatimizi çeker. İşte Nussbaum tam da bu nokta da, Aristoteles'in, modern burjuva feminizmini aşmada çok önemli bir rol oynayabileceğini belirtir. Nussbaum'a göre, modern burjuva feminizmi dünyada birçok kadının açlık, dinsel, politik ve kültürel baskı altında olduğunu tanıyamama beceriksizliği içindedir. Yine yüz binlerce kadının her türlü sağlık hizmetlerinden, barınma olanaklarından mahrum olduğunu ve de şiddete maruz kaldığını görme yoksunluğunu taşımaktadır. Nussbaum, bütün bunların yanı sıra, Aristoteles'in etik yönteminin hiç de öne sürüldüğü gibi sistemin moral değerlerini, inançlarını ve yargılarını ifade etmediğini öne sürer. Tam tersine, onun yaşadığı dönemde var olan siyasal rejimleri oldukça sert bir biçimde eleştirdiğini iddia eder ki, bu söz konusu siyasal rejimlerin mülkiyet sistemlerini ve ondan doğan sonuçları da içerir. Özetleyecek olursak; Nussbaum esas eleştirisini liberal ve modern burjuva feminizmine yönelterek, feminizmi kadının özel sorunlarına hapsetmekten kurtarmayı Aristotelesçi bir bakış açısından hareketle gerçekleştirmeyi dener. Modern liberal anlayışları, Aristotelesçi feminizm dolayımın da eleştirenlerden biri de Barbara Koziak . Ona göre, Aristotelesçi politika kuramı, feminizmi genel olarak burjuva feminizminin dar alanı içine hapsedilmesinden kurtarabilecek bir yapıya sahiptir. Çünkü modern politika kuramları son derece dar ve kısır bir rasyonalite kavramını benimsemiş görünmekteler. Onlar, sözüm ona ve ilk bakışta da son derece sofistike görünen kamusal alan ve özel alandan söz etmekteler. Aristotelesçi feminizm açısından ise, bu ayırımın temelleri hiç de sağlam değildir; çünkü özel alanı duyguların özgürce ifade edildiği bir oyun alanı olarak görmek aslında talihsiz bir biçimde cinsiyet ayrımını meşru görmektir. Bu ayrım, kadını eve hapseden ve sonuçta da ödeme yapılmayan bir hizmetçi konumuna sürüklemektedir. Duyguların alanı ayrı düşüncelerin alanı ayrı; birincisi, evin duvarlarında mahkûm, ikincisi, evin kapısından içeri giremez. Örneğin, J.A. Swanson kamusal ve özel alan ayırımında neredeyse felsefeyi de özel alan ile sınırlayarak onu özel bir biçimde kamusal alandan ayırır gibidir. Hiç kuşkusuz Swanson'un her iki alan ile ilgili düşüncelerini basite indirgeyerek retetmek ona haksızlık olur.[18] Ancak Koziak'ın kamusal alan ve özel alana ilişkin ayrımdan duyduğu kaygı ve kuşku da yersiz görünmemektedir. O, rasyo-

nalitenin modern kavranımına yeni bir alternatif oluşturma çabası içerisinde *Politika* ve *Poetika*'ya başvurur. Duygusal ve politik bağlamda tanık olmak, tanıklık etmek bir toplumun hem kendi üyeleri arasında ve hem de yabancılara karşı yakınlığın doğmasına neden olabilir. Dolayısıyla, Koziak'a göre, feminist politika kuramları, politik yapılanımların nasıl toplum yararını gözetecek bir biçimde oluşturulabileceğine ilişkin çözümler bulmak durumundalar. Liberal feminizmin tam tersine, Aristotelesçi feminizm bir toplumda var olan özsel benzerlik öğeleri üzerinde vurgulama yapar.[19] Ve onlara göre, bu tür politik yapılanmalar günümüzün çok önemli sorunları arasında bulunan sosyal devlet anlayışı, göçmenler ve yabancılar sorununun çözümü için de son derece yaşamsal bir öneme sahiptirler.

IV. BATI FELSEFESİNİN FEMİNİSTLER TARAFINDAN YENİDEN YAZILMASI.

Aristotelesçi feministlerin sorguladığı bir diğer konu da feminizmin ne olduğu, onun neyi açıklamaya ve anlaşılır kılmaya çalıştığıdır. Ve onlar bu sorular ışığında felsefe tarihine yeniden ve yeniden dönerler. Ancak bu dönüşün yöntemi diğer Aristotelesçi feminist düşünürler tarafından da paylaşılmakla beraber o, esas olarak Irigaraycı bir yöntem olarak kendini gösterir ki, onun tanımlayıcı özelliği *filozofun evine geri gitmek* olarak ifade edilebilir.

Irigaray, Batı felsefesinin büyük isimlerini son derece farklı bir biçimde ele alır. Irigaray'a göre, Aristoteles çocuk taşıyan bedenlere hiçbir uzamsal gönderme yapmayarak onları yoksamıştır. Geleneksel tarzda yapılan felsefe tarihi şimdiye kadar genel kabul görmüş belli bazı yorumlama ilkelerini izler. O, filozofun amacını göz önünde tutarak mümkün olduğu ölçüde onun düşüncelerini doğru bir biçimde yorumlamaya, açıklamaya çalışır. Burada filozofun öne sürdüğü düşüncelerin gerçeği açıklama gücüne ne kadar sahip olduğu, tutarlılığı ve onun daha sonraki filozoflar üzerindeki etkilerinin izlenmesi en sona bırakılır. Irigaray bir felsefi çalışmayı bütünüyle farklı bir bağlamda ele alır. O, yalnızca Aristoteles'in yere ilişkin düşüncelerinin nasıl Einstein'ın uzam kuramını haber verdiği ile ilgili değildir; fakat bu kuramın kadın bedeninin boşluğunu ifade eden erkek merkezli felsefi söylemin kendisini gösterdiğini de belirtir. Şimdi bu açıdan yapılan bir değerlendirme bizi, Batı felsefe geleneğini kadın olana karşı baskıcı olduğunu ve onun bu baskısını da kadın olanı, felsefi söylemde yoksama aracılığıyla gerçekleştirdiği sonucuna ulaştırır. Ancak, Irigaray'ın felsefe tarihini öznel, eleştirel ve kişisel bir tarzda okuma anlayışı ile tarihsel metinlerin şimdiye kadar sahip olmuş oldukları anlamları anlama gerekliliğini öne süren düşünceleri içsel bir çatışmayı taşır gibidir. Fakat, Irigaray'ın her ne olursa olsun ortaya çıkardığı bir gerçeklik var ki, o da felsefe tarihinin okumalara, anlamalara izin verdiğidir.[20] Dolayısıyla, felsefe tarihinin yorumlanması, anlaşılması ile yazarın öznel yaklaşımı arasında içsel bir bağıntı vardır. Ve bu bağıntının ortaya çıkarılması son derece önemlidir.

SONUÇ: FELSEFE, ARİSTOTELESÇİ FEMİNİZM VE YAŞAM

Philosophia'nın, yani bilgi ve sevginin İ. Ö. VI. yüzyılda başlayan ve günümüze kadar gelen öyküsünün içeriği her ne olmuş olursa olsun, bugün de *bilgide ve*

sevgide birleşmenin gerekliliği belki de her zamankinden çok daha fazla kendini göstermektedir. Bu bakımdan Batıda modern liberalizmin bir ürünü olarak ortaya çıkan feminizm artık büyüme devresini geçirdiği yuvanın dışına çıkarak, insanı ve evreni kucaklayan daha bütünsel bir felsefe söylemini oluşturma çabası içine girmiş bulunmaktadır. O, kendi içinde doğup büyüdüğü akılsal sistemin içinde kalarak, *bilginin ve sevginin*, felsefenin feminin bir kavranımına ulaşmayı amaçlamakta. İşte felsefenin hiç durmadan akan ırmağında bu akışı düzenleyen *logos*'un kurucu ilkesi ışığında çağdaş Aristotelesçi feministler *philosophia*'nın, bilgi ve sevginin yeni bir sentezine ulaşmada oldukça yol almış görünmekteler. Onlar, hem bir Aristotelesçi skolar ve hem de Aristotelesçi feminist felsefenin kurucuları; ama feminizmi yalnızca kadın sorunuyla sınırlamayan feministler. Çağdaş Aristotelesçi feministler, Aristoteles'in ortak bir yorumunda birleşmedikleri gibi, ortak bir feminist anlayış birliği içinde de değildirler. Onların bazıları liberal, anti-liberal veya Marksist bir zeminden hareket ederken bazıları da analitik ve kontinental felsefe geleneğini sürdürürler. İlgi alanları kuramsal ve pratik alanlara ilişkin olabildiği gibi, seslenişlerinde de eleştirel, revizyonist veya anlamacı olabilmekteler. Aristotelesçi feministler bize, daha kompleks, daha zengin bir Aristoteles yorumu sunmanın yanı sıra, bizzat feminist felsefenin derinliğini ve ufkunu genişletme yolunu da açar görünmekteler.

Aristoteles'i özcülüğün kurucusu olarak görmek pek de yanlış olmasa gerek. Ve kadının özünün metafizik analizi hiç kuşkusuz biyolojiden politikaya kadar birçok alanda önemli sonuçları kendi içinde taşır. Bunlardan biri, kadının biyolojik özünün farklı olduğu ve bu nedenle de erkekten daha aşağıda görülmesine ilişkindir. Bu biyolojik kavrayış, kadını politik alanda da erkekten daha geriye iter. Ve sonuç olarak, bu kavrayış kadının sahip olduğu sosyal ve politik durumun meşrulaştırılmasına yol açar. Aristotelesçi feminist düşünürlerin çalışmalarının ortaya çıkarıp aydınlattığı şey, bu tür bir natüralizmin gerçek-dışılığı ve yasadışılılığıdır. O, kadının var oluş deneyimini çarpıtan ince bir ideolojinin önyargılarına temel olan asılsız varsayımlardan başka bir şey değildir. Ancak, Aristotelesçi feministler bize, onun özcü kuramını bir çırpıda geçersiz kılma eğiliminde olmadıklarını da göstermekteler. Modrak, Aristoteles'in insanın özüne ilişkin soyutlamasının cinsiyet temelli olduğunu iddia ederken Deslauriers, Aristoteles'in türlerin özünü cinsiyet temelinde kavramadığını savunur. Bütün bunlara ek olarak Witt, kadının sahip olduğu iddia edilen formsal eksikliği onun doğasına ilişkin hiçbir önemli sonucu ifade etmediğini öne sürer; çünkü Aristoteles'in sisteminde formlar kendi aralarında da belli bir hiyerarşik yapılanım gösterirler. Fakat Hirshman biyolojik hiyerarşinin politik alana taşınmasının son derece önemli sonuçlar yaratabileceğine dikkat çekerek, hiyerarşik kavrayışın kendisini bizzat problematik olarak tanımlar.[21]

Kendini yavaş yavaş ortaya koyan bir düşünce de özcü anlayışın kadın karşıtı olmak zorunda olmadığı; ve bu bağlamda bütün feministlerin kadının bir özü olduğuna karşı çıkmadıkları da doğrudur. Groenhout ve Hirshman feministlerin öz ve biyolojik farklılıklar konusundaki aşırı duyarlılıklarını temelsiz bulur. Çünkü, bu bir bakıma kadının kendi doğasını hiçe sayma anlamında kendi doğasını aşma tehlikesini taşımaktadır. Kendini var kılmak isteyen kadın, önce kendisi için olumsuz bir etken olarak algıladığı kendi doğasını aşmaya, göz ardı etmeye yönelebilir. Ayrıca sosyal konuların kendisi, örneğin taşıyıcı annelik, kürtaj ve benzeri konular da özel ve seçici hizmeti gerekli kılmaktadır. Kadın ve erkeğin farklılığının bir

gerçeklik olarak kabul edilmesi önemli ve şarttır; çünkü ancak buradan hareketle bazı hukuksal ve etik problemler çözülebilir; ancak bu gerçeğin ışığında hukuk ve etik erkek merkezli kaygıların çözüm alanı olmaktan çıkarılabilir. Sonra, Groenhout'un çok doğru bir biçimde belirttiği gibi, Aristoteles'in insanın özüne ilişkin düşünceleri temelinde, bütün insanların kendi kendilerini gerçekleştirebildikleri ortak bir politik ve etik zemin yaratılabilir.

Aristotelesçi feministlerin eğildikleri bir diğer önemli konu da, kuramsal ve pratik bilimlerde doğal olanın, doğanın kavranımıdır. Bu ise, hiç kuşkusuz objektifliğin değeri, önemi ve doğası ile yakından ilgilidir. Modrak objektifliğin tarihsel olarak sınıfsal, ırksal ve ekonomik çıkarları sürdürmenin ve gizlemenin bir aracı olmuş olmasına göndermede bulunurken Witt bu konuda Modrak'tan ayrılır. Ona göre, objektiflik doğanın kendisinden kaynaklandığı sürece bir değerdir; çünkü Aristoteles'e göre değer, doğanın kendisine içkindir. Andrea Nye'in öne sürdüğü gibi objektifliği sağlama amacıyla baş vurulan soyutlama politik açıdan problematik olmak zorunda değildir. Aristoteles'in bilgi kuramını feminist epistemoloji açısından eleştiren Modrak ise objektiflik kavramını sorunsal bulur ve objektifliğin olanaklı olup olmadığını sorgular. Modrak'ın problematik gördüğü objektifliğin çözümüne ilişkin öneri yine Witt'ten gelir. Ona göre, objektiflik gerçeğin tanımlanmasına götürülmelidir; çünkü gerçeğin kendisi kendi başına bir değerdir. Aristoteles'in dediği gibi, kuramlar gerçeği izlemelidir; gerçeğe ters düşen kuramlar düzeltilmelidir, kuramı yanlışlayan gerçek değil.[22]

Nussbaum, Koziak ve Groenhout Aristoteles'in yeni bir feminist etik ve politika kuramını oluşturmadaki önemine dikkat çekerler. Örneğin Groenhout'a göre, Aristoteles'in insan eylemini bireysel bağlamda ele alması modern feminist bakış ile son derece uygunluk içindedir. O, Platon gibi, bireysel olanı evrenselin baskısına maruz bırakmaz; o soyut olanı, evrensel olanı bireysel konteksten bağımsız olarak tikel olana uygulama arzusunu göstermez. Hirshman bu noktadan hareketle, Aristoteles'in bilgi kuramının kurallar ve evrensellik konusunda ısrar eden Kantçı yararcı liberal anlayışlara bir alternatif oluşturduğunu düşünür. Nussbaum diğerlerinden farklı olarak, Aristotelesçi yaklaşımın gerçekliği ve yaşamı bütünsel bir temelde kavramaya çok daha uygun olduğunu söyler. Nussbaum'a göre Aristoteles bunu özel ve genel arasında kurduğu denge temelinde; kamusal ve özel alan ayırımında; ve son olarak da birçok duygunun önemini savunmada ve doğrulama dolayımında gerçekleştirir. Nussbaum'un üzerinde ısrarla durduğu bir nokta da Aristoteles'in etik ve politik uslamlamada duygunun vazgeçilmez bir işleve sahip olduğunun altını çizmesidir. Platon'un tersine, Aristoteles duygunun bilişsel yönüne dikkati çeker.[23]

Bu ise aklın duyguya üstünlüğünü öne çıkaran herhangi bir söyleme karşıt olarak, duygu ve akıl arasındaki ilişkiyi farklı bir düzleme taşır. Aristoteles'in *Poetikası* üzerinde yoğunlaşan Koziak, buradan hareketle acıma, sempati gibi duyguların bir toplumun üyelerini yakınlaştırdığını ve birlikteliğe götürdüğünü ve de bu bakımdan onların son derece önemli bir işleve sahip olduğunu iddia eder. Şimdiye kadar görülmüş olabileceği gibi, Aristotelesçi feministlerin Aristoteles'ten hareket etmeleri dışında hemen hemen hiçbir ortak paydaya sahip olmadığı söylenebilir. Aristoteles'i bir feminist olarak anlama, yorumlama en az Aristoteles'i anlamak kadar zor ve çetin görünmektedir. Her ne kadar Aristotelesçi feminist düşünürler yaklaşımları, ele aldıkları konu ve benimsedikleri yöntem bakımından birbirlerinden ayrılsalar da hepsinin ortak olarak üzerinde anlaştığı bir nokta var ki

o da Aristoteles'in metafizik, etik, biyoloji ve politika üzerine olan düşüncelerini cinsiyet problemini göz ardı ederek okumanın imkânsızlığıdır. Aristoteles üzerine yapılan önemli çalışmalarda onun, kadın ve feminin olana ilişkin düşüncelerinin önemsiz görülüp onlara kısaca değinilmesi doğru değildir. Aristotelesçi feminist düşünürler felsefe tarihini okuma da ve bir filozofun düşüncelerini inceleme de sorgulamanın yanı sıra *rahatsız etmenin* de gerekli olduğunu savunmaktalar. Ve bu *rahatsızlığı* bilgi ve sevginin, yani felsefenin alanı dışına çıkarak yaratmak imkânsızdır; çünkü feminist felsefe, Batı felsefe geleneğinin bir ürünü, onun bir parçasıdır . Aristotelesçi feminist düşünürler *philosophia*'nın yeni bir kavranımını amaçlamaktalar. Umulur ki onların bu çabası, insanı ve evreni anlamada yeni ışıklar yaratır.

Notlar

1. Leaman,O. (ed. by); The Future of Philosophy: towards the 21st Century,Routledge, London and New York,1998.

2. Aristotelesçi feministlerin çalışmalarını bir araya toplayan bu kitap konuyu daha ayrıntılı olarak ele alıp inceler: Freeland, C.A.(ed. by); Feminst Interpretations of Aristotle, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania,1998.

3. Erkızan, H. Nur; 'Kadının Duygu ve Akıl Ayırımı Temelinde Kavranımı: Bir Aristotelian Yaklaşım', Düşünen Siyaset. Sayı: 13(155-165), 2000.

4. Bkz: not: 1, Howie, G; 'Feminist Philosophy', sf.105-120.

5. Harding, S., and M.B.Hintikka (ed.by); Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science, Dordrecht, Holland,1983.

6. Swanson, J.A; The Public and Private in Aristotle's Political Philosophy, Cornell University Press, Ithaca and London. 1992; özellikle sayfa: 45-65.

7. Magee, B (ed.by); Men of Ideas: Ideas of Quine (168-180), British Broadcasting Corporation, London,1978.

8. Bkz: not 2; özellikle sayfa 2-5.

9. Irigaray, L; 'Place, Interval: A Reading of Aristotle's Physics IV', I. Bölüm, sf: 41-59.

10. Bkz: not 2; Deslauriers, M., 'Sex and Essence in Aristotle's Metaphysics and Biology', sf: 138-171.

11. Code, L; What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge, Ithaca: Cornell University Press,1991; Bkz: not 2; Hass, M; 'Feminist Reading of Aristotelian Logic', sf: 19-41; Modrak, D.K.W; 'Aristoteles'in Bilgi Kuramı ve Feminist Epistemoloji' (çev: H.Nur Erkızan) Felsefelogos, Sayı:15.

12. Bkz: not 2; Hass; 'Feminist Reading of Aristotelian Logic, ' 19-41; Nye, A; Words of Power: A Feminist Reading of the History of Logic, New York, Routledge, 1990.

13. Bkz: not 2; Curran, A; 'Feminism and the Narrative Structures of *the Poetics*', 289-327.

14. Bkz: not 1; Lesser, H.; 'The History of Ancient Philosophy', sf:14-25; özellikle; Walsh, A.J ; A Neo- Aristotelian Theory of Social Justice, Ashgate Publishing, England, 1997; Castoriadis, C ; 'From Marx to Aristotle, From Aristotle to Us' Social Research, 45: 4, 667-738; Nussbaum, M.C; 'Aristotelian Social Democracy' (in: Liberalism and the Good. ed.by: R.B.Dauglas), New York, Routledge,1990.

15. Bkz: not 2; Witt,C; 'Form, Normativity, and Gender in Aristotle: A Feminist Perspective', sf: 118-138; Groenhout, R ; 'The Virtue of Care: Aristotelian Ethics and Contemporary Ethics of Care';

sf:171-201.

16. Bkz: not 2; Hirshman,L.R; 'The Book of 'A', sf: 201-248.

17. Nussbaum,M.C , 'Aristoteles, Feminizm ve İşlev İçin Gerekenler', (Çev: H.Nur Erkızan), Felsefelogos, Sayı:10, (175-185), 2000.

18. Bkz: not 6; özellikle 3. 6. 7. ve 8. bölümler.

19. Bkz: not 2; Koziak, B ; 'Tragedy, Citizents, and Strangers: The Configuration of Aristotelian Political Emotion', sf: 260-289.

20. Bkz: not 2; Freeland, C.A ; 'On Irigaray on Aristotle', sf:59-93.

21. Bkz: not 2; sf: 11-14.

22. Witt,C ; 'Teleology in Aristotelian Science and Metaphysics' (in: Methodos in Ancient Philosophy; ed.by: Jyl Gentzler), Oxford Universty Press, Oxford,1998.

23. Nussbaum,M.C ; 'Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian

Essentialism', Political Theory, 20: 202-246; 1992;

- Love's Knowledge, Oxford University Press,Oxford, 1990; Erkızan,H.Nur ;
'Aristoteles'te Akılsallığın Kavranımı ve Kadın', Doğu Batı, Sayı: 5 (198-209), 1998.

Kültürel farklılıklar çerçevesinde gender

Kamuran Gödelek

Gender kavramı feminist literatürde en yaygın olarak kullanılan kavramlardan birisidir. Çeşitli alanlardaki yazar ve düşünürler gender kavramının farklı özellikleri üzerinde çalışmışlar ve farklı teoriler geliştirmişlerdir. Çocuklarda gender rollerinin kazanımı ile ilgili en meşhur feminist teorilerden birisi Nancy Chodorow'un nesnel ilişkiler teorisidir. Bu teori felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi çeşitli alanlardaki feminist düşünürler tarafından sıklıkla kullanılmıştır.

Kuşkusuz, Chodorow'un gender gelişimine ilişkin bu teorisi, gender bilincinin kavranmasına yeni ve feminist bir yorum getirerek kadınlar ve erkekler arasındaki psikolojik farklılıkların farkına varılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Örneğin, Jane Flax (1983) gibi bazı feminist düşünürler, Chodorow'un teorisini genel olarak felsefedeki erkek egemenliğini açıklamanın yanı sıra, erkeklerin psikolojik özelliklerine ilişkin yorumlar yapmak üzere de kullanmıştır. Evelyn Fox Keller (1985), aynı şekilde, bilimde ve felsefedeki erkeksiliği açıklarken Chodorow'un teorisini temel almıştır. Naomi Scheman da (1983) bir kadın tarafından yetiştirilen erkeklerin egolarının gelişim sürecini, zihin felsefesi alanındaki bireyselliği vurgulayan teorilere bağlamakta ve diğerleri gibi, felsefede genel olarak bir erkek egemenliği olduğunu veya felsefenin erkekselleştirildiğini savunmaktadır.

Ancak her teoride olduğu gibi, nesnel ilişkiler teorisinin uygulamalarına ilişkin bazı sorunlar ve belirsizlikler vardır. Bunlar arasında bu teorinin erkeklerin bilim ve felsefedeki egemenliğini ve genel olarak diğer baskı türlerini açıklamadaki yetersizliği sayılabilir. Ama bu yazının amacı, Chodorow'un nesnel ilişkiler teorisinin Batı kültürü ve felsefesinde erkeklerin egemenliğini açıklamadaki yetersizliklerinden ziyade, bu teorinin endüstrileşme sürecini tamamlamış Batı toplumları dışındaki diğer kültürlere uyarlanmasındaki sorunları ele almaktır.

Chodorow, *Reproduction of Mothering* (Anneliğin Üretimi) adlı kitabında

anneliğin üretiminin özelliklerini ve kapitalist Batı toplumlarında kadınların anneliğinin doğurduğu sonuçları betimlemektedir. Chodorow Batı toplumlarında ailenin gelişimine ve aile içindeki cinsiyet rollerinin değişimine ilişkin betimlemelerinde Amerikan toplumunu model olarak almaktadır. Bunun sonucunda da A.B.D'deki endüstrişleşme ve kapitalizm süreçlerinin kadının hem aile içindeki hem de toplumdaki rol ve statüsünü nasıl etkilediği üzerinde durmaktadır. Amerikan toplumu diğer Batı toplumları ile ortak özelliklere sahiptir; ekonomik sistem tamamen serbest piyasa ekonomisine dayanmaktadır, endüstrileşme süreci tamamlanmıştır ve diğer post-endüstrileşme sürecindeki Batı ülkeleri ile aynı dinsel ve kültürel bağları paylaşmaktadır. Böylece, Nancy Chodorow Amerikan toplumuna dayandırdığı çalışmasını diğer Batı toplumlarına genellemekte haklıdır. Batı toplumlarında felsefe ve bilim alanlarındaki veya genel olarak erkek egemenliğini açıklamak isteyen bir feminist, Chodorow' un genderin psiko-sosyal gelişimine ilişkin görüşlerini rahatlıkla kullanabilir.

Ancak Chodorow' un görüşlerini İslam toplumlarına ve üçüncü dünya ülkelerine uyarlamaya gelince sorunlar doğmaktadır. Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Esas Olmayan Kadın: Feminist Düşüncedeki Dışlama Sorunu) adlı kitabında Chodorow'un genderin sosyolojisine ilişkin görüşlerinin ırk ve sınıf bağlamında tarafsız olmadığını belirtmekte ve genderden ırk ve sınıf gibi kişinin kimliğini belirleyen diğer unsurlardan bağımsız bir şeymiş gibi bahsetmenin tehlikelerine işaret etmektedir.

Sınıf ve ırk farklılıklarının yanı sıra kültürel farklılık da gender kimliğinin gelişimini etkileyen önemli faktörlerden biridir. Hiç kimse bir cam kavanozun içinde doğup büyümez, aksine, farklı kültür ve toplumlara göre farklılık gösteren karmaşık bir ilişkiler ağı içinde yaşar. Bu durumda kişinin gender kimliğinin gelişmesi de içinde bulunduğu toplumun kültüründen bağımsız düşünülemez. Böylece Chodorow'un nesnel ilişkiler teorisini temele alarak genel bir feminist epistemoloji geliştirmek isteyen çalışmaların bütün kültürler için uygulanabilirliği kuşku vericidir. Bu bağlamda, Chodorow'un Batı kültüründe anneliğin üretimi ve gender kimliği gelişimi teorisini temele alarak, bütün kadınlar (farklı kültürlerde de olsa) için geçerli olabilecek bir feminist bakış açısı ve feminist epistemoloji geliştirmek isteyen Jane Flax ve Nancy Hartsock'un çalışmaları üzerinde yoğunlaşacağım. Söz konusu feminist düşünürlerin çalışmalarının analizine girmeden önce Chodorow'un teorisini kısaca açıklamanın yararlı olacağı kanaatindeyim.

ANNELİĞİN ÜRETİMİ VE GENDER KİMLİĞİ

Chodorow'un nesnel ilişkiler teorisi Freud' un psikanalitik teorisini temele almaktadır. Nesnel ilişkiler teorisi ile psikanalitik teori bebeğin ilk nesnel algısının annesi olduğu konusunda birleşirler ve doğal olarak her iki teori de bireyin duygusal ve sosyal gelişiminde bebeklik döneminin önemini vurgularlar; yani nesnel ilişkilerin kaynağı, bebeğin ilk yılda annesi ile olan yakın ve sıkı ilişki bağıdır. Ancak nesnel ilişkiler teorisi psikanalist teoride merkezi rol oynayan narsism kavramını kaldırarak kişinin öz beninin (self), ego psikanalistlerinin veya Freud'un iddia ettiği gibi bilinçdışı zihinsel süreçler tarafından değil, çok küçük yaşlarda başlayan yakın çevresi ile kurduğu nesnel ilişkiler çerçevesinde geliştiğini vurgulamaktadır. Cho-

dorow'un kendi sözleriyle: "Nesnel ilişkiler teorisi dürtüsel deterministlerden [burada Freud kastedilmektedir] cinselliğin oluşumu ve yaşanmasında dürtülerin rolüne ilişkin farklı değerlendirmesiyle ayrılır. Nesnel ilişkiler teorisinde çocuğun ta bebeklikten itibaren içinde bulunduğu sosyal ilişkiler onun psikolojik gelişimini ve kişilik oluşumunu belirler" (1974, s. 47).

Chodorow nesnel ilişkiler teorisini toplumsal cinsiyet (toplum içinde belirlenmiş erkeklik ve dişilik rolleri) gelişimini açıklamak üzere kullanmaktadır. Ona göre, genderin gelişimi tamamen kadınların annelik yaptığı bir aile yapısının sonucudur. Hem kız hem de oğlan çocukları anneleri ile olan ilişkilerine bağlı olarak kendi kimliklerinin ve genderlerinin ayırımına varırlar. Chodorow'a göre, bu aile ilişkisi kız çocukları sevecen ve verici olmaya, ve dolayısıyla anne olmaya hazırlarken erkek çocuklarda bu tür eğilimleri yok etmektedir. Böyle bir çocuk yetiştirme tarzının en önemli özelliği, çocukların esas yetiştiricisi olan annelerin babaya nazaran daha güçsüz olması ve ev dışındaki dünyada sosyal ve kültürel bakımdan aşağı statüde görülmesidir.

Chodorow'un temele aldığı bu aile yapısının yalnızca kadınların annelik yapmasının yanı sıra bir başka özelliği de babanın günün çoğunluğunda evden uzak olmasıdır. Chodorow, erkek gender gelişimini tartışırken anne ile oğlu arasındaki ilişkiyi bir egemenlik ilişkisi olarak tanımlayarak annenin oğlunu "karşıt cinsten birisi" olarak algıladığını ve bunu sonucunda ortaya çıkan duygusal çatışmaların etkisi ile oğlu üzerinde egemenlik kurucu bir tavır takındığını iddia etmektedir (Chodorow, 1979, s. 105).

Annelerin oğullarını karşıt cinsten birisi olarak ve buna karşın kızlarını kendi cinsinden olmasından da öte, kendilerinin bir devamı olarak görme eğilimleri kız ve oğlan çocukların Oedipal dönemi farklı yaşamalarına neden olmaktadır. Bu dönemde oğlanlar için genderin belirlenmesi önem taşırken kızlar için ayrılma/bireyselleşme süreci önem kazanmaktadır. Oğlan çocukları için bu dönemin esas amacı baba ile özdeşleşerek erkek kimliğini kazanmak ve ayrıca süperego gelişimi ve kadınları aşağılama suretiyle sarsılmaz bir erkek kimliğine sahip olduğu duygusunu elde etmektir. Annelerin oğlanları Oedipal dönem öncesi ilişkiden kopmaya kızlardan daha fazla zorlamaları ve dolayısıyla oğlan çocukların anneleriyle kurdukları empatik bağı ve annelerine duydukları birincil aşk duygularını bastırmak zorunda kalmaları, onların kızlara nazaran bireyselleşmeye daha yatkın olmalarına ve dışa kapalı, esnek olmayan bir ego geliştirmelerine sebep olmaktadır (ibid., s. 166-167).

Chodorow, kız olsun erkek olsun bütün çocukların ilk ilişki kurdukları ve özdeşleştikleri mesne anneleri olduğu için ve baba da büyük oranda bakım sürecinin dışında olduğu için bireyselleşme ve ayrılma sürecinde oğlan çocukların erkek kimliğini kazanmada zorluk çektiğini iddia etmektedir. Böylece, oğlan çocuk kendisini, günün büyük çoğunluğunda evin dışında olan ve dışarıdaki hayatı evdeki hayattan daha önemli olarak algılanan babası ile tanımlamak, ama aynı zamanda bunu yaparken de duygusal ve fiziksel olarak bağlı bulunduğu annesinden farklı bir kimlik geliştirmek zorundadır. Oğlan çocuk bu ikilemden kurtulmanın ve kendini annesinden ve dolayısıyla içindeki kadınsı yönlerden ayırmanın yolunu kadınları aşağılamakta bulur.

Görüldüğü gibi, oğlan çocukları erkeksilik (masculinity) duygusunu büyük oranda negatif bir süreç sonunda kazanmaktadır. Erkekliğin böyle elde edilmesi güç bir şey olması, erkeksi etkinliklerin daha önemli olarak tanımlanmasını ve

kadınların sosyal olarak önemli addedilen birçok şeyi başaramayacakları inancını doğurmuştur. Chodorow'a göre, babanın günün büyük çoğunluğunda dışarda olduğu ve annenin çocuk bakımından birincil dereceden sorumlu olduğu nükleer aile yapısı, erkeklerin kadınlara hınç ve kızgınlık duyguları geliştirmelerini sağlamakta ve bunun sonucu olarak onları, isteklerde bulunmayan, başkaldırmayan, bağımlı, hatta *çocuksu*, yani "basit" ve dolayısıyla "sıcak ve tehlikesiz" kadınlar aramaya itmektedir (ibid., s. 185). Böylece, erkeklik bir kadın tarafından annelik yapılan bir oğlan çocuğunun aile içindeki yaşantısının direkt sonucudur ve dolayısıyla annelik rolü yalnızca çocuk eğitimine değil, ama aynı zamanda erkek egemenliğine de katkıda bulunmaktadır.

Chodorow bu görüşünü döngüsel bir nedensellik üzerine oturtmaktadır. Ataerkil bir toplum yapısında geleneksel olarak anneler kadındır ve kapitalist ekonomik sistemin aile yapısını şekillendirdiği, ve aile içi ile dışarısı arasında ilkinin daha aşağı, diğerinin ise üstün olduğu bir hiyerarşi oluşturduğu Amerikan toplumunda, kadınların annelik yapması kapitalist üretim sisteminin ve dolayısıyla onu besleyen ideolojinin üretilmesine katkıda bulunmaktadır. Böyle bir yapı içinde, oğlan çocuğu, erkek kimliği kazanmak için güçsüz annesini reddetmek ve aşağılamak zorundadır ve annenin reddi ve aşağılanışı erkekliğin kazanımı süreci içinde diğer kadınlara da genellenmektedir. Böylece, kadınların (annenin) küçük görülmesi, aşağılanması, oğlan çocukların kadınlara karşı tutumunun kısmî nedenidir. Bu nedensellik de döngüsel olduğu için kapitalizm ataerkilliğin ve erkek egemenliğinin gerekli sebebi olmaktadır. Chodorow'a göre, anneliğin üretimi endüstrileşmiş kapitalist Batı toplumlarında hem ailenin hem de genderin sosyal organizasyonunun genel ve tanımlayıcı ögesi durumundadır (Chodorow, 1985, s. 95).

Chodorow, genellikle döngüsel argümanı savunmakla beraber, yukardaki alıntıdan da anlaşılabileceği gibi, bazen yalnızca kadınların annelik yapmasının kadınların küçük görülmesinin, aşağılanmasının nedeni olduğunu, yani nedenselliğin çizgisel olduğunu iddia etmektedir. Çizgisel nedensellik argümanına göre, erkeksilik yalnız kadınların anne olmasının direkt sonucudur. Yalnız kadınların anne olduğu bir ortamda erkeklik annelerin ve dolayısıyla diğer kadınların aşağılanması, küçük görülmesi, reddedilmesi gibi negatif bir süreçle kazanılmaktadır. Böylece, yalnız kadınların annelik yapması kadınların aşağılanmasının yeterli sebebidir.

Chodorow'un teorisinde ortaya çıkan döngüsel ve çizgisel nedensellik arasındaki bu belirsizlik, bu çalışmayı temele alarak bütün kadınlar için geçerli olabilecek genel bir feminizm görüşü geliştirmek isteyenler için sorun yaratabilir. Çünkü genderin yapısı, sosyal olarak organizasyonu ve üretimi toplumdan topluma değişmekte ve döngüsel nedensellik argümanı bir toplumdaki genderin üretimini ve organizasyonunu mükemmel açıklarken bir diğerinde başarısız olabilmektedir. Aynı şey, çizgisel nedensellik argümanı için de söz konusudur. Örneğin, döngüsel nedensellik argümanı Batı toplumlarının sahip olduğu tarihsel ve kültürel temellerden kaynaklanmakta ve dolayısıyla bu toplumlardaki gender dinamiklerini kolaylıkla açıklayabilmektedir. Ama Türkiye gibi tarihsel temelleri Batı kültüründen farklı olan ve ayrıca aile ve toplum içindeki sosyal ilişkilerin farklı bir örüntüye sahip olduğu İslam ülkelerinde ve Üçüncü Dünya ülkelerinde bu zincir kırılmaktadır. Türk toplumunda geleneksel olarak aile içindeki yaşlılar ve anne babaların önemi büyüktür ve cinsiyeti ne olursa olsun evin en yaşlısı en saygıdeğer üyesidir. Kırsal alanda özellikle oğlan çocuk annesi olan yaşlı kadınlar hem aile içinde hem toplum içinde saygı görmektedirler. Annelerin, ve özellikle de oğlan annelerinin itibar gör-

düğü böyle bir kültürde oğlan çocuğunun annesine karşı olan duyguları ve tutumunun Batı toplumunda yetişen bir oğlan çocuğunkinden farklı olması doğaldır ve Batı toplumunda olduğu gibi itici olmaması beklenir.

Türk toplumundaki çocuk yetiştirmeye ilişkin normların, örf ve adetlerin ve bunun yanı sıra aile içi dinamiklerin Batı toplumundakinden farklı olmasından dolayı, kadınların ezilmişliğinin ve aşağılanmasının kökenini yalnızca kadınların annelik yapmasında arayan bir argüman bizim toplumumuz gibi toplumlarda geçerliliğini yitirecektir. Bizim gibi geçiş döneminde ve hâlâ bir ölçüye kadar geniş aile yapısının özelliklerini koruyan toplumlarda diğer aile üyeleri sürekli ya da geçici olarak anneye çocuk bakımında yardımcı olmaktadır, yani çocuk yalnızca annesinin annelik yaptığı bir ortamda büyümemektedir. Bu yardım genellikle aile içindeki büyükanne, teyze, hala gibi kadın üyeler tarafından olmakla beraber, dayıların, amcaların ve dedelerin de rolleri küçümsenemez. Anneliğin paylaşıldığı böyle bir ortamda, annenin çocuklarının gender gelişimindeki etkisi Chodorow'un annenin genellikle çocuk bakımında yalnız olduğu Amerikan toplumuna bakarak iddia ettiği kadar kuvvetli olmayacaktır.

O zaman, bizim toplumumuzda ve benzeri kültürlerde, kadınların aile ve toplum içindeki ezilmişliğinin ve aşağı statüde görülmesinin nedeni olarak oğlan çocuklarının annelerine karşı geliştirdikleri negatif duyguların diğer kadınlara genellenmesini iddia etmek doğru bir tavır olmayacaktır; böyle bir görüş anne ile oğlan çocuk arasındaki gerçek ilişkiyi de yansıtmayacaktır. Bu yüzden, Chodorow'un teorisini temele alarak genel bir feminist epistemoloji veya feminist bakış açısı geliştirmek, uygulama açısından problemlere açıktır. Bir sonraki bölümde Chodorow'un teorisini temel alan bazı feminist düşünürlerin çalışmalarını bu bağlamda değerlendirmek uygun olacaktır.

Sonuç olarak, Chodorow' un genderin psiko-sosyal gelişimine ilişkin tartışmasındaki ana fikri aşağıdaki gibi açımlanabilir: Erkeklerin sosyal kurumları ve inanç sistemlerini oluşturdukları ve kontrol ettikleri ataerkil toplumlar, ben ve diğer bireyler arasındaki sosyal ilişkilerde ön yargılı olarak erkeksi bir yapılanma biçimini yansıtmaktadır. Erkek egemen sosyal çevre ve aile yapısı, her bir bireyin psikolojik yapısında kendini yeniden yaratmakta; böylece, özellikle kadınların annelik yapması ve ev içi dünyanın ev dışındaki dünyadan daha az prestijli olması erkek egemenliğinin genel olarak pekiştirilmesini sağlamaktadır. Bu durum, kadınların geleneksel olarak annelik yaptığı kapitalist olsun olmasın bütün Batı ve Doğu toplumları için geçerlidir. Sorun, Batılı olmayan toplumların, son derece farklı aile yapısı ve çocuk yetiştirme kurallarına sahip olmalarından dolayı Chodorow' un teorisi uyarınca Batılı kapitalist toplumlardan daha az bir ataerkil yapıya sahip olmaları beklendiği halde, onların da en az Batılı kapitalist toplumlar kadar ataerkil olmalarıdır. Kapitalizmi ataerkilliğin gerekli sebebi olarak belirleyen bir teoriyi, Batılı anlamda kapitalist ekonomik sisteme sahip olmayan toplumlardaki ataerkilliği açıklamak üzere genellemek sakıncalıdır, çünkü teori açıklayıcı gücünü yitirmektedir.

Ancak Chodorow'un çalışması feminist felsefeciler, psikologlar ve bilim adamları tarafından kendi çalışmalarını temellendirmek üzere sıklıkla kullanılmaktadır. Şimdi, Chodorow'un teorisini kendi çalışmalarında kullanan bazı feminist düşünürleri inceleyelim.

Felsefede cinsiyet ayrımına ilişkin çok fazla sayıda feminist çalışma vardır. Bu alandaki yazıların bir kısmı kadınların felsefi teorilerden açıkca veya gizil olarak dışlandığı yolunda (Grimshaw, 1986; Spelman, 1983) iken, bir kısmı da felsefenin erkeksiliğini (masculinity) ya da felsefede tipik bir erkek bakış açısını eleştirmektedir. Jane Flax (1983), Nancy Hartsock (1983), Evelyn Fox Keller (1985) ve Naomi Scheman (1983) gibi birçok feminist düşünür felsefenin erkeksiliğine ilişkin analizlerinde, Chodorow'un psikanalitik teorinin erkeksi bakış açısına olan eleştirilerine ve dolayısıyla onun geliştirdiği nesnel ilişkiler teorisine dayanmışlardır. Bu tür düşünürler arasında, özellikle Jane Flax ve Nancy Hartsock, Chodorow'un teorisini temele alarak bütün kadınlar için genel bir feminist epistemoloji ve feminist bakış açısı geliştirmek istedikleri için bu iki feminist düşünürün çalışmalarını inceleyeceğim.

Jane Flax (1983) "Politik Felsefe ve Ataerkil Bilinçdışı" adlı makalesinde erkeklerin ataerkil düzende yetişmiş olmasının pek çok felsefi gelişmeyi ve çalışmayı etkilediğini ileri sürmektedir. Flax'a göre, felsefe sosyal ilişkilerden bağımsız düşünülemez ve "felsefedeki çözümlenemez ikilemler, insan zihninin veya doğasının anlaşılmazlığından değil, aksine bozuşmuş veya donmuş sosyal ilişkilerden kaynaklanmaktadır" (s. 248). Flax'ın ataerkil bilinçdışı kavramı iki yönlüdür; bir yandan, felsefedeki erkeksiliği Chodorow'un yalnızca kadınların annelik yaptığı bir sistemde kadın ve erkek yaşantıları arasındaki farklılıklara ilişkin teorisine dayandırmak isterken diğer yandan, kadınların annelik yaptığı olgusuna dayanarak feminist bir epistemeloji geliştirmek ve bu yolla ataerkilliğin bizim sahip olduğumuz bilgi kavramımızın içine nasıl sızdığını, onu nasıl şekillendirdiğini açıklamak istemektedir.

Nancy Hartsock da aynı şekilde Chodorow'un nesnel-ilişkiler teorisini hem erkek egemenliğini açıklamak hem de global bir feminist bir bakış açısı geliştirmek için kullanmaktadır. Hartsock (1983) "Feminist Bakış Açısı: Özellikle Bir Feminist Tarihsel Materyalizm İçin Temel Oluşturma" adlı makalesinde Chodorow'un gender kişiliğinin gelişimi teorisini, kendisinin Batı kültürünü belirlediğine inandığı soyut erkeksilik (abstract masculinity) görüşünü desteklemek üzere kullanmaktadır. Hartsock feministlerin doğru bir feminist sosyal teorinin ortaya konulmasını sağlayacak bir feminist bakış açısı geliştirmeleri gerektiğine inanmaktadır. Makalesinde, Marx'ın proletaryanın konumuna bağlı olarak sınıflar arasındaki iş bölümünün nasıl yapısallaştığına ilişkin açıklamasını böyle bir bakış açısına örnek olarak göstermektedir. Hartsock, Marx'ın kullandığı epistemolojik araçları kullanarak kurumsallaşmış cinsiyete dayalı iş bölümünde kadınların konumundan hareketle feminist bir bakış açısı geliştirilebileceğini savunmaktadır. Hartsock'un geliştirmek istediği feminist bir bakış açısının başlangıç noktası Marx'ın da ifade ettiği gibi " insanlar sadece kendileri aktif değildir, gerçekliğin kendisi de insanın cinsel (cinsiyete dayalı) aktivitelerinden oluşmuştur" (s. 288) görüşüdür. Ama Marx'ın yaptığı gibi erkeklerin iş bölümünden başlamak yerine, Hartsock, kadınların aktivitelerinin kendine özgü bir bakış açısı geliştirmeye temel oluşturup oluşturamayacağı sorusuna cevap aramak üzere kadınların aktiviteleri üzerinde yoğunlaşmıştır.

Hartsock'a göre, feminist bir bakış açısı yaratmanın koşulları çocuk yetiştirmeye ilişkin cinsiyete dayalı iş bölümünden kaynaklanmaktadır, çünkü kadınların

annelik yapması kadın ve erkek yaşantılarında sistematik farklılıklara neden olmaktadır. Hartsock' a göre: *Bu farklı (psikolojik) yaşantılar cinsiyete bağlı iş bölümünün gerektirdiği, kadınlar ve erkekler için farklılaşan aktivite örüntüleri tarafından pekiştirilir ve oluşturulur, onun için de epistemoloji ve ontoloji olarak tekrar edilirler. Sınıflı toplumlardaki farklı erkek ve kadın aktiviteleri yetişmekte olan bireyi bir yandan feminist bir bakış açısına, diğer yandan soyut bir erkeksiliğe itmektedir... Böylece, oğlan çocuğunun kimliğini annesinden farklılaşmasında bulması, öz benini (self) annesi ile birlikteliğine karşıt olarak oluşturması, hem erkekler tarafından oluşturulan toplum hayatını hem de yaşamlarının anlamını belirleyen erkeksi dünya görüşlerinin savaşçı ve saldırgan bir düalizmle belirlenmesine yol açmaktadır* (age., s. 296).

Böylece, soyut erkeksilik kavramı birbiriyle karşıt düalizmleri ¦ soyut/somut, zihin/beden, kültür/doğa, ideal/real, durgunluk/değişim ¦ vurgulayan bir kavramlaştırma biçimidir. Bu tür düşünsel düalizmler, erkeklerin insan ilişkilerinde karşıt bir tutum yaratarak "ben ve diğeri" ayrımına sebep olmakta ve dolayısıyla erkek kişiliğinin yapısallaşmasında önemli bir rol oynamaktadırlar. Hartsock'a göre, soyut erkeksilik toplumsal kurumlardaki sınıf egemenliği ve gender egemenliği ilişkilerinin altında yatan hiyerarşik düalizmi açıklamaktadır. Hartsock, soyut erkeksilik kavramını Batı felsefesinin ve düşün sisteminin mantığını açıklamak üzere kullanmaktadır. Hartsock'un amacı, "kadın yaşantı ve aktivitelerinden ziyade, erkeklerin yaşantı ve aktivitelerinin hem sınıflı toplumun hiyerarşik ve düalist kurumlarında, hem de bu yaşantıyla şekillenen düşünme biçimlerinde kendini nasıl tekrar ettiğini" ortaya koymaktır (age., s. 296).

Hartsock'un soyut erkeksilik görüşünü açıklamak üzere kullandığı argüman çizgisel nedensellik zincirine dayanmaktadır. Kadınların annelik yapmasının erkeklerde kendilerini diğerlerine karşıt olarak tanımlamaya ilişkin bir eğilim yarattığını ve dolayısıyla erkeklerin diğerleriyle ilişkilerini karşıtlık çerçevesinde yaşadığını savunmaktadır. Bu durumda, kadınların annelik yapması, erkeklerin karşı oluş, hiyerarşi ve yarışma kavramları ile belirlenmiş kurumlar oluşturmasıyla sonuçlanmakta ve bu kurumlar da kadınların aşağılanmasına, küçük görülmesine ve bastırılmasına sebep oldukları için kadınların annelik yapması, kadınların aşağılanmasının, küçük görülmesinin ve bastırılmasının esas sebebi olmaktadır. Böylece Hartsock, aile içinde cinsiyete dayalı iş bölümünün ve kadınların annelik yapmasının ailenin dışındaki toplumdaki gerçek/zihinsel iş bölümü için ve dolayısıyla genel olarak erkek egemenliği için zemin oluşturduğuna inanmaktadır.

Bu durum, Hartsock'un "kapitalizm erkek egemenliğinin bir sonucudur, aksi değil" (age., s. 290) tezini destekler görünmektedir. Kadınların annelik yapması, dünya üzerindeki bütün kültürler tarafından paylaşılan genel bir olgudur; bunun yanı sıra, erkek egemenliği de kadınların annelik yaptığı bütün kültürlerin ortak özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. O zaman, Hartsock'un iddiasına göre kadınların annelik yaptığı, erkeklerin ise egemen olduğu bütün toplumlar kapitalist olmalıdır. Gerek Hartsock'un gerekse diğer düşünürlerin çalışmalarındaki temel problem kapitalizm ve ataerkillik kavramlarını birbirinin yerine kullanmalarıdır. Ancak dünya üzerindeki bütün erkek egemen toplumlara baktığımızda, çoğunun kapitalist olmadığı apaçık ortadadır.

Cinsiyete dayalı iş bölümünün kurumsallaşmasını açıklarken Hartsock, feminist bir bakış açısının içeriğini doldurmak ve kadınların yaşamlarının sosyal ilişkileri nasıl belirlediğini göstermek için kadınlar arasındaki ırk ve sınıf farklılıklarını

görmezden gelerek daha ziyade ortak olarak paylaştıkları hususlar üzerinde durmaktadır. Hartsock, cinsiyete dayalı iş bölümüne ilişkin görüşlerini Chodorow'un teorisi ile temellendirdiği için onunla aynı problemi paylaşmaktadır. Her iki düşünür de gender kimliğine ilişkin görüşlerinin ırk, sınıf, etnik ve kültürel farklılıklar gibi çok önemli ve bağlayıcı kavramlardan tamamiyle arınmış olduğunu iddia ederken bir yandan da genderin gelişimini belli bir kültüre, yani kapitalist Batı ve hatta Amerikan kültürüne dayanarak açıklamaktadırlar.

Hem Hartsock hem de Flax kadınların kültürel olarak aşağılanmasının ve küçük görülmesinin global bir feminist görüş geliştirmenin temel elemanı olduğunu düşünmektedirler. Chodorow, aynı şekilde, kapitalizmi kadınların aşağılanmasının ve erkek egemenliğinin gerekli sebebi olarak görmekte ve oğlan çocuğun annesini reddetmesinin "kadınların genel olarak değersiz ve aşağı statüde görülmelerinin ardındaki psikolojik dinamikleri [açıkladığını] söylemektedir (1974, s. 50). Erkek gender kimliğinin kazanılmasında annenin reddinin önemli bir rol oynadığı hususunda Chodorow, Flax ve Hartsock'un görüşleri kabul edilebilir, ancak yukardaki tartışmadan da anlaşılabileceği gibi sadece bundan hareketle genel bir feminist bakış açısı ya da feminist bir epistemoloji geliştirmeye kalkmak genelleştirmede problemlere yol açacaktır.

Üstelik, Chodorow'un kendisi anneliğin ve gender kimliğinin kazanıldığı sosyal çevrenin önemini vurgulamaktadır. Gender gelişimi yalnızca kadın ve erkek olmaktan öte belli bir kadın ve belli bir erkek kimliği kazanmak demektir. Annelik ve gender gelişimi belli bir sosyal yapı içinde yer aldığı için "kadınlar aynı genderi paylaşır" gibi bir ifade kullanırken ne demek istenildiği açıkca belirtilmelidir, çünkü gender kimliği kişinin ırkı, ülkesi, etnik ve kültürel geçmişi, dini gibi kimliğinin diğer yönlerinden bağımsız olarak kazanılmaz. Böylece, bir kız, sonra da bir kadın olma süreci, Chodorow'un da kabul ettiği gibi sosyal bir çevre içinde gerçekleşmektedir.

Bu durumda hem Chodorow hem de çalışmalarında onu kullanan Flax ve Hartsock iki hususta açıklama yapmak zorundadırlar. Bunlardan ilki, gender kimliğinin kadınların anneliği dışındaki diğer sosyal kurumlar tarafından nasıl belirlendiğidir. İkinci olarak da şu soruyu cevaplamaları gerekir: Eğer aile yapısı, toplumda ebeveynliğe ilişkin norm ve adetler, ailenin yaşadığı çevredeki sosyal ilişkilerin yapısı gibi toplumsal düzenlemeler farklı olsaydı gender kimliği nasıl farklı olurdu? Kişinin cinsiyet kimliğinden farklı olarak gender kimliği, toplumun yapılanışının bir parçası olduğu için kadın olmanın her kültürel ve sosyal yapıda aynı anlama geldiğini varsaymak mümkün değildir. Dolayısıyla hem Flax'ın hem de Hartsock'un kadınların gerçekliklerine ışık tutacak genel bir feminist bakış açısı geliştirme çabası bu bağlamda başarısızlığa uğramaktadır, çünkü yukarıdaki akıl yürütmeye dayanarak söz konusu feminist düşünürlerin görüşleri sadece kapitalist Batı toplumları için geçerli olmakta, Batılı anlamda kapitalist olmayan toplumlarda geçerliliğini yitirmektedir.

KAYNAKÇA

Chodorow, Nancy. 1985. "Mothering, Male Dominance and Capitalism", *Reflections on Gender and Science* (yazan: Evelyn Fox Keller), New Haven: Yale University Press.

1979. *Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of*

Gender, Berkeley and L.A.: University of California Press.

1974. "Family Structure and Feminine Personality", *Culture and Woman, Culture and Society* (Edt. Michelle Z. Rosaldo ve L. Lamphere), Stanford: Stanford University Press.

Flax, Jane. 1983. "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics", *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science* (Edt. Sandra Harding ve Merrill B. Hintikka), Boston, London: D. Reidel Publishing Company.

Grimshaw, Jean. 1986. *Philosophy and Feminist Thinking*, Minneapolis: U. of Mn. Press.

Hartsock, Nancy C. 1983. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", *Discovering Reality* (Edt. S. Harding ve M. B. Hintikka), Boston, London: D. Reidel Publishing Company.

Keller, Evelyn Fox. 1985. "Dynamic Autonomy: Objects as Subjects", *Reflections on Gender and Science* (Edt. E. F. Keller), New Haven: Yale University Press.

Scheman, Naomi. 1983. "Individualism and the Objects of Psychology", *Discovering Reality* (Edt. S. Harding ve M. Hintikka), Boston, London: D. Reidel Publishing Companies.

Spelman, Elisabeth. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon press.

Nietzsche'de kadın, duygusallık ve akıl

Füsun Kökalan

Kadın ve erkek cinsiyetlerinden hareketle, insan sorununun anlaşılmaya çalışılması, insanoğlunun kendini kandırışlarından temizlenmesidir. Nietzsche'nin özelde kadın ve erkek, genelde ise insana yönelik geliştirdiği düşünceler de insanlık tarihi adına dogma olarak kabul edilen düşüncelerden temizlenmektir. Ancak bu durum Nietzsche'nin söylemlerinin de insanların kafalarında yeni dogmalar oluşturmadığı anlamını da içermemektedir. Bu noktada önemli olan Nietzsche'nin felsefesinin yöntemsel ve düşünsel anlamda doğru ve yansız olarak anlaşılmasıdır.

Nietzsche'nin felsefesinin yöntemsel bakımdan niteliğinin ne olduğu sorusuna verilebilecek yanıt; onun felsefesinin sistematik bir biçimde oluşturulmadığı ve daha çok aforizmalar şeklinde temellendirilmiş olduğudur. Bu anlamıyla çoğu zaman Nietzsche'nin kendisiyle çeliştiğini düşünmek mümkün olsa da düşüncelerinin felsefi birtakım derin irdelemeler üzerine kurulduğu rahatlıkla söylenebilmektedir. Ona göre ; 'Felsefe ilk anlamıyla dünyayı yaratma istemidir. Herkesin farklı farklı yorumladığı fiziksel olarak tek bir dünya olsa da herkes kendi dünyasını farklı biçimlerde yaratmaktadır. Bundan dolayıdır ki, felsefede kişisel olmayan hiçbir yön yoktur. Felsefenin kendisi eleştiridir ve eleştirel bir bilimdir'(Nietzsche, 1997; 116). Bunun dışında felsefe aslında hiçbir şeydir. Böylesi bir anlayış içerisinde felsefeci de her zaman kendi gününe, çağına düşman olan ve olmak zorunda olandır. Nietzsche'nin felsefe ve felsefeci ile ilgili olan bu görüşleri, temelde yaşadığı dönemin büyük etkilerini taşımaktadır. Buna göre Nietzsche'nin ifadesi ile felsefenin karşılaştığı en büyük sorun Avrupa insanının küçültülerek, birbirine eşit duruma getirilip, tekleştirilmesidir (Nietzsche, 1998; 46). 19.yüzyılın ilk yarısında, yani dünyada büyük değişim ve dönüşümlerin yaşanmasıyla birlikte büyük çelişkilerin yaşandığı bir süreçte dünyaya gelen ve yaşamını bu süreçte devam ettirip dönemin hızlı ve mekanik değişimi altında ezilen Nietzsche'nin çağına düşman olmasını olağanüstü bir şey olarak kabul etmemek ve felsefesini buna göre biçim-

lendirmesini görmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda Nietzsche'nin toplumsal alandan yola çıkıp birey ve bunun ötesinde de bireyi yaratmaya çalışan felsefeye ulaştığını görüyoruz. İçinde bulunduğu çağa tepkili olan Nietzsche yine o yüzyılın bir parçasıydı. Böylece toplumu eleştirerek bireyi yaratma koşullarına ulaşan Nietzsche'nin felsefesi sırf kendinden kaynaklanan ve salt tek başına bir birey olmanın sancısını yaşayan bir anlayıştan uzaktır.

Felsefeyi eleştirel bir bilim olarak gören Nietzsche'nin üzerinde en fazla durduğu öğe 'insan' kavramıdır. Nietzsche'nin felsefesinde insan, çok basit bir açıklama ile 'çağcıl dünyadan uzakta kendine bir yetme arayan' olarak tanımlanır (Sarup, 1997;138-139). Bu anlamıyla da birey yasaları, var olagelen değil yine kendi tarafından yaratılandır. Birey ancak bu yolla kendi gibi olabilir. Nietzsche bu noktada en çok topluma saldırmış olsa bile, kendi düşüncelerinin de toplumdan kaynaklandığını kabul etmekle birlikte, onun temelde karşı olduğu anlayış, bütün bir toplumsal yapılanmadan çok yüzyılın getirmiş olduğu çelişkilerin insanlarda ortaya çıkarmış olduğu tekleştirme anlayışıdır. Yaşadığı yüzyılı göz önüne aldığımızda, onun bu düşünceleri anlamlı gözükmektedir. Felsefenin temeline 'insan' kavramını yerleştiren Nietzsche toplumu ise şu şekilde ele almaktadır; toplumun bir deneme olduğunu ve bireylerin her birinin kendi olmaya karar verdiklerinde, toplumun kendine olan güvenin yok olacağını savunur (Nietzsche, 1994;35). Nietzsche toplum için bu tanımlamayı yaparken, yine toplumun yaratmış olduğu tekleştirmeden söz eder. Ancak Nietzsche bu noktada bireyler için sürekli olarak kendi olmayı öne sürerken, insanların bunu yapabilme gücünü kendilerinde yaratmayı olanaklı kılacak koşulların olup olmadığını da göz ardı eder. Çünkü tanımlamaya çalıştığı 'kendi' dediği kavram kendi kendine tek başına oluşmuş ya da oluşacak olan bir kavram değildir. Bireyin kendiliğinin anlamının da bir başka bireyde anlam bulacağını gözden kaçırmış değildir. Onun karşı geldiği temel kaygı, bireyin kalabalık içinde kendine ait olamaması ve diğerlerinden bir farklılığının olmaması ve böylece de tüm insanların bir aynılık içinde yok olmalarıdır. İnsan, toplum içinde kendini bilmeye çalışmakla yine kendisini yaratan olmalıdır.

Bu tanımlamayla Nietzsche, insan için sürekli olarak bir devinim çizer. İnsan hep olması gerekendir ve bunun için çaba harcayandır. İnsan aşılması gerekendir. İnsan bir geçiş ve yok oluştur. Nietzsche insanı hayvan ile 'üstinsan' arasında bir yere yerleştirdiği için bu süreci bir geçiş ve köprü olarak görürken, üstinsana ulaşmakla birlikte yok oluşu ifade eder (Kuçuradi, 1997; 120-121)

Üstinsanın kendi kendini aşmasından çok kendi kendini gerçekleştirmesi gerekmektedir; kendi kendisini düşünerek yeniden yaratan insandır. Bu anlamıyla da 'akıl' kendi kendisini aşmak isteyen ve her şeyi zorlayan bedenin hizmetindedir. Akıl, istemin kendisini var edebilmesidir. Kişi, akıl ile üstinsana ulaşır ve bunu da kendi değerlerini yaratma yoluyla gerçekleştirir. Akıl, istemin başkaldırmasıdır. Duygusallık ise istemin boyun eğmesidir. Kişi kendi istemlerine ya da bir başkasının istemlerine boyun eğdiği takdirde, akıl yolundan uzaklaşarak, duygusal bir davranış içerisinde yer almış olacaktır. Duygulara karşı gelememek ve kendinde bu karşı gelme istemini yaratamamak, istemlere boyun eğmektir. Böylece akıl, istem yolu ile duygu - boyun eğme - halinden uzaklaşarak, kişinin kendini tekrar tekrar yaratmasıdır. Bu anlamıyla üstinsan, istem yolu ile eylemlerine yön veren ve dolayısıyla da koşulların yarattığı bir birey olmaktan çok koşuları yaratandır (Nietzsche,1997;24). Buna göre isteyen insan, kendi içindeki boyun eğecek ya da boyun eğeceğine inandığı bir şeye buyurur. İsteyen insan, istemenin eylem için

yettiğine içtenlikle inanır. İstemeyi de gerçekleştirmenin yani eyleme dönüştürmenin aracı ise akıldır. Akıl yolu ile istemlerine biçim veren birey, içinde yaşadığı koşullara karşı gelip kendini yaratma ve duygularından –boyun eğmelerinden – sıyrılarak üstinsan oluşturma yolunda olmalıdır.

Böylesi bir üstinsan profili çizen Nietzsche'nin en büyük önyargılarından biri de kadınların bu üstinsan kavramından çok uzak olmalarıdır. Nietzsche, gerçekte kadın ve erkek cinsiyetlerinin karşılaştırılamayacağını savunur. Çünkü erkek ve kadın birbirine ne eşit ne de benzerdirler. Kadın ve erkeklerin birbirlerine benzememelerinin nedenini ise Nietzsche'nin kadın tanımlamasında bulmaktayız (Nietzsche,1998).

O'na göre kadınlar sadece doğrular gibidir (Nietzsche,1997;142). Ancak doğru tanımlamasını da göz önüne aldığımızda kadınlardan neyi kastettiğini daha iyi anlamış olacağız. 'Doğru; doğruların yanılsama olduğunu unutanların yanılsamasıdır'(Sarup, 1997;77). O halde kadını bir doğru olarak kabullenirken bir mülk gibi görmektedir. Kadını, değeri belli olan ve önceden kabullenilmiş bir şey gibi algılar. Ancak bu kabullenme, aldatıcı ve gerçekte olmayan bir yanılsamadır.

Yanılsama yolu ile kavranabilen kadının, bu görünümünden kurtulabilmesi için akıl yoluyla kendini yaratması ve içgüdülerinden kurtulması gerekmektedir. Ancak kadının kendisinde böyle bir güç yaratması mümkün değildir. Nietzsche'ye göre kadının içgüdülerinden kurtulamamasının nedeni, kadınların bir hayvandan daha çok acı çekiyor, daha incinir, daha sevgiye muhtaç, daha fazla hayal kırıklığına mahkûm oluşuyla açıklanabilmektedir (Nietzsche, 1997;144). Nietzsche, kadınların doğalarından kaynaklanan bu nedenlerden dolayı, erkeklerin daima kadınlara karşı bir acıma duygusu içinde olduklarını savunur. Ancak, Nietzsche yine burada da kendisi ile çelişir gözükmektedir. Çünkü daha önce ki yazılarında acıma duygusunu kınamaktadır. Nietzsche'nin tanımlamasında acıma; 'sevenin çivilendiği bir çarmıhtır'(Nietzsche, 1997;21). Kadını her ne kadar içgüdülerinden kurtulamayan olmakla tanımlamış olsa bile bu anlamıyla da, erkeği de kadına bağımlı kılmıştır. Acımanın aşılması da yine onun felsefesinde ancak güçlü bir erdemle mümkün olduğuna göre gerçekte erkek henüz böylesi bir erdeme ulaşamamış gözükmektedir.

Kadınları bu biçimde ortaya koymaya çalışan Nietzsche'nin kadın konusunda asıl üzerinde durduğu nokta, onların üstinsan kavramına ulaşmadaki yetenek yoksunluğu ya da istemsizliğidir. Kadın hayvandan üstinsana geçiş ve yok oluş yolunda istemsizdir. İstem ise yaratmadır. Kadın duygularına boyun eğip, kendini yeniden yaratma konusunda istemden uzaktır. Kadın bu anlamıyla kendisini yaratıp, gerçekleştirmekten de uzaktır. Kadının duygusallığının temelinde ise bu yatar. Kadının, kendisi ile mücadele etmeyip, karşı koyamadığı duygularına boyun eğmesi onun üstinsana ulaşmasını engeller.

Nietzsche'nin kadın konusunda gerçekte karşı geldiği içinde bulunduğu yüzyıldaki kadın profilidir. Ancak bu profil de salt tek başına oluşmuş bir şey değildir. Çünkü kadının bu konumu yalnızca bireyle açıklanabilecek bir durum olmamakla birlikte, bireyin içinde yaşadığı toplum, tarihsel süreç ve coğrafya gibi bir çok unsurları da içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche'nin de zaten karşı geldiği bireyi tekleştiren toplum, tarihsel süreç ve coğrafyadır. Bununla birlikte Nietzsche'nin kadınlar ile ilgili yapmış olduğu bu genelleme tarihsel bir gözlem ve değerlendirme hatasını da beraberinde getirmektedir. Bütün tarihsel süreçler boyunca kadınların, duygularına boyun eğen ve akıl yolu ile kendilerini yaratmadan

yoksun bireyler olarak değerlendirilmeleri pek de gerçekçi gözükmemektedir. Kadınların egemen ideoloji ile tarih sahnesinde görünür kılınmamalarının yanında insanlığın ve toplumun değişme ve ilerleme serüveninde azımsanmayacak konumda olmaları ise bilinen ve reddedilemeyecek bir gerçekliktir. Ancak tüm bunlarla birlikte Nietzsche'nin vurgulamak istediği koşuların etkisinden sıyrılabilen ve koşulları yaratan insan profilidir.

Kişinin kendini bilememesi, kendisine zaman ayıramaması ve kendisi için çaba harcamaması yabancılaşmayı doğurmaktadır. Nedenleri ne olursa olsun-belki Marx'ın ifade ettiği gibi sanayileşme ya da Nietzsche'nin ifadesi ile kişinin duygusallık yoluyla kendine boyun eğmesi, kendini gerçekleştirmekten uzak, istem ile kendine yönelip kendini tekrar yaratmaktan uzak olması 'varoluş' kavramı ile anlamını bulmaktadır. Bu anlamıyla da kadın, akıl yolu ile kendi istemini yaratmaktan çok duygularına boyun eğerek kendi varoluşunu gerçekleştirme isteminden uzaktır.

Nietzsche'nin kadın sorunu ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu duygusallık ve akıl, salt kadın olmaklıktan çok, geçiş ve yok oluşu ifade eden üstinsan ve varoluş kavramlarıyla ilgilidir. Bu anlamıyla da kadın, kendini yaratma ve kendini tanıma yolunda kendine yabancı ve varoluşu yaratma isteminden uzaktır. Özellikle de kendi duygularına boyun eğmekle kendini tekrar tekrar yaratabilme ve kendini gerçekleştirebilme gücünden yoksun olduğu için geçiş ve yok oluşu yaratmaktan uzaktır. Nietzsche'nin kadın ile ilgili düşüncelerinin temelini varoluş problemi oluşturmaktadır. Varoluşçuluk, Nietzsche'nin çok yönlü etkisinin tek yüzünü verebilir. Ancak, Nietzsche'nin çok yönlü felsefesini yalnızca varoluş kavramı ile tanımlamak yeterli olmamaktadır. Bu anlamıyla da Nietzsche'siz varoluşçuluk hemen hemen Aristoteles'siz Thomisim gibi bir şey olur; ancak Nietzsche'ye de varoluşçu demek de Aristoteles'e Thomist demeğe benzer biraz.

Nietzsche, sadece gerçekliğin bilincinde olan ve insanın varoluşunun aydınlatılmasını kendi kişiliğinin yorumundan çıkarabilen bir yaşam düşünürüdür. Dolayısıyla da kadın, akıl ve duygusallık hakkındaki görüşleri de kendi yaşamından kaynaklanmakla birlikte insan varoluşuna bir açıklama getirme niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇALAR

1. KUÇURADİ İoanna, 'Yüzyılımızda İnsan Felsefesi – Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına' Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, Ankara

2. NİETZSCHE F., 'Nietzche Wagner'e Karşı – Bir Ruh Bilimcinin Yazıları Wagner Olayı Bir Müzisyen Sorunu' Çev: M.Osman Toklu, Gündoğan Yayınları 1994

3. NİETZSCHE F., 'Ahlakın Soykütüğü Üstüne' Çev: Prof. Dr. Ahmet İnam, Gündoğan Yayınları, 1998, Ankara

4. NİETZSCHE F., 'İyinin ve Kötünün Ötesinde' Çev: Prof. Dr. Ahmet İnam Gündoğan Yayınları, 1997, Ankara

5. NİETZSCHE F., ' Ecco Homo (Kişi Nasıl Kendisi Olur) Çev: Can Alkor Say Yayınları, 1997

6. NİETZSCHE F., 'Tarih Üzerine' Çev: Nejat Bozkurt Say Yayınları, 1996, İstanbul

7. NİETZSCHE F., 'Böyle Buyurdu Zerdüşt' Çev: A.Turan Oflazoğlu, Cem Yayınları, 1998, İstanbul

8. SARUP Madan, 'Post- Yapısalcılık ve Postmodernizm' Çev. A.Baki Güçlü, Ark Yayınları, 1997

Pamuk prenses ve yedi cüceler

Cemil Güzey

Amerika Birleşik Devletleri'nde, üniversite eğitimi yıllardır bir "kitaplar savaşı"na sahne olmaktadır. Can alıcı soru, öğrencilere savunulacak standart bir kuralın olup olmadığı veyahut da söz konusu kuralın, feminist, azınlık ve üçüncü-dünya bakış açılarına daha fazla yer verip vermemesidir.

Felsefe eğitimi için de geçerli olan bu tartışmalar, özellikle feminist epistemoloji çerçevesinde cereyan etmektedir. Neyse ki bu zararlı akım, ülkemizde yalnızca ontolojik tabanda temsil edilmektedir, ama bu felsefe eğitimi piyasasının (pazarının) en temel ürünü olan ilk dönem Modern felsefenin, genellikle yedi Avrupalı erkek filozofun metinleri üzerinde yoğunlaştığını vurgulamak zorundayım. Bu yazımda feminizmi konu alacağım için, Descartes, Leibniz, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume ve Kant[1] *cüceler* ekibini oluşturacaklardır. Kahramanlık üzerine bir yazı yazacak olursam, onları *dev* olarak nitelendireceğime emin olabilirsiniz. Bu dönemle ilgili olarak ırkçılık, Avrupa-merkezcilik gibi başka saptamalarım da var, ama bunlar ayrı bir yazı konusu oluşturmaktadır.

Gerek öğrencilik gerek hocalık yıllarımda haşır neşir olduğum bu felsefe klasiklerinin hepsi erkektir (çoğu hiç evlenmemiştir) ve basmakalıp erkek sorunlarıyla uğraşmışlardır. Kafa yordukları konuların – kuşkuculuk, bilim, zihin-beden ikiciliği, rasyonalizm, nesnellik – Batı kültürüne egemen olan geleneksel erkek bilgi tarzlarını tanımlamaya çalışan düşünürlerin listesinin en üst sıralarında yer almaktadırlar.

Burada apaçık bir ikilem vardır. İster yedi cüceler deyin ister demeyin, bu filozofların büyüleyici, pedagojik olarak yararlı ve tarihsel olarak çok önemli olmalarına aldırmayarak, bu gidişatın felsefe eğitiminde dışlanmasını mı savunacağız? Yoksa "böyle gelmiş böyle gider" deyip, cücelerin bakış açısıyla ilgilenmeyen öğrencileri Kadın Sorunları Araştırma Merkezlerine mi yollayacağız?

Aslında bu kof bir dikotomidir; her iki şekil de mümkündür. Birazdan değ-

neceğim gibi, öğrencilere sevimli yedi cüceleri daha iyi anlamaları, ama aynı zamanda Pamuk Prensesin felsefi serzenişlerine de daha duyarlı yaklaşmaları için bazı yollar mevcuttur. "Baba" felsefe tarihi mi yoksa feminist felsefe tarihi mi; soru yanlıştır.

MODERN FELSEFEYE BAKIŞ

Bu yazıda, modern felsefenin öğrenciye aktarılması sırasında kullanılan geleneksel yaklaşıma biraz feminizm katılması ve böylece darağacının zenginleşmesi için birkaç yol önereceğim. Bunun en az üç sebebi vardır: 1) Cinsiyet konusunu ve kadın felsefecileri dışta bırakmak, cinsiyetin modern filozofları hiç ilgilendirmediği veya kadınların felsefe tarihinde önemli bir rolleri olmadığı gibi yanlış bir izlenime yol açabilir. 2) Ülkemizde değilse bile, çağdaş Batı dünyasında cinsiyet sorunu bıçak altına yatmış olduğu için, iyi bir felsefe tarihi dersi öğrencilerin güncel tartışma konularının içeriğini daha iyi anlamalarını sağlayabilir. 3) Cinsiyet pek çok öğrencinin ilgisini çeken bir konu olduğundan, felsefenin gidişatına dahil edilmesi, yedi cücelerin *uzak* metinleriyle (itiraf edelim artık) daha canlı, daha içten bir bağ kurmalarını sağlayacaktır (Doğrusunu söylemek gerekirse, bu ders daha uygundur).

1. Zamirlerin Siyaseti

Yukarıda değinmiş olduğum sorunları gündeme getirmenin en yalın ama en önemli yollarından biri, hem metin okumada hem de öğrencilerin yazılarında karşılaşılan dil cinsiyetçiliğini açık ve seçik kılmaktır. Öyleyse ilk olarak *metindeki zamirlerin kullanımını tartışmak gerekecektir*. Özellikle tarihsel metinlerde, zamirlerin kullanılma şekli önem taşımaktadır, çünkü öğrenciler "man" (erkek) ve "men" (erkekler) gibi sözcüklerin genel olarak insanlara gönderme yapan ulaşımsal terimler olduklarını kabul eder ve bu konuda tartışmayı aptalca bulurlar. Oysa 17. ve 18. yy filozofları öğrencilerin farkına varamayacağı kadar dikkatli ve titizdirler. Pek çok durumda "men" demişlerdir ve özellikle "erkekleri" kastetmişlerdir. Bu konu açık ve seçik kılınmadıkça, öğrencilerin söz konusu metinleri sistematik olarak yanlış okumalarının önüne geçilemez. Bu özellikle siyaset felsefesi dersleri açısından dikkate alınması gereken bir konudur.

Örnekse, öğrenciler Locke'un "God gave the world to men in common"[2] ifadesinde kullanılan "men" sözcüğüyle, genel olarak insanlığı kastettiğini düşünebilirler. Oysa Locke'un kastettiğinin bu olmadığı, bellidir.[3] *Second Treatise*'da Locke, doğa durumunda bile yalnızca erkeklerin mülkiyet hakkı olduğunu ve mülkiyetin babadan oğla geçtiğini savunur; bir "baba sahip olduğu şeyleri canının çektiği gibi dağıtır". [4] Öğrenciler, Rousseau'nun "insan özgür doğmuştur ama her yerde zincire vurulmuş durumdadır" veya Kant'ın "insan ve genel olarak her rasyonel varlık, kendi içinde bir amaç olarak vardır" gibi evrensel-kokulu ifadelerinin, kadınları işe katmadan kaleme alınmış olduğunu bilmelidirler.[5]

2. Yedi Cücelerin Cinsiyet Konusundaki Düşünceleri

Lisans düzeyindeki derslerde, felsefe tarihinde tartışılmış olan pek çok sorundan yalnızca birkaçına yer verebilmektedir. Ele alman bu sorunlar, neyin tarih-

sel ve felsefi olarak önemli olduğu, neyin olmadığı hakkındaki görüşlerimizi yansıtmaktadır. Elbette cinsiyet modern filozoflarca tartışılmıştı, ama en azından benim hocalarım metinlerin bu bölümlerini es geçmiş ve başka sorunları merkeze almışlardı. Oysa cinsiyeti konu edilen bölümleri, idealar, bilgi, özgür irade vb. geleneksel başlıklarla paralel olarak ele almak, derslerin ufkunu genişletecektir.

Aslında, çağdaş ölçütlere göre fazlasıyla cinsiyetçi olduğunu söyleyebileceğimiz metinler, tüm filozoflarda bulunabilir; bu sorunlarla ilgilenenler için kafa yoracakları malzeme boldur. Kendi eğitim deneyimimden kalkarak, bu korku hikâyelerinin pek yararlı olmadığını söyleyebilirim. Buna göre, cinsiyet konusuna şaşırtıcı bir duyarlılık gösteren metinleri işlemek daha uygundur. Bu bağlamda, en iyi örnekler Locke ve Hume'dur.

Locke: Evde ve Siyasette Güç. Locke anaerkil, babaerkil ve ataerkil güçle çok yakından ilgilenmiştir. Bunun sebebi, kısmen de olsa Sir Robert Filmer'ın *Patriarcha*'sını okumuş olmasıdır. Filmer, monarşinin mutlak gücünü, Tanrının Adem'e ve genel olarak erkeklere, aile üzerinde mutlak güç ihsan etmiş olması temelinde ele almıştır. Locke'un özetinde, Filmer'ın tavrı şöyle ifade edilmektedir:

> *Demek ki, bu babacan yetke, veya babalık sıfatı hakkı [Filmer'a göre]... bir babanın veya prensin çocuklarının ve tebaasının yaşamları, özgürlükleri ve malları üzerinde mutlak, keyfi, sınırlanmamış ve sınırlanamaz güç sahibi olmasını sağlayan, kutsal ve değiştirilemez bir egemenlik hakkıdır; öyle ki, mülklerini ellerinden alabilir, satabilir, hadım edebilir, veya onların kişiliklerini gönlünce kullanılabilir – çünkü hepsi onun kölesidir ve o her şeyin efendisi veya sahibidir ve onun sınırsız iradesiyle onların yasasıdır.*[6]

Locke'un *Devlet Üzerine Birinci Tez* adlı yapıtı, Filmer'ın görüşlerine sürekli bir karşı çıkıştır ve Filmer karşıtı tutumu *İkinci Tez*'de de önemli bir yer tutmaktadır.

Filmer'ın sınırsız ataerkil ve siyasal güç düşüncesine karşı olan Locke, ne devlet yöneticilerinin ne de ailedeki erkeklerin gücünün mutlak olabileceğini ileri sürmüş ve sınırlı bir güç önermiştir. *Birinci Tez*'de, bu konuyla ilgili harika tartışmalar vardır; örnekse, Locke'un "Cennetten Kovulma" öyküsünün geleneksel okumasını *dekonstrüksiyon*'a tâbi tutması ve Havva'nın lanetlenmiş olmasının, ne Adem'e Havva üzerinde ne de erkeklere eşleri üzerinde bir yetke hakkı vermediğini ileri sürmesidir.[7]

Öğrenciler içinse, en uygun ve işlenebilir bölümlerin *İkinci Tez*'deki derli toplu ve özet niteliğindeki iki bölüm olduğunu belirtmek yerinde olacaktır: "Babaların Gücü" (Bölüm VI) ve "Siyasal ve Sivil Toplum" (Bölüm VII). Bu bölümlerde Locke aile içindeki nihai yetkenin erkeğe ait olması gerektiğini çünkü eninde sonunda bir karara varılmasının elzem olduğunu, bu işin de doğal olarak "daha becerikli ve güçlü"[8] olan erkeğe düştüğünü savunmaktadır. Bununla birlikte, Locke erkeğin gücünün ne dereceye kadar sınırlanmış olduğunu vurgulamak için büyük sancılar çekmiştir; özellikle de yalnızca çocukların uygun bir şekilde yetiştirilmesi için zorunlu olduğu konusunda. Ebeveynlerin birbirleri arasındaki karşılıklı gücün önemine ve farklı anlayışlara, "farklı iradelere" nereye kadar katlanılabileceğine dikkat çeken Locke, kadının erkeklerini terk etme hakkını da savunmuştur.

Bu tartışmanın, bizi modern felsefe derslerinin geleneksel epistemolojik ve metafizik odaklarından uzağa savurduğu doğrudur, ama bu görüşlerin metafizik temelleri olabileceğini unutmamak gerekmektedir. Kathy Squadrito, Locke'un

kadınlara karşı olan eşitlikçi tavrının, metafiziğine dayandığına inanmaktadır. Locke'un nominalist özler kuramı, fiziksel özelliklere dayalı ayrımcılığı, akıl ve bilime aykırı bulmaktadır. Squadrito'ya göre, "Locke'u feminist hareketin büyük analarından sayamayız, ama yine de gerek cesaretleri gerekse derin kavrayışlarıyla bu harekete katkıda bulunmuş olanlar arasındaki yerini inkâr edemeyiz."[9] Pedagojik açıdan ilginç olan, Locke'un devletteki siyasi güç ve ailedeki güç arasındaki sıkı bağlantıyı merkeze almasıdır. Eleştirel düşünceden nasibini almamış olan pek çok öğrenci, cinsler arasındaki sorunların, toplumdaki daha kapsamlı güç ilişkilerini gözden geçirmeksizin halledebileceğini düşünmektedirler. Locke'un babaerkil güçle ilgili görüşlerine, zahmet edip bakarlarsa, cinsiyet siyasetiyle genel olarak siyasal yaşam arasındaki bağıntı tartışmasını uyaracak olan uygun bir kalkış noktası bulacaklardır.

Hume: Namus ve Alçakgönüllülük. Cinsiyetle ilgili tartışmalar, Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Tez* adlı yapıtının "Namus ve Alçakgönüllülük"[10] başlıklı bölümünde, yoğun olarak ele alınmıştır.

Hume'un, bu kısa yazısında kafa yorduğu sorun "her iki cinsiyetin eğitimi ve görevi arasındaki devasa fark"ın [11] kaynağını açıklamaktır. Hume, her iki cins için de dramatik farklılıkların, rollerin mevcut olduğuna emindir ve ona özgü kavrayışıyla, çağdaşlarının çoğunun apaçık bir gerçek olarak gördüğü bu sorunu eşelemiştir. Hayretle karşıladığı şeylerden biri, erkeklerin girişken ve iddiacı, kadınlarınsa alçakgönüllü olmaları ve kendi gereksinimlerini tatmin etmeme yönünde yüreklendirilmeleridir.[12] Aslında Hume cinsiyet (bir toplumsal roller sistemi) ve seks (tamamıyla biyolojik bir işlev) arasındaki farkı dile getirir ve aralarındaki bağıntının ne olduğunu sorar.

Hume'un konuya yaklaşımı ilginçtir, çünkü ona göre cinsiyet rolleri "doğal" değil "yapay özellikler"dir. Başka bir deyişle, cinsiyet rolleri doğrudan insan doğasına kök salmazlar; onlar toplumsal kılgıyla değişen kurumlardır.

Hume seksüel biyoloji ile toplumsal cinsiyet rolleri arasında bir bağıntı olduğuna inanır, ama biraz şaşırtıcı bir bağdır bu. Toplumun kadınlardan beklediği alçakgönüllülük, kadınların daha az zeki, daha fazla duygusal veya bedensel olarak zayıf (gerçi Hume bu eksikliklere inanmaktaydı) oldukları olgusuna bir yanıt değildir. Öte yandan, alçakgönüllülük beklentisinin ardındaki neden, kadınların çocuk doğurmaları da değildir. Hume'un bakış açısına göre, seks rolleri arasındaki büyük fark yalnızca, erkeklerin çocukların gerçekten kendilerinden mi olduğunu asla bilemeyecekleri şeklinde "önemsiz ve anatomik bir gözlem üzerinde temellendirmektedir. [13] Toplum, kadınların seksüel etkinliğini kısıtlamadıkça, erkekler bu kuşkudan kurtulamayacaklardır.

Hume, bu sistemin kadınlara ödettiği bedel konusunda fazlasıyla açık sözlüdür. Toplum yalnızca kadınların kendi seksüel gereksinimlerini karşılama arzularını baskı altında tutmakla kalmayıp, tüm arzularını da baskı altında tutmaktadır. Üstelik bu yasak, doğurganlık yaşındaki kadınlarla sınırlı değildir; yaşayan her kadına uygulanmaktadır. Hume bu konuda tipik bir muhafazakârdır; bu sistemi ziyadesiyle nötr terimlerle tasvir eder ve daha farklı olabileceği veya olması gerektiği şeklinde hiçbir öneri getirmez.

Hume'un kitabının bu bölümünü, derste ele almanın pedagojik değeri göz ardı edilmemelidir. Belki de en önemli yan-ürün (hocanın seks ve cinsiyet arasındaki fark gibi pek çok ilginç konuyu gündeme getirebilmesi dışında) Hume'un siyasal muhafazakârlığının vurgulanmasıdır. Hume'un yalnızca epistemolojisini oku-

yan öğrenciler (hatta anlı şanlı profesyonel felsefeciler) çoğu kez onun siyasal bir radikal olarak görme hatasına düşmektedirler. Gerçekte, onun kuşkuculuğu ütopik toplumsal hareketler karşısındaki vehim ve derin bir muhafazakârlığın payandasıdır. Hume'un seksüel status quo'yu gaddarca kabullenişi, bana bunu söylettirdi. Dixi.

3. Felsefe Problemlerinin Cinsiyete Bulaşması

Cinsiyetle ilgili olarak, yukarıda değinmiş olduğum özgül tartışmalar yeterince ilginçtir, ama yine de yedi cüceler arasındaki tartışmanın ana akıntısına katılan küçük derelerden ibarettir. Çünkü aslında bu filozofların hedefi, cinsiyetle hiç ilgisi olmayan konulardır: Bilgi, idealar, zihin ve beden vb.

Öte yandan, pek çok çağdaş düşünür yedi cücelerin aldığı tavrın temelinde, kültürel olarak erkek cinsiyet rolünün üstünde durmuş ve daha da önemlisi, bunun Batı kültürünün cinsiyete bakışını belirlemesi bakımından önemli olduğuna değinmişlerdir.

Bu bağlamda, en çok tartışılan filozof Descartes'tır. Bildiğim kadarıyla Descartes, temel yapıtlarının hiçbirinde cinsiyete doğrudan gönderme yapmamıştır ve konu *Meditasyonlar* veya *Yöntem Üzerine Konuşmalar*'da ele alınmamıştır.[14] Descartes bu konuda ilericiydi. Bohemya Prensesi Elizabeth'le, yıllar süren ciddi felsefi yazışmaları olduğu bilinmektedir.[15] *Yöntem Üzerine Konuşmalar*'ı Latince değil de Fransızca yazma sebebi, öyle sanıyorum ki Latince öğreniminin dışında tutulan kadınları da içine alan, daha geniş bir kitleye ulaşma girişimiydi.[16]

Yukarıda belirtildiği gibi, Descartes cinsiyet tartışmalarına doğrudan girmemiştir, ama bazı eleştirmenler onun felsefesinin, ataerkil bir toplumda erkek olarak yetiştirilmiş olmasının doğal sonuçları olan bazı çözümsüz psikolojik sorunlardan beslendiğini ileri sürmüşlerdir. Jane Flax, Descartes'ın felsefesinin "aynı zamanda beden, seksüalite, ve bilinçaltının hilelerinden kaçmak için umutsuz bir çaba olarak da okunabileceğine" inanmaktadır. Flax'a göre, bu kaçma çabasının temelinde anneden "ayrılma ve farklılaşma hakkında süre giden bir kararsızlık"[17] yatmaktadır. Psikolojik derinlikleri keşfetmeye meraklı olan eğiticiler, Flax'ın bu yapıtını derslerinde işlemek isteyebilirler. Onun "hodri meydan" diyen tavrı, öğrencilerin de ilgisini çekecektir.

Daha yaygın bir bakış açısına göre ise, Descartes'ın cinsiyet hakkındaki düşünceleri ne olursa olsun, onun felsefesi cinsiyet konularıyla uğraşan Batı kültürünün bazı sorunlarını kızıştıran felsefi bir dünya görüşüne koltuk çıkmıştır. Descartes'ın niyeti ne olursa olsun, o Avrupalıların "penis merkezli" düşünme dedikleri etkinliğin piridir. Aşağıda sıralayacaklarım, özelde Kartezyen genelde modern felsefeye karşı yüreklendirilebilecek saldırıların yalnızca birkaç tanesidir ki, hepsi de Modern Çağ Felsefesi derslerinde keyifle ele alınacak konulardır.

Atomculuğun erkeği kayırması. Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşmalar*'ındaki yöntembilimsel atomculuktan, Locke ve Hume'daki tasarımlar atomculuğuna veya Leibniz'in monadlarına dek uzanan bir atomcu silsile, modern felsefenin belirgin özelliklerinden biridir. Yalnızca Spinoza atomculuğa her şekilde karşı çıkmıştır. Nancy Chodorow ve Carol Gilligan, ataerkil kültürde erkeklerin yetiştirilme şeklinin, onları, kimliklerini ayrılık ve soyutlanma terimleri cinsinden tanımlamaya yüreklendirdiğini, ama aynı kültürel modellerin kadınları, kendilerini bağlılık ve geçimli olma cinsinden terimlerle kanıtlamaya zorladığını ileri sürmektedirler.

Bazı yorumculara göre, modern felsefenin atomculuğu bu erkek deneyiminin bir belirtisidir. Şeyleri, birbirinden apayrı birimlere ayırmış olan Kartezyen ve modernist gelenek, Nancy Holland'ın "ilişkinin ve bağıntının baskı altında tutulması"[18] dediği şeyin temsilcisidir ki, tipik erkek deneyimi olduğu söylenebilir.

Erkek egemenliğinin aracı olarak akıl. Descartes iki tür akıldan söz etmişti. Aklın en saf hali, fiziksel ve duygusal yaşamdan tamamıyla ayrılmıştır ve hayal gücünün zaaflarından uzaktır. Aslında Descartes, daha duygusal diyebileceğimiz bu düşünme türünü hepten yadsımaz, çünkü dengeli bir yaşam sürmek için şiddetle gerek duyulabilir. Yine de, Genevieve Lloyd gibi yorumcular, Descartes'ın düşüncelerini (kasten olmasa da) "zihinsel emeğin bizleri hâlâ etkileyen seksüel bölünmesine"[19] götürdüğüne inanmaktadırlar. Lloyd'a göre,

Kadınların görevi, Akıl Erkeğinin teselli, sıcaklık ve gevşeme bulmak için sığınacağı zihin ve bedenin birbirine girdiği alanı korumaktır. Eğer erkek, aklın en yüce formuyla meşgul olmak durumundaysa, yumuşak duyguları ve hissiyatı geride bırakmalıdır; kadın onları el sürülmemiş bir şekilde saklayacaktır onun için.[20]

Kartezyanizm ve "Doğanın Ölümü". Carolyn Merchant gibi kuramcılar, 16. ve 17. yy'da bilimin ve proto-kapitalizmin ortaya çıkmasını, gerek kadınlar gerek çevrecilik nezdinde geriye doğru atılmış devasa bir adım olarak görmektedirler. Daha önceleri, kadınların, onları ekonominin önemli ve üretken parçaları kılan, apaçık tanımlanmış rolleri vardı.[21] Gezegenimiz bile yaşayan (dişi) bir varlık olarak algılanmaktaydı ve insanların onun bedenini de dereceye dek deşebilecekleriyle ilgili ahlaksal kısıtlamalar söz konusuydu.[22]

Bu görüşe göre, bilimsel pre-kapitalist yapıların ortaya çıkmasıyla birlikte, kadınlar ve doğa hakkındaki görüşlerimiz değişmiştir, artık daha edilgin ve işlenmeye elverişlidirler. Bu dönüşümdeki büyük adımlardan biri Descartes'ın mekanist sistemidir

Mekanistler, organik evrendeki etkinliğin kaynağı olan dünyanın bedenini ve onun dişi ruhunu, hareket halinde olan bir atıl madde mekanizmasına dönüştürdüler, dünya ruhunu paramparça ettiler, bireysel ruhları doğadan tasfiye ettiler, ve sempatileri ve antipatileri etkin madenlere dönüştürdüler. Sonuçta ortaya çıkan ceset, Yaratıcı tarafından harekete geçirilmiş olan mekanik bir ölü parçacıklar sistemiydi ki, bunların her biri atalet yasasına boyun eğiyor ve yalnızca hareket eden bir başka cisimle dışsal temas sonucu hareket ediyorlardı.[23]

Bu saldırıların önemi, akademik felsefe çevreleri dışında kayda değer entelektüel tartışmalara konu olan feminizm ve çevre sorunlarında, Descartes'ın ve Kartezyen geleneğin çoğu kez baş rolde olmalarından kaynaklanmaktadır. Öğreticiler olarak, büyük ustaların daha etkili bir şekilde öğretmek için, bu ilgiyi kullanma seçeneğimiz vardır.

Ayın aydınlık tarafı. Yukarıdaki tartışmalar Descartes'ı ve genel olarak modern felsefeyi, kültür tarihinin bu dönemindeki hainler olarak yerden yere vurmaktadır. Fakat eleştirmenlerin yedi cücelere her zaman haşin davranmadıklarını da belirtmek yerinde olacaktır. Bazı düşünürler, Spinoza'nın monizminin cinsiyet, seks ve ırk konularındaki dualist kavrayışlar için uygun bir panzehir olduğunu savunmaktadırlar.[24] Kartezyen mekanizme karşı vitalist bir seçenek sunmuş olduğu için, Leibniz de yüksek not almayı hak etmiştir.[25]

4. Kadın Yazarların Hakkını Verelim

Buraya kadar, yalnızca yedi cücelerden söz ettim. Oysa bu dönemde, yalnızca erkek yazarların etkin olduğunu ileri sürmek, tarihi çarpıtmak demektir. Ders programına alınabilecek kadar önemli ve ilginç kadın yazarlar da mevcuttur. En güçlü iki aday şunlardır[26]:

Anne Conway (1631-1679). Conway'in en önemli yapıtı *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* İngilizce olarak kaleme alınmış ve ölümünden birkaç yıl sonra Latinceye çevrilmiştir. Latince çeviri, daha sonra tekrar İngilizce'ye çevrilmiştir ve yeni baskısı mevcuttur.[27]

Conway'in çok ilginç bir yaşam öyküsü vardır. Kendisi William Harvey'nin (kan dolaşımını keşfeden kişi) hastasıydı ve Cambridge'li Platon'cu Henry More'un yakın dostuydu. Antik felsefe konusundaki geniş bilgisine ek olarak, uzmanı olduğu dilleri ve Descartes ile Hobbes'un yapıtlarına olan aşinalığını da belirtmek gerekmektedir. Özellikle, Hıristiyan olmayan felsefeye sempati duyan Conway'ın en büyük hedefi "Türkler [Müslümanlar], Yahudiler, veya diğer topluluklara"[28] karşı saldırgan olmayan triniter bir teoloji geliştirmekti.

Conway tarihsel bakımdan da önemlidir. Çalışmaları Leibniz'in yoğun ilgisine konu olmuştur. *Monadoloji*'de Conway'in etkisi büyüktür, hatta "monad" sözcüğünün asıl patent sahibi odur.[29] Leibniz, pek çok kez kendisini şükranla anmış ve Thomas Burnet'a yazdığı bir mektupta şunları söylemiştir:

> *Benim felsefi görüşlerim, Conway Kontes'inin geç dönem görüşlerine çok yakındır ve Platon'la Demokritos arasında, ortalarda bir yerlerde konumlanmıştır. Çünkü ben de Demokritos ve Descartes'ın, Henry More ve izleyicilerine karşı ileri sürdükleri gibi her şeyi mekanik olarak cereyan ettiğini savunuyorum, ama yine de her şeyin yaşayan bir ilkeye ve ereksel nedenlere uygun olarak olup bittiğine inanıyorum –Atomcuların düşündüğünün aksine, her şey yaşam ve bilinç doludur.*[30]

Conway'i felsefe tarihindeki gerçek yeri, onun çalışmalarını değerlendiren yazarların, kitabı erkek arkadaşı Van Helmont'un yazmış olduğu şeklindeki yanlış varsayımları yüzünden karanlıkta kalmıştır.[31]

Conway'ın en ilginç görüşlerinden biri, Descartes'ın düalizmini ve Hobbes'un materyalizmini yadsımasıdır. Bunun yerine, ruh ve bedeni aynı tözün öz nitelikleri olarak gören karmaşık bir monizm anlayışını gündeme getiren Conway, ruh ve bedenin "öz bakımından değil derece bakımından farklı"[32] olduğunu ileri sürmüştür. *Principles*'ın son üç bölümü (40 sayfa) düalizme karşı geliştirilmiş olan kapsamlı bir tartışmayı barındırır ve öğrencilere sunulmasında yarar vardır.

Conway, modern felsefede genel olarak değinmiş olduğum bazı sterotip erkek düşünme tarzlarına karşı, ilginç bir karşı saldırı önermektedir. Onun vitalizmi, Descartes ve Gassendi'nin mekanistik görüşüne bir alternatif oluşturmaktadır. Atomcu düşünmenin, erkek deneyiminden kaynaklandığını savunan Chodorow-Gilligan-Holland üçlüsünün cazibesine kapılanlar için Conway'ın holistik bakış açısı Batı kültüründeki kadın deneyiminin, cinsiyetler arasındaki düşünme akrabalığına yardımcı olacağı savını doğrular gibi görünmektedir.

Mary Wollstonecraft (1759-1797). Son zamanlarda keşfedilen ve kitaplarının paberback baskıları oldukça ucuz olan yani fotokopiyle çoğaltılması sorun olmayacak olan bir diğer kadın yazar da Wollstonecraft'tır.[33]

Wollstonecraft'ın en ünlü yapıtı olan *A Vindication of the Rights of Men* (Erkek Haklarının Korunması), Edmund Burke'ün *Reflections on the Revolution in France* (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler) adlı çalışmasına tepki olarak kaleme alınmıştır. Bu yüzden, adı geçen yapıtının Locke ve Hume gibi erkek felsefecilerin ileri sürmüş olduğu özgül tartışmalara, hakkettikleri karşılığı vermiş olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır.

Pedagojik olarak en etkili tekniklerden biri, Wollstonecraft'ı Rousseau'nun *Emile* adlı kitabındaki Sophie portresinin panzehiriymişçesine okumaktır. Wollstonecraft, gerçekten de, Rousseau'nun tutumunu viran eden, kılı kırk yaran bir saldırı gerçekleştirmiştir. Yapıtları, Hume'un namus ve alçakgönüllülük tartışmalar içinde iyi bir rehberdir, çünkü Wollstonecraft özellikle kadınlara özgü apayrı bir ahlak sistemi olması gerektiği savını hedef almıştır.

Çağdaş bakış açısına göre, en önemli katkılarından biri, kötü eğitimin kendince gelin-güvey olduğu kehanete işaret etmek olan Wollstonecraft, o dönemde kadınlara doğru dürüst eğitim verilmediğini ve bu yüzden erkek felsefeciler tarafından daha iyi bir eğitime layık görülmediklerinin farkındaydı. Wollstonecraft, çağdaşlarının kadınlara daha iyi bir eğitim verilmemesinin nedeni olarak, o güne dek almış oldukları zayıf eğitimi bahane ettiklerini ısrarla vurgulamıştır.

Benim gözlemlerimse, bu konuyu ciddi bir şekilde ele almış olan öğrenci sayısının devede kulak olmasıdır; gerek seks gerekse ırk ve ekonomik kriz bağlamında. Madem ki pek çok öğrenci, varoş yaşamının patolojisini çevrenin ve eğitimin etkilerinin sonucu olarak değil de doğal ve kalıtımsal fırtınaların önüne katılmak gibi görmeye hazırlar, Wollstonecraft'ın tartışmalarına da göz atarlarsa uygun olur.

SONUÇ

Modern felsefe dersleri, klasik şekilde anlatılsa bile öğrenecek çok şey vardır. Bu yüzden, baskı, suçluluk veya modaya uymak için yapay bir heves nedeniyle öğretilen cinsiyete-duyarlı dersler yerine, bilgi, tutku ve bağlılık nedeniyle öğretilen klasik dersleri yeğlemek gerekmektedir.

Yine de, yeni yaklaşımlara başvurmak için pedagojik nedenler bulunmaktadır. Tarihsel malzemeyi, neyin önemli bir felsefe sorunu olduğu hakkındaki değişen duyarlılığımızla yoğurmak, yalnızca dersleri zenginleştirmek için değil, daha geniş bir bakış açısının kazanılması için de uygundur.

POSSUM: Pamuk prensesimiz! Her ne kadar ulaşılamazsan da bizim için, sevgine baş koymuştuk. Cüce olmak bizim seçimimiz değildi elbet, ama şikâyetçi değildik. Ama sen o beyaz atlı eblehle gidince, durumu gözden geçirmeye karar vermeye çabalamaya başladık.

REFERANSLAR VE KAYNAKÇA

1. Burada, *bu* yedi cüceler'e odaklanan bakış açısının, erkek düşünürler tarihi bakımından bile uygun olup olmadığını tartışmıyorum. Bana göre "rasyonalizm" ve "empirisizm" pek yararlı kategoriler değildir ve yedi kişilik kontenjan dolduğu için dışta bırakılan bazı yazarlar (Malebranche, Pascal, Reid, Rousseau, vb.) en az onlar kadar ilgi çekicidir.

2. John Locke, *Two Treatises of Government, With Filmer's Patriarcha*, New York: Hafner Press, 1947, S. 134. (*Second Treatise, sec. 26).*

3. Lorenne Clark, "Women and John Locke: Or, Who Owns the Apples in the Garden of Eden," *Canadian Journal of Philosophy 7, December 1977, s 699-724.*

4. Locke, s. 152. (*Second Treatise*, sec. 65). Locke, babaların çocuklarına karşı mali yükümlülükleri olduğunu kavramıştır, ama bir eş ya da bekar bir kadının mülk sahibi olacağı yolunda bir ima yoktur.

5. Rousseau'nun kadınları Toplumsal Sözleşme'nin dışında bırakması, bkz. Margaret Canovan, "Rousseaus's Two Concepts of Citizenship", Ellen Kennedy ve Susan Mendus, eds., *Women in Western Political Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1987, s. 78-105. Kant'ın, kadınların yalnızca edilgin veya ikincil anlamda yurttaş olabilecekleri hakkındaki görüşü, bkz. Susan Mendus, "Kant: an Honest but Narrow-Minded Bourgeois?", Kennedy ve Mendus, s. 21-43

6. Locke, s. 9 (*First Treatise*, sec. 9)

7. a.g.y., s. 37 (sec. 47).

8. a.g.y., s. 161 (*Second Treatise*, sec. 82). Bu bölüm, bu yazıda ele alınan diğer paragraflarla birlikte, Mary Briody Mahowald, ed., *Philosophy of Women*, Indianapolis: Heckett Publishing Company, 1978, 1983 yeniden basılmıştır.

9. Kathy Squadrito, "Locke on the Equality of the Sexes," *Journal of Social Philosophy* 10, January, 1979, s. 6-11.

10. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press, 1965, s. 570-73 (III, II, xii). Bu bölüm hakkında ve genel olarak Hume'un kadınlar hakkındaki düşünceleriyle ilgili olarak, ulaşabildiğim kaynaklar şunlardır: Annette Baier, "Good Men's Women: Hume on Chastity and Trust", *Hume Studies* 5, April, 1979, s. 1-19, veya Steven Burns, "The Humean Female," *Dialogue* (Canada) 15, Summer, 1976, s.415-24, veyahut J. Immerwahr, "David Hume, Sexism, and Sociobiology", Southern Sournalof Philosophy 21, Fall, 1983, s. 359-70.

11. a.g.y., s. 571

12. Hume'un daha sonra yazdığı bir yazıda, *"Arsızlık ve Alçakgönüllülük Üzerine"de belirtmiş olduğu gibi, arsızlık (alçakgönüllülüğün tersi) erkeklere özgü bir özelliktir:* "nasıl ki alçakgönüllülük bir erkeğin yeteneklerini saklamak yönünde doğal bir eğilime sahipse, arsızlık da bunları had safhaya çıkarır." David Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, Indianapolis: Liberty Press, 1987, p. 553.

13. Hume, s. 571

14. "Passion and Sexual Desire in Descartes"ta, Anthony Beavers, Descartes'ın aşk ve seksüel cazibeye yaklaşımı üzerine ciddi bir tartışma geliştirmiştir. *Philosophical Theology* (Disk Supplement 1) 2, May, 1988, s. 4-21.

15. Bkz. Beatrice H. Zedler, "The Three Princesses", *Hypatia* 4, Spring, 1989, s. 28-63. Zedler, Descartes'ın Elizabeth'le olan ilişkisinin tarihçesini ve Leibniz'in diğer iki prensesle olan ilişkisini, sil baştan ele alıyor.

16. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*, Minneapolis: University of Minneasota Press, 1984, s. 44.

17. Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemeology and Metaphysics", Sandra Harding ve Merrill B. Hintikka, *Discovering Reality*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983, s. 245-82.

18. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press, 1978, Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge: Harvard University Press, 1982. Nancy Holland, "Gender and the Generic in Locke", Amerikan Felsefe Derneğinin, Pasifik Bölümü toplantısındaki konuşması. Bu üç yazarla ilgili olarak benim eleştirilerim, Lois Frankel'ın "Damaris Cudworth Masham: A Seventeenth Century Feminist Philosopher", *Hypatia* 4, Splring, 1989, s. 80-90 kaynaklıdır. Frankel, Chodorow/Gilligan savlarına bizzat bazı şerhler koysa da, göz ardı edilmeyecek kadar önemli

olduklarına inanır, s.86.

19. Lloyd, s. 49.

20. a.g.y., s. 50

21. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1980, s. 149.

22. a.g.y., s. 29

23. a.g.y., 195

24. Burada örnek, Debra Nails, "A Human Being Like any Other: Like No Other", *Philosophical Forum* 18, Winter, Spring, 1987, s. 124-36. Nails, Spinoza'nın insan doğasıyla ilgili savlarının ırkçılık ve seksizm gibi günahlara bir panzehir olduğunu savunuyor. Lee Rice, "Spinoza's Account of Sexuality", *Philosophical Research Archives*, 10, 1984, s. 19-34, Spinoza'nın seksle ilgili tavrına olumlu yaklaşmaktadır.

25. Carolyn Merchant'a göre, Leibniz'in dinamik vitalizmi "sömürü ve istismar karşıtı olarak yorumlanabilir."

26. Burada ele alınmayan bir diğer kadın yazar, Damaris Cudworth Masham'dır ki, Cambridge'li Platon'cu Ralph Cudworth'ın kızıdır. bkz. Lois Frankel, "Damaris Cudworth Masham: A Seventeenth Century Feminist Philosopher", *Hypatia* 4, Spring, 1989, s. 80-90. Masham'ın bu yazısının dışında bırakılmış olması, gerek çalışmalarıyla ilgili bilgi eksikliğim gerekse yapıtlarının yeni baskılarının olmayışındandır.

27. Anne Conway, *The Principles of the Most Antient and Modern Philosophy*, Ed. Peter Loptson, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982. Ayrıca bkz. Jane Duran, "Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationalist", *Hypatia* 4, Spring, 1989, s. 64-79.

28. Principles, s. 149.

29. Conway'in bu terimi kullanışıyla ilgili olarak bkz. *Principles*, s. 83. Leibniz ve Conway arasındaki bağıntı içinse, Carolyn Merchant, "The Vitalism of Anne Conway: Its impact on Leibniz' concept of the monad", Journal of the History of Philosophy 27, 1979, s. 255-70.

30. Alıntı, Merchant'tan: *The Death of Nature*, s. 267.

31. Duran, s. 64.

32. Principles, s. 211.

33. Mahowald'da Wollstonecraft'la ilgili güzel bir derleme vardır, s. 203-20.

İlginç 'iktibas'lar

Uluğ Nutku

I. A CEVİZ KABUĞUNDA İNCİR ÇEKİRDEĞİ

8 Haziran gecesi atv'de evrim, insanın evrimi, özel yaratılış inancı, dinin-özellikle İslamiyetin- insanın kaynağına bakışıyla bilimin bakışı konularında bir oturum yapıldı. Konular zaman zaman alevlendi ama ciddi bir düşünce alışverişi olmadı. Ne inanç ne de bilgi bakımından çözümleyici bir tutum görmeyince atv kanalına (ceviz kabuğu!) telefon ederek konuşmacıların yanlışlarını dinleyicilere söylemek istedim. İsteğim not edildi, telefon numaram alındı ama geri arayan olmadı. Akit gazetesinden iki kişi konuşturuldu. Manzara zavallı idi. Şimdi, bu gibi konularda dikkat edilmesi gereken birkaç noktayı kısaca belirteyim. 1. İnanç söylemiyle bilgi söylemi ayrı düzlemdedir. Bu farkedilmediği için tarih boyunca bilimden din için, dinden bilim için sonuçlar çıkarma yanlışına düşüldü. Din temsilcileri, iktidarlarla uyuştukları için kıyımlar yaptılar. Hiçbir bilim kişisi bir din temsilcisinin derisini yüzmemiştir, kafasını koparmamıştır, ateşe atmamıştır. Çatışma da aynı düzlemde olmadı. Bu iki söylem birbirine karıştırılırlarsa, inanç bilgiymiş gibi öne sürülür. Bilgi de inanç önermeleriyle temellendirilmeye çalışılır. Bu Ortaçağlarda çok yapıldı ama çağımızda Einstein bile "Tanrı zar atmaz" lafıyla aynı gafı işledi. 2. Bilim incelediği nesneyi olduğu gibi açıklamaya çalışır. İnanç (öğreti olarak) bilimin sınırlarını, insanın bilebilirliğinin sınırlarını aşar, çünkü mutlak başlangıcın ve mutlak sonun açıklanmasına girişir. Oysa bunlar açıklanamaz uç sorulardır ve cevaplar bilincin 'sanki var', 'sanki öyle' oyunlarıdır. 3. Temel çelişki şudur: Evrenin sonsuzluğu varsayılsa, varolanın hiç başlamadan nasıl varolabileceği sorusu bu savı geri iter. Buna karşı evrenin mutlak başlangıcı varsayılsa, başka bir varolandan değil, hiçlikten başladığını kabul etmek gerekir. Bu bilgi bakımından olanaksız,

inanç bakımından olanaklıdır, çünkü inanan insan, bilen insanın bilemediklerine cevap arar. İnanan insan, bilinmeyen X'e birçok dilde 'tanrı' demiştir. Bu insani bir paradokstur, eskilerin ex nihilo nihil fit (hiçlikten hiçlik çıkar) deyişiyle dilegetirdikleri gibi. Ama insanı insan kılan tam da bu paradokstur. 4. Kozmolojik bakımdan Tanrı inancı, mutlak yaratıcı kaynak olmayı içerdiğinden, yukardaki çelişkiyi bir çırpıda çözer. Bilimsel söylemden farkı açıkça bellidir. 5. İnsanın özel yaratılmışlığı araştırma konusu olamayacağından, yani salt inanç önermesi olduğundan, buna bilimden destekler getirmek anlamsızdır (Katolik kilisesi on yıl kadar önce insanın bedeniyle hayvanlar dünyasına ve evrime ait olduğu, ölümsüz ruhunun ise özel yaratıldığı kararını aldı. Bunun da bilimsel bir yanı olamaz, çünkü ölümsüz ruhun nasıl ölümsüzleştiği incelenemez). 6. Din söylemi bilimsel söylemle çelişmeyecekse, yalnız Yaratıcı Tanrı dayanağında uç sorulara (başlangıç-son) cevap verir. Evreni yaratan Tanrı, canlıların evrimini de başlatmış, düzenlemiştir. Soru şekli şöyle olur: Evreni yaratan Tanrı, evrimi mi yaratamayacak ve insana evrim içinde özel bir yer mi veremeyecek? 7. İnsanın canlılar arasındaki özel yeri öncelikle paleoantropoloji ve moleküler biyoloji tarafından incelenmektedir. Birincisi evrim ağacında insanı goril, urangutan ve şimpanze ile ayrı dallara koyarken ikincisi genetik inceleme ve albümin testleriyle dördünü de aynı dala yerleştirmiştir. İnsanla şimpanze arasında % 99 genetik yakınlık ispat edilmiştir. 8. İnsanı insan yapan % 1'lik farktır ve felsefe bunun önemini anlamaya çalışır

I. B EVRENİN ÜVEY ÇOCUKLARI

Sözettiğim oturumdaki konuşmacılardan Prof. Ali Demirsoy bilimsel tutum içinde olsaydı, masanın üzerindeki Kalıtım ve Evrim kitabını da göstererek "ben yirmi bin sayfa yazdım" demezdi. Bu bana bir iktibası hatırlattı. Demirsoy 1991'de Evrenin Çocukları adında bir kitap 'yazmış'tı. Bunu okumuştum, 2001'de basılan 6. Baskısını da aldım. Baskılar aynı. Kitabı okurken bazı cümlelerin Hoimar von Ditfurth'un Kinder des Weltalls (1970, 5. baskı 1985 dtv yay.): Evrenin Çocukları kitabında olduğu gibi geçtiğini farkettim (yalnız kitap adı benzerliği değil). Sonra, Alan yayıncılık Ditfurth'un dört kitabını Dinozorların Sessiz Gecesi genel başlığıyla ve Veysel Atayman'ın titiz çevirisiyle yayımlamaya başladı. Kitapların Almancasını bulamayanlar, benim karşılaştırmalarımı, bu Türkçe dizinin 1,2,5,6 sayılı kitaplarıyla denetleyebilirler. Ancak, orijinalde her kitabın başlığı ayrıdır. Alan Yayıncılık her iç kapakta asıl başlığı belirtiyor, ama kitaplardan birisinin bir bölümünün başlığını dizi başlığı yapıyor: *Dinozorların* Sessiz Gecesi. Demirsoy kitabının sonunda 'yararlanılan kaynaklar' sayfasında Ditfurth'un hem bu kitabını hem de Am Anfang war der Wasserstoff (1972, 6. baskı 1985 dtv yay.): Başlangıçta Hidrojen Vardı kitabını veriyor. Ama bu yetmez. Akademik çevrelerde iyi bilinir ki, aynen alınan cümleler tırnak içinde yazılır ve her defasında orijinal kaynağın sayfası verilir. Gök cisimlerinin birçok fotoğrafı çeşitli dillerde astronomi kitaplarında yer aldıklarından, fotoğrafı çekenin ve/veya ilk yayımlayanın adı belli kurallara göre belli bir süre geçtikten sonra anılmayabilir. Ama bir çizim belli bir yazar tarafından yapılmışsa adını mutlaka belirtmek gerekir. (İngilizce bu tür kitaplarda, kitabı ilk ya da daha önce basmış olandan izin alındığını belirten 'with the

courtesy of' deyimi geçer.) Demirsoy bu usullere hiç dikkat etmemiş. Okuyucunun, 'yararlanılan kaynaklar' sayfasında sıralanan 23 kitaptan nerede, nasıl yararlanıldığını bilmek hakkıdır. Bu yükümlülük önsözde, "Bu kitap bir derlemedir; bana ait kısımlar şu sayfalardır" diyerek de yerine getirebilirdi. İlgili okuyucu için birkaç karşılaştırma örneği vereyim. Demirsoy'un kitabının 50. sayfasında spiral nebula fotoğrafını açıklaması,Ditfurth'un kitabının 34. sayfasındaki açıklamanın aynısı. Spiral nebula hakkında sayısal bilgiler, yepyeni bir buluş olmadan değişmez. Bu kabul, ama Ditfurth'un orijinal saydığım bir açıklamasına başka kitaplarda rastlayan olursa göstersin bakalım. Şöyle: "yaklaşık 20 milyon yıldız içeren bu spiral galaksi, bir rastlantı olarak (Alm. Zufallig so) öyle konumlanmıştır ki, dünyadan bakıldığında, galaksiyi cepheden (Alm. Senkrecht) görmek mümkün olmaktadır". Demirsoy Ditfurth'dan bağımsız olarak aynı açıklamaya ulaşmış olsa bile, bu uzunca anlatımda cümlelerin sırasının ve kelimelerin aynı olması rastlantı olabilir mi? Devam: Ditfurth'un s. 33'deki çizimini Demirsoy s. 56'da çevirerek (veya çevirterek) iktibas etmiş. Demirsoy s. 57: Ditfurth s. 31 aynen. Ditfurth s. 276'da spiral ve eliptik iki nebula'yı açıklıyor. Demirsoy s. 75'de iki fotoğrafı da biraz başaşağı ederek yayımlıyor, aktarımı kısa tutuyor ama aktardığı cümleler gene aynı. Demirsoy'un kitabının 9. Bölümü 'atmosferin oluşumu ve evrimi' başlığını taşıyor. Ditfurth'un Başlangıçta Hidrojen Vardı kitabının 3. bölümü 'atmosferin evrimi' başlığında. İlk sayfalara bir göz atmak bile ikisi arasındaki farkı (!) anlamaya yetiyor. En ilginci şu:. Demirsoy Önsöz'ünde kitabın taslağını okuyarak 'düşüncelerini ileten' 5 profesöre, 2 yardımcı doçente ve 3 araştırma görevlisine teşekkür etmektedir. İletilen düşünceler ne ola ki? Ben de bu konularla uğraşan, tanıdığım birkaç bilim kişisine Demirsoy'un kitaplarını 'tarassut altına' almalarını yıllar önce söylemiştim. Şimdi bir dilek: Yüksek Öğretim Kurulu her bilim dalı için özel komisyonlar oluşturarak telif eserleri inceletse. Böylece özgün bilimsel üretimde dünya sıralamasında neden hâlâ diplerde olduğumuzu anlamak için ipuçları elde edilse.

II. ÇEVİRMENİNİN YAYIMLANDIĞINDAN HABERİ OLMADIĞI BİR KİTAPÇIK

"Felsefe Arkivi" İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün 1946'da çıkarmaya başladığı ve 30 yıl dünyanın önde gelen felsefe dergileri arasında yer almış yayınıydı. 16. sayısını (1968) hocam Mengüşoğlu ile beraber hazırlamıştık. 29. sayısında (1994) uzun bir makale çevirisinden bir süre haberim olmadı Çukurova Üniversitesindeyken. Çeviri 1988-89 öğretim yılında Arş. Gör. Gülnihal Küken ile doktora dersimizin ürünüydü. Şimdi İ. Ü. 'de doçent ve verimli bir akademisyen olan Gülnihal, çevirimizi yayımlamayı düşündüğünü ve bir 'sunuş' hazırlamakta olduğunu daha o zaman söylemişti. Düşüncesini yerinde bulmuştum. Bu çevirimiz Mart 2001'de Alfa Yayınlarınca aynı başlıkta ve içeriği de aynen basılmış: Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi. Yazarı Robert Hammond (İng. 1947). "Bilim ve Ütopya" kitap hakkında değerlendirme isteyince basılmış olduğunu öğrendim. Dergiden arayan Nalan Mahsereci idi. Onu ve Ruken Kızıler'i Türkiye de halka yönelik felsefeye yoğun katkılarından dolayı kutluyorum. Alfa yayınevi İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Dekanlığından izin almamış. Ama kitabın ilk iç sayfasında şu var: "Kitabın tüm yayın hakları ALFA Basım Yayım

Dağıtım Ltd. Şti.'ye aittir. Yayınevinden yazılı izin almadan kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz." Şimdi kim kimden izin isteyecek? Bir araştırmacı 'Felsefe Arkivi'ndeki ilk basımı kullanamayacak mı? Herhalde kullanamayacak çünkü Alfa, 1. baskı diye yazmış. Birileri bana yardım etsin. Kitabın değerlendirilmesine gelince: Aquinas, Farabi'yi iyi biliyor ve yararlanmış. Farabi'nin dayanağı Aristoteles'dir, ama özgün düşünceleri vardır ve bunlar kendi tarihsel ortamına ilişkindir. Grekçe eserler önce Süryaniceye sonra Arapçaya çevrilirken birçok karışıklık olmuş. İlgisiz parçalar Aristoteles'in yazıları sanılmış; özellikle onun Metafizik'ine başka kaynaklar karışmış. Ayrıca, Arapça düşünürler ne Platon'un ne de Aristoteles'in tüm eserlerini bilmiyorlardı. Farabi ve İbni Sina bu nedenle anlamakta güçlük çekmiş. Hammond karşılaştırmasında Farabi ile Aquinas'ın benzerliğine, daha doğrusu Aquinas'ın üslubuna ve cümlelerine dikkat çekiyor, çünkü o 300 yıl sonra yaşadı. Ama bütün benzerliğe rağmen 'iktibas' suçlaması yapılamaz. Türk-İslam Düşüncesi anabilim dalındaki ahbaplar böyle bir eğilimde. Tamamen yanlış. Üstelik her ikisinin dayanağı Aristoteles. Gülnihal, 'sunuş'unda biyografik bilgiler veriyor, ama Mahmut Kaya'nın bir savını benimsemesi gereksiz. Farabi'nin Aristoteles'i aştığını söylüyorlar. Felsefede 'aşma'nın nasıl olduğunu *felesfelogos*'da gelecek bir sayıda yazayım.

III. ADI MI, MAHLASI MI?

Theodor Oizerman, Felsefe Tarihinin Sorunları (Amaç yay. 1988, Çev. Celal A. Kanat) kitabının ilk bölümünün ilk sayfasında (s. 19) Homeros'un İlyada'sının 1. kitap/68'den bir alıntı verir. Oizerman'ın eserini İngilizceden çeviren C. A. Kant şöyle yapmış:

..... ve ardından
Rose Calchas, Thestor'un oğlu ve
Geçmişi, şimdiyi ve gelecekteki şeyleri bilen
falcıların başı.....

İngilizcesinde şöyle:

..... and next
Rose Calchas, son of Thestor, and chief
of augurs..... (bu da s. 19)

Türkçesinde 'Rose' geçince, çevirmen Kalhas'a [Grekçe aslına uygun Türkçe yazılışı böyle olmalı] bir ön ad mı takıyor?" diye kendime sormuştum. Ama Grekler ön ad kullanmazdı. Metindeki gibi (ve eskiden bizde de olduğu gibi) baba adı ön ad yerine kullanılırdı. 'Rose', gül (çiçek) anlamına gelir. Ama 'Gül Kalhas' diye çevirmek tuhaf olurdu. 'Rise' fiildir ve bir anlamı 'ayağa kalkmak'tır. 'Rose', 'rise'ın di'li geçmiş zamanıdır. O halde: 'Kalhas ayağa kalktı.' Azra Erhat/ A. Kadir'in İlyada çevirisinde (Can yay. 1977, s. 100, satır 68) şöyle:

.....kalktı Kalkhas,
Thestor'un oğlu, düş yorumcularının en büyüğü...

Bu kitabın 2. baskısını (tıpkısı) Toplumsal Dönüşüm Yayınları 1998'de yaptı. Rose 10+3 yıldır aynı Rose. Bir tahmin: Satırbaşı büyük harfle olunca ve fiil özneden önce devrik gelince özel ad sanılmış.

IV. BENİM ADIM VİKTOR DEĞİL

Zamanımızın en büyük filozoflarından Lektorski'nin dilimize çevrilmiş tek kitabı Özne, Nesne, Biliş (Akış yay. 1992, Çev. Şükrü Alpagut). Kitabın Türkçesini yayımlanışından kısa süre sonra Lektorski'ye yollamıştım. O da bana bir mektup ve İngilizcesini yollamıştı. İngilizcesinin kapağında yazar adı V. Lektorsky ve Türkçeye İngilizcesinden çevrilmiş. Akış yayınevi "V" olsa olsa Viktor olur diye düşünmüş, İngilizcesi Victor olur demiş. Lektorski mektubunda o kadar nazik ki, bu yanlıştan söz etmedi. Ama o sıralarda Moskova'da felsefe doktorası yapan ve şimdi Harran Üniversitesinde doçent olan öğrencim Zuhal Karahan Kara'ya şunu demiş: "Kitabımın çevrildiğinden ve yayımlandığından hiç haberim olmadı. Dilinize kazandırıldığına sevindim. Hepsi çok güzel. Ama benim ön adım Viktor değil ki!" Akış yayınevi ve çevirmeni Vladimir deseydi, biraz daha yaklaşmış olacaktı. Ama bu da değil. Lektorski'nin ön adı Vladislav. Bu kitabın 2. baskısını (tıpkısı) Toplumsal Dönüşüm Yayınları1998'de yaptı. Victor 8+3 yıldır aynı. Son bir tahmin: Kitabın İngilizcesinin (Progres Publishers 1984) cildinin üstünde ön ad yazılı değil ama cildi kaplayan kâğıt kapağın (şömiz) içe kıvrılan kısmında akademik-biyografik kısa bilgi var ve işte orada ön ad yazılı. Demek ki yayıncının elindeki nüshanın kâğıt kaplama kapağı yoktu.

Uluğ nutku için birkaç not

Sinan Özbek

Geçen sayımızda Uluğ Nutku'nun dergimizin 2001 yılı toplantısında Afşar Timuçin'in yaptığı "selamlama konuşması"ndan hareketle kaleme aldığı ilginç bir yazısını yayımladık. Nutku bu yazısında, Timuçin'in bir cümlesini sorgulamaya alarak çarpıcı örneklerle, felsefenin çetrefil birtakım sorularını gündeme getiriyor. Sorunun Timuçin ile ilgili kısmını bir kenara bırakıp, beni düşünmeye sevk eden birkaç noktada görüşlerimi dile getirmeye çalışacağım. Ancak buna geçmeden önce belirtmeliyim ki Timuçin'in de görüşlerini dergimiz aracılığıyla tekrardan ifade etmesi, düzeyli, örnek bir tartışmanın başlamasına vesile olmakla, verimli bir iş olur.

Uluğ Nutku, "Bir felsefe yazısının niteliği, yayımlandığı derginin niteliği altında yer alır mı? Derginin düzeyi düşükse, içinde felsefe adına layık bir yazının da niteliği düşer mi? Öbür yazarlar kim, yazılar ne, yayımcısı neci?" sorularıyla başlıyor. Bu sorulardan ilki daha felsefece kurulmuş bir soru. Bu soruya bağlayıcı bir cevap vermek mümkün değil. Bu soruya verdiğimiz cevapta ortaklaşacağımız insanların, dünyayı bizim gibi algılıyor olması gerekir. Yani cevap dünya görüşümüz, ideolojik duruşumuz tarafından belirlenir. Dolayısıyla soruya herkesin katılacağı bir cevap üretmek pek mümkün değildir. Uluğ Nutku, sorunun bu boyutunu aşmak için, soruya "objektif" bir cevap üretme denemesine kalkışıyor. Bunu yapabilmenin belki de tek yolu olan örnekler üzerinden tartışmayı ilerletmeyi deniyor. Nutku'nun örneği, tarihten seçmiş olması, sorunun günümüzde de anlamlı olduğunu perdelemiyor. Seçilen örnek, Gadamer'in Nazilerin yönetimi, denetimi ve de örgütlemesi altında Paris'te verdiği bir konferans. Nutku, konferansın içeriğinde Nazi ideolojisi taşıyan her hangi bir şey olmadığını, aksine halkların kardeşliğine vurgu yapıldığını söylüyor. Nutku, "Demek ki Gadamer, işgaldeki Paris'e ister gönül, ister silah zoruyla gitmiş olsun, Herder'in kültür felsefesine açtığı yolu bize gösteriyorsa, biz de bunun insanlığın geleceği için de önemli olduğunu anlıyorsak, **dış koşulların önemi kalmaz**. (abç)" diyor. Acaba? Gadamer'in oraya

silah zoruyla gitmediği açık, gönüllü olup olmaması da o kadar önemli değil. Gadamer'in salt bir felsefe konferansı verdiğini, Nazilere en ufak bir destek olacak cümle kullanmadığını kabul edelim, neden o günün Paris'inde "dış koşul" olan Resiztans değil de Gadamer'in tutumu anlamlı olsun. Tarihe, felsefeyi soyut soylu bir düşünce etkinliği düzeyine çeker ve oradan bakarsak, o günün Paris'nde Resiztans'ı değil ama Gadamer'i görürüz. Ama Resiztans cephesinden bakarsak Nazilerin bir işbirlikçisi konumuna düşmüş Gadamer'i görürüz. Acaba Resiztans'ın insanlığa öğrettiği, Gadamer'in verdiği bir konferansta öğrettiğinden daha mı azdır, daha mı değersizdir? Uluğ Nutku bir felsefeci olarak bu soruya ne der? O günün Paris'inde yaşasaydı Gadamer'in yerinde değil ama Resiztans'ta olacağına emin olduğum değerli hocam Uluğ Nutku, acaba o engin hoşgörüsünü mü (sınırları beni rahatsız edecek kadar genişletip) bir kez daha göstermektedir. Denilebilir ki böyle bir karşıtlık yaratmadan düşünmek gerekir. Gadamer'in yaptığı bir başka değerli iştir. Hayır değil! Gadamer o konuşmayı bir başka mekân ya da zamanda yapabilir, bir başka yerde yayımlayabilirdi. Ne bileyim kimi diğerleri gibi İstanbul'a gelmeyi seçebilirdi. Biz de "önyargısız düşünmeyi" Gadamer'in bir başka kanaldan ulaştırmasıyla yine de öğrenebilirdik. Ama o günün Paris'inde Resiztans'ı seçenlerin, bir başka Paris bekleme şansları yoktu.

Sorunun asıl günceli de ilgilendiren bir başka cephesine sokulmaya çalışayım: Bunu yaparken Gadamer'in anadilinde bir kavramı hatırlayalım "salonfähig!". Siyasi mücadelenin bir boyutu da meşruiyet kazanma çabasıdır. Gramsci'nin sivil toplum alanında verilen mücadele hakkında söyledikleri hatırlansın! Nazilerin, Gadamer gibi, Hartman gibi isimlerle birlikte iş yapmasının (örneğin felsefe konferansı organize etmesinin) politik sonucu, dolaysız olarak Nazilerin, entelektüel dünyada meşrulaşması, giderek bu alanda belirleyici olmaya yönelmesidir. Yoksa Nazilerin onlardan insanlık adına yüce değerler öğrenmesi değil. Uluğ Nutku, Hartman'ın üniversiteden uzaklaştırılmasını isteyenleri hatırlattıktan sonra ekliyor: Hitler, 1934'te akademisyenlere isterse onları attırabileceğini ama geleneği bozmak istemediğini ve hepsinin serbest olduğunu söylemiş. Kendi adına son derece akılcı, politik bir karar, ama bunu "geleneği korumak" diye temellendirmek şüphe ile karşılanmalıdır. Akademisyenlerin geneli için değilse de *Nazi olmayı bir utanç vesilesi olarak görebilen, Nazi olmayan bir filozof* için Hitler'in iktidara yerleşmesi aşamasından sonra, atılma korkusu affettirici bir neden olamaz. Bilakis onun, Hitler'in iktidarında çalışıyor olması utanç vericidir ve bu iktidarın yerleşmesine hizmet eder. (Burada söylediklerim keskin ifadeler olarak algılanabilir. Ancak sıradan bir baskı rejiminden değil tarihin gördüğü en acımasız diktatörlükten söz açmış olduğumuz hatırlansın!)

Soruna böyle bakarsak günümüze ilişkin de bir sonuç çıkarma şansına sahip olabiliriz. Meşruiyet mücadelesi veren bir faşist, şeriatçı v.b. oluşumun her hangi bir organında görünmek, siyasi olarak bu meşruiyet mücadelesinde malzeme olmaktır. Bunu kavramak için sınırlı bir politik duyarlılık yeter. Ancak Türkiye'de bu bağlamda çok büyük hatalar yapılmıştır ve yapılmaktadır. Bu hataları yapanların motivasyonları ve psişik durumları hiç de karmaşık değildir ama söz konusu davranışlarının asıl nedenidir.

Son olarak Uluğ Nutku Hocamın son sözlerine değinmek istiyorum: Nutku, "ülke onuru" üzerine düşüneceğini ve düşüncelerini bizimle paylaşacağını bildiriyor. Bu sevindirici. Düşünmeye başlarken benim de hocam olan Nermi Uygur'un bir sözünden hep "onur duyduğunu" ekliyor: "Devlet bize maaşımızı, kendisini

eleştirmemiz için vermelidir." Uluğ Hocam, kimi zaman kimi konularda biteviye susan insanların suskunluklarını, bir küçücük cümleyle bile bozmaları çok çarpıcı, dikkat çekici, yanıltıcı ve tuzağa düşürücü olabilir. Yıllar önce bir arkadaşım Nermi Uygur'dan cinsellik hakkında bir cümle okumuş ve beğenisini ifade etmiş, fikrimi sormuştu. Aynı fikirde değildik...! Arkadaşım yukarıda sözünü ettiğim tuzağa düşmüştü. Uygur, devlet ve cinsellik konusunda sıkı susan değerli bir hocamızdır. Hem yukarıda dile getirilen eleştiri için devletten maaş isteme, Sokrates'in yaptığı bir şey değil midir, ama eleştirilerin bedelini kellesiyle öderken...! "Onur duymak" değil ama hatırladıkça hep içimi ısıtan, *felsefe anlayışımın* şekillenmesini düşündüğümde hemen aklıma gelen bir lafınız vardı Uluğ Nutku: "Bir felsefe yazısı sıradan insanlardan adlarıyla söz etmekten utanç duymamalı..."

17 ağustos deprem felaketinin yıldönümü vesiliyle bilimin kısa bir hayat hikâyesi

Samet Bağçe

Bundan iki sene önce ülkemizde ya°anan deprem felaketinin hemen ardından, televizyon, gazete ve dergilerde bilim adamlarını daha fazla gördük. Depreme dair bilimsel açıklamalar, bilim adamlarınca bilimsel ifadelerle dile getirildi. Bilim adamları konuşmalarından ötürü, yazılı ve görsel basında politikacılardan bile daha çok yer aldılar. Onların söylediklerini okuduk ya da dinledik. Bilim adamlarının bütün bu olanları daha önceden tahmin ettikleri ve yetkili merciileri ikaz ettikleri haberleri her yerdeydi. Hemen hemen her gün depreme dair bilim adamlarının söyledikleriyle yatıp kalktık. Onlarla eve girdik, onlarla dışarıda bekledik. Her ne kadar uzun süreden beri –galiba medyanın ilgisi biraz azaldığından ötürü olsa gerek- bilim adamlarını ve açıklamalarını daha az görüyor veya okuyor olsak bile, bilim ve bilim adamları bir süredir hayatımızın önemli bir parçası oluverdiler. Sanki onların önemini yeniden keşfettik. Bilim adamlarına ve onların nezdinde bilime olan güvenimiz arttı. Bilim adamlarının son zamanlarda yaptıkları bazı açıklamaların uyuşmazlık içinde olması, bu güveni biraz erozyona uğratmış gibi gözüküyor olsa bile.

Doğayı ve evreni anlamanın ve işleyiş kurallarını bulmanın en rasyonel yolunun bilim olduğuna hemen hemen herkes inanmakta. Bilim aracılığıyla doğa ve evren hakkında çok şey öğrendik çünkü. İnsanlar, deprem bir doğa olayı olduğuna göre onun hakkında, özellikle nerede ve ne zaman ortaya çıkacağı konusunda, her ne kadar olasılıklı olsa da, en güvenilir bilgiyi verecek olanın bilim olduğunu düşünmekteler. Dahası da var: Depremden en iyi nasıl korunabileceğimiz meselesinde de gözlerimiz yine bilime çevriliyor. Aslında bu meselede bize doğrudan doğruya yardımcı olacak bilim değil, bilimin ürettiklerini günlük hayatımızı daha da iyileştirmek için yeniden yorumlayıp üreten teknolojidir. Gerçi eskiden bilimle teknoloji arasındaki ayrım daha netti. Teknolojinin motor kuvveti bilimdi. Günümüzde bu ayrım daha bulanıklaştı, problem haline geldi. Hangisi hangisinin moto-

ru pek belirgin değil bazı durumlarda. Öyle ya da böyle, bilimsel faaliyetlerin dışındaki sıradan insanların bilimle olan ilişkisi, hep günlük hayatımızı etkileyen, biçimleyen araçların teknoloji tarafından üretilmesiyle olagelmiştir. Kısaca, bilim, doğa ve evren hakkında en güvenilir bilgileri bize verecek olan yegane uğraş olarak idrak edilmekte.

Deprem felaketinin hemen ertesinde bilimle olan ilişkimiz, bilimin depremin yeri-zamanı ve binalarımızı nerede ve nasıl inşa edeceğimizi söylemesiyle sınırlı kaldı. Gerçi, eskiden de bilime güveniyorduk; teknolojinin ürünleri vasıtasıyla bilimle ilişkimiz içiçeydi. Ama hayatımızın her anında ve alanında bilimin söylediklerine kulak vermemizin elzem olduğunu bize o son felaket hatırlattı. Tersini yaparsak, sonucun bizim için çok can yakıcı olduğunu gördük –aslında bu felaketin can yakıcılığı hâlâ devam etmekte.

Bu çercevede, bilimin son zamanlardaki popülerleşmesi, doğal bir gelişme gibi görünüyor. Bu bir bakıma arz-talep olgusunun tabiî neticesi. Bir bakıma da, bu arz-talep olgusunun temelinde yatan, klâsik anlamda bilimin dolayısıyla da teknolojinin insanlık tarihindeki başarılarından dolayı daha güven telkin edici olmasıyla alâkalı. Yani, bilimin ve teknolojinin bugüne kadar verdiği sözlerin çoğunu yerine getirmiş olması, bu güvenin oluşmasında ana sebeb.

Şimdi sorulması gereken, bilimin güven telkin ediciliğini ve bizim için hayatî öneme haiz oluşunu neyin sağladığıdır. Burada cevap tabiî ki, bilimin doğa ve evren hakkında bize sunduğu bilgilerin nesnel ve evrensel olması. Ama bu nesnel ve evrensel bilgiyi üretmenin kendine özgü şartları var mı? Birçok insan bu soruyu bilimsel bilgiyi üretmenin çok özel bir metodu var şeklinde cevaplayacaktır. Bu metodun gereklerinin yerine getirilmesiyle, bu temel özelliklere sahip olan bilimsel bilginin üretildiği farzedilmekte. Dolayısıyla da "hakikatın" ve "gerçekliğin" yakalandığı veya onlara daha da yaklaşıldığı düşünülmekte.

Cevaplanması gereken bir başka soru da, bilimsel metodun temel niteliklerinin neler olduğudur. Birçok insan bilimsel metodun temel niteliklerinin neler olduğunu görmemiz için klâsik mekaniğe bakmamızın yeterli olacağını düşünmekte; çünkü onlara göre, bilimsel metot en başarılı şekilde klâsik mekanikte uygulanmaktadır.

Klâsik mekanikte amaç, sadece dünyadaki değil, bilinen bütün evrende görülen nesnelerin hareketini belli bir uzay ve zaman çerçevesinde açıklamaya çalışmaktır. Olguların bilimsel açıklamalarını sağlamak için izlenen yolda yapılan ilk iş, çeşitli gözlemlerimiz üzerinde oldukça cesur genellemeler yaparak, doğa hakkında varsayımlarda bulunmaktır. Genellemelerimizin temelinde, birtakım şeylerin belli şartlar altında meydana geleceğini tahmin etmekse yapılan ikinci işdir. Son olarak da yapılan, bu tahmini laboratuarda sonuçları elle tutulur şekilde görebileceğimiz deneysel testlere tabî tutmaktır. Eğer testimizin neticesiyle tahminimiz arasında bir uygunluk ve bu uygunluğun testin tekrarlarında da devamı sözkonusu ise, genellememizin bizi "hakikate" ulaştırdığı ya da yaklaştırdığı fikri de temellendirilmiş olunacaktır; çünkü bu sadece ve sadece şans eseri olamaz.

Burada dikkatimizi çeken birtakım şeyler var: Meselâ, evrenin tarihi klâsik mekanikteki açıklamalarda hiçbir rol oynamaz; tarih, eğer fiziğin yasaları ve tahmin edilen olaydan hemen önce evrenin durumu biliniyorsa, hakkında tahminlerde bulunacağımız bir şey olarak karşımıza çıkmakta. Yine meselâ, bilimsel açıklamalarda bizim hayat-dünya görüşümüz, kültürümüz, içinde yaşadığımız zaman ve mekân ve buna benzer birçok şey hiçbir rol oynamaz. Bilimin bilgi üretme dinami-

ğinin buna benzer bilim-dışı şeylerle alâkası yok gibi görünmekte.

Bilime has bu metodunun doğru uygulanmasıyla elde edilen nesnel ve evrensel bilgilerin arttırılması sayesinde bilimin doğanın ve evrenin "hakikatine", "gerçekliğine" ulaşacağı anlayışı gelişti. Bilimsel bilginin artmasıyla da bilimsel ilerlemenin gerçekleşeceği fikri, bilimin en temel ayırıcı özelliği olarak idrak edilegeldi. Bu temel özellik, bilimin rasyonelliğin tek hakiki modeli ya da rasyonelliğin taçlandırılmış kraliçesi olduğu anlayışını getirdi.

17. yüzyıldan başlayarak insanın en rasyonel uğraşısı olarak görülen bilimin, insan hayatını ve toplumunu düzenlemede söz sahibi olmaya neredeyse tek aday olarak idrak edilmesi kaçınılmazdı. Nitekim öyle de oldu. Aklın bilim aracılığıyla insan hayatına ve topluma hakim kılınarak düzenin ve istikrarın sağlanacağı fikri, çok çekiciydi. İstediğimiz daha iyi, güzel ve güvenli, yani insanca bir hayata sahip olma projesinde bilim anahtar rolü oynayacaktı. Bilimin ışığında ilerlemek, en rasyonel hayat tarzı olacaktı.

Bilimin, bilgi üretme fonksiyonun yanında, bu sosyal fonksiyonunu fark ederek, hayata geçirmeye çalışan ilk entellektüel hareket, *Aydınlanma* hareketiydi. Artık insan ve toplum hayatı bilim tarafından çekip çevrilecekti. Hedeflenen buydu. Aydınlanma hareketi bilimi, hem toplumu hem de insanı biçimleyecek bir zihnî faaliyet olarak görmekteydi. Fakat, Aydınlanma için bilimsel faaliyet belli ve ayrıcalıklı bir zümrenin faaliyetine indirgenemezdi; böyle bir zümrenin egemenliğine bırakılamazdı.

Aydınlanma bilimi, toplumun dinin ve akıl-dışı düşüncelerin etkisinden kurtarmaya çalışan Protestanlık veya kapitalizmden farklı bir uğraş olarak görmüyordu. Bilim, insanın ve toplumun hayatını daha düzenli, istikrarlı ve rasyonel hale getirmede baş rolü oynacaktı. Aydınlanmacılar, hem nesnel ve evrensel olan bilimsel bilginin üretilmesini hem de daha iyi ve rasyonel bir hayatın gerçekleştirilmesini, ancak ve ancak insanlara ve topluma egemen olan dogmatik düşüncelerin ve tavırların, bütün toplumun katılımıyla pek sıkı bir eleştiriden geçirilmesiyle mümkün olacağını ileri sürüyorlardı. Birçok düşünür Aydınlanmanın temel prensibini, aklı bilimin vasıtasıyla insan ve toplum hayatına misyoner bir tavırla hâkim kılmaya çalışmak olarak görmekte. Bu bakımdan, 17. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, bilginin arttırılması faaliyetleri yalnızca "ödül"lendirildi.

19. yüzyılda insanı ve toplumu *doğrudan* bilimle şekillendirmeye ve düzenlemeye çalışan Aydınlanma hareketinin yerini *Pozitivizm* aldı. Pozitivizmin de amacı aynıydı. Ama bu entellektüel hareket Aydınlanma'nın tam tersine, bilimsel faaliyetin doğru ve hakkı verilerek ancak bilim adamları ve akademisyenlerden oluşan seçkin bir uzmanlar grubunca yürütülebileceğini düşünmekteydi. Buradaki bu seçkinler zümresinin üyeleri, ya devlet memurları ya da politik analistlerdi. Onlara göre bilimin kendisine has olan amaçlarının gerçekleştirilmesi, ancak profesyonel araştırmacıların disiplinli çalışmalarının neticesinde mümkündü. Pozitivizmin bilimin amaçlarının gerçekleştirilmesindeki seçkinci tavrı, onların bilimsel *metot* anlayışındaki seçkinci tutumun yansımasıdır. Evrensel ve nesnel olan bilimsel bilginin üretimi için ayrıcalıklı ve seçkin olan temellerin, başlangıç noktalarının olduğunu iddia etmekteydiler. Bunlar da güvenilir ve tartışma götürmez olan duyu-verilerimiz ve mantıktı. Bilimsel bilgi üretimi, duyu verilerinden başlayarak, mantık kurallarının tatbik edilmesiyle gerçekleşecekti. Bilginin üretilmesinin ilk basamağında var olan güven, yine güvenilir olan mantık kurallarının vasıtasıyla üretilen yeni

bilgilere aktarılacaktı. Dolayısıyle, bilginin üretimi güvenilir ve tartışma götürmez şekilde gerçekleşecekti. Böyle üretilen güvenilir bilgilerin temelinde de toplumun büyük kesiminin uzlaşması sağlanacaktı.

Toplumun genel menfaatleri, ancak bilimin kendine özgü amaçlarının yerine getirilmesinden sonra sağlanabilecekti. Bundan böyle bilim, sosyal fonksiyonunu *dolaylı* olarak yerine getirebilecekti. Bu aslında Aydınlanma düşünürleri için bilimin başarısızlığı anlamına gelmekteydi. Bu anlamda, temel olarak Aydınlama ideolojisi *yanlışlamacı*, pozitivizm de *doğrulamacı*dır. Yani bu iki akım arasında bilimsel bilginin temel niteliklerine dair esaslı bir anlaşmazlık olmasa da, bu niteliklerin nasıl sağlanacağı konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Pozitivizm seçkinci bir yaklaşımı savundu. Bu bağlamda pozitivizmin babası olarak kabul edilen Comte'un, bilimsel bilginin bu ayırıcı niteliklerini elde etmesinin, ancak Roma Katolik Kilise'sinin doğal takipçisi olmakla mümkün olacağını söylemesi rastlantı değil.

Genel olarak bilimin resmi kurallar sistemi (kodifikasyon) ve bilimsel bilginin yasal geçerlilikle (sertifikasyonla) ilgisi, 1800'lerin ilk yarısında Avrupa'daki üniversite sisteminde reformlara gidilmesiyle kuruldu. Tabiî olarak bilim pozitivizmin hakimiyeti altında, modern ulus-devlet kavramının en önemli dayanaklarından biri oldu.

Tarihsel olarak, Aydınlanma anlayışından pozitivizme geçiş, aşağı yukarı Avrupa'daki Endüstri Devrimine denk düşmekte. Artık bilimi insanın kurtuluşu için anahtar rolüne sahip bir uğraş olarak, aklın aristokratik misyonerliği olarak gören anlayış da bu değişimle beraber etkisini kaybetmekteydi. Yine Aydınlanmanın, el emeğiyle üretim ve ticari kaygılarla kazançlar elde etme isteğini üniversitelerden uzak tutma yaklaşımı da sona ermekteydi. Bu, kısmen vatandaşlık kavramının genişlemesinin ve doğal olarak birçok insanın sosyal faaliyetlere katılmasının, kısmen de kapitalizmin topluma hakim olmasının sonucuydu.

Bu dönemde, iş bölümünün hem gündelik hem de entellektüel çalışmalarda hakim olmaya başlamasıyla, eskiden bir "ödeme" biçimi olan "ödül"lerin yerini, endüstriyel ve akademik etkiler neticesinde, maaşlı bilim adamları kurumu almaktaydı. Bilim adamları, bilimsel prensipleri uygulayarak endüstride üretimi arttıracak yenilikleri bularak veya icat ederek, şirketlerin piyasadaki yerlerini sağlamlaştırmada çok önemli fonksiyonlara sahip kişiler olarak görülmekteydi. Bilgi ve becerileriyle, teknik problemlerin çözümünde etkin rol almaktaydılar. Bilimsel bilginin entellektüel mülk olma süreci de böylece başlamış oldu.

Bilimin insanlığın ve toplumların kurtuluş yolu olduğu inancı, sosyal hayat içinde insanların temel ihtiyaçlarının karşılanması işini uzmanlara bırakmayı da beraberinde getirdi. Bu, modern ulus devlet ve bilim kavramlarının birbirlerini etkileyerek nasıl şekillendirdiklerine ilginç bir örnek teşkil etmekte. Bilimsel araştırma sonuçlarının eğitime sokularak, hızla değişen dünya ve hayatın problemlerini çözecek uzmanların yetiştirilmesine başlandı. İşlerin uzmanlarına bırakılması olgusu, hem sosyal hayatta hem de bilimsel çalışmalarda "güven" duygusunun vazgeçilemez olduğunu gösterdi. Bu, her ne kadar pozitivizm için önceden düşünülmemiş ve istenmeyen bir sonuç olsa da.

Pozitivizt ideolojinin bilimsel faaliyeti yönlendiren güç olmasıyla beraber, sağduyularımızla, gündelik sezgilerimiz ve gözlemlerimizle bilimsel çalışmaların sonuçları arasında bir uzlaşmazlık hatta bir zıtlık elle tutulur biçimde ortaya çıktı. Bu 1920'lerde ortaya çıkan relativite ve quantum teorileriyle iyice perçinlendi.

Bilimin toplum içindeki otoritesini sağlaması ve geliştirmesi, esas olarak in-

sanların teknolojinin meyvelerinden faydalanmalarının arttırılmasıyla yakından alâkalı. Bunu da üç düzeyde gerçekleştirmekte. İlkin, birbirleriyle pek az ortak noktası olan çeşitli bilim dallarının sanki rasyonalizmin tek bir cephesiymişcesine bilimsel ilerlemeyi gerçekleştirdiği fikrini pekiştirmek için, çeşitli ifade ve hikâyeleme tekniklerinin kullanılması. İkinci olarak, her bilimsel disiplinin teknik olarak çalışma alanlarının, bilgi uzmanlık alanlarının sınırlarıyla aynı olduğu fikrinin pekiştirilmesi. Son olarak, bilim adamlarının çalışmalarında günlük dilde pek karşılığı olmayan teknik terimleri kullanarak iletişimi sağlamaları gelmekte. Nüfuz edilemezlik, bilimin ve bilim adamlarının ayrıcalığını meşrulaştırmakta.

Günümüzde bilimin Aydınlanmanın idealine pek uygun olmayarak, yani eleştiriye hiç tâbi tutulmayarak bir dogma haline gelmesi, onun popülerleşmesine önemli katkıda bulunmakta. Aslında bu, bilimin işine gelecek bir durum. İnsanların, kendilerine doğrudan fayda sağlamayacak olan bilimsel araştırmalar için niye bu kadar para harcandığı konusunda ikna edilmeleri oldukça zor bir iş çünkü. Dolayısıyla, bilim hakkında yazılmış olan popüler çalışmalardaki yanlışların ortaya çıkarılması, bilim adamlarının pek de işine gelmeyebilir.

Popülerleşmenin getireceği bir başka olgu da, insanların standart bir eğitimden ve imtihanlardan geçirilerek diploma verilmesi, insanları ve toplumları standartlaştıracaktır. Belki de alternatif gelişme yollarının bulunup geliştirilmesinin önü kapanabilecektir.

Hem Aydınlanmada hem de Pozitivizmde, bilimi ve aklı hayatın hemen her alanında hakim kılma isteği, esas olarak bilime ve hayata belli bir bakışın, anlayışın ürünü. Belirli tarifler vermekte bize. Bu anlayış temelde bilim ve hayat hakkında belli gerçekleri bize veriyor olsa da, hayatî öneme sahip olguları gözden kaçırarak, önemsizleştirmekte. Meselâ, böyle bir yaklaşım tarihin önemini ve rolünü basitleştiriyor. Bu durum, bilim gibi sosyal ve insanî faaliyetlerin mumyalaştırılmasına yol açıyor. Klâsik fizikte, bir fizikî olguyu anlamak ve açıklamak için, tarihe ihtiyacımızın olmadığı düşünülmekte. Halbuki, evrim teorileri için tarih, bu bilimsel faaliyetin en önemli yapı taşıdır. Örneğin, depremlere yol açan fayların düzgün davranan türden olup olmadığının bilinmesi ve depremlerin ne zaman ve nerede olacağının tahmin edilmesinde, tarihin çok önemli olduğunu gördük.

İnsani faaliyetleri anlama faaliyetimizde, tariflerin en büyük tehlikesi, bir süre sonra bu tariflerin faaliyetlerin yerine geçmesi. Dolayısıyla, faaliyetler hakkında bilgilerimizin verimsizleşmesi. Bilimin metodu ya da 16. ve 17. yüzyılda meydana gelen "bilimsel devrim" veya bilimin rasyonelliğin kraliçesi olduğu konusundaki bilgilerimiz, yargılarımız, hep aynı problemle karşı karşıya. Bilimin ortaya çıkmasına yol açan bilgi-edinme isteğimiz veya diğer faaliyetlerimiz, kısaca hayatımız, herhangi bir anlayışın egemenliğine sokulamayacak kadar kıymetli. Her şeyi bir süreçte, yolculukta öğreniyoruz. Tıpkı Neurath'ın ifade ettiği üzre, okyanusta tekneyle yol alırken, hiç kıyıya çıkmadan teknemizi denizde tamir ederek seyehat etmeyi öğreniyormuşuz gibi.

Sinan özbek'de "insan ve insanilik" sorunu

Kazım Kütük

Sinan Özbek'in "İsyankâr Ruh" adlı kitabını okurken Ahmet İnam'ın Papirüs Dergisi'nde okuduğum sözleri geldi aklıma. (Papirüs, Aralık 1998, sayı 22) Şöyle konuşuyor bir panelde Ahmet İnam: "Örneğin çok teknik bir çalışma olan Wittgenstein`in Tractatus'unu Türkiye`de şiir gibi okuyan felsefeciler var." Bir felsefe yapıtı ne kadar şiir gibi okunur, ne kadar okunmaz tartışılır, ama şiir gibi yazılabileceği tartışılamaz. Fakat şiir gibi yazılmış yapıtların şiir gibi okunmasında nasıl bir sakınca var, doğrusu bu konuda fazla düşünmedim. Ahmet İnam da kesin bir yargıya varmıyor zaten: "Bu cehaletlerinden mi kaynaklanıyor onu bilemiyorum, ama neden okunmasın diye düşünüyorum." Ben de Sinan Özbek'in son kitabı "İsyankâr Ruh"u okurken neden şiir dilinde (ya da şiir gibi) felsefe yazıları yazılmasın, diye kendi kendime sordum. Nitekim Özbek şiir dilinde bir felsefe kitabı sunuyor bize. Yazma stilinin felsefeyi sevdirmede önemli bir rolü olduğunu düşünüyorum. *Sofi'nin Dünyası* ilginç bir örnektir, (kitabı değerlendirme bir yana) bu kitaptan sonra özellikle Avrupa'da felsefeye ilgi artarken, felsefe öğrencilerinin sayısı da buna oranla artmıştır. Oysa kötü felsefecilere kesinlikle iş yoktur Avrupa`da. Ülkemizde her üç kişiden birinin şiir yazdığını ve Türkçenin şiir diline uygunluğunu göz önünde bulundurursak, sanırım Özbek en doğru yazma biçimini seçmiştir.

Kitap denemeler ve aforizmalardan oluşuyor. Merkezine *insan* oturmuş. Beni en çok düşündüren aforizmalardan birisi üzerine yazmaktan alamıyorum kendimi. Şöyle yazıyor Sinan Özbek: "*Ben, benden daha fazlayım!*"

Başlangıçta soru vardı. Ve en büyük soru "Ben kimim?"di. Böylece Özbek felsefenin başlangıç sorusuna ve henüz yanıtlayamadığı soruya dönüyor. Aklıma burada yeniden *Sofi'nin Dünyası* geliyor. Bütün bir macera "sen kimsin?" sorusuyla başlıyor. Bu soru "Ben kimim?" diye de sorulabilir. İnsanoğlu bütün felsefe

tarihi boyunca "Ben kimim, ben neyim, öteki yaratıklardan (ya da şeylerden) farkım ne?" diye sorup durmuştur. Sonuçta öteki sorular da bu sorulara, yani "insan sorununa" bağlıdır. Örneğin: Yaşam nedir, ölüm nedir, ölümden sonra yaşam var mıdır; varsa nasıl bir yaşamdır? Devlet, hukuk, etik, ahlâk, bilim, özgürlük, yeni yaşam biçimleri...vs. Sonuçta bütün konular insanı ilgilendiriyor, insanlığın konularıdır. Denebilir ki, "Felsefe, insanlar tarafından yalnız insanlar için yapılır." bütün bu konuları işlerken, "İnsanlar için" kavramını kullandığımızda, peki "İnsan nedir?" sorusunu yanıtlamadan, öteki konuları nasıl işleriz?

Bu zamana kadar hangi filozof "İnsan nedir?" ya da "Ben neyim?" sorusuna nasıl yanıt verdi, bunu tartışmayacağım. Ama önemli bir konuyu atlamamak gerek: Felsefe tarihine baktığımızda, yeni bir çağ açılırken hep insandan yola çıkılmış. Sokrates "Kendini bil!" önermesiyle yeni bir çağ açıyor felsefede. Yıllar sonra Descartes kendi varlığından şüphelenmesinden dolayı "Ben var mıyım?" sorusundan yola çıkarak yeni bir akım geliştirecektir felsefede. Wittgenstein ise dilden (insan dilinden) yola çıkar. Bütün sistemlerin merkezinde direk ya da dolaylı olarak insan yatar. Hem insan her zaman kendini merkeze koymuştur, merkezi olduğunu sanmıştır ve bunun böyle olmadığını görünce de, hayal kırıklıklarına uğramıştır. Yasadığı dünyayı evrenin merkezi olarak görmüştür, kendi soyunu Adem ile Havva'ya dayandırmış, ötekilerden üstün olduğunu düşünmüştür, her şeyi bilinçli yaptığını sanmıştır ama bunların hepsi olumsuzlanınca, her olumsuzlanmada şok geçirmiştir. Dünya evrenin merkezi değil, soyu öteki hayvanların soyundan, her şeyi bilinçli yapmıyor, bir de bilinçaltı var. Peki bu insan nasıl bir yaratık? Sinan Özbek bu soruya yanıt veriyor: "*Değil mi ki kendine şaşırıyorsun, öyleyse biraz daha kendini tanıyorsun.*"

Sinan Özbek de kendisine şaşırıyor ve bu soruyu sorduktan sonra, "*Ben, benden daha fazlayım!*" diyor.

Peki bu yanıt, bu söz "Ben kimim?" ya da "İnsan (eğer buradaki ben insansa) nedir?" sorusunu yanıtlamaya yeterli midir? Benim anladığım kadarıyla hayır, çünkü bir kere bu söz "Ben kimim?" sorusunun yanıtı değil, zira bu sözle Özbek ben'in sınırlarını çiziyor. Ancak bilinmeyen ben'in sınırları nasıl bilinebilir? Bu fazlalık ne kadardır? Bu sorular yanıtsız kalıyor. Descartesçı bir düşünceyle yaklaştığımızda soruna buradaki "ben" birinci tekil şahıs olmaktan çıkar, "Düşünce, akıl, geist" anlamına gelir ki, böylece metafiziğin tuzağına düşeriz ve sorunun altından hiç kalkamayız. Sınırlarını bildiğimiz "ben" ve fizik-ötesinde fazlalığı olan "ben", gerçek "ben"i oluşturur. Her şeyden önce sanırım bu söz kendimizi tanımadaki güçlüğü (ve hatta olanaksızlığı) anlatıyor. Hiçbir zaman kendimizi tanıyamayacağız, her zaman bilemediğimiz bir "fazlalık" olacak. Bu yüzden de artık "Ben kimim?" sorusuyla uğraşmaya gerek yok.

Bu söze benzer Yunus Emre de bir belirleme yapmıştır. O da " Bir ben var bende, benden içeri." diyerek "ete, kemiğe bürünüp, Yunus diye görünen"in aslında gerçek Yunus olmadığını söylemiştir. O, sadece "Yunus" diye görünmüştür. Ben, Yunus'un sözünü bir soğana benzetirim. Ne kadar soyarsak soyalım soğanı, hep bir soğan vardır soyulan soğanın içinde. Yunus'ta içe doğru bir gidiş varken, Özbek'te bu dışa doğrudur; Yunus kendini bireysel olarak incelerken, Özbek toplumsal olarak inceler. Bu yüzden hemen Özbek'in Yunus'tan bir etkilenme içinde olduğu düşünülmemelidir.

Yukarıda Özbek'in yazdıklarından artık bu soruyla uğraşmamıza gerek olmadığı mesajı çıkardığımı yazdım. Özbek'in kitabında neyle uğraşmamız gerektiği

mesajı da var: "İnsan nedir?" sorusunu değiştirerek "insani (olan) nedir?" diye soruyor Özbek. Bu sorusunu da birçok aforizmasıyla yanıtlıyor. Kitaptan birkaç aforizmayı buraya alıyorum:

"Çılgınlık insanidir, çıldırtma tam tersi."

"Cimriliğin bir hastalık olduğunu söylemenin insani bir duyarlılık taşıdığı düşünülse de, bu duyarlılık yarım insanidir. Eklemek gerekir: Cimriler derhal gözetim altına alınmalıdır."

"Acıma insanidir, kendini acındırmak ise kişiliksizliğin bir dışa vurumu. Bunlara acıyanlarsa aslında acınacak olanlardır"

"Alkolü sevmiyor olmam bir dil hatasını düzeltmeme engel değildir. İnsan alkolik olamaz çünkü içerken aktiftir. Öyleyse doğru tanım şöyle olmalı: Alkol insaniktir"

Önemli olan günümüz sorunlarını ele alıp tartışmaktır. Önemli olan tartışmayı doğru bir yöne götürmektir. Bugünün sorunu artık "İnsan nedir?" değil, "İnsani olan nedir?"dir. İnsana yakışan, insanca bir yaşam sürmenin yolu bu soruyu yanıtlamaktan geçer.

Dayanışma ve sorumluluk*

Afşar Timuçin

Toplumsallığın temellerini öykünme olgusunda arayan Gabriel Tarde en güçlü dayanışmanın hayvan toplumlarında görüldüğünü söylüyordu. Bilinçli insan için dayanışmanın hayvanlardakinden oldukça ayrı bir anlamı vardır. İnsan yalnızlığı da birlikteliği de üst düzeyde yaşayan bir varlıktır. Yalnız olduğumuz için birlikteyiz, birlikte olduğumuz için yalnızız. Yalnızlık da birliktelik de insan olmanın temel koşulları arasındadır. Ayrıca yalnız olmayı beceremeyen birinin büyük birlikteliklerı yaşayabileceğini düşünmek oldukça zordur. Büyük yalnızlar topluma ve giderek insanlığa büyük ölçüde yerleşmiş kimselerdir. Zayıf insanlar yalnız kalamazlar, kim olursa olsun *birileriyle olmak* isterler. Başkası onlar için zorunlu bir gereçtir ama gereçtir. Oysa insan yalnız kalmalı, yalnız kalabilmelidir. Gerçek insan elbette varlığının oluşumunu kozasını öre öre gerçekleştirecektir. Çokları kafalarındaki yüce amaçlarını yıllar yılı hamal gibi kafalarında taşıyarak kalabalıklar içinde eriyip giderler.

Rilke *Genç bir şaire mektuplar*'ın bir yerinde şöyle der: "*Zorunlu olan bir şey vardır: yalnızlık. Büyük iç yalnızlık. Kendine gitmek ve saatlerce kimseyi görmemek, yapılması gereken işte budur Yalnız olmak, çocuk nasıl yalnızsa...*" Yalnızlığa gidip gelmek, uzun süre yalnızlıkta barınmak, kimsesi yokmuş gibi, olmayacakmış gibi, olmamalıymış gibi. Kendine konuk gitmek, kendinde uzun uzun kalmak. Madem ki koskaca dünyanın özü bizde içkindir, diye düşünebiliriz Montaigne gibi, o zaman ne diye evrensel gerçekliği kendi dışımızda bir yerlerde aramaya çıkalım? Öte yandan, unutmamamız gereken bir şey var: yalnızlık insan için gerekli de olsa insan yalnızlık için yaratılmış değildir, onun başkaları arasında

---

* Geçen sayımızda çok sayıda dizgi hatası çıktığından bir kez daha yayınlıyoruz.

bir yeri, başkalarıyla beliren bir anlamı olmalıdır. Teilhard de Chardin olumsuzdan giderek olumluyu ortaya koyar ve şöyle der: "*İnsan ruhu yalnız olmamak için yaratılmıştır.*" Ya da hıristiyan düşünürü Gabriel Marcel'in dediği gibi "*Varolmak birlikte olmaktır*".

İnsan yaşamının birlikteliğe zorunlu oluşu en özgül biçimlerde aşkta kendini gösterir, sevgiliyle bütünleşme ya da hatta sevgiliye sığınma duygusunda kendini gösterir: "*Uyumak, göğüslerinin gölgesinde sereserpe uyumak/ Bir dağın eteklerinde dingin bir hamakta uyur gibi*" (Charles Baudelaire). İnsan sevgilinin göğüslerinin gölgesinde uyurken de yalnız olabilir, kendini yapayalnız duyabilir. Belki de onun en çok yalnız olduğu yer orasıdır. Öznelliğin kırılmaz kabukları ya da yıkılmaz duvarları bizi başka bir dünyayla bütünleşme konusunda yarı yolda bırakabilir. Sanatta olmak gibi aşkta olmak da hep yarı yolda olmaktır. Yolun öbür yarısını yürümeye kalktığımızda sanrılı imgelerle karşılaşabiliriz. Yalnızlık da yalnızlıktan kaçış da insan içindir. Bir gülüşte yakaladığımız şey bir gülüşte yenik düştüğümüz şeyle özdeş gibidir. Bu yüzden insan belki de en büyük birlikteliklerde bile yalnızlığını aşamayacaktır ve belki de o büyük birliktelikler birer oyundan, kendimiz için oynadığımız bir gölge oyunundan başka bir şey değildir. Ancak öbür yanımız her zaman bir başkasını, başkalarındaki o eşsiz dünyayı arayacaktır, bunun için dayanışma tasarıları geliştirilecektir. Panait İstrati'nin dediği gibi: "*İşte ben buyum: yalnızlık ve dayanışmayım.*"

Yalnızlık'ım, çünkü ne olursa olsun kendim'im. Dayanışmayım, çünkü kendime yetmiyorum, en azından kendime yetmediğim duygusu içindeyim. Aristoteles'in *zoon politikon* belirlemesi işin yalnızca bir yüzünü gösterir, öbür yüzünde işin tam tamına bir bulanıklık, tam anlamında bir karmaşa, iyiden iyiye gelişmiş bir ne olduğu bilinmezlik vardır. Dayanışma gereklidir, buna kimse hayır demez. Genel olarak insanın bencillikle özgecilik arasında salınıp durması onun dayanışma konusunda büyük güçlükleri olduğunu gösterir. Bencillik bir kültür sorunu mu ortaya koyar yoksa doğamızda mı vardır? Belki de ilkin bunu çözmek gerekecek. Ne olursa olsun değerler düzeni bize *gerçek anlamda insan* olmanın bencillikten özgeciliğe doğru ilerleme duyarlılığında olduğunu gösterir. Aristoteles *Ethika Nikomakheia*'nın 9. kitabında, 8. bölümünde şöyle diyordu: "*Çünkü başkasından sürekli olarak daha çok adalet, ölçülülük ya da erdem edimlerinde bulunmaya çalışan, kısacası her zaman kendine güzeli ayıran biri varsa kimse onu bencil diye nitelendiremez ve kınayamaz.*"

Dayanışma gönüllü bağımlılıktır ve gerçek dayanışma çıkarla değil sorumlulukla ilgilidir. Çıkar ortaklıklarına dayanışmadan daha başka bir ad verilmelidir. Üç kafadarın bir bakkalı soymak için işbirliği yapmasına dayanışma diyebilir miyiz? Dayanışma karşılıklı anlaşmadır, ahlaki yükümlenmeyi zorunlu kılar ve topluluk ya da toplum adına kişisel ögeyi dışa atar. Bu bizi en geniş çerçevede evrensel sorumluluğa bağlar. Ben ancak sevdiklerimin haklarını savunurum, başkaları beni ilgilendirmez diyebilir miyiz? Yunan atasözünde olduğu gibi "*Hepimiz aynı teknede kürek çekiyoruz*", bu durumda birimizin sorunu tümümüzü ilgilendirecektir: kürekçilerin en sevimsizi bile bizdendir. Dayanışma böylece yarar sağlar ama özünde ya da çıkış noktasında yararcı değildir. Dayanışma bilinci, böylece, her durumda sorumluluk duygusunu gerektirir, bunu yaparken yarışma ya da rekabet fikrini geriye iter. Dayanışmanın temelinde şu ilke yatar gibidir: birinin başarısızlığı bir başkasının başarısını sağlamaz ya da birinin başarısı bir başkasının başarısızlığını gerektirmez.

Toplumsal, yaşama zorunlu olan insan için dayanışma kaçınılmaz bir koşuldur. *Toplum sözleşmesi*'nde dayanışma tüm özellikleriyle ve bu arada yararcı yanıyla yer alır. Ancak gerçek dayanışma toplum sözleşmesiyle gerçekleşenin ötesinde bir tutumu belirler. Toplum sözleşmesiyle sağlanamayan şeyi dayanışmayla elde edemezsiniz. Toplum sözleşmesinde özveri yoktur, gerçek dayanışmada özveri vardır, biri ya da birileri için bir şeyler yapma istemi vardır. Toplum sözleşmesi ussallıkta belirgindir, dayanışmada gönül işe karışır. Dayanışma toplum sözleşmesinin yerini tutamaz ya da onun açığını kapamaz, o ayrı bir alanda hep birlikte insanca varolmanın incelikli koşullarını belirler. O yüzden toplum sözleşmesindeki biçimsel dayanışmayı gerçek anlamda bir dayanışmayla karıştırmamak gerekir. Sözleşmeyi dayanışmadan ayrı tutmak doğru olur. Ancak toplum sözleşmesi, gerçek anlamda bir sözleşmeyse, insanlararası dayanışmaya olanak sağlar. Sözleşme de dayanışma da toplumsallığın gereğidir.

Toplumsal yaşam şu kesin doğrunun üzerine kurulmuştur: birbirimizi sevsek de sevmesek de birlikte olmak zorundayız. Katlanma insan için çok önemli bir gerekliliktir. Sözleşme katlanmayı büyük ölçüde zorunlu kılar. Dayanışmada da belli ölçüde katlanma sözkonusu olabilir. Biz çok zaman katlanmaya olumsuz bir anlam veririz, onu edilginleşmeyle bir tutarız. Katlanmada edilginlik değil etkinlik vardır. Elbette hiçbir birey yaşamını yalnızca bir şeylere katlanarak sürdüremez. Katlanma yaşamın bir yüzüdür: yaşamda her savaşım pekçok edimi gereksinirken katlanmayı da gereksinir. Toplumsal yaşam ben'in kendini her koşulda mutlak bir biçimde gerçekleştirdiği bir ortam değildir. Dayanışma insanlar arasında gönüllü bağımlılıksa, böylesi bir gönüllülük katlanmayı da gerekli kılacaktır.

En büyük ve en güzel dayanışma bütün bir insanlıkla dayanışmadır. Toplumsal yaşam bizi bir ya da iki kişiye değil bütün bir insanlığa bağlar. İnsandan bir şey almak, insana bir şey vermek: gerçek insanın amacıdır bu. Sorumlu olmak bütün bir insanlıktan sorumlu olmaktır. Stoa'cı imparator filozof Marcus Aurelius "*Bir insandan kopmuş bir insan bütün insanlıktan kopmuş demektir*" diyordu. Her insan bizi ilgilendirmelidir, insanla ilgili özel ya da genel her sorun bizi ilgilendirmez. Latin komedi yazarı Publius Terentius Afer'in kaleminden çıkmış olan şu satırlar insanın sorumluluğunu ortaya koymak açısından çok önemlidir: *"-O kadar boş zamanın mı var senin, kendi işine baksana, başkalarının seni hiç ilgilendirmeyen işleriyle neden uğraşıyorsun?/-Ben insanım, sanırım insanla ilgili hiçbir şey bana yabancı değil."* Çağdaşımız André Malraux bir söz söyler: "*Yalnız beni ilgilendiren beni hiç ilgilendirmiyor.*"

Sorumluluk insanın en önemli ya da daha doğrusu tek yükümlülüğüdür. Sorumluluk bir yanlışı düzeltme ya da bir amacı gerçekleştirme yükümlülüğüyse bu yükümlülük evrensel uzanımlı olacaktır. Antoine de Saint-Exupéry *Savaş pilotu*'nda *"Her kişi herkesin tek sorumlusudur"* diyordu. Sorumluluk yalnızca tek bilinçli varlık olan insan için sözkonusudur, yalnız insan sorumludur. Koruma içgüdüsü hiçbir biçimde sorumluluk anlamı taşımaz. Kim sorumludur sorusuna verebileceğimiz tek bir yanıt vardır: özgürce seçimler yapabilen sorumludur. Gerçek sorumluluk en küçük bir zorlamanın da uzağındadır. Özgür seçişi sağlayacak bilinçten yoksun kişiyi sorumlu tutabiliriz ama onu sorumlu sayamayız. Bebeğini cami avlusuna bırakıp kaçan anne elbette sorumlu tutulabilir, ancak onun kendisini sorumlu kılacak bir bilinçten yoksun olduğu da tartışma götürmez. Sorumluluk istemliliktir, karar verebilme yatkınlığını ya da daha doğrusu yetkinliliğini gerektirir. Gerçek anlamda sorumlu kişiler hiçbir dış belirleme olmaksızın ya da her türlü

dış belirlemeye karşın seçimler yapabilen kişilerdir.

Dayanışma sorumluluk sorununa bağlanırken sorumluluk sorunu da değer sorununa bağlanır. İnsan, değerleri olan ya da bir başka deyişle yüce amaçları olan bir varlıktır. Bu amaçlara topluca ulaşılabileceğini bilir o. İşte bu noktada kendini sorumlu duyar ve sorumluluğunun gereklerini yerine getirmeye yönelir. "*İnsan olmak her şeyden önce sorumlu olmaktır*" der Antoine de Saint-Exupéry. Sorumlu olmak her şeyden önce kendinden sorumlu olmaktır. Kendi sorumluluğunu taşıyamayan insanlar başkalarından nasıl sorumlu olurlar? Sorumluluk bir zorunluluk değil bir seçim işi olduğuna göre her kişi önce kendi amaçlarıyla ilgili seçimler yapmak durumundadır. Kendinden ve başkalarından umutlu olan insan bu umudunu sorumlulukların dışında herhangi bir şeye dayandırabilir mi? Sorumsuzluğun kol gezdiği yerde umut da yoktur. Umut her zaman sorumluluklarla düzenlenen tasarımlardadır, umut buna göre her zaman gelecektedir, umut sorunu gelecekle ilgili bir sorundur, gelecek de ancak sorumlulukla oluşturulabilir. Geleceği bugünden giderek tasarlayan kişiler insanlığın gerçek sorumlularıdırlar. Bir romancı olduğu kadar bir umut ve sorumluluk filozofu olan Antoine de Saint-Exupéry "*İnsan hem sorumlu hem umutsuz duyamaz kendini*" der.

Böylece gerçek dayanışma sorumlulukların belirdiği ve bu çerçevede bencilliğin aşıldığı yerde başlar. Dayanışma buna göre özveri ister. Bencillikte özveri yoktur. İnsanın kendiyle ilgili bazı şeyleri gözden çıkarıp kendini kendinden başka bir şeye adaması kolay değildir. Özveri bencil eğilimlerimizi dizginleyebildiğimiz yerde olasıdır. İşte bu noktada özgeciliğin yasaları işlemeye başlar. Özgeciliğin koyulduğu yerde de gerçek birliktelik kendini gösterir. Demek ki gerçek adanma özgecilikte ortaya çıkar. Başkasının iyi durumda olması için çaba göstermek ya da daha genel anlamda insanlığın iyiliği için kendi yaşamımızda bir şeylerden vazgeçmek kolay iş değildir. Auguste Comte özgeciliği bir insanlık dini kavrayışına kadar yaymayı denedi. İnsan için gerçek yaşam ancak böylesine bir adanmışlıkta olasıydı. "*İlke olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak ilerleme*" diyordu **Comte**. Ona göre insanın iki doğal eğilimi vardı: kendi yararını düşünmeye dayanan bencillik ve başkalarının yararını düşünmeye yarayan özgecilik. Bu iki duygu tüm tarih boyunca insan yaşamını belirlemiş, insan ilişkilerini koşullamıştır. Ancak tarihin akışı içinde insan geliştikçe özgecilik bencilliğe üstün gelmeye başlamıştır. Bizim için önemli olan, başkası için yaşamak çabasını daha da geçerli kılmaktır.

İnsanlığın başından beri ya da düşünce dünyasını düşünerek söylersek ilk filozoflardan bugüne kadar uzanan çizgi üzerinde insan adanmış bir yaşamı oluşturabilmek için kendine karşı savaş veriyor. Kolay kazanılacak bir savaş değil elbette bu. Evet, insan ta o zamanlardan beri çıkar ortaklıklarının ötesinde gerçek insani dayanışmayı sağlayabilmek için kendinde çıkış yolları arıyor. Bencillikle özgecilik arasındaki hesaplaşma ya da yıkışma henüz sonuna gelmiş değil. Çok yerde yüce hazların tadına varamamış insan yaşama el koymuş durumda. Bu insan yüce değerlerle ilgili alanlarda bile egemen, bu insan böylece yüce değerleri bile çıkarına kullanmaya çalışıyor. Dünyada en büyük kurtuluş insanın küçüklüklerinden kurtuluşu olacak. Bilim, sanat ve felsefe uzun yüzyıllar boyunca insana ne olduğunu ve ne olmadığını bütün ayrıntılarıyla göstermeye çalıştı, ona daha neler yapabileceğini ve bu arada neleri yapmaması gerektiğini öğretmeye çalıştı. Çok yerde bu üç alanın iyiden iyiye dışında yaşayan insan kendini ne kadar görebildi?

Bugünkü görünüm hiç de iç açıcı değildir. Çıkar toplaşmalarını bir yana bırakırsak bugünkü insanın gerçek bir dayanışma içinde olmadığını, hatta gerçek bir

dayanışmadan yana olmadığını görürüz. İnsanın özüne aykırı uydurma savlar insanın varolan bütünlüğünü de parçalıyor, örneğin *evrensel insan* fikrinin karşısına hiçbir insani temeli olmayan ulusçuluklar çıkarılıyor. Küçük insanın Mesih kılığında dolaştığı bir dünyada bilimin, sanatın, felsefenin dar alanlara sığışıp kalmış olması doğaldır. Gene de insanın kötü biçimde toplumsallaşmış insandan toplumsal insana doğru hatta toplumcu insana doğru bir geçiş yapmış olması azımsanır bir oluşum değildir, hatta geniş zamanlara yayılmış bir devrim diye de nitelendirilebilir (her ne kadar devrim olgusu dar zamanlar için düşünülüyor olsa da).

İnsanlar arasında gerçek dayanışma küçük insanın bittiği yerde başlayacak, gerçek anlamda yetkinleşmiş insanın habercisi olacak. Yaşam bugünkü koşullar içinde özveri adına, dayanışma adına, adanmışlık adına çok şey söz vermiyor. Tersine bugün insanın yeniden bir dağılma, bir parçalanma, bir kendini kendinden uzaklaştırma dönemine girdiğini görüyoruz. Dünyanın her yerinde insanı yeterince tanımayan insanlar bütün alanlarda etkin olmuş görünüyorlar: güldürmeyen komediler, düşündürmeyen felsefeler, çirkin reklamlar, sözde aşklar, mafyalar, teknolojiye adanmış bilimsel etkinlikler, çarpıcı ve derinliksiz sanat yapıtları, yoksulu soymaya dayalı toplumsal düzenler, hiçbir gerçek değeri duyurmayan ünler ve unvanlar... ortalığı kasıp kavuruyor. Yarar değerleri bütün değerlerin, ahlak değerlerinin de sanat değerlerinin de yerini almış durumda. İnsanlar basitlikleriyle ve bayağılıklarıyla övünebiliyorlar. Bu arada aşağılıkduygusu insan olmanın kaçınılmaz koşulu durumuna geldi neredeyse. Bu koşullar altında gerçek bir dayanışmadan sözetmek olanaksız. Gene de insan bir yetkinliğe doğru, daha da insan olmaya doğru aralıksız ilerliyor. Yarının insanı gerçek anlamda toplumsallaşmış yani gerçekten dayanışan insan olacak.

Betül Çotuksöken, Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe (Seçilmiş Metinlerle) Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2001)

Betül Çotuksöken'in *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* başlıklı kitabı Türkiye Felsefe Kurumu tarafından geçtiğimiz aylarda yayınlandı. Bu kitapta, özellikle 1933'teki üniversite reformundan 1999 yılına kadar felsefe alanında üniversitelerde ve üniversite dışında çalışma yapan kişilerin ve çalışmalarının bir tür dökümünü bulmak mümkün. Bu dökümün, felsefe açısından Türkiye'nin rehberi olmak isteyen böyle bir çalışmadan beklenenleri ne ölçüde yerine getirdiğine baktığımızda, birkaç temel noktada toplanabilen önemli aksamalarla karşılaşıyoruz.

Bunların bir kısmı, kitabın biçimsel düzenine ilişkin eksiklikler olarak toparlanabilir. Ülkemizdeki felsefe araştırmalarına yol göstermeyi ve Türkiye'nin felsefe haritası olmayı savlayan bu kitapta adı geçen kişilerin ve Türkiye'deki felsefe bölümlerinin, felsefeyle doğrudan ilgili kurumların, derneklerin, merkezlerin, dergilerin yer aldığı bir dizinin bulunmaması, ilk elde göze çarpan bir boşluk. Alt başlıkların ve dipnotların sınıflandırılışında da nesnel ölçütlere dayanmayan, dağınık ve eğreti bir düzenlemenin yanı sıra "uzun yıllar", "birçok", "zaman zaman", "yer yer", "biraz daha", "çok farklı" gibi kesinlikten ve dakiklikten uzak sözcüklerin ağırlıklı kullanımı, kitabın bütününe yayılan belirsizliğin, örtüklüğün ve karışıklığın ipuçlarını oluşturuyor[1] Bunların yanı sıra, kitabın başlığı gereği, kısa da olsa bir yanıt beklediğimiz sorular, yalnız sorulmuş olmakla kalıyor; örneğin İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünü tanıtan satırlardaki *"Felsefe Bölümünün ve Bölüme mensup öğretim üyelerinin Matematik Bölümüyle herhangi bir ilişkişi yok muydu?"* sorusu, üniversitenin arşivinde yapılacak bir çalışma sonucunda yanıtlanabilirdi ve eldeki verilerden *"Reichenbach'ın bulunduğu beş yıl boyunca neden kimseye herhangi bir lisansüstü çalışması yaptırmadığı, neden herhangi bir doktora tezi çalışması yönetmediği ya da bu yıllarda neden hiçbir doktora tezi yazılmadığına*[2] ilişkin bir değerlendirme de yapılabilirdi.

Kitabın başlarında *"özellikle yükseköğretim kurumlarımızda gerçekleşen felsefe çalışmalarında felsefeyi taşıyan kişilerin felsefe anlayışlarını belirlemek, bu çalışmanın ana doğrultusunu yansıtacaktır."*[3] sözleri yer alsa da ve kurumlarda önemli olanın "kişiler" olduğu birkaç ayrı yerde vurgulansa da, felsefe alanındaki bazı kişilerin burada yok sayılması, bazılarının yalnız adlarının yer alması ya da felsefe anlayışlarına ilişkin tek bilgi olarak, lisansüstü tezlerinin başlığının verilmesi, kitabın kendisine çizdigi ana doğrultudan saptığını gösteriyor.

Aynı zamanda bir tarih çalışması olarak sunulan kitap, Türkiye'de sürdürülen felsefenin kaynaklarını üç başlıkta topluyor; ama bunlardan yalnız ikisinin üzerinde durup, 1933 reformuyla Darülfünun'dan İstanbul Üniversitesi'ne geçişte Felsefe Bölümünde kalan, Çotuksöken'in deyişiyle *eski dönemden kalmalarına olanak tanınan* öğretim üyeleri olarak üçüncü kaynağı oluşturan Mustafa Sekip Tunç ile Orhan Sadettin'e ise neredeyse hiç değinmiyor; Orhan Sadettin'in felsefe öğrenimi gör-

müş ilk öğretim üyesi olduğunu öğrenmekle yetiniyoruz. Mustafa Sekip Tunç'un ise yalnız adı anılıp geçiliyor; değil felsefe anlayışı, felsefe çalışmaları bile yer almıyor. Oysa daha üç-dört paragraf öncesinde, *1933 öncesi, 1933 ve sonrasında yapılan değişikliklerin kurumlar tarihi için asil can alıcı yönü oluşturduğunu... kurumları da kişilerin taşıdığını...bir üniversitede asıl taşıyıcı, yönlendirici olanın öğretim üyeleri kadrosu olduğunu* [4]söyleyen Çotuksöken'in, tam da bu tarihlerde İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde görev yapmış olan öğretim üyelerinin yalnız adlarını yazıp geçmesi, kitabın iç tutarsızlığını açığa çıkaran örneklerden birini oluşturuyor.

Türkiye'nin felsefedeki durumunu, ağırlıklı olarak kurumlar ve kişiler açısından göz önüne sermek istediğini sık sık belirten bu çalışma, üniversite kurumunun içinde etkin olarak yer alan ve kurumun geleceğine ayna tutan araştırma görevlilerini de bütünüyle dışlamış durumda. Yürürlükteki idari işleyişin kalıpları ölçüt alındığında, olması gerekenin de bu olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak, bir kurum olarak Üniversite,yalnız idari değerlendirmelerin ölçütleriyle işlemez. Temelde birer öğretim ve araştırma merkezleri olan üniversiteler, öncelikle akademik değerlendirmeleri göz önünde tutan ve üyelerinin de, kendi alanlarında böyle değerlendirmeleri geliştirdiği bir yapı olmalıdır. Felsefeye özgü bakış açısı ise, süregiden değerlerin yürürlükteki ölçütlerine eleştirel bir gözle bakmayı, gündelikte olanın dar sınırlarını aşan kavramsal soruşturmalardan geçerek, gerçekliği olabildiğince nesnel bir bakışla kuşatabilmeyi hedefler. Bugünkü üniversite sistemi uyarınca, araştırma görevlilerinin akademik üyeler içinde yer almaması, onların *üniversite kurumu içinde* yer aldığı gerçeğini de değiştirmez. Birkaç yıl sonrasının akademik üyeleri, bugünün araştırma görevlileri, bugünün öğrencileri içinden çıkacaktır; dolayısıyla, ülkemize felsefe açısından bakmak isteyen bir çalışmada önemli olan; idari ayırımları mutlaklaştırmak ve olduğu gibi benimsemek yerine, alanıyla ilgili etkin çalışma sürdüren herkesi, ister araştırma görevlisi olsun, ister öğretim üyesi, ister öğrenci, hesaba katabilmektir.

Kitap, nesnellikten uzak, keyfi, belirsiz değerlendirmelerle pek çok yönden eksik ve tek yanlı kalıyor. Örneğin, felsefe bölümlerinin birçoğu, kendi adlarını taşıyan başlıklar altında sınıflanıp tanıtılmışken, Cumhuriyet döneminde kurulan bölümler olmak bakımından diğerlerinden hiçbir farkı olmayan 5 bölüm "Diğer Felsefe Bölümleri ve Üniversitelerdeki Felsefe Çalışmaları" başlığında ele alınmış; yine Cumhuriyet döneminde kurulan 3 bölüme de yalnızca bir dipnotta yer verilmiştir[5]. Gerekçesi verilmemiş bu ayırımın nerede temellendiğini belirtmek kitabın yazarına düşse de, görebildiğim kadarıyla bu bölümlerin tek ortak yönü, kitabın yazıldığı tarihte hiçbirinin mezun vermiş olmamasıdır. Ancak bu durum, onları felsefe bölümü olmaktan çıkarmayacağına göre, bu sınıflandırmanın, "felsefe bölümleri" ve "diğer felsefe bölümleri" gibi mantıkça tutarlılığı olmayan, keyfi bir ayırıma işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Aynı gelişigüzel tutumu, felsefe ile ilgilenen kişilerin değerlendirilmesinde de görüyoruz. Yine felsefe bölümü öğretim üyesi olmak ya da üniversite dışından felsefeyle etkin olarak ilgilenmek bakımından hiçbiri diğerinden farklı olmayan kişilerin bir kısmı ana sayfalarda, bir kısmı ise bağlı bulundukları kurumlara ilişkin dipnotların içinde yer alırken, bir kısmı da, her nedense, başka felsefecilere ait dipnotların için-

de gösteriliyor. Özellikle bu sonuncu sınıflama tarzının, felsefecileri tanıtmaktan çok gözden saklamaya hizmet ettiğini ve dolayısıyla kitabın, kendine belirlediği hedeflerle çelişen bir çalışma olarak karşımıza çıktığını belirleyebiliriz.

Örneğin, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinden Zerrin Kurtoğlu, Özcan Kavaslıoğlu, Solmaz Zelyüt Hünler gibi kitapta adı anılmayan ama Türkiye'deki felsefe çalışmalarında etkin olarak yer almış ve almakta olanlar arasında çarpıcı bir örnek olarak Fatmagül Berktay'ı görüyorum. Çünkü, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde ve Çotuksöken'in de geçtiğimiz öğretim yılına dek üyesi olduğu ana bilim dalında görev yapmış olan Berktay, bölümde bulunduğu süre içinde lisans ve lisansüstü dersler vermiş; ulusal ve uluslararası felsefe toplantılarına etkin olarak katılmıştır. Bugün aynı üniversitenin Siyasal Bilgiler Fakültesinde çalışmakta olan Berktay, siyaset felsefesi derslerini yıllardır sürdürmekte olup Türkiye Felsefe Kurumu'nun da üyesidir. Üstelik Çotuksöken'in yönettiği *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası / Kitaplar-Makaleler 1928-1999* adlı kitapta 4 makalesiyle yer alan[6] Berktay'ın, bu kitapta bulunmaması, Çotuksöken'in başında bulunduğu bu iki çalışmanın birbirleriyle uyumsuzluğunu da göz önüne seriyor. Yeri gelmişken, *Kaynakça*'nın da benzer eksiklikleri taşıdığını ve başka birçok kitap arasında, yine Berktay'ın, bir toplum ve kültür felsefesi olarak da okunabilen *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* adlı değerli çalışmasının burada gözden silindiğini de belirtmeden geçemeyeceğim.

"Bağımsız Çalışanlar ve Çalışmaları" bölümünde yer alabilecek olmasına karşın, gene hiç değinilmeden geçilmiş bir ismin de Hüsnü Aksoy olduğunu düşünüyorum. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde lisans ve yüksek lisans öğrenimini tamamlamış olan Aksoy, lisans öğrenciliğinden başlayarak üniversite içinde ve dışında felsefe seminerleri vermiş; devlet-toplum-siyaset felsefesi üzerine yazdığı kitaplar, konuyla ilgili olan lisans ve lisansüstü öğrencilerine, kaynak olarak önerilmiştir.[7]

Adları anılmayanların yanı sıra, Hüseyin Sarıoğlu, Osman Faruk Akyol, İhsan Fazlıoğlu, Mustafa Dağlı, Harun Rızatepe, Suvar Kösearifoğlu, Ahmet Soysal, Nami Başer gibi üniversite içinde ya da dışında felsefe çalışmalarını sürdürenler de yalnız dipnotlarda yer almıştır. Bunların arasından Akyol'un üzerinde özellikle durmak istiyorum. Çünkü İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde ve yine Çotuksöken'in üyesi olmuş olduğu anabilir dalında yıllardır lisans ve yüksek lisans dersleri vermesinin yanı sıra , diğer felsefe bölümlerine ve üniversite dışı felsefe etkinliklerine yaptığı katkılarla da tanınan Akyol, doktora da Çotuksöken'in danışmanlığında gerçekleştirmiştir. Bu bakımdan Çotuksöken, Akyol'un hakkını gerektiği gibi verebilecek kişilerin başında gelmeliyken; tam tersine, onun adını, üstelik başka bir felsefecinin doğum tarihine düşülen bir dipnotun içine saklamıştır[8]. Böylece, hakkını vererek tanıtmak bir yana, düpedüz haksızlık etmiştir.

Çotuksöken'in, hem biçim hem içerik açısından açıklıktan ve nesnellikten uzak değerlendirmesine son bir örnek olarak 233. dipnota başvurabiliriz. Kitabın "Sonuç" bölümünde yer alan *"Reformun felsefe alanındaki yansımalarının ne olduğu önemli bir sorun alanı olarak karşımıza çıkmaktadır"* sözlerine düşülmüş dipnot *"Zeynep Direk bu konuda oldukça farklı bir yaklaşım sergilemektedir"* diye başlıyor ve *" 'Tür-*

kiye'de Felsefenin Kuruluşu' başlıklı yazısında yazar, tarihsel gerçeklikleri, öne çıkarmaya çalıştığı kimi kavramlar çerçevesinde ele almakta, felsefe olanla olmayanın kolaylıkla birbirine karıştırıldığı bulanıklarla dolu çalışma ortamını yer yer haklı çıkarma girişiminin öznesi olmaktadır."[9] sözleriyle tamamlanıyor. Dipnotun konulduğu yer gereği, ilk cümleyi okuyan, Zeynep Direk'in, reformun felsefe alanındaki yansımalarının ne olduğunu önemli bir sorun alanı olarak görmediği gibi yanlış bir sonuca kolaylıkla varabilir. Oysa belli ki Direk, üniversite reformunu bir sorun olarak görmüş, görmekle de yetinmeyip, konuyla ilgili değerlendirmelerini, tarihsel gerçeklere dayalı ve bir felsefeciden bekleneceği gibi kavramsal saptamalarla işleyen bir makaleye dönüştürmüştür. Cümlenin devamındaki sözlerden, buradaki *oldukça farklı yaklaşım*ın, söz konusu reformun, Çotuksöken'in gördüğü ya da görmek istediği açıdan farklı bir bakışla değerlendirilişine işaret ettiğini anlayabiliyoruz. Ama nerede temellendiği belli edilmeyen bu farklılığın, nasıl olup da hiçbir dayanak gösterilmeksizin, *bulanıklıkları haklı çıkarma girişimi* diye damgalanabildiğini anlamaya giriştiğimizdeyse, içimiz sıkılıyor. Çünkü burada Çotuksöken'in, kendi kişisel yargısını, hiçbir gerekçeye dayanmadan, nesnel bir doğruluk olarak sunduğunu görüyoruz. Elbette kişisel, öznel bakış açılarından yola çıkarak nesnel doğrulara da varılır, ama bunun için gereken, *"çok farklı yaklaşım, kimi kavramlar, yer yer haklı çıkarma"* gibi basit sıfatlar, keskinlikten uzak sözlerle cümleler değil de *kavramlara dayalı belirlemeler*, *nesnel çözümlemeler* ve *tutarlı saptamalar*dır. Her ne kadar birbirinden çok farklı felsefe olsa da, bu sıralananlar olmaksızın yargıda bulunmayı, her ciddi felsefeci kendisine yasaklar. Ayrıca, Türkiye'deki felsefeyle doğrudan ilgili olan, üstelik Çotuksöken'in de dipnot ayırma gereğini duymuş olduğu böyle bir makalenin, yine Türkiye'deki felsefeyle doğrudan ilgili olan bu kitabın "Seçki" bölümünde neden yer almadığını da sorma gereğini duyuyorum.

Bu örneklerin, Çotuksöken'in çalışmasının nesnel ve özenli bir araştırma olmadığını yeterince açığa çıkardığını sanıyorum. Özellikle de aynı ana bilim dalında birlikte çalışmış olduğu kişilere yaklaşımı, kitaptaki boşlukların yalnız bir araştırma ve bilgi eksikliğinden değil aynı zamanda bilinçli bir karardan da kaynaklanmış olduğunu apaçık gösteriyor. Çotuksöken, sırf felsefeye olan ilgisi dolayısıyla bu insanları doğrudan tanıma fırsatını bulabilmiş, onlarla yıllar boyunca bölüm içinde ve dışında aynı etkinlikler içinde yer almış, birebir konuşup tartışabilmiş, kendileriyle düşünce alışverişinde bulunabilmiştir. Çotuksöken'in onları görmemesi, bir yanıyla kendini de görememesi anlamına gelir. Bu noktada, kendine ilişkin açık-seçik bir bilincin, Çotuksöken'in her fırsatta adını saygıyla anmaktan geri durmadığı *Aydınlanma* anlayışının da temelinde olduğunu vurgulamak istiyorum. Bu vurgu elbette nedensiz değil. Kişisel istek ya da tutkuların dar sınırlarından ve önyargılardan olabildiğince sıyrılmış bir bakışla, 'herkese ortak bir aklın' nesnel, kuşku götürmez sınıflandırmaları uyarınca gerçeği görüp çizmeye çalışmak; bu doğrultuda özgürleşmeyi ve özgürleştirmeyi istemek, dolayısıyla düşüncelerin karşılaşmasına olanak sağlamak da *Aydınlanma* anlayışının başlıca çabasıdır. Bu bakımdan *Aydınlanma*, eldeki bilgileri, *açık-seçik* başlıklar altında, *nesnel* bir düzen uyarınca derlemiş olan Diderot ve D'Alembert gibi Ansiklopedicilerin ve *katılmadığı görüşlerin dile getirilmesi hakkını sonuna dek savu-*

nan Voltaire gibi düşünürlerin damgasını taşır. Bu kısa belirlemeden sonra, yani başındakini bile görmek istemeyip atlayan ve katılmadığı görüşleri göz önüne sererek, onlarla hesaplaşmak şöyle dursun, onları dipnot aralarında karalayıp geçen bir anlayışın, *Aydınlanma*'ya herhalde sırf bir ses, bir söz olarak saygı duyduğu açıktır. Sözcüklerin içeriğinin boşaltılması ve yalnız ses olarak yüceltilmesi ise, Antik çağda olsun, Aydınlanma döneminde olsun, felsefenin tam karşıtında yer alır. Bunlara ek olarak, bir de Çotuksöken'in, yine İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü ana bilim dallarını, *Aydınlanmacı tutumu benimseyenler* ve *eleştirenler*[10] diye ikiye ayırmaktan da geri kalmadığını görüyoruz. Aydınlanmacı sözcüğü, aynı yapıdaki diğer bazı sözcükler gibi, belli bir dünya görüşünü tüm insanlığa benimsetmeyi hedeflemesi bakımından, doğrudan ideolojiye gönderme yapar. İdeolojiye içkin toptancı bakış gereğince, bu düzlemdeki farklılıklar, birbirlerini tümden dışlar ve birbirlerine karşıt dururlar. Oysa sorgulayan, tartışan, eleştiren yönüyle felsefe, dışlamak yerine yüzleşmeyi ve hesaplaşmayı yeğlerken, ideolojilerin tartışmasız kabullere dayanan dogmatik yapısını yıkma eğilimi taşır ve böylelikle farklı düşüncelerin birbirleriyle diyalogunu olanaklı kılar. *Felsefenin özerkliği* üzerinde önemle durur gibi görünen Çotuksöken'in, Türkiye'deki felsefe çalışmalarını ideolojik başlıklar altında bölümlemekle, felsefeyi ideolojinin boyunduruğuna sokmaya çalıştığını ve bir kez daha kendi söylediklerileyle çeliştiğini söyleyebiliriz.

Kısaca toparlarsak, geçtiğimiz öğretim yılına gelinceye dek, akademik yaşamının bütününü geçirdiği İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünü bile hakkını vererek tanıtamayan Çotuksöken'in, Türkiye'deki felsefeyi gereğince değerlendiremediğini, bakış açısının böylesine geniş kapsamlı bir konuya yetmediğini söyleyebiliriz.

Medar Atıcı

Notlar:

1. Örneğin, "A. Çüçen, birçok konuda çalışmaktadır"(s. 45), "..kimi yüksek öğretim kurumlarımız da zaman zaman felsefe derslerinin verilmesi konusunda istekli görünmektedirler."(s.51) ya da "Daha sonra bu konuya biraz daha ayrıntılı olarak değinilecektir." (116. dipnot, s.53) gibi. Betül Çotuksöken; *Cumhuriyet Döneminde Bir Öğrenim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2001.

2. *a.g.y.*, s.8

3. *a.g.y.*, s.9

4. *a.g.y.*, s.7

5. "Diğer Felsefe Bölümleri ve Üniversitelerdeki Felsefe Çalışmaları" başlığında ele alınan 5 bölümün bağlı bulunduğu üniversiteler şunlardır: Dicle Üniversitesi, Galatasaray Üniversitesi, Kocaeli Üniversitesi, Yeditepe Üniversitesi, Pamukkale Üniversitesi. Felsefe Bölümlerine ilişkin genel bir saptama olmasına karşın, nedense "Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü" başlığında yer alan 132. dipnotta adı geçen bölümlerin bağlı bulunduğu üniversiteler şunlardır: Adnan Menderes Üniversitesi, Kırıkkale Üniversitesi, Muğla Üniversitesi.

6. *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası / Kitaplar-Makaleler 1928-1999*, hazırlayanlar: Osman Faruk Akyol, Sanem Yazıcıoğlu; Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2000, s. 115.

7. Örneğin, Hüsnü Aksoy'un *Marksizmin Temel Kavramları* (Sorun Yayınları, İstanbul 1992) adli kitabı için, yazdığı *Önsöz*'de Alâeddin Şenel şunları söylüyor: "Gerçekten yapıt, hem felsefe hem toplumbilim okuyucuları için bir 'giriş' kitabı niteliğini taşıyordu...Master ve doktora öğrencilerine, 'kavramsal' çalışmanın güzel bir örneği olarak gösterilebilecek saydamlıktaydı."s.10.

8. Çotuksöken, *a.g.y.*, 114. dipnot, s.62.

9. *a.g.y.*, s.71.

10. *a.g.y.*, s.24.

Modern Fransız Felsefesi
Vincent Descombes

İdea Yay., 184 Sayfa, Çev. Aziz Yardımlı

Modern düşüncenin yirminci yüzyıldaki serüvenini bir bütün olarak ele almak, çeşitli etkileşimler ile birlikte her düşünce biçiminin özgünlüklerini ortaya koymaya çalışmak, tüm çağdaş düşünürlerin ve filozofların dönemsel olarak çözmeleri gereken bir sorun olmuştur. Böyle bir uğraşın benimsenmesi Amerika'nın yeniden keşfinin bir keşif olamayacağının ya da Amerika'nın yeniden keşfinin felsefi boylamda etkilerinin; felsefenin ne'liğine çok şey katmayacağına olan inançtır. (Bu yüzdendir ki felsefe tarihi öğrenilmelidir.)

Yirminci yüzyılda (Bu çalışmada adı geçen tarihsel dönem 1900'lü yılların başları ile sonları arasını kapsamaktadır.) birçok felsefi akım ve düşünüş çok kısa süreli ancak etkin olarak tartışılma ve gelişme olanakları bulmuştur; oluşturulan eserlerin, tamamına yakını Avrupa dillerinde verilmiş ve tartışmalar da bu dillerde şekillendirilmiştir. Bunun böyle olması yirminci yüzyıla özgü bir durum olmaktan daha ziyade, felsefenin özellikle Avrupa dillerindeki gelişiminin ve yayılışının daha hızlı olması nedeniyledir. Doğal olarak şunu eklemek gerekir ki bu dillerin yaygın olarak kullanımını sağlayan, Avrupa ülkelerinin aynı zamanda sosyo-ekonomik, politik...bağlamlar içinde de etkin ve baskın karakterleri ile dünya arenasında bulunmalarıdır.

Modern düşüncenin yirminci yüzyıldaki düşünürlerini sınıflandırmak sanıldığı kadar kolay gerçekleştirilememektedir. Çünkü araştırmacılar farklı kriterlerden yola çıkarak böyle bir uğraşı sürdürmektedirler. Elbette tüm sınıflandırmaların ortak olarak kurdukları kümelerde bulunmaktadır. Bir çok felsefe tarihçisince ortak konumlandırışları bulamamanın sebebi ilan edilen manifestoların ve felsefi çıkışların merkezinde olanların *bile* zamanla bu bildirimlerinin dışına çıkmış olmalarıdır.

Bu dönemde *Yapısalcılık* (J.Lacan, G.Dumezil, C.Levi-Strauss, N.Chomsky, L.Althusser, P.Bourdieu) çok etkili olmuştur. Ancak yapısalcılığın etkinliğini artıran, onun bir *Yapısalcılık-öncesi* (G.Bachelar, J.Cavailles, M.Marleau-Ponty) ve *Yapısalcılık-sonrası* (G.Bataille, G.Deleuze, J.Derrida, M.Foucault, E.Levinas) diye adlandırılabilecek, güçlü çağdaş filozoflarca tartışılmasında aranmalıdır. Hatta F.Braudel'in yapısalcı bir tarihçi olarak adlandırılması bile böyle bir sınıflandırma içinde doğru görülmektedir.

Modern düşüncenin kaynakları ile direkt ilişki içinde olanlar başlı başına *Yirminci Yüzyılın Modern Düşüncesi* (W.Benjamin, G.Simmel, Solers, M.Blanchot...) ve bu düşüncenin arka planlarını yeniden oluşturma çabasına girişmişlerdir. Fakat bazı filozof ve düşünürler modern düşüncenin aşıldığını tanıtlamaktadırlar, *Post-Modernizm* (M.Duras, Lyotard, J. Baudrillard...) modernizmin aşıldığını gösteren teknolojik benzeşimler ve yaratımları açımlayarak halen etkili olan bir düşünüş biçimidir.

Varoluşçuluk (J.P. Sartre, A. Camus...), *Feminizm* (S. de Benouviour, L. İrigoray, C. Poteman...), *Marksist Çevre* (T. Adorno, H. Arendt, J. Habermas, E. Laclau, A. Touraine...) ve *Göstergebilimsel Çevre* (R. Barthes, U. Eco, T. Todorov, F. de Saussure...) gibi önemli belli başlı düşünce gruplarını da yirminci yüzyılda, etkili olarak görmek mümkündür.

Bu incelemelerin bir sonucu olarak, yukarıda denendiği gibi yirminci yüzyılın politik ve siyasi yapısının gelişim ve etkileşim evrelerine de dikkat edilerek bu sınıflandırmalar yenilenebilir. Hangi tür düşünüş biçimleri, hangi tarihsel-coğrafi konumlarla üretildiği, fel-

sefenin ne'liğine dair yönlendirilen tüm soru(n)ların bir anlamıyla yaşayan etkin köklerle ilişki kurularak ancak açıklanabileceği de böyle bir bağlam içinde yeniden ispatlanabilir. İşte bu ispat modern dönemin yirminci yüzyılda kendine özgü bazı soru(n)larının izinin sürülmesini, yirmi birinci yüzyılda felsefi düşüncenin yönelebileceği tartışma başlıklarını önceden görülmesini sağlar. Elbette bu felsefi düşüncenin etkileşim ve gelişimini zenginleştirir. Yani; felsefenin ne olduğu ya da ne olabileceğinden hareketle herhangi bir etkinliğin felsefi içeriğini bulabilmeye yardımcı olur. Hoş, yirminci yüzyıl çok tartışılmış, etkin olmuş, bir anlamıyla moda olmuş düşüncelerin-düşünürlerin yüzyılıdır. Fakat bu moda oluş çoğu felsefe okuyucusunun sandığı gibi klasik felsefeyle olan bağların tam anlamıyla yitirilişi anlamını taşımamaktadır.

Yirminci yüzyılın politik ya da politikleşmeye uygun tüm söylemlerini algılamak bu yüzyılın bir bütün olarak algılanması ile olanaklı görülmektedir, bunun tersi toz duman içinde gerçeği bulmaya çalışmak olur ki, bu da yanılsamalı anlayışların üretimini çoğaltabilir. Burada şunu tekrar vurgulamakta yarar var, tüm çağdaş felsefe incelemeleri en azından üç şeye dikkat etmelidir: Düşüncenin, biçimlenmesinde etkili olan *tarihsel-coğrafi dokuya*, düşünce olarak felsefe tarihi boyunca *köksel-akrabalıklarına*, düşünüşün kendini oluştururken nelerden *vazgeçemediğine*... Bir yapıtı karakteristik kılan da tam anlamıyla bu öğelerden başka ne olabilir ki?

Bütün ciddi (çağdaş) felsefe tarihi incelemeleri kendilerine bazı belirlenimler koymak zorunda kalmaktadır. Yirminci yüzyıl kısa ama bir o kadar da uzun olan ironik bir yüzyıldır. Bir felsefi oluşum, kendisini kurma çabası olarak, bu yüzyılın "kaotik" düşünüşlerine bakarak, kendine çok ders çıkarabilir. Descombes'in çalışması bu anlamıyla Fransız dili özelinde yirminci yüzyıl felsefe ve düşünce tarihini ele alma çabası olarak görülebilir. Yirminci yüzyılda ortaya çıkan felsefi akımların ve düşünüşlerin birçoğunda Fransız dilinde ortaya konmuş eserleri bulmak mümkündür, ya da başka bir ifadeyle, bu düşünüşlerin çoğunda Fransız dilinde eser veren filozof ve düşünüşlerin doğrudan "oluşturucu" rol aldıkları belirtilmelidir.

Descombes'in bu çalışmasına bir önsöz yazan Alan Montefiore tüm felsefe tarihçilerini, izleyicilerine karşı sorumluluğa davet etmektedir. "... bilgisizliğin öyle uzun bir süredir pekiştirildiği bir durumda, kişinin ne denli sorgulayıcı ve ne denli 'açık görüşlü' olursa olsun durumunu iyileştirmeye nasıl başlayacağını bilmesi gerçekten güçleşmektedir. Kişinin bir kılavuza gereksinimini vardır -ve eğer olanaklıysa, kendini öz alanının uzman bilgisiyle donatılı ve gene de o alana götürüp dolaştıracağı yabancılarla gerçek iletişime yetenekli bir kılavuza". Bu uyarı; birçok noktada, bumerang gibi; felsefe tarihinin okuyucusunu-izleyicisini-öğrencisini etkin olarak felsefeye ya da belirtildiği üzere bilgisizliğin üretilmesine ve pekiştirilmesine katılmamasını sağlamak için felsefe tarihçisinden felsefe tarihçisine doğru atılmıştır.

Descombes yirminci yüzyıldaki Fransız felsefesinin "Üç H kuşağı"nın ve "Üç Kuşku Ustası"nın etkisi altında kalarak oluştuğunu gösteriyor. Öncelikle 1945 sonrasında Üç H Kuşağı (Hegel, Husserl, Heidegger) ve 1960'dan başlayarak da Üç Kuşku Ustası (Marx, Nietzsche, Freud) Fransa'da etkili oluyor. Bu bağlamda Descombes, öncelikle Alexandra Kojéve, Sartre, Marleau-Ponty üzerinde, sonra da Michel Serres, Levi-Strauss, Saussure, Lacan, Foucault, Althusser, (Costroriadis), Derrida, Deleuze...üzerinde duruyor.

Descombes adı anılan bu filozofları tarihsel sıralamaya göre, etkin olarak hangi yönelim ve akımlarla ilişkili olduklarına bağlı olarak ele alıyor. Tek

tek düşünürlerin ortaya koydukları söylemleri ve bu söylemlerin kuruluşlarının nasıl kaygılarla yönlendirildiğini gösteriyor. Tarihsel doku bu anlamıyla kışkırtıcı yorumların yazarca kurulmasına olanak veriyor. Örneğin; Kojéve'nin 1968 olayları konusundaki yorumu ile *Tin'in Görüngübilimi* arasında bir ilişki kuruluyor hatta "... filozof ve tiran arasında hiçbir özsel ayrımın olmadığını yazan Kojéve idi; hiç kuşkusuz yaşam tek bir insanın aynı zamanda hem filozof hem de tiran olması için çok kısadır, ama ayrım salt bu olgudan doğar, ve tiran hiçbir zaman dünyada felsefi bir düşünceyi olgusallaştırmaya çalışan bir devlet adamından başkası değildir." (s.25) Bir başka yerde Kojéve'nin şu sonuca varmış olduğunu da göstererek yazar, yeni bir dönemin (Hegel'in etkisinde) nasıl başladığını göstermektedir. Hegel'in *Mantık* Spinoza'nın *Törebilim* çalışmalarının tutarlı örgüsü karşısında ilk izlenim genelde bu bildirimlerin bitirilmiş/tamamlanmış ya da mükemmel çalışmalar olduklarıdır. "Hegel *Mantık*'ı düşünmekle ya da yazmakla Tanrı *olmaktadır*: ya da eğer dilerseniz, Tanrı olmakladır ki onu yazmakta ya da düşünmektedir. Spinoza, öte yandan, *Törebilimi*'ni yazabilmek ya da düşünebilmek için tüm sonsuzluktan bu yana Tanrı olmuş *olmalıdır*." (s.51)

Sanırım bu çalışmanın en tipik özelliklerinden biri de yirminci yüzyıldaki soru(n)ların kovuşturmasının bitirilmediğine dair ipuçları vermesidir. Evet, nedir yirminci yüzyıl soru(n)ları: -Gerçeklik nedir? Ayrım nedir? Diyalektik nedir? Tarih nedir? İdeoloji nedir? Felsefe bütün bu soruları nasıl kapsamaktadır? Neden en çok ideolojinin-tarihin-felsefenin sonunun gelmiş olduğu bu yüzyılda söylenmeye başlanmıştır?. -Toplum nedir, nasıl iletişim kurar? Anlam nedir? Dünya-insan-insan ilişkileri nasıl birbirini tamamlamaktadır? Zamanın da sonuna gelinmiş midir? Ve hepsinden öte kitleler neden köle kaldılar ve faşizmi tercih ettiler? (...) Evet, bazı soru(n)lar doğal olarak yirminci yüzyılda doğmuş bir tartışma başlığı değildir, fakat bu yüzyılda farklı söylemler içinde tartışılmıştır. "Eğer özne-nesne ikilemi doğru olsaydı, o zaman tüm anlam insanlardan doğacak ve *benim için* tüm anlam *kendimden* doğacaktı. Böyle bir solipsizm tarihi her bireyi her bir kıpıda ve kararların her birinde evrensel tarihin yükünden sorumlu tutmaksızın anlayamaz. Bir kimse, hoşuna gitsin ya da gitmesin, ekmeğin ederinin, hükümet politikasının, insanın geleceğinin ve ayrıca geçmişinin, Roma uygarlığın, Hint danslarının vb. anlamını belirlemeksizin 'istiyorum' diyemez." (s.76)

Eğer yirminci yüzyıl da tartışılacaksa bunu imkânlı kılabilmenin yolu bu dönemin tüm gelişmelerini değerlendirmekten geçer. Çünkü, en bağımsız görünen düşünce biçimi ya da tarih içinde ön anlatımları yokmuş gibi görülen ayrıksı düşünce biçimleri de birinci, ikinci ve soğuk savaş yıllarının izlerini taşımaktadır.

Dolayısıyla anlam bu etkinliklerle ilişki içinde kavranabilmektedir. Pratiğin ya da dışarının, eylemin, hayatın, başkasının, az bilinenin, bilinçdışının varlığı şimdiye değin hiç bu kadar önemli olmamıştı/araştırılmamıştı. Bunun nedeni açıktır ki dünya "küçülmüştür", fakat insanlık için henüz anlamını yitirmemiştir, üst paragraflardaki sorular hâlâ etkin tartışma başlıkları olarak vardır."Eğer geçmiş her zaman şimdide *sürdürülüyor* olmasaydı, eğer gelecek daha şimdiden orada *tasarlanmış* olmasaydı, geçmiş ve gelecek hiç olurlardı. (...) Hem *daha şimdiden geçmiş* bir şimdi hem de *henüz gelecek* bir şimdi olmalıdır. *Henüz şimdi* olan bu geçmiş dolayısıyla geçmiş olarak geçmiş bizim için *bundan böyle* şimdi olmayan bir şimdidir, gelecek ise her zaman *henüz* şimdi olmayan bir şimdi olmuştur ve her zaman öyle olacaktır." (s.140) Öyle ise bütün söylemler geçmiş ve geleceğin üretildiği-kurulduğu-değerlendirildiği bir şimdiye ihtiyaç duyar. Şimdi ise "topik" olandır. Tanıklık-

tan başka bir şey değildir. Çağının tanıklığından başka nedir ki zaten düşünce? Ya da tersten çağ nedir ki düşüncenin tanıklığından başka?

Descombes'in çalışması bu bağlamlarda önem kazanmaktadır. Çünkü o Fransız felsefesini değerlendirirken devlet-felsefe-politika ilgilerine de önem vermektedir. "Bu incelemenin öyle ise yer yer politik durumu göz önüne alması gerekecektir, ama, eklemeye gerek yok ki, yalnızca felsefi söylemin kendisinin böyle bir durumla bağıntıyı gerektirdiği yerde." (s.19) Descombes açısından Fransız felsefesi yirminci yüzyılda, Hegel-Marx-Spinoza ve diğer efendi-köle diyalektiğini araştıran bu yüzden de patika yollara sapmaktan korkmayan imkânlı olan ya da normal olanın dışında olmakta olanı sorgulayan filozoflar ve düşünürlerce zapt edilmiştir. Onların soruları çoğu zaman hepimizin diline dolanır; "... insanlar niçin sanki esenlikleriymiş gibi kölelikleri uğruna savaşırlar? Niçin köle köleliğine ve sömürülen sömürülmesine onay verir? Yanıt kölenin kölece isteğinde ve sömürülenin ezilme isteğinde yatar." (s.166) Üniversite öğrencileri ve felsefe izleyicileri-katılımcıları için yazılmış bu çalışmanın baştan sona sorularla ve cevaplarla yazılmış olduğunu söylemek yetersiz. Çünkü yazar bir düşünür edasıyla bu tartışmaların ortasında kendi yorumlarını da çalışmaya katarak, okuyucunun da bu tartışmalara katılmasına olanak veriyor. Belki taraf-sız kalmak adına tatsız tuzsuz bir kitap yazmış olmak istemiyor, çalışma bir sözlük, kılavuz olmaktan öte, bu anlamıyla, öznel yorumlarla dolu içerikte ilerliyor.

Bora Erdağı

SAMET BAĞÇE
1962 yılında İpsala'da doğdu. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde okudu. Master ve Doktora çalışmalarını, Londra Üniversitesi, London School of Economics, Felsefe Bölümü'nde Elie Zahar'la yaptı. Halen, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.

JUDİTH BUTLER
Amerikan feminizminin en önemli adlarından birisidir. University of California (Berkeley)'da öğretim üyesi olark görev yapmaktadır. *Gender Trouble, Bodies that Matter ve Excitable Speech* adlı eserlerin yazarıdır.

CEMİL GÜZEY
1958 yılında İstanbul'da doğdu. 1976 yılında T.E.D. Ankara Maarif Koleji'ni, 1986'da İ. Ü. Felsefe Bölümü'nü bitirip aynı bölümde doktora ve araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1995 yılında bu görevinden istifa eden Güzey, 1997-2001 yılları arasında Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalıştı

H. NUR ERKIZAN
1964 yılında Nizip'te doğdu. 1987 yılında Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Halen Muğla Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

MOİRA GATENS
University of Sydney, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality ve Imaginary Bodies, Ethics, Power and Corporeality* adlı eserlerin yazarıdır.

KAMURAN GÖDELEK
Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

FRIGGA HAUG
1937'de doğdu. Felsefe doktorası ve trabitikisyonunu yaptı. Halen Hamburg'ta Ekonomi ve Politika Yüksek Okulu'nda profesör olarak çalışmaktadır.

FÜSUN KÖKALAN
1974 yılında Bitlis'te doğdum. 1999 yılında Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden 'Kadın Cinselliği ve Bekaret' adlı tez çalışmam ile mezun oldum. Şuan Muğla Üniversitesinde Türkiye'de Feminist teori Ve Kadın Çalışmalarının Değerlendirilmesi üzerinde yüksek lisans tezi yazmaktayım.Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktayım.

KAZIM KÜTÜK
1971'de Adıyaman'da doğdu. Halen Frankfurt Geothe Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji okumaktadır.

FATİMA MERNİSSİ
Geçmiş yıllarda, Fas'ın Rabat kentinde bulunan Muhammad V Universitesinde sosyoloji profesörü olan Mernissi, şimdi Institut Universitaire de Recherche Scientique'de araştırma yapmaktadır. *Le Maroc raconté par ses femmes, le Harem politique* adlı kitapların ve üçüncü dünya kadınları üstüne çok sayıda makalenin yazarıdır.

MODRAK
Rocbester Üniversitesinde Felsefe Profesörüdür. İlgi alanları arasında İlkçağ felsefesi ,Epistemoloji ve Feminist felsefe yer almaktadır. Modrak'ın Aristoteles üzerine yazılmış birçok kitap ve makalesi bulunmaktadır.

ULUĞ NUTKU
1935'de Zara'da doğdu. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor unvanını alan Nutku, halen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde profesör unvanıyla çalışmaktadır.

SERVER TANİLLİ
1931 yılında İstanbul'da doğdu. 1953'te İstanbul Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1981 yılında, Strassbourg İnsan Bilimleri Üniversitesi'nin çağrılısı olarak Fransa'ya giden Prof. Dr. Tanilli aynı Enstitüde derslerini sürdürmektedir.

SİNAN ÖZBEK
1961 yılında doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1985'te mezun oldu. 1993'te doktor, 1998'de doçent unvanını aldı. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

AFŞAR TİMUÇİN
1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de de profesör unvanını aldı. Timuçin, Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışmaktadır.



Afşar Timuçin

es
te
tik

fel
se
fe
söz
lü
ğü



bulut yayınları

Önceki sayıların içeriği

14: sefaletin-dayanışmanın felsefesi

afşar timuçin: Dayanışma ve sorumluluk • *server tanilli:* Dünyamızın zenginleri ve yoksulları *uluğ nutku:* Bir nazi felsefe-kültür dergisinin düşündürdükleri, hatırlattıkları • *melih başaran :* Felsefalet • *meriç bilgiç:* Toplumsal bilinç, güven ve iyi • *sezgin kızılçelik:* 20.Yüzyılın düşün sefaleti ya da 19. yüzyılı yeniden düşünmek üzerine birkaç not • *m. haralambos & m. holborn:* Yoksulluk kuramları • *güven kaya:* Eski edebiyatımızda fakirliğe övgü • *j. o. urmson:* Aristoteles: toplumsal ilişkiler • *hatice nur erkızan:* Batılı aydınlanmaya etkileri bakımından ibn-i rüşd • *beno kuryel* • Matematiğin felsefesi II • *berent eng / mehmet elgin:* Bilimde sınırlama proplemi: bilim ve sahte bilim • *kamuran gödelek:* Carnap ve doğrulanabilirlik prensibi • *anton stengl :* Garip eleştirilere zorunlu kısa cevap • *adem ökten* • Tarihilik ve tarihsizlik

13: geleceğin felsefesi

afşar timuçin: Yeni bir yıl yeni bir buluşma • *server tanilli:* Eğitim, toplum ve gelecek • *afşar timuçin*: Gelecek var mı • *stephen voss*: 21.yüzyılda nasıl felsefe yapılacağı üzerine düşünceler• *sezgin kızılçelik*: Sosyal bilimlerin dünü, bugünü ve geleceği üzerine • *jean-françois lyotard*: Eğer bedensiz düşünülebilirse • *meriç bilgiç*: Agapeik felsefe ve eleştirel düşünme • *engin delice*: Felsefe dünyayı değiştirebilir mi • *james s. coleman*: Yeni sosyal yapı ve yeni sosyal bilim •*jacques derriada*: İnsanların sonları / erekleri • *beno kuryel*: Matematiğin felsefesi • *aristoteles*: Uykudaki kehanet üzerine • *hatice nur erkızan*: Farabi'de halk ve halk kültürü • *musa akar*: İnanmaya yatkınlık üzerine • *tahsin t. kılıçarslan*: Felsefe tarihi cevapsız sorular tarihi midir•*metin coşar*:nietzsche'de decandence kavramının düşündürdükleri

12: ölümün felsefesi

uluğ nutku: ölüm bilincinin gölge oyunu: ruh ve beden ikileştirmesi • *afşar timuçin*: bilinç ve ölüm . •*arslan kaynardağ*: ölüm felsefesinin türk düşünce tarihindeki yeri. •*server tanilli*: ölüm karşısında felsefe ve teknik • *aşkın karadayı:* farkedilemeyen • *sinan özbek:* "allah iki iyilikten birini versin" • *epikuros*: menoikeos'a mektup • *attilla erdemli*: yaşama sorunu olarak ölüm • *melih başaran*: yunus'un buyrukları • *cemil güzey*: son • *anton stengl*: anti-ütopya olarak ölüm-marxist filozof ernst bloch'un anısına • *çetin veysal*:ölüm üzerine• *aristoteles:* parva naturalia. vı. yaşamın uzunluğu ve kısalığı üzerine• *meriç bilgiç*: öteler'den aralar'a metafizik • *i. güven kaya*: divan şirinde metafizik olgular • *sezgin çelik* : ölümü sosyolojik düşünmek • *nurgün oktik*: yaşlılık ve ölüm üzerine sosyolojik bir bakış • *ömer naci soykan*: ölüm ve ölümsüzlük üzerine özdeyişler •*betül çotuksöken*: anlam ve nedensellik üzerine

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
güç-iktidar felsefesi
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
15 Eylül 2001



Afşar Timuçin

Düşünce Tarihi 1. Cilt
Gerçekçi Düşüncenin Tarihi



Düşünce Tarihi 2. Cilt
Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi



Düşünce Tarihi 3. Cilt
Gerçekçi Düşüncenin
Çağdaş Görünümü

Bulut Yayınları

ISBN 975-8295-53-5

