ERKEK AKIL

Genevieve Lloyd

BATI FELSEFESİNDE 'ERKEK' VE 'KADIN'



İngilizceden çeviren:
Muttalip Özcan

AYRINTI

GENEVIEVE LLOYD

Genevieve Lloyd Avustralya'daki New South Wales Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür.

YAPITLARI: *T[illegible] Man of Reason* (1984; Erkek Akıl) ve *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature* (1993; Zamanda Oluş. Felsefe ve Edebiyatta Benlikler ve Anlatıcılar).

Ayrıntı: 160
İnceleme dizisi: 83

Erkek Akıl
Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"
Genevieve Lloyd

İngilizceden çeviren
Muttalip Özcan

Yayına hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
The Man of Reason
'Male' and 'Female' in Western Philosohpy

Routledge/1993
basımından çevrilmiştir.

© Routledge

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak resmi
Joan Miró

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Seda Cebeci

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

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

Birinci basım
Ağustos 1996

ISBN 975-539-083-9

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş/İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Genevieve Lloyd

ERKEK AKIL

BATI FELSEFESİNDE "ERKEK" VE "KADIN"

AYRINTI

İÇİNDEKİLER

— İkinci baskıya önsöz 7
— Giriş 18

I. AKIL, BİLİM VE MADDENİN ÜZERİNDEKİ TAHAKKÜM 21
A. Giriş 21
B. Kadınlık ve Yunan bilgi kuramları 22
C. Francis Bacon: Doğa'nın zaptedilmesi olarak bilgi 31

II. BÖLÜNMÜŞ RUH: ERKEKSİLİK VE KADINSILIK 40
A. Giriş: Platon'da Akıl 40
B. Philo: "Erkeksi Akıl" ve duyunun "yanılsamaları" 45
C. Augustinus: Tinsel eşitlik ve doğal bağımlılık 51
D. Aquinas: "İnsan soyu ilkesi" ve "yardımcısı" 57

III. ERİŞİM OLARAK AKIL 62
A. Giriş 62
B. Descartes'ın yöntemi 63
C. Hume'a göre Akıl ve tutkular 75

IV. AKIL VE İLERLEME 82
A. Giriş 82
B. Rousseau: Dünyanın yitirilmiş çocukluk yılları 83
C. Kant: Olgunlaşmamışlıktan aydınlanmaya 90
D. Hegel: Doğa'nın kendini açışı olarak Akıl 96

V. KAMUSAL VE ÖZEL 100
A. Giriş: Tamamlayıcı bilinç 100
B. Hegel: Kadınsı alt dünya 106

VI. AŞKINLIK MÜCADELESİ 113
A. Giriş 113
B. Hegel: Bir başarı olarak özbilinç 115
C. Sartre ve de Beauvoir: Kadın ve aşkınlık 120
D. De Beauvoir: Öteki olarak kadın 124

VII. SONSÖZ 131
— Bibliyografik deneme 140
— İkinci baskı için bibliyografik deneme 151

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu kitabın 1984'te yayımlanmasından bugüne kadar kitapta ele alınan temel sorunlar üzerine felsefi ve feminist kuram bağlamında birçok çalışma yapıldı. Bu çalışmaların daha yakın tarihli olanlarından bir kısmı doğrudan doğruya aklın "erkekliği" konusuna yönelirken, bazıları daha çok felsefenin, edebiyatla ve kültürün geri kalan bölümleriyle ilişkisi sorununa ve diğer bir bölümü de feministlerin cinsel eşitliğe –"aynılık" ve "farklılığa"– ilişkin sorunlar üzerinde duran daha geniş yaklaşımlarına eğilmiş bulunuyor. Çağdaş Fransız felsefesi ve feminist kuramla –özellikle de Jacques Derrida ve Luce Irigaray'ın çalışmalarıyla– birlikte anılan "yapıçözümcü" okuma stratejileri, İngilizce konuşan felsefecilere artık oldukça tanıdık gelmekte. Foucault'nun son ça-

lışmalarının dilimize çevrilmesi, tarafsızmış gibi görünen kavramsal yapıların işleyişinde iktidarın rolü konusundaki farkındalığımızı artırmış durumda. Richard Rorty'nin çalışmaları da felsefenin diğer yazı türleriyle olan ilişkisi meselesini gündeme getirmiş bulunuyor.

Bu kitapta ön plana çıkartılan meseleler hakkındaki kendi düşüncelerim, kitabın almış olduğu eleştirel tepkiler ve kitapta içerilen ana iddiaların doğru ve yanlış yorumlanabilirliği üzerine düşünmem sayesinde olumlu yönde gelişti. Aklın "erkekliği" meselesinde asıl önemli olan şeyin ne olduğu konusundaki şu anki düşüncemin şekillenmesinde, özellikle Derrida ve Paul Ricouer'ün çalışmalarından etkilenerek felsefi metaforlar üzerine yapmış olduğum sorgulamaların çok büyük yardımı dokundu. Kitaptaki ana iddiaları şu an kuracak olsaydım, felsefi metinlerde ortaya çıktığı biçimiyle kadın-erkek ayrımının metaforik yönlerine daha fazla ağırlık verirdim. O zamanlar, aklın erkekliğini metaforik bir yapı olarak sunmak, meselenin önemini –sanki söz konusu olan yalnızca felsefi yazının edebi, ikincil veya acayip bir yönünden başka bir şey değilmiş gibi– azaltma tehlikesini göze almak olacaktı. Aslında kitaba yöneltilen eleştirilerin bir bölümü, aklın felsefedeki eklemleniş tarzlarının ciddi özellikleri ile kültürel olarak günümüzdeki kadar aydınlanmış olmayan bağlamlardan çıkartılan ve onlara sonradan yüklenen yüzeysel cinsiyetçi metaforları birbirinden ayıramadığı iddiasında yoğunlaşmakta. Bu eleştiriyi getirenlere göre, saf felsefi düşünce, her zaman için bu düşüncenin ifade edildiği talihsiz metaforlardan ayıklanabilir.

Şimdi olsa, kadın-erkek ayrımını (ve bu ayrımın felsefe geleneği boyunca akıl ile aklın zıddı olan şeyler arasında yapılmış olan ayrımlarla girdiği çeşitli ittifakları) felsefi metaforun işleyişi açısından sunma konusunda kendime daha fazla güvenirdim. Erkeklik metaforu, düşüncelerin felsefi olarak dile getirilişlerinde ve akıl ideallerinin derinliklerinde gömülü olan bir metafordur. Ve kendimizi, erkek veya kadın olarak görme biçimlerimiz üzerinde köklü etkisi olan akılyürütme biçimlerimizin oluşturucusudur. Erkeklik, her ne kadar bir metafor da olsa, hiçbir şekilde, akla sonradan takıp takıştırılmış basit bir süs olarak düşünülmemeli.

Felsefi metaforların işleyişi ve felsefi yazıların edebi bo-

yutlarının felsefi önemi konusundaki kavrayış eksikliği –benim de en az kitabı eleştirenler kadar kabul ettiğim bir eksiklik bu– *Erkek Akıl*'ın temel savlarının tam olarak geliştirilmesinin önündeki engellerden biriydi. İkinci engel ise galiba, İngilizce konuşulan ülkelerdeki feminizmin yaygın kuramsal çerçevesinden, bu çerçevenin bazı bakımlardan Kartezyen ikicilik kalıtının bir ürünü olduğundan şüphe ettiğim –biyolojik "cinsiyet" [sex] ile toplumsal olarak oluşturulan "cinsiyet"* [gender] arasında yapmakta olduğu ayırımın keskinliğinden kaynaklanıyordu. Bazı feminist eleştirmenler kitapta bu ayrımın garip bir biçimde bulanıklaşmış olduğunu ileri sürdüler. Oysa aklın erkekliği, tam olarak ne cinsiyetten ne de toplumsal cinsiyetten gelen bir şeydir. Ona uygun olan özne, ne erkeklerdir ne de kadınlar; sadece kavramlar ve ilkelerdir. Bu, simgelerin işleyişiyle ilgili bir erkekliktir. "Biyolojik cinsiyet" ile "toplumsal cinsiyet" arasındaki ayrım, her ne kadar cinsel farklılığın anlaşılması ve cinsel eşitlik ideallerinin formüle edilmesinde faydalı olmuşsa da, kanımca, diğer taraftan da aklın "simgesel" erkekliğinde içerilen şeyin bulanıklaşmasına hizmet etmiştir.

Erkek-kadın ayrımı simgeciliğinin, erkekler ve kadınların kendi imajlarının gelişimi üzerinde son derece gerçek yansımaları olmuştur. Fakat, erkeklik ve kadınlığın simgesel içeriği, toplumsal olarak üretilmiş erkeklik ve kadınlık ile bir tutulamaz. Bu simgesel içerik, toplumsal olarak inşa edilmiş olan cinsiyet ile etkileşim içindedir, fakat eğer bu etkileşimi doğru bir biçimde anlamak istiyorsak öncelikle erkek-kadın ayrımının simgesel yönünü kavramak zorundayız. Bu kitap, doğrudan doğruya toplumsal cinsiyet kimliği üzerine yapılmış bir çalışma değildir. Erkek-kadın ayrımının geleneksel felsefi metinlerde bir simge olarak nasıl işlediğinin ve onun bilinen felsefi akıl anlayışlarıyla etkileşiminin anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalışmaktadır.

Bu nedenle *Erkek Akıl*'da aklın erkekliğine "sadece" bir metafor olarak bakmaktan kaçınılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda bu duruma aklın kendisinin bir parçası olarak da yaklaşılmak istenmemiştir; çünkü bu, kadınların irrasyonel olduğunu savunmak

* "Gender" bundan böyle "toplumsal cinsiyet" olarak çevrilecektir. (ç.n)

ya da yeni "kadınsı" düşünme biçimlerini olumlamak anlamına gelirdi. Son bölüm, "kadınsı olan"ın onaylanmasına ilişkin uyarıcı bir tonla yazılmıştır. Şimdi olsa bu uyarıyı farklı bir biçimde yapardım, ama feministlerin kadın-erkek ayrımının "yapıçözüm"ünü yapmaya başladıkları şu günlerde de bu uyarı geçerliliğini yitirmiş değil. Yapıçözümcü stratejilerin, "erkek" ve "kadın"ın simgesel içeriğini ve simge kullanan kişiler olarak kadınların erkekler ile paylaştıkları simge yapılarıyla aralarındaki ilişkide ayırt edici olan şeyin ne olduğunu anlamamıza yardımcı olabileceğini düşünüyorum; fakat sonuçlarının oldukça dikkatli bir biçimde ifade edilmesi gerekir.

Kadın-erkek ayrımının yapıçözümünü yapan bazı feministler gelecekte, önceki hiyerarşik karşıtlıklarda örtük olarak içerilen dışlamaların nahoş sonuçlarından kurtulmuş yeni bir kadınsılığın onaylanacağını düşünüyorlar. Buna karşılık ben, aklın erkekliğine karşı alınan çağdaş feminist tavırlar içerisindeki bu akıma hâlâ kuşkuyla bakıyorum. Geleneksel olarak "kadınsı" diye kavramsallaştırılmış ayırt edici niteliklerin ve insan etkinliklerinin değerini onaylamak bazı bağlamlarda gayet yerinde bir davranış olabilir. Akıl ile akıl-karşıtı şeyler arasındaki –veya aklın yüksek ve aşağı biçimleri arasındaki– hiyerarşik ilişkiler hiç şüphe yok ki, kadınlık ile ilişkilendirilen şeylerin değerinin düşmesine katkıda bulunmuştur. Fakat günümüzde önemsenmemiş olan bu ayırt edici nitelikleri kadınsı olarak nitelemek ve onaylamak zorunda mıyız?

Sözgelimi Irigaray'ın stratejilerinin İngilizce konuşulan dünyadaki uygulanış biçimlerinden bazıları, aklın reddi adına, kadınsılığı bu şekilde onaylamaya meyillidirler. Feminist yapıçözüme yönelik bu tür yaklaşımlar, kanımca, kadının simgesel yapıların "dışında" kalan şeyi simgesel olarak temsil ettiği görüşünden, kadınların kendilerinin bir şekilde simgesel yapıların dışında oldukları fikrine çok çabuk geçmektedirler. Irigaray'ın kendi tekniği "dışarıdan" konuşma edimini ironik bir şekilde taklit etmek ve böylece, dışlanmış olan ötekinin rolünü açığa çıkarmaktır. Bu teknik, bir metinde anlamın işleyişini meydana çıkarmanın güçlü ve aydınlatıcı bir yolu olabilir. Burada beni kaygılandıran, bu işlemin ironik olmayan biçimidir; burada yapıçözüm yoluyla yakalanıp kavramsal arenaya taşınan şeyin, söz-

cüğün mecazi olmayan anlamında, üstünde konuşulmamış olsa da gerçek "kadın" olduğu iddia edilir.

Meselenin özü, kadın-erkek ayrımının akıl ile akıl-karşıtı şeyler arasında yapılan ayrımı simgelemek için kullanılmasının içerimlerinin nasıl dile getirileceği noktasında düğümlenmektedir. Beni kaygılandıran, feministlerin yapıçözümcü stratejiler güdeceğiz derken, cinsel farklılığın önce teşhir edilip sonra da atılması daha iyi olacak olan bir simgesel kullanımını sürdürüyor olmaları olasılığıdır. Yapıçözümcü stratejiler ile bir simge olarak kadının gerçek içeriğinin olumlu değerlendirilişi arasındaki ilişki hiçbir yönüyle açık değildir. Erkek-kadın ayrımı ile aklın felsefi kavranışı arasındaki bağ, Batı düşüncesinin olumsal [contingent] bir özelliğidir; bunun ayırt edilmesi zor ama gerçek sonuçlarını hâlâ yaşamaktayız. *Kadının* simgesel içeriğinin feminist onaylanışı bu olumsal ittifakı devam ettirerek kadınlar için zararlı sonuçlar doğurmayı sürdürme riskine girebilir. Sorunun teşhisinde yerinde olabilecek bir yaklaşımı, bu teşhisin yansımalarına verilecek uygun karşıtlık için de kullanmak zorunda değiliz. *Erkek Akıl*, kendisine yöneltilmiş bazı eleştirilerin de işaret ettiği gibi, aklın erkekliğini teşhis etmenin ötesine geçip, onun kadınsılaştırılmış herhangi bir pozitif versiyonunu yeniden inşa etmek ya da akla yeni bir kadınsı alternatif yaratmak için herhangi bir girişimde bulunmaz. Bu adımlardan herhangi birisini atmaya karşı direnmeye devam edeceğim.

Bu türden bir şüpheciliği dile getirmek tam da, bu kitabın yanılsama olduğunu açığa vurmaya çalıştığı o eski cinsiyetsiz bilgi idealinin bir tür yeniden onaylanışı gibi algılanabilir. Fakat bu kitapta sorgulanan idealleştirilmiş cinsiyetsizlik, her ne kadar aklın erkekliği ile uyuşmazmış gibi görünse de, metaforun miras alınmış kullanım biçimleri ile suç ortaklığı yapıyor olabilir. Bu, birçok feministin de belirttiği gibi, çoğu zaman erkekliğe ayrıcalık tanımanın üstü kapalı bir biçimi olan bir "cinsiyetsizlik" biçimidir. Cinsiyetsiz ruh fikri, aralarında bir gerilim var gibi görünmesine rağmen aklın erkekliği ile eşzamanlı olarak var olan bir fikirdir. Çünkü ruhun cinsiyetsizliği genellikle bedensel cinsel farklılığın –insan olmanın, çoğu zaman kadına ait bir şey olarak kavramsallaştırılan maddi yönünün– üzerinde bir yerlere konur. Cin-

sel simgelerle, akla ilişkin görüşlerin karmaşık konfigürasyonunda (ki bu Batı felsefesinin önemli bir özelliğidir), cinsiyetsiz ruh, kadınsı cinsiyet farklılığı karşısında belli belirsiz bir erkeksilik kazanır.

Ruhun simgesel cinsiyetsizliği, simgeler oyunu içinde, ruhun temel özelliğinin, yani rasyonalitenin, erkeksiliği ile gayet rahat bir arada var olabilir. Bunun tersine, akıl anlayışında gerçek bir toplumsal cinsiyetsizliği egemen kılmak veya gerçekten ruhun cinsiyetsizliğini geliştirmek olanaklı mıdır? Bu noktada mesele, bu kitapta ele alınmayan daha kapsamlı bir meseleyle çatallanır: Erkeklik ve kadınlığın felsefi metinler üzerinde yapılan çalışmalarla açığa vurulan simgesel içeriği, bizim kendimize erkek veya kadın olarak bakış biçimlerimizle nasıl ilişkilendirilebilir? Simgesel erkeklik ya da kadınlık toplumsal cinsiyet kimliğinin kültürel oluşumu ile nasıl etkileşir? Bu tür meselelerin ancak disiplinler arası bir çalışmada tam olarak ele alınabileceğini düşünüyorum. Fakat felsefi metinler üzerinde yapılacak daha dikkatli bir okuma da bu meselelerin daha doğru bir şekilde incelenebileceği bir ortamın yaratılmasına katkıda bulunabilir. Çünkü bugün, felsefe tarihinden miras alınmış düşünme biçimlerinin izleri, biçimsel olarak, sorunları üzerlerinde yeterince düşünmeden kavramsallaştırıyor oluşumuzun üstüne tamamen sinmiş durumda. Ama felsefe geleneği içinde alternatif kavramsallaştırma biçimlerinin formüle edildiği –bizim bugün çağdaş düşünce için nelerin olanaklı olduğu konusundaki anlayışımızı zenginleştirmek için yeniden dönebileceğimiz kavramsallaştırmalardır bunlar– dönüm noktaları da vardır.

İşte bu noktada *Erkek Akıl*'ın ilgi alanı, cinsel farklılık meselesini açıklığa kavuşturmak için cisimleşmenin [embodiment] daha yeterli bir kavramsallaştırımını formüle etme çabasına giren birçok çağdaş feminist düşünürün ilgi alanı ile çakışır. *Erkek* ve *kadın*'ın simgesel içeriğinin bizim kendimizi eril veya dişil olarak algılayış biçimimizin şekillenmesine katkıda bulunmasına izin verecek bir akıl-beden ilişkisi ne tür bir ilişki olmalıdır? Daha önce belirttiğim gibi uygun özneleri kavramlar olan simgesel erkeklik ve kadınlık nasıl olmaktadır da toplumsal cinsiyet kimliğinin kültürel olarak şekillenmesine katkıda bulunabilmektedir? Kanımca,

bu tür meselelere ilişkin kavrayışımız, felsefi geleneğin bazı noktalarının aydınlığa kavuşturulmasıyla birlikte daha da zenginleşecektir –ki bu noktalardan özellikle birisine, Kartezyen ikiciliğin içerimleri ve bu ikiciliğin Spinoza'nın bedenin ideası olarak *zihin* anlayışında uğradığı dönüşüme *Erkek Akıl*'da sadece teğet geçilmekte.

Kartezyen anlayışta zihin [mind], bedenden tamamen ayrı olmasından dolayı cinsiyetsizdir. Spinozacı bir yaklaşımda ise tam tersine, bedenin ideası olarak zihin her ne kadar ne cinsiyetli ne de cinsiyetsizse de, her insan zihni, ideası olduğu bedenin cinsiyetli olmasından dolayı, kesin bir şekilde ya erkek ya kadın olmalıdır. İnsan bedeni, farklı tarihsel koşullar altında farklı şekillerde, ya erkek ya da dişi olarak yaşar. Spinoza'nın deyimiyle, on yedinci yüzyıl Hollanda toplumunda kadın bedenine açık olan "güç ve hazlar" bazı bakımlardan erkek bedenine açık olanlardan farklılık gösterecektir. Dolayısıyla buna uygun olarak bu bedenlerin idealarının da birbirinden farklı olmak zorundadır. Bunların farklılıkları, sadece cinsiyetli beden üzerindeki fiziki ve toplumsal sınırlamaları değil, aynı zamanda bu bedenlerin farklı simgesel yapılarda kazandıkları önem ayrılıklarını da ifade eder.

Bu kitabı yazarken, kitaba bir Spinoza tartışması katmanın uygun olmayacağını düşünmüştüm. Descartes ile Spinoza arasındaki karşıtlıkların kitapta ele alınan konularla temelden ilişkili olduğunu ve Spinoza felsefesinin kitabın çözmeden bıraktığı meselelerin sorgulanmasında oldukça verimli olabilecek bir başlangıç noktası sunduğunu şimdi fark etmekteyim. Spinoza'nın karşı çıktığı Kartezyen felsefe, toplumsal olarak oluşturulmuş cinsiyet ile bedensel cinsiyet arasındaki keskin ayrımları vurgular; ki bu da daha önce öne sürdüğüm gibi simgesel erkeklik ve kadınlığın işleyiş tarzlarını gizler.

Spinoza, Descartes'ın zihne ait akıl ile bedensel alandan gelen işgalci yabancılar olarak görülen tutkular arasında bir hakimiyet ilişkisi olduğu düşüncesini reddeder. Bunun yerine, yetersiz fikirlerin yerini daha yeterli olanların almasıyla birlikte tutkunun rasyonel duygulanıma dönüştüğünü öne sürer. Böylece erkek-kadın simgeciliğini, akıl ile onun karşıtı şeyler arasındaki ilişkiyi ifade etmeye uygun kılan kutuplaştırmalar çökertilmiş olur. Bu

nedenle, Spinoza'nın akıl ile tutku arasında kurmuş olduğu *rapprochement*,* erkek-kadın simgeciliğinin baskısının yıkılmış olabileceği bir dönem olarak görülebilir. Spinoza'nın zihni, bedenin ideası olarak alışı, bedene verilen anlamların nasıl olup da hem metaforik bir nitelik sunup hem de "gerçek" farklılıklar olarak (doğru bir şekilde) yaşantılanabildiklerini daha açık bir biçimde anlamamıza yardımcı olabilecek bir başlangıç noktası da sağlar.

Descartes ile Spinoza arasındaki karşıtlıklar üzerine yapılacak daha ciddi bir sorgulama, Kartezyen cinsiyetsiz ruhun, aklın erkeklik ile kurduğu ittifakın hikâyesindeki gerçek öneminin daha da belirginleştirilmesine yardımcı olabilir. Descartes anlayışını tartışırken onun zihin ve akla yönelik eşitlikçi yaklaşımının karşı yönden gelen ve yine zihinle beden arasında kurduğu kutuplaşmadan kaynaklanan baskıyla başa çıkma konusundaki güçsüzlüğünü vurgulamıştım. Aklın, "kadınsı" karşıtlarına göre çoktan erkek olarak simgeleştirilmiş olduğu göz önünde bulundurulursa, zihinle beden arasındaki Kartezyen ikili karşıtlık mevcut zıtlıkları iyice kutuplaştırmaya hizmet ediyordu. Bu, doğru olmasına rağmen şu anda bana, Kartezyen ikiciliğin cinsiyetsiz ruh idealinde oynamış olduğu rol kadar ve zihin ve bedene ilişkin bu düşünme biçiminin Spinoza'nın ikiciliğe getirdiği yeni yorumun etkisiyle çökmesi kadar önemliymiş gibi gelmiyor.

Ruhun cinsel farklılığı aştığı düşüncesi, Descartes ikiciliğinde kuşkusuz metafizik bir temele oturtulmuştur; ama bu, aynı zamanda, Descartes felsefesinin içerdiği radikal değişimleri karşılayan, miras alınmış bir cinsel simgecilikte kendine özgü yeri olan bir düşüncedir. Saf Kartezyen ego'nun cinsiyetsizliğinin, "kadınsı" maddi cinsel farklılığın karşıtı olduğu rahatlıkla görülebilir. Ne aklın erkeklikle birlikte anılması, ne de cinsiyetsiz ruhun "kadınsı" cinsel farkla karşı karşıya konulması Descartes'ın icadıdır; ama yine de onun etkili ikiciliği, erkek ve kadın arasındaki simgesel karşıtlıkla etkileşime girmiş ve bu karşıtlığın etkilerini daha da güçlendirmiştir.

Yapıçözümcü okuma stratejileri, bir metnin açık felsefi içeriği ile içerdiği edebi boyutların felsefi anlamı arasındaki etkileşim ve gerilimlere ışık tutar. Descartes bağlamında ise, *Erkek Akıl*'da

* Barışıklık (ç.n.).

önerilen okuma biçimi, daha çok Descartes'ın kendisinin zihin ile beden arasına çizdiği keskin ayrımın içerdiği bir şey olarak gördüğü cinsel eşitlikçilik ile, kendi ikiciliğinin akıl ile simgesel erkeklik arasında çoktandır var olan ittifak bağlamında doğurduğu sonuç arasındaki gerilim üzerinde odaklaşır. Kitabın simgesel erkeklik ve kadınlık kaygısının gerçek doğasını net bir biçimde kavrayamamış olduğum için, bu bölümde felsefi içerik ile onun dışsal toplumsal bağlamı arasındaki etkileşim üzerinde gereğinden fazla durmuşum. Şimdi olsa, daha çok, felsefi içerik ile Descartes'ın metinlerini felsefi gelenek içerisindeki diğer metinlere bağlayan simgelerin örtük hareketliliği arasındaki etkileşim üzerinde durardım.

Spinoza'nın zihni bedenin ideası olarak niteleyişi, Descartes'ın ikiciliğinin aklın erkekliği açısından taşıdığı içerimlere açıklık getirebileceği gibi, belki cinsel farklılıkların akılla ilişkili olarak daha verimli yollardan kavramsallaştırılabilmesi için yeni bir kapı da açabilir. "Biyolojik cinsiyet" ile "toplumsal cinsiyet" arasındaki çağdaş ayrımın kendisi Kartezyen ikiciliğin etkisini yansıtır. Spinozacı akıl (kullandığı "ortak nosyonlar" tikel bedenlerin bilginin elde ediliş süreci üzerinde yarattığı belirli farklılıkları gözardı etse bile) temelinde yatan tutkular ile bedensel değişimler arasında, Kartezyen aklın izin verdiğinden çok daha yakın bir bağlantı kurar. Spinoza, akılyürütmenin ilgi nesnesi, güdülenimi, tarzı ve bağlamı içerisindeki –bedenden kaynaklanan– farklılıkların ciddiye alınması olasılığının önünü açmıştır; hem de cinsiyetleri farklı bedenlerimizin paylaştığı insanlıktan doğan ortaklıkları inkâr etmeksizin. Bu durum, aklın ortak yönlerini reddetmek zorunda kalmaksızın, bize, erkeksi ve kadınsı düşünme biçimleri arasında, erkek ve kadın arasındaki bedensel farklılıklar yüzünden bu bedenleri –ve onların kültürel olarak üretilen farklı simgesel anlamlarını– cinsel farklılığa büyük değer veren bir toplum içerisinde yaşıyor olmanın getirdiği deneyimden dolayı, bazı açılardan, birtakım farklılıklar olduğunu makul bir şekilde kabul etmemiz için gerekli çerçeveyi sağlayabilir.

Spinoza felsefesinin kavramsal kaynağına inmiş olsaydım, belki de aklın erkekliği iddiasının neleri içerdiğine ilişkin bazı tuhaf yorumlardan kaçınabilirdim. Bu, –şaşkın bir erkek fel-

sefecinin düşündüğü gibi– böyle yasaların *modus ponens* olarak kadın düşünürlere uygulanamayacağını iddia etmediğimi daha net bir biçimde göstermemi sağlayabilirdi. Bu kitabın "erkek aklı" betimleme girişiminde kaçınılmaz olarak birtakım eksik noktalar ve boşluklar vardı. Kitabın yol açtığı eleştirel tartışmalardan yararlandıktan ve kitabın yanlış yorumları üzerine düşündükten sonra yapabileceğim tek şey, eskiden de taşıdığım bir inancı tekrar etmekten ibarettir: Devralmış olduğumuz akıl idealleri ve idealarının iyi bir feminist eleştirisi, keskin ve hayal gücü yüksek bir felsefi akılyürütmeye sağlam bir bağlılıkla tutarlı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu bağlılığı talep de eder.

TEŞEKKÜRLER

Kanthi Fernando'ya metni daktiloya çekmesinden, Catriona Mackenzie'ye bibliyografik yardımlarından, aralarında Rosi Braidotti, John Broomfield, Lorraine Code, Paul Crittenden, Maurita Harney, Brenda Judge, Russell Keat, Evelyn Fox Keller, Kimon Lycos, San MacColl, Carole Pateman, Ross Poole, Amélie Rorty, Tony Skillen, John Small ve Michael Stocker'ın da bulunduğu pek çok kişiye metnin önceki versiyonlarına gösterdikleri ilgi ve yaptıkları yorumlardan dolayı teşekkür etmek isterim. Verdiği ilham, gösterdiği teşvik ve yapıcı eleştirileri için Jonathan Rée'ye özel bir teşekkür borçluyum.

Bu kitabın bazı bölümleri daha önceleri şu dergilerde yayımlanmıştır. "The Man of Reason", *Metaphilosophy*, 10(1) (1979), 18-37; "Masters, slaves and others", *Radical Philosophy*, 34 (Yaz 1983), 2-8; "Rousseau on Reason, Nature and Women" *Metaphilosophy*, 14 (3/4) (1983), 308-26; "Reason, gender and morality in the history of philosophy", *Social Research*, 50 (3) (Sonbahar 1983), 490-513; "Public Reason and private passion", *Politics*, 18 (2) (1983), 27-35; "History of philosophy and the critique of Reason", *Critical Philosophy*, 1 (1) (1984), 5-23.

GİRİŞ

Mevcut felsefi tartışma ortamında Akıl'ın "erkek" olduğu iddiası, kaçınılmaz olarak, erkekler için doğru veya mantıklı olanın kadınlar için hiç de öyle olmayabileceği düşüncesine bağlanmalıdır. Akılcılık ideallerimiz üzerine yürütülen çağdaş felsefi sorgulama, büyük ölçüde, görecilik meselesiyle –doğruluğun belli kültürlere veya belli zaman dönemlerine göreli olabileceği ihtimaliyle– meşgul ki bu da şaşırtıcı bir şey değil. Görecilik, Akıl'ın geleneksel evrensellik iddiasına, yani Akıl'ın tek bir gerçek dünyanın nihai olarak doğru tasarımlarını ortaya çıkarma kapasitesine yönelik çok önemli bir meydan okumadır. İnançlar ve doğrulukla bu denli ilgilenilen bir ortamda cinsiyetsiz olduğu iddialarına rağmen Akıl'ın aslında tamamiyle "erkek" olabileceğini iddia etmek

saçma gelebilir. Rasyonel inanç yasalarımızın ünlü evrenselliği ve nesnelliğinin sınırının aslında cinsel farklılığın bile ötesine geçemeyeceğini öne sürmek, kültürel göreciliğin en aşırı biçimlerini bile aşar. Doğru veya makul olanın hangi cinsiyetten olduğumuza göre değişebileceğini iddia etmek, acayip gelebilir. Ancak, bu tür bir "cinsel göreciliğin" acayipliği, "Akıl"ın gerçekten de "erkek" olduğu başka bazı perspektiflerin üstünü örtmeye hizmet edebilir.

Akıl ideallerimizin değerlendirilmesi, doğruluğun göreliliği sorunundan daha fazla şeyi kapsar. Akıl, Batı kültüründe, inançların olduğu kadar karakterin de değerlendirilmesinde biçimlendirici olmuştur. Sadece doğruluk ölçütümüzde değil, aynı zamanda insan olmaya, iyi bir insan olmak için yerine getirmemiz gereken koşullara ve bilen kişiler olma statümüz ile yaşamımızın geri kalan kısmı arasındaki uygun ilişkilere dair anlayışımızda da devreye girer Akıl. Geçmişte, insan yaşamının ne açıdan farklı olduğu, iyi yaşanmış bir yaşamın önceliklerinin neler olması gerektiği gibi konular üzerinde yürütülen felsefi araştırmalar, Akıl kavramında odaklanan karakter idealleri ile sonuçlanmıştır ve bu ideallerin sözde evrenselliği ve yansızlığı ciddi bir şekilde sorgulanabilir. Bu kitabın esasen üzerinde durduğu konu da bu karakter ideallerinin erkeksiliği–Erkek Akıl'ın erkeksiliği–dir.

Erkek Akıl'ın erkeksiliğinin, uydurma, dilbilimsel bir önyargı olmadığını göstermeye çalışacağım. Felsefe geleneğimizin derinliklerinde yatan bir durumdur bu. Fakat bu, "kadınlar kendi doğruluk anlayışlarına sahiptir" veya "sadece kadınlara has bir makul inanç ölçütü vardır" demek değildir. Ama yine de, Akıl'a dair savlar için skandal olarak nitelendirilebilecek bir iddiada bulunmakla eşdeğerdir. Ne de olsa toplumsal cinsiyet, sahiden rasyonel düşüncenin alt ettiği varsayılan şeylerden biridir. Aklın, zihnin gerçek doğasını ifade ettiği düşünülür ki Augustinus'un deyimiyle, burada cinsiyet diye bir şey yoktur. Zihinleri birbirinden ayıran olumsal tarihi koşulları aşan, herkesin paylaştığı bir Akıl özlemi, felsefi mirasımızın can alıcı öğesini oluşturur. Zihinlerin, rasyonel oldukları sürece temelde birbirine benzedikleri inancı, pek çok ahlâki ve siyasi idealimizin temelinde yatar. Bu özlem nesnel bilgi ideallerimize de esin vermiştir. Görecilik tarafından reddedilen, Akıl'ın bizi tek bir nesnel hakikate götürdüğü

iddiası genellikle Akıl'ın zihinleri birbirinden ayıran her şeye aşkınlığı varsayımına başvurularak temellendirilmiştir.

İleride de tartışacağım gibi, cinsiyet nedir bilmeyen bir Akıl'a duyduğumuz güven, büyük ölçüde bir tür kendi kendini aldatma olmuştur. Akıl ideallerimizin örtük erkeksiliğini günyüzüne çıkarmak, rasyonel inanç ve doğruluk konusunda bir tür "cinsel görecilik" tavrı benimsemeyi gerektirmez; fakat toplumsal cinsiyet farklılığına dair çağdaş anlayışımız için oldukça önemli içerimlere sahiptir; örneğin, pek çok kadının Akıl ile kadınlık arasında yaşadığı çelişkilerin sadece pratik değil, kavramsal nedenleri de olduğu anlamına gelir. Akıl'ın kadınlar tarafından işlenmesinin önündeki engeller, büyük ölçüde, Akıl ideallerimizin tarihsel olarak kadınlığı dışlamış olmasından ve kadınlığın kendisinin de böylesi bir dışlama işlemi yoluyla oluşmuş olmasından doğmaktadır. Akıl'ın erkekliğini tarihsel açıdan ele alışım, çağdaş feminist düşüncede güncel olan, ayırt edici ölçüde kadınsı bir düşünce tarzı geliştirme idealinin tam olarak değerlendirilmesi konusuyla da ilgili olacaktır. Bu karmaşık konuların tam olarak ele alınışı bu kitabın boyutlarını aşar. Yine de Akıl'ın tarihsel erkekliği konusunda ortaya çıkartılacak şeyler, bu sorunların kadınlar ve erkeklerde aynı şekilde yarattığı tereddütün kısmen aydınlatılmasına yardımcı olacaktır.

I. AKIL, BİLİM VE MADDENİN ÜZERİNDEKİ TAHAKKÜM

A. GİRİŞ

Simone de Beauvoir, *İkinci Cins*'in çarpıcı bir pasajında, "erkek faaliyeti"nin, "yaşamın karmaşık güçleri"ne üstün gelirken hem Doğa'yı hem kadını itaat altına aldığını söyler.[1] De Beauvoir'ın burada anıştırdığı Doğa ile kadın arasındaki bağ, Batı kültürünün kendi tanımı içerisinde uzun bir tarihe sahiptir. Nietzsche, "Yunan kadını" başlıklı bir yazısında, karakteristik abartmasıyla, kadının Doğa'ya olan yakınlığı, onu, Devlet'te, uykunun erkek üzerinde oynadığı rolü oynamaya zorlar, demiştir.

> Kadının doğasında, tükenmiş olanın yerini dolduran şifa verici güç, aşırı olan her şeyin içinde kendi kendini sınırladığı güzel dinginlik

1. S. de Beauvoir (1949), *The Second Sex*, İng. çev. H.M. Parshley, Harmondsworth, Penguin Books, 1972, s. 97. [*Kadın I-II-III*, Çev. B. Onaran, Payel Y., 1986]

sayesinde aşırının ve fazlanın kendi kendine çeki düzen verdiği ezeli ve ebedi Aynılık yatar. Ondadır, gelecek neslin hayali. Kadın, Doğa'ya erkekten daha yakındır; bütün öz niteliklerinde hep kendi olarak kalır. Kültür, kadının yanında her zaman dışsal bir şey, Doğa'ya ebediyen sadık çekirdeğe dokunmayan bir şeydir.[2]

Fakat Nietzsche, burada kurmuş olduğu kadın-uyku çağrışımı ile, etkin "erkek" kültür ile kadınsılık arasında var olan çok eski bir antipatiyi sınırlarına vardırmıştır sadece. Rasyonel bilgi arayışı, kendini Doğa'ya karşı tanımlayan Batı kültürünün önemli bileşenlerinden birisi olmuştur. Bu arayışı, birçok bakımdan Kültür'ün Doğa'yı dönüştürmesi veya aşmasıyla bir tutabiliriz. Rasyonel bilgi, doğa güçlerinin bir tür aşılması, dönüştürülmesi veya kontrol altına alınması olarak anlaşılmıştır. Buna karşılık, kadınlık, rasyonel bilginin aştığı, tahakküm altına aldığı veya sadece geride bıraktığı şey ile eş tutulmuştur.

B. KADINLIK VE YUNAN BİLGİ KURAMLARI

Kadınlık, felsefi düşüncenin doğuşundan beri, simgesel olarak, Akıl'ın dışında kaldığı varsayılan şeylerle –yer tanrıçalarının karanlık güçleriyle veya esrarlı kadınların görünmez güçlerinin etkisinde kalmayla– eş tutulmuştur. Eski Yunanlılar, kadınların çocuk doğurma yetilerinin onlar ile Doğa'nın bereketi arasında bir bağlantı kurduğunu düşünmüşlerdir. Daha sonraları Platon bu düşünceyi "kadınlar, doğayı taklit eder"[3] diye ifade etmiştir. Yer tanrıçaları kültleriyle ilişkili olan bereket bilincinden, rasyonel tanrıların veya tanrıçaların türlerine geçiş, ilk dönem Yunan edebiyatında efsanevi bir yer edinmiştir. Sözgelimi, Delphi'deki kültlerin geçirdiği değişimlerle ilgili efsanelerde bu durum dramatik bir şekilde aktarılır; o, bu efsanede Aiskhylos'un *Eumenides*'inin giriş bölümünü oluştururken, Euripides'in *Iphigenia Tauris*'ı bir fetih öyküsü olarak işlenir. Euripides versiyonunda

2. F. Nietzsche (1871), "The Greek woman"; İng. çev. M.A. Mügge; O. Levy (der.) (1911), *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* içinde, cilt II, Londra, T.N. Foulis, s. 22-3.
3. Platon, *Menexenus* 238a.

değişim, yeryüzünün eski, esrarengiz güçlerinin saçtığı karanlığa karşı Akıl güçlerinin kazandığı bir zafer olarak betimlenir. Apollon, çocukken, yaşlı Yeryüzü kâhinini koruyan Python'u öldürür ve böylece Yer Tanrıçası'nın gücünü kırmış olur. Bunun üzerine Tanrıça, erkeklerin zihnini bir "karanlık hayali gerçek" bulutuyla örtecek olan rüya yorumcularını göndererek öç alır. Fakat Zeus'in araya girerek, Delphi'ye Akıl güçlerini yerleştirmesiyle, bu karanlık sesler boğulmuş olur. Akıl, kadının gücüyle bir arada anılan kuvvetlere üstün gelmiştir.[4] Kültürel olarak rağbet gösterilen rasyonalitenin gelişimi boyunca bir kenara atılması gereken şeyler başlangıçtan bugüne simgesel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmiştir.

Kurulan bu simgesel çağrışımlar, Akıl idealleri ve ideası üzerinde yapılan daha sonraki düzenlemeler sırasında da olduğu gibi korunmuş; erkeklik, düşüncenin açık ve kesin, kadınlık ise muğlak ve belirsiz biçimleriyle ilişkili olarak kalmıştır. Pisagor'un, İÖ altıncı yüzyılda düzenlediği karşıtlar tablosunda kadınlık, açık bir biçimde, sınırlanmışın –tam ve açık olarak belirlenmişin– karşıtı olarak alınan sınırlanmamış olanla –muğlak ve belirsiz olanla– ilişkilendirilmiştir. Pisagorculara göre dünya, iyi oldukları düşünülen belirlenmiş formlarla ilişkilendirilen ilkeler ile, formdan yoksunlukla –sınırlanmamış karışık veya düzensiz olanla– ilişkilendirilen ve kötü veya değersiz olduğu düşünülen diğer ilkelerin bir karışımıdır. Tabloda bu türden on karşıtlık sıralanır: sınırlı/sınırsız, tek/çift, bir/çok, sağ/sol, eril/dişil, durağan/hareketli, düz/eğri, aydınlık/karanlık, iyi/kötü, kare/dikdörtgen. Burada aralarında, karşıtlık kurulan diğer terimler gibi "eril" ve "dişil" de doğrudan doğruya betimleyici bir sınıflama işlevi görmez. "Eril", tıpkı tablonun kendisiyle aynı tarafında yer verilen diğer terimler gibi, tablonun öbür tarafında yer alan karşıtından daha üstün gibi yorumlanır. Ve bu üstünlüğün temeli de, onun, form ile formdan yoksunluk arasında kurulan Pisagorcu asal karşıtlıkla ilişkili olmasında yatar.

Erkeklik ile açık belirlenim veya tanımlanmışlık arasında ku-

4. Delphi'deki kültlerin değişiminin Yunan edebiyatındaki simgesel anlamına ilişkin bir tartışma için bkz. J. Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion* (1912), Cambridge, Cambridge University Press, s. 385-96.

rulan bu çağrışım, Yunan felsefi düşüncesinin daha geç dönemlerinde ortaya çıkan form-madde ayrımının gelişim sürecinde de varlığını korur. Erkeklik, etkin, belirlenmiş formla, kadınlık da edilgen, belirlenmemiş maddeyle aynı safta yer alır. Bu eşleştirme için gereken uygun ortam, Yunanlılar'ın insanın üremesine ilişkin geleneksel anlayışınca hazırlanır; bu anlayışa göre baba, biçimlendirici ilkeyi sağlayandır, üremenin gerçek nedensel gücüdür; buna karşılık anne, sadece bu biçimi (formu) veya belirlenmiş olanı kabul eden maddeyi sağlayan ve babanın ürünü olan şeyi besleyendir. Aiskhylos'un *Eumenides*'inde Apollon, Orestes'in, babası Agamemnon'un öldürülmesinin intikamını almak için annesi Klytemnestra'yı öldürmesinin ahlâki açıdan değerlendirilmesi sırasında ana-hakkına karşı baba-hakkını onaylarken bu karşıtlığı kullanır:

> Çocuğu doğuran anne,
> Der erkekler,
> Gerçek hayat verici değil,
> Yalnızca canlı tohumu besleyendir.
> Oysa hayat boyudur,
> Tohumu ekenin sorumluluğu.
> Kadın bir yabancıdır,
> İhtiyaç duyulduğunda gelen,
> Geçici olarak seven ve koruyan,
> Hayat arkadaşını–
> Ölmesini istediğinde
> Yukarıdaki Tanrı onun.[5]

Platon, *Timaeus*'te,[6] sınırlayıcı formun rolünü babanın, belirsiz maddenin rolünü de annenin rolüne ve benzeri şekilde Aristoteles de form-madde ilişkisini, erkek-kadın ilişkisine benzetir.[7] Bu benzetmenin, her ikisinin de bilginin doğasıyla ilgili formülasyonlarında büyük bir önemi yoktur; fakat bu, bilginin do-

5. Aiskhylos, *Eumenides*, 559, İng. çev. G. Murray; bkz. *The Complete Plays of Aeschylus* içinde. Londra, Allen and Unwin, 1952, s. 235.
6. Platon, *Timaeus*, 50d.
7. Aristoteles, *Metaphysics*, I. bölüm 6, 998a 1-10, İng. çev. R. McKeon, *The Basic Works of Aristotle* içinde, New York, Random House, 1941, s. 702. [*Metafizik*, çev. A. Arslan, Ege Ünv. Ed. Fak. Y., 1985]

ğasının üstü örtük biçimde, simgesel olarak kadınlıkla çağrıştırılan şeylerin dışlanması ile ilişkili olduğu anlamına gelir. Ve bunun ne gibi sonuçlar doğurduğunu görmek için de, form-madde ayrımının Platon'un bilgi kuramında işleyiş şeklinin bazı ayrıntılarına bir göz atmamız gerekir.

Platon'a göre bilgi, beşeri varlıklarda bulunan ve dış dünyada bilinebilir form ile bilinemez madde arasında gözlenen ilişkiyi taklit eden bir ilişki içerir. Bu ayrım, bilen-insan'a uygulandığında, zihin ile –rasyonel olanı kavrayan ilke ile– bilgide hiç bir payı olmayan madde arasında keskin bir ayrım meydana getirir. Bilen zihin, tıpkı kendi nesnesi olan formlar gibi, maddeyi aşar. Bilgi, rasyonel zihin ile aynı derecede rasyonel olan formlar arasında bir mütekabiliyet [correspondence] içerir. Dünyanın kendisinin Akıl ile donanmış olduğu fikri, aslında erken dönem Yunan düşüncesinde çok daha önceleri dile getirilmiş olan bir fikirdir; fakat, sofistike bir hale getirilmesi, ancak Platon'la mümkün olmuştur. Erken dönem düşüncesinde anlaşılabilir bilgi nesnesinin kendisini kavrayan akıldan keskin bir biçimde ayrılmamış olduğu görülür. *Logos* nosyonu, her ikisine de aynı şekilde uygulanmaktadır. Platon, zihinle-dolu dünya düşüncesini form-madde ayrımı açısından ifade eder; ona göre dünya, sadece form bakımından rasyoneldir. Rasyonel düşünce ile rasyonel evrenin özdeşleştirilmesi, Platon'a göre, rastgele yapılmış bir varsayım değildir. Bu varsayıma, madde kasten rasyonel-olmayanın, düzensiz ve rastlantısal olanın hüküm sürdüğü alana indirgenirken formun rasyonel, bilen zihinle olan mütekabiliyet ilişkisinin korunmasıyla ulaşılır.

Platon, bu mütekabiliyeti, *Timaeus*'te, beşeri varlıkların, dünyanın biçimlendirilmesinde kullanılan rasyonel ilkeyi içselleştirmeleri olarak betimler. Dünya-ruhu'nun dünyayla olan ilişkisi, yansımasını, rasyonel ruhun bu ruha tabi bedenle olan ilişkisinde bulur. *Timaeus*'te anlatılan mitolojide, duyusal dünyanın etrafında dönüp insan zihnini etkileyen bir komik Akıl'dan söz edilir. Zorunluluk, dünyanın yaratılması sırasında Akıl'a bağımlı kılınmıştır ve insan zihni bu akıldan pay alabilir. İnsanlar ancak bunu başardıkları an, duyularla algılanamayan, kendi kendine var olan ideaları kavrayabilecek güce erişirler. Bu çok özel anlamdaki

zihin, sadece "tanrılarda ve ancak birkaç insanda bulunan özsel bir nitelik"tir.[8]

Platon'un *Timaeus*'te aktardığı mitolojide, yüce kozmik Akıl kavramıyla ilişkili olarak yapılmış bir cinsiyet ayrımı imasına rastlanır. Evrendeki Akıl ve düzenin yansımasının kadın ruhunda, erkek ruhundaki kadar net olmadığı varsayılır. Kadınların ruhları, Akıl'dan yoksun erkeklerin günahkâr ruhlarından doğar; bu nedenle de ruha rasyonel-olmayan öğelerin karışması, kadınlarda daha sık görülen bir durumdur. Fakat Platon'un bilgi anlayışını ele alış amacımız açısından düşünüldüğünde bizler için önemli olan bu değil, cinsel farklılıkla arasındaki ilişki bu kadar net olmayan başka bir şeydir. Buna zihin-madde ikiciliğinin Platoncu versiyonunda rastlarız. Kadınlık çağrışımlarıyla yüklü olan madde, rasyonel bilgi arayışı içinde aşılması gereken bir şey olarak görülür. Yunanlıların kendi bilgi anlayışlarını ifade ederken başvurdukları egemenlik metaforlarının kaynağı, erkeğin kadınla olan ilişkisinden çok, efendinin köleyle olan ilişkisidir. Ama yine de bu Platoncu tema, Batı düşünce tarihinin daha sonraki aşamalarında da erkeklik ve form, kadınlık ve madde arasında kurulan bu uzun ömürlü çağrışımları hem kullanan hem de pekiştiren biçimlerde yinelenmiştir.

Platon'un Sokrates'in etkisinin hâlâ güçlü bir şekilde hissedildiği gençlik dönemi eserlerinde, anlık [intellect] ile madde arasındaki ikicilik, bütünsel ruh ile beden arasında var olan basit bir karşıtlık gibi yorumlanır. Platon düşüncesi burada da Yunanlıların maddeye karşı erken dönemlerde benimsedikleri tavrı yansıtır. Beden ile ölümsüz olduğu varsayılan ruh arasındaki kutuplaşmaya, Pisagorcu kültler ve Orfizm bağlamında düzenlenen dini törenlerde rastlanır. Onlara göre ruh, horgörülen bedenin içinde kısılıp kalmış bir günahkâr "daimon"dur. Ruh, insanoğlunun potansiyel olarak sahip olduğu tanrısal yönünün taşıyıcısıdır. Tanrısal ölümsüzlüğe ulaşma çabasına girinceye kadar bir bedenden diğerine göç eder. Bir ruhun bedensel yüklerden arınması amacıyla dünya nimetlerinden uzaklaşma ritüellerini uygulamak bu sürece yardımcı olabilir. Platon ise bu çileci öğretiyi, Akıl'ın ge-

8. Platon, *Timaeus*, 51e, İng. çev. B. Jowett; *The Dialogues of Plato* içinde, cilt II, New York, Random House, 1937, s. 32.

liştirilmesi açısından ele alıp yeni bir biçim kazandırır; ölümsüzlüğün taşıyıcısı, Platon'da, rasyonel ruha dönüşürken, bunun bedenden kurtulup özgürleşmesi de rasyonel düşüncenin geliştirilmesine bağlanır.

Platon, *Phaedo*'da, Sokrates'i yaklaşan ölümü hakkında kunuştururken, entelektüel yaşamı, rasyonel ruhun bedenin saçmalıklarından arınışı olarak niteler.[9] Filozofun yaşamı, ruhunun, ölüm anında, içine düşmüş olduğu hapishaneden kurtuluşunu hazırlar. Onun ruhu, katışıksız ve mutlak varlığa yalnızca saf anlıkla ulaşmak için horgördüğü bedenden kurtulmak ister. Akıl, ruhu, "kendisine daha yakın olana, saf, ezeli-ebedi, ölümsüz ve değişmez olana" doğru yükselmeye teşvik eder. Duyular ise tam tersine, ruhu, "başıboş, körü körüne gezdiği; tıpkı bir ayyaş gibi sürekli değişmesiyle uğraşmaktan şaşkın ve sersem bir hale düştüğü" alan olan değişebilirlik alanına geri çekmeye uğraşırlar. Bütün hayat boyunca Akıl'a önem veren bir ruh, ölüm anında hatalardan, saçmalıklardan, korkudan ve azgın tutkulardan kurtularak, "tanrısal, ölümsüz ve bilge olanla" yaşamayı umabilir. Yaşam boyu "bu kurtuluş ve arınmayı" gözetmeyen bir ruh ise tam tersine, bedenle kurmuş olduğu bağ yüzünden kirlenir ve ölüm anında "ağırlaşarak yeniden görsel dünyaya düşer" ve "toprağa ekilmiş bir tohum gibi" yeniden başka bir bedende kök salar. Tanrıyı-andıran rasyonel ruh, köleyi-andıran ölümlü bedeni bütün yaşam boyu yönlendirmelidir; Platon'un ulaştığı nihai sonuç budur.

Platon'un olgunluk dönemi düşüncelerinde, bedenin zihne bağımlı kılınışındaki bu basitlik, yerini daha karmaşık yapılı bir gayri-rasyonel öğeye bırakır; bu gayri-rasyonel öğe, tamamen rasyonel olan bir ruhun dışında değil, tam tersine, içsel çatışmaların bir kaynağı olarak bu ruhun içindedir. Bu olgunluk dönemi anlayışına göre, çatışma, ruhun rasyonel bölümü ile bu bölüme tabi kılınmaları gereken gayri-rasyonel bölümü arasındadır. Daha sonra gelen Musevi ve Hıristiyan düşünürler bir Platoncu temayı açık bir biçimde, erkeğin kadın üzerindeki haklı tahakkümü motifiyle ilişkilendirilebilecek bir tarzda yorumlamışlardır.

Platon'un kullandığı egemenlik metaforlarının, bu metafor-

9. Platon, *Phaedo*. Alıntılar F.J. Church çevirisinden; *The Trial and Death of Socrates* içinde, Londra, Macmillan, 1952.

ların daha sonraki biçimlerinden farklılık gösteren bir yönü daha vardır. Platon kuramında, egemenlik ilişkisi, bilen-insan'ın kendi içinde ortaya çıkan bir durumdur; zihnin beden üzerindeki, ruhun daha üstün bölümlerinin daha aşağı bölümleri üzerindeki haklı tahakkümü, bilen-insan'ın, maddeden daha üstün olduğu düşünülen formlarla gereken mütekabiliyet ilişkisine girmesini sağlar. Bu modele göre bilgi, ezeli-ebedi formlar üzerinde, onları bilinemez ve gayri-rasyonel olan maddeden soyutlayarak, felsefi düşünceye dalmaktır. Egemenlik ve tabi kılma simgeciliği, bilginin elde edilmesi sürecinin dile getirilişinde ortaya çıkar. Bilginin kendisi, bilgi nesnesi üzerindeki bir tahakküm olarak değil, bu nesneler üzerinde bir tür esrime halinde düşünme olarak görülür.

Platon'un çizdiği bu tablo, bilgi hakkında akılyürütmenin günümüzdeki biçimlerinin oluşmasında son derece etkili olmuştur. Ama sözkonusu tablo, bilgi konusunda, tahakkümle ilişkili olarak geliştirilen oldukça farklı bir yorumlama biçimiyle kuşatılmış durumdadır; en net formülasyonu ve erkek-kadın ayrımıyla arasındaki en dolaysız bağlantıları on yedinci yüzyılda Francis Bacon tarafından çizilmiş olan modelden söz ediyoruz. Bu modelde bilginin kendisi, Doğa'nın tahakküm altına alınması olarak yorumlanır. Ve böylece o güne kadar var olanlardan oldukça farklı bir bilgi ve bilgi nesnesi anlayışına ulaşılmış olur. Bu değişimin anlam ve önemini kavrayabilmemiz için öncelikle form-madde ayrımının Platoncu biçiminin Aristoteles düşüncesi içerisinde geçirdiği dönüşüme kısaca bir göz atmamız gerekiyor.

Aristoteles, Platon'un form-madde ayrımını ve ayrımın bilgi kuramındaki rolünü dönüştürecek farklı bir yaklaşım geliştirir ve bu dönüşümle birlikte zihin-beden ilişkisi de önemli ölçüde değişime uğrar. Aristoteles, *Metafizik*'te, Platon'un form fikrini sofistike hale getirişini, şeylerin temel ilkelerini tek bir maddi öğeye indirgeyen Sokrates-öncesi ilkel kozmoloji anlayışına karşı kaydedilen büyük bir ilerleme olarak anar.[10] Aristoteles, Platon'un formel ilkeleri, doğru bir tavırla, duyusal olandan bağımsız bir şekilde belirlemiş olduğunu söyler. Fakat Platon'un bu tavrı, duyularla kavranılabilir bir değişim alanı ile bundan çok farklı bir

10. Aristoteles, *a.y.* I, bölüm 6-10; McKeon çev., *a.y.*, s.700-12.

alan olan ezeli-ebedi formlar alanı arasındaki ikicilik halinde daha da ileri götürüşünü reddeder. Aristoteles, formları, aşkın evrelerinden yeryüzüne indiderek, duyusal ve değişken olan şeylerin akılla kavranılabilir ilkeleri haline dönüştürür. Formel olan Aristoteles'te de zorunlu bilginin uygun nesnesi olarak kalır ve aynı şekilde, tamamen anlıksal bir yetinin işletilmesiyle elde edilir; ama artık –Platon'da olduğu gibi– farklı, duyularüstü bir alanda değil, duyusal ve tikel olanlar alanında kavranabilir bir şeydir. Ne var ki, duyularla algılanan ile Akıl'la kavranan arasındaki ikicilik Aristoteles sisteminde de yerini korur. Fakat bu ikicilik artık, değişebilirle yaratılmış maddi şeylerle yaratılmamış, zaman dışı ve gayri-maddi formlar arasındaki ayrımla örtüşmez. Aristoteles'te formlar, maddi şeylerin akılla kavranılabilir ilkeleri olarak işlev görürler ve bu işlevi yerine getirdiklerinde de, ancak maddeyle olan bağlantıları içerisinde var oldukları kabul edilebilir. Aynı şekilde zihin-beden ilişkisi de Aristotelesçi felsefe içerisinde dönüşüme uğrar; rasyonel ruh, bedenin formu olur ve dolayısıyla bundan böyle, beşeri varlıklarda bulunan, ama aslında başka bir yere ait olan tanrısal öz olarak görülmekten çıkar. O, bedenin tutsağı değil, anlaşılabilirlik ilkesidir. Böylece artık, rasyonel bilginin de ruhun bedenden kurtuluşu olarak düşünülmesi sona ermiş olur.

Aristoteles'in Platon'un form görüşünü dönüştürmesinin bizim açımızdan önemli olan yönü, Aquinas'ın, *Summa Theologica*'da, bilimsel bilginin Platoncu biçimine karşı benimsemiş olduğu yaklaşımda açıklığa kavuşur.[11] Onun teşhisine göre Platon, anlığın kesinliğini duyuların belirsizliğinin yol açtığı saldırılardan korumak isterken fazla ileri gitmiştir. Bilimsel bilginin uygun nesnesi olarak değişmez formlardan oluşan özel bir alan yaratarak, "anlık edimine" maddi dünyadan "katılan her şeyi" kökünden kesmiştir –bu, kendi kuyusunu kazan bir davranıştır, çünkü bilimden, madde ve hareket bilgisini kovmaktadır. Ayrıca Aquinas, duyusal tözlere ilişkin bilgiyi, tamamen farklı şeylere ait bilgi ile açıklamaya çalışmanın gülünç olduğunu söyler: Aquinas'a göre, Platon'un hatası, bir tür benzeşme [similitude] olarak bilgi dü-

11. T. Aquinas (1267-73), *Summa Theologica*, I, Q.84, art. 1; İng. çev. İngiliz Dominken Kilisesi Papazları, Londra, Burns, Oates ve Washbourne, 1922, cilt IV, s. 157-60.

şüncesini fazla ileriye götürmüş olmasıdır. Bilinen herhangi bir şeyin formunun bilen öznede aynen nesnenin kendisinde olduğu gibi kavranması zorunlu bir durum değildir. Bir şeyin formu, anlıkta, tümellik, gayri-maddilik ve hareketsizlik koşullarıyla ortaya çıkar. Fakat bundan, Platon'un sandığı gibi, bizim tarafımızdan anlaşılan nesnelerin kendi başlarına aynı gayri-maddilik ve hareketsizlik koşullarında bir varlığa sahip olmaları gerektiği sonucu çıkmaz. Değişime uğrayan maddi şeylerin kendileri gerçekten bilinen şeyler-dir. Ruh, her ne kadar eşyaları anlık aracılığıyla ve gayri-maddi, tümel ve zorunlu olan bir bilgi ile biliyor olsa da "bizlerin, devingen şeylerin devingen-olmayan bir bilimine sahip olmamız için hiçbir engel yoktur."

Böylece, form ve maddenin Aristotelesçi *rapprochement*'ı, değişebilen maddi şeylerin, gerçek bilginin uygun nesneleri olmasını olanaklı kılmıştır. Fakat bu durum, temel bilgi modelinin, Aristotelesçi çerçeve içerisinde de formlar üzerinde felsefi düşünceye dalmak olmasını değiştirmemiştir. Form-madde ayrımı, artık tek tek nesneler düzeyine inmiş olsa da, işlev görmeye devam eder. Bilgi, hâlâ, maddeden formel, akılla kavranılabilir ilkeleri soyutlamayı içermektedi. Her ne kadar bu ilkeler artık duyusal alandan tamamen farklı bir alanda bulunuyormuş gibi görülmese de bilgi paradigması, hâlâ, özsel olarak zihne-benzeyen, maddeden bağımsız bir şeyin üzerinde rasyonel zihin ile düşünceye dalmadan başka bir şey değildir.

Platoncu ve Aristotelesçi bilgi anlayışlarının aralarındaki bu farklara rağmen daha geniş bir düzlemdeki benzerliklerinden yola çıkarak Bacon düşüncesinin taşıdığı önemi artık daha rahatlıkla fark edebiliriz. Bacon'ın düşüncesinde, form ile madde arasındaki gedik tamamen kapanır. Bilinebilir form ile bilinemez madde arasındaki bölünme ve bununla birlikte, formlar üzerinde düşünceye dalma şeklindeki bilgi modeli reddedilir. Ve bu değişimle birlikte, hem egemenlik teması hem de erkek-kadın ayrımı, bilgi ile bambaşka bir ilişkiye girmiş olur.

limsel bilginin ilerlemesinin ötesine taşar.

Bu yeni tabloda maddi dünya, her ne kadar rasyonel bir yaratıcının eseri olarak, düzenli ve akla uygun olsa da zihinden yoksun bir şey olarak görülür. Maddi dünya akılla kavranılabilir yasalara uyum gösterir, ama Yunanlıların düşündüğü gibi, kendi içinde bir zihin taşımaz. Doğa, kendi içinde akla uygun hareket ilkelerini barındıran bir organizma analojisiyle değil, bir makine analojisiyle anlatılır: Bilimsel bilginin nesnesi olarak doğa, maddeyi biçimlendiren akla uygun ilkeler düzleminde değil, bir mekanizma olarak anlaşılabilir. Bacon, böylece, rasyonel zihin ile akla uygun formlar arasındaki bir mütekabiliyet şeklinde tasarlanmış bilgi modelini ve onunla birlikte, saf anlığın gerçekliği çarpıtmayacağı varsayımını reddetmiş olur, ona göre anlamanın doğasına özgü hatalar vardır. "Zira insanlar her ne kadar kendilerini avutup zihne hayran olsalar, hatta tapsalar da, zihnin tıpkı şekilsiz bir cam parçası gibi, şekli ve farklı kesimleri yüzünden şeylerden gelen ışık demetlerini değiştirdiği kesindir."[14] Şüphecilerin duyulardan değil, şeylerin doğasına itaat etmeyi reddeden "zihnin dayatmalarından ve hatalarından" şüphelenmeleri gerekirdi.[15] Zihnin kendisi, "tamamen boş inanç ve hayaletlerle dolu sihirli bir cam küre" gibi görülmelidir. Zihin algıları da en az duyu algıları kadar "evrene değil, insana dönük göndermeler taşır."[16] Doğa'nın, zihnin katışıksız anlıksal akılyürütmeye daldığı an kendi içinde bulduğu düşüncelere uygun hareket etmesi beklenemez. Bilgi, özenli bir şekilde Doğa'ya kulak vererek aranmalıdır ve bu kulak veriş, düşünceye dalma açısından yorumlanamaz.

Bacon'ın, cinsel eğretilemeleri, form ve maddenin artık birbirinden ayrılmadığı, Doğa'nın kontrol altına alınması olarak bilimsel bilgi düşüncesini ifade etmek için cinsel metaforlar kullandığı bilinir. Yunan düşüncesinde kadınsılık, simgesel olarak gayri-rasyonel, düzensiz ve bilinemez olanla –bilgiyi geliştirirken uzak durulması gereken şeylerle– eş tutulmaktaydı. Bacon, madde

14. F. Bacon (1620b), *The Great Instauration*. "Distribution of the work", Devey, *a.y.*, s. 15.
15. Bacon (1605), *a.y.*, V, bölüm 2, Devey, *a.y.*, s. 188.
16. *A.g.y.*, V, bölüm 4, bkz. Devey, a.y., s. 207 içinde.

ve formu birleştirir; Doğa, hem kadınsı hem de bilinebilir bir Doğa niteliği kazanır. Bilinebilir Doğa, kadınsı bir şey gibi sunulur ve bilimin görevi, bu kadın üzerinde doğru türden bir erkek tahakkümü kurmaktır. "Zihin ile Doğa'yı, iffetli ve yasal bir yolla evlendirelim", der Bacon;[17] evlilikteki doğru türden hakimiyetin zorbalık anlamına gelmediğini öne sürer. Doğa üzerinde, "ancak kendisine itaat ederek hakimiyet kurulabilir."[18] Fakat belli ölçüde güç kullanmayı gerektirir: "Doğa, sırlarını, kendi doğal özgürlüğünün keyfini sürdüğü anlardan çok, ustalıklı bir baskı altına alındığı anlarda açığa vurur."[19] Yeni bilimin yol açması umulan sonuç da yine cinsel metaforlarla ifade edilir. Yeni bilim, "zihin ile şeyler arasında adil ve meşru bir yakınlık kurulması"nda ifadesini bulan doğru bir evlilik ilişkisi kurarak "zihin ve evren için tasarlanmış bu evlilik yatağından" hayırlı bir sonuç bekleyebilir. Bu birliktelikten, "insanoğluna uzanan bir yardım eli" ve "onun ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılamaya katkıda bulunacak, acılarına son verecek bir buluşlar zinciri" doğması beklenilebilir.[21] Bu tür cinsel metaforların en çarpıcı olanlarına, Bacon'un ilk kitaplarından biri olan ve garip denecek ölçüde keskin bir ada sahip eserde, *The Masculine Birth of Time*'da (Zamanın Erkeksi Doğuşu) rastlanır. "Hakikatin", diyor bu eserdeki anlatıcı, "sizleri Doğa'ya ve onun çocuklarına ulaştıracak ve onu sizin hizmetinize sunacak, sizin köleniz yapacak olan özünü yakaladım."[22]

> Sevgili oğlum, amacım, seni iffetli, kutsal ve meşru bir evlilik bağıyla *şeylerin kendisiyle* birleştirmektir. Ve sen bu birleşmeyle, sıradan evliliklerin her türlü dilek ve hayır duasını aşan bir yüceliği yakalayacaksın; yani, insan soyunu, bütün cinlerden, canavarlardan ve tiranlardan daha çok yıkıma uğratan ölçüsüz çaresizlik ve yok-

17. Bacon, *The Refutation of Philosophies;* İng. çev. B. Farrington; *The Philosophy of Francis Bacon: An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts* içinde, Liverpool, Liverpool University Press, 1964, s. 131.
18. Bacon (1620a), *a.y.*, özdeyiş CXXIX, Devey, *a.y.*, s. 447.
19. F. Bacon, *Thoughts and Conclusions*, Farrington, *a.y.*, s. 99.
20. Bacon (1620b), *a.y.*, "Announcement of the author", Devey, *a.y.*, s. 1.
21. *A.g.y.*, "Distribution of the work"; Devey, *a.y.*, s. 16.
22. F. Bacon (1653), *The Masculine Birth of Time*, bölüm 1, Farrington, *a.y.*, s. 62.

sulluğun üstesinden gelecek olan kutlu Kahramanlar ya da Üstüninsanlar ırkı sana barış, mutluluk, refah ve güven getirecek.[23]

Bacon'ın bilgi anlayışını oluşturan öğelerden hiçbiri yeni değildir. İnsan*oğlu*nun –bilgi yetisiyle bağlantılı olarak– Doğa'nın geri kalanı üzerinde haklı bir üstünlüğe sahip olduğu fikri, Bacon'ın kendi eseri olan *Great Instauration* (Düşüşten Sonraki Büyük Yenilenme)'a adını verirken göndermede bulunduğu Tevrat'taki Tekvin hikâyesine kadar uzanır. Sanat ve bilimlerin doğru yönlendirilmesinin –önceki dönemlerin yanlış felsefelerinin çarpıtmalarından bir kere kurtulduktan sonra– insan*oğlu*na gururu yüzünden işlemiş olduğu ilk günahtan beri elinden alınmış olan bu haklı egemenliği yeniden kazandıracağı varsayılır. Zihnin madde üzerindeki egemenliği temasına daha önce Platon'un kölevari bedenin ruha tabi kılınışını içeren bilgi betimlemesinde rastlamıştık. Aynı şekilde Doğa'nın kadın olarak kişileştirilmesi de yeni bir şey değildir. Yine de Bacon, bütün bunları oldukça güçlü, yeni bir bilgi modeli içinde bir araya getirir. Egemenlik ilişkisi şimdi –zihin ile beden arasında veya zihin içerisindeki zihinsel işleyişinin farklı yönleri arasında değil– zihin ile bilgi nesnesi olan Doğa arasında kurulur. Bilginin kendisi, Doğa'nın tahakküm altına alınmasıdır.

Bacon'ın yeni bilim için kurduğu metaforlar, bugün, kaçınılmaz olarak bilimin, insanın Doğa üzerindeki tahakkümü olarak anlaşılmış olan daha negatif yönleriyle ilgilenen çağdaş düşüncelere göre ele alınmakta. Oysa, bu metaforlar konusunda çarpıcı olan şey, Bacon'ın kendi çerçevesinden bakıldığında oldukça farklıdır. Bu metaforlar, bilime yeni yaklaşımın pozitif üstünlükleriyle ilgili bir görüşten doğar: yeni gözlem ve deneye verilen önemden, bize gerçek bilgiyi Doğa'nın dencylerle pekiştirilerek dikkatle gözlemlenmesinin vereceği inancından doğar. Ve aynı zamanda, Bacon'ın yeni bilimde örtük biçimde bulunduğunu düşündüğü anlık idealleri ifade ederler. Çoğunlukla rahatsız edici bulunan bu metaforlar iki ana noktaya ışık tutar: Birincisi; Doğa'yı tanımak isteyen kişi, salt idea ve soyutlamalardan uzaklaşıp özenli bir şekilde doğal fenomenlere yönelmelidir; ikin-

23. *A.g.y.*, bölüm 2, Farrington, *a.y.*, s. 72.

cisi, bu özenli yöneliş, sırf bir düşünceye dalış olarak görülmemelidir. Bacon, önceki felsefecilerin "yalnızca soyutlamalar"la ilgilendikleri için Doğa'ya sadece "yakaladıkları"ndan, hiçbir zaman "doğanın kendisini kavramaya ve zaptetmeye" çalışmamış olmalarından yakınır.[24] Aristotelesçi felsefe, "Doğa'ya hiç el sürmemiş, onu olduğu gibi kendi yazgısına terketmiş"; Aristoteles ise bütün enerjisini Doğa hakkındaki yaygın görüşlerin karşılaştırılması, değerlendirilmesi ve çözümlenmesine harcamıştır."[25] Bacon'ın sır perdesi kaldırılmış formları her zaman madde içinde belirlenmiş durumdadır ve onları kavramak (pratik olanla spekülatif olan, kullanışlı olması için her ne kadar ayrı ayrı ele alınabilse de), Doğa'nın kontrol altına alınması ve yönlendirilmesinden ayrı düşünülemez. Bacon'm, zihnin Doğa'nın geri kalanıyla olan ilişkisi meselesini değerlendiriş biçimlerimize yapmış olduğu temel katkı, bilgi ile güç arasında kurduğu bu karşılıklı bağlantı temasıdır. Ve bu nedenle, bu konunun daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesinin yararlı olacağı inancındayım.

Bacon, *The Great Instauration*'ın daha ilk sayfalarında, felsefenin "bize yaratıcı ve geliştirici kişiliğin yerine usta ve alim kişiliğinde ulaşmış olması"ndan şikâyet eder.[26] Kendi amacı ise, sadece "düşünsel bir mutluluk"la değil, "insanların yazgıları, sorunları, güçleri ve çalışmaları"yla ilgilidir. İnsanoğlu, Doğa'nın hem "efendisi" ve hem de "yorumcusu"dur; bu yüzden de "şu ikiz amaç, insani bilgi ve insani güç, gerçekte iç içedir."[27] Spekülatif olanla pratik olan birbirinden sadece "birisi nedenleri araştırırken" diğerinin "sonuçlar doğurması" bakımından ayrılırlar; oysa aslında bu ikisinin birbirinden bağımsız olması düşünülemez. Doğa felsefecisi toprak altında saklı olanı gün yüzüne çıkarmaya çalışan iyi bir "maden işçisi" olduğu kadar, iyi de bir "maden arıtıcısı"dır.[28] Formları anlamak, maddeye yeni bir doğa kazandırabilmek demektir; bu aynı zamanda insani gücün amaç ve çabasıdır. Bilginin eylemden en uzak gibi görünen yönü – formların kavranması– bile, insan gücünün sınırlamaları aşması

24. Bacon (1620a), *a.y.*, I, özdeyiş CXXI, Devey, *a.y.*, s. 441.
25. Bacon, *Thoughts and Conclusions*, bölüm 13, Farrington, *a.y.*, s. 83.
26. Bacon (1620b), *a.y.*, Önsöz, Devey, *a.y.*, s. 3.
27. *A.g.y.*, "Distribution of the Work", Devey, *a.y.*, s. 20.
28. Bacon (1605), *a.y.*, III, bölüm 3, Devey, *a.y.*, s. 122-3.

ve "uçsuz bucaksız, önü açık bir çalışma alanına"[29] kavuşmasında oynadığı rol bakımından büyük önem taşır.

Ne kadar çok anlarsak, şeyleri değiştirme umudumuz da o kadar artacaktır. Bilgi ile güç arasındaki bu karşılıklı bağlantı, Bacon'a göre, bir özdeşliğe varacak ölçüde güçlüdür. Dar, kısa vadeli bir yararcılık benimsenmese de Hakikat ve yarar bir tutulur. Bacon, "kârdan çok ışık sağlayacak"[30] deneyimler aramamız ve Doğa'nın daha iyi tanınmasının uzun vadede getireceklerine yürekten inanmamız gerektiğini savunur. İşte bu koşul anlaşıldıktan sonra, "pratik" olanla "kuramsal" olanın aslında aynı olduğu söylenebilir: "Pratikte en yararlı olan, kuramda en doğru olandır."[31] Dolayısıyla bu ideal bilimi anlamamızı olanaklı kılacak doğru analizi, sadece biriktiren ve biriktirdiğini kullanan karıncanın ya da kendi ağını ören örümceğin etkinliğiyle değil, "maddeyi tarla ve bahçelerdeki çiçeklerden devşiren, ama yalnızca devşirmekle kalmayıp devşirdikleri üzerinde çalışan ve kendi gücüyle bu maddeye yeni bir şekil veren" arının etkinliği olabilir.[32] Pratik sonuçlar, sadece insanlığın refahını artırmak için gereken araçlar değil, hakikatin güvencesidirler.

> Bir insanın duyduğu inancı yaptığı eylemlerle kanıtlaması gerektiği yolundaki din yasası, doğa felsefesinde de geçerlidir. Bilim de yaptığı işlerle tanınmak zorundadır. Hakikati açığa çıkaran ve oluşturan şey, mantık ve gözlemden çok, yapılan işlerin tanıklığıdır. Bu nedenle insan zihninin gelişmesi ile yazgısının geliştirilmesi bir ve aynı şeylerdir.[33]

Bacon'ın bilgi ile gücü özdeşleştirmesine böylesine geniş bir bağlamdan bakmak, bizim kendi tarihsel çerçevemizden bakıldığında oldukça tuhaf görünen bir duruma, yani bilgi ile güç arasında kurduğu ilişkinin Bacon için önceki felsefelerin kendini beğenmişliğinden düşünsel alçakgönüllülüğe geri dönüşü ifade edişine ışık tutar. Kurduğu cinsel metaforların anlatmak istediği

29. *A.g.y.*, III, bölüm 4, Devey, *a.y.*, s. 140.
30. Bacon (1620a), *a.y.*, I, özdeyiş CXXI, Devey, *a.y.*, s. 440.
31. *A.g.y.*, II, özdeyiş IV, Devey, *a.y.*, s. 451.
32. *A.g.y.*, I, özdeyiş XCV, Devey, *a.y.*, s. 427.
33. Bacon, *Thoughts and Conclusions*, bölüm 16, Farrington, *a.y.*, s. 93.

şey budur. Doğanın bilim sayesinde kontrol altına alınması, insana, gururu yüzünden işlemiş olduğu günah nedeniyle kaybettiği haklı egemenliği yeniden kazandırır; bu egemenlik, tam da yeni bilimde hakim olan düşünsel alçakgönüllülük aracılığıyla elde edilir. Bacon'a göre, "insanlığın genel olarak evren üzerindeki güç ve hakimiyetinin yenilenmesi ve genişletilmesi"[34] için çaba harcamak, sağlıklı ve soylu bir şeydir ve yalnızca iffetli eş olarak Doğa'nın değil, onun taliplilerinin de iffetli, kendine hakim ve saygılı olmasını gerektirir. Doğa'nın bize gelmesini bekleme gibi bir hakkımız yoktur: "Biz ona gereken saygıyla yaklaştığımızda, bize kendini gösterme lütfunda bulunması yeterlidir."[35] "İnsan-*oğlu*nu, doğanın ruhu yerine kendi ruhlarıyla birleşmeyi tercih ettirecek derecede bir çılgınlık durumuna sürüklemiş olan şey", gururdur.[36] Gurur ve tanrılara benzeme isteği taşıdığı ve kendi aklının buyruklarını dinlediği içindir ki, insanlık, doğa üzerinde doğru ve gerçek sanatlar aracılığıyla kurduğu haklı egemenliği yitirmiştir.

> Bu nedenle, eğer Yaradan'a karşı alçakgönüllü olunacaksa, eğer onun yarattıkları övülecek, onlara hürmet edilecekse, eğer insanoğluna bir hayırseverlik yapılacak ve onun ihtiyaçlarını ve acılarını azaltma çabasına girilecekse; eğer doğal şeylerde hakikate karşı bir sevgi, karanlığa karşı bir nefret ve kavrayışı arındırmaya yönelik bir istek olacaksa; insanların, tezleri hipotezlerle tercih ederken deneyimi tutsak eden ve Tanrı'nın icraatının ürünü olan şeyler üstün geldi diye sevinen şu değişken ve saçma felsefeleri bir süre dışlamaları veya en azından uzak durmaları; Yaradılış kitabına, gayet mütevazı ve saygılı bir şekilde yaklaşmaları, orada durup bakmaları ve düşünmeleri, yıkanıp arınmaları ve işte ondan sonra iffet ve dürüstlükle bu yanlış sanılarından vazgeçmeleri için hiç durmaksızın dua edip yalvarmalı. Bu, dünyanın her tarafına ulaşmış, Babil'deki kargaşayı yaşamamış bir ses, bir dildir; insanların yeniden öğrenmesi gereken şey, budur; insanoğlu tıpkı küçük bir çocuk gibi bu dilin alfabesini yeni baştan öğrenmek zorundadır.[37]

34. Bacon (1620a), *a.y.*, I, özdeyiş CXXIX, Devey, *a.y.*, s. 446.
35. Bacon, *The Refutation of Philosophies*, Farrington, *a.y.*, s. 129.
36. *A.g.y.*, Farrington, *a.y.*, s. 120.
37. F. Bacon (1622-3), *The History of the Winds*'e önsöz, F. Bacon, *Works*, cilt

Fakat bilimsel bilgiyi erkek-kadın ayrımı bakımından betimlerken Bacon'ın bilinçli amacı her ne olursa olsun sonuç, kadınlığın aşılmasını bilimin doğasının tanımlanması içine yerleştirmenin yeni bir versiyonunu inşa etmek olmuştur –ama bu kez vurgu, maddenin kolay şekil verilebilirliği, yumuşaklığı üzerindedir. Madde, bundan böyle, bilgi *elde etmek* amacıyla tahakküm altına alınması gereken bir şey olarak değil, –yönlendirme ve dönüştürme gücü olarak yorumlanan– bilginin gerçek nesnesi gibi görülür. Baconcı bilimin nesnesinin hayati öneme sahip özelliği formların ezeli-ebedi değişmezliği değil, kolay şekil verilebilirliktir. Fakat maddenin bilinemezliğinin bu şekilde reddi, bilgi etkinliği ile kadınlık arasında daha önceleri kurulmuş olan simgesel anti-tezin saltanatını sarsmamış, tam tersine ona yeni ve daha güçlü bir ifade kazandırmıştır.

Kadınsı olanın aşılması, Yunan bilgi kuramlarının ilk biçimleri içinde açıkça taşıdıkları bir özellik değildir. Fakat, saf anlığın aştığı varsayılan madde ile kadınsılık arasında kurulan örtük çağrışım nedeniyle kadınsı olanın aşılması da bilgiyle eşleştirilmiş olur. Önceden de görmüş olduğumuz gibi, zihnin madde üzerindeki tahakkümü açık bir şekilde erkek-kadın ayrımıyla değil, ama daha çok efendi-köle ilişkisiyle bağlantılandırılıyordu. Yine de erken dönem Yunanlıların kurduğu bu kadınlık-madde benzetmesi, bu bilgi kuramlarının geleneğin daha sonraki gelişim aşamalarındaki felsefi imgelemi şekillendiriş biçimleri üzerinde etkili olmuştur. Ve nihayetinde Bacon'ın metaforlarında kadınsı olanın kontrol altına alınması, bilginin doğası ile açık bir biçimde bağlantılı hale getirilmiştir.

Erkeklik, Bacon'ın yeni bilimin doğasını betimleyişinde ne kadar etkili olmuştur? İlk bakışta yüzeysel bir seviyede iş gördüğü söylenebilir. Bacon'ın, ait olduğu kültürel gelenek içerisinde gayet bol olan Doğa-kadınsılık çağrışımlarından farkında olmaksızın yararlanmış olduğu doğrudur. Ayrıca, onun düşüncesinde içerilen şeylerin büyük bir çoğunluğu cinsel metaforlar olmaksızın da açıklanabilecek türdendir. Ama ne var ki, burada söz konusu olan problem, yüzeysel edebi süslemelerin basitçe çı-

II içinde, derleyen ve yayıma hazırlayanlar, J. Spedding, R.L. Ellis ve D.D. Heath, Londra, Longman, 1858-74, s. 14-15, Farrington, *a.y.*, s. 54-5.

kartılıp atılmasıyla ortadan kaldırılamaz. İyi bir Baconcı bilim adamı olmanın içerdiği düşünsel erdemler erkeğin kadına karşı takınacağı doğru tavır (yani iffet, saygı ve kendine hakim olma) düzeyinde dile getirilir. İyi bir bilim adamı, kibar bir sevgilidir. Doğa'ya, çok uzun zamandır gizemle birlikte anılmış olan kadınlığa karşı takınılması gereken saygıyla yaklaşılmalıdır; burada bir tür "huşû"dan söz edilebilir belki, ama çok sınırlı bir huşûdur bu. Doğa, esrarlıdır, uzaktadır falan da bütün bunlara rağmen bilinebilir ve kontrol altına alınabilir bir şeydir. Bu metaforlar, yalnızca bilgi ile bilgi nesnesi arasındaki ilişkiye dair kavramsal noktaları dışavurmakla kalmaz, aynı zamanda iyi bir bilen-kişi [knower] olmaya erkeksi bir içerik de verirler.

Her iki simgecilik türü de –Yunanlıların, bilgiyle aşılacak olan bilinemez maddesi ve Bacon'ın esrarlı ama kontrol altına alınabilir Doğa'sı– kadınsı olanın, bilgi ideallerimizle ilişkili olarak inşa edilişinde can alıcı roller üstlenmiştir. Zihnin beden üzerindeki veya anlığın ruhun diğer ikincil kısımları üzerindeki egemenliği teması, bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi erkeksilikle bir arada anılan karakter ideallerinin ortaçağ versiyonlarında geliştirilmiştir. Bacon'ın bilgi ile gücü doğrudan ilişkilendirmesi de Akıl ve ilerlemeyle ilgili daha sonra ortaya çıkan düşüncelerde geliştirilecektir.

II. BÖLÜNMÜŞ RUH: ERKEKSİLİK VE KADINSILIK

A. GİRİŞ: PLATON'DA AKIL

Platon, *Devlet*'in IV. kitabında, insan ruhunun içinde ortaya çıkan çatışmaya dair bir hikâye anlatır.[1] Leontius, bir celladın ayakları dibinde yatan cesetlerle karşılaştığında, içinde onlara bakma isteği doğduğunu hisseder, ama aynı zamanda bakışlarını yana kaçırmasına yol açan bir tiksinti de duymaktadır. Gözlerini elleriyle kapatarak bir süre kendi kendisiyle kavga eder. Fakat sonunda isteğine boyun eğer; parmaklarını aralayıp bakar ve cesetlere doğru

1. Platon, *Republic,* 439-40, İng. çev. B. Jowett, *The Dialogues of Plato* içinde, cilt I, New York, Random House, 1937, s. 703-4. [*Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M.A. Cincoz, Remzi K., 1988]

koşarak "İşte, gördünüz mü!? Doya doya bakın. İnşallah bıkarsınız bu hoş manzaraya tanık olmaktan" der gözlerine. Burada, Akıl, bakma isteğini dizginlemek için savaşır, fakat mücadeleyi kaybeder. Ama zafer kazanma hakkının kimde olduğu konusunda şüphe yoktur; duyduğu öfkenin "ateşliliği" içinde Akıl'dan yana saf alıp ortaya çıkan sonucu horgörür.

Güç çatışması ve egemenlik ve bağımlılık betimlerine, insan doğasındaki çelişkilere dair getirilen felsefi açıklamalarda sıkça rastlanır. Bunun basit bir biçimini Platon'un *Phaedo*'da, bilgiyi ele alış tarzında görmüştük. Beşeri varlığın üstün, tanrısal yönü olan anlık, köleyi andıran bedene egemen olmalıdır. Bedenin bağımlılığı ile maddenin ezeli-ebedi formlara olan daha kapsamlı bağımlılığı arasındaki bu geçişi sağlayan ise bilgidir. Fakat, iyi-yaşanmış bir yaşamda anlığın yerini ele alan bu erken Platoncu model, daha sonraları kendisinin yerini alacak olan ve daha bir incelikle hazırlanmış olan bölünmüş ruh modeliyle karşılaştırıldığında oldukça basit kaçar. Gençlik dönemindeki modelde Platon, ruhun tamamını Akıl'ın egemenlik alanı olarak betimler ve rasyonel olmayanı bedenden ruha yönelen yabancı bir saldırı gibi görür. Akıl yaşamı, bedensel heyecanların şiddetli saldırılarına engel olabilmektir. Platon'un olgunluk dönemi düşüncelerinde ise ruh, rasyonel olmayan güçlerin sınırlarından sürgün edileceği bir egemenlik alanı olmaktan çıkar ve içerisinde Akıl'ın, ruhun en az diğerleri kadar öz parçası olan rasyonel olmayan niteliklerle baş etmek zorunda kalacağı bölünmüş bir ruh şeklini alır. Ve bu değişim, Akıl'ın rasyonel-olmayanla girdiği ilişkilerin ve anlığın iyi-yaşanmış yaşamdaki rolüyle erken dönemdeki basit, anlık-beden ikiciliğinin izin verdiğinden daha zengin ve daha karmaşık bir biçimde sunulmasını sağlar. Leontius'un öyküsündeki ateşli öfke, bedenden gelen yabancı bir saldırı değil, Akıl'ın müttefikidir.

Bu tür tutkuların iyi yaşamdaki rolü, Platon'un diğer diyaloglarında ele alınır. Platon, *Philebus*'ta, herhangi birimizin "her şeyin bilgisine, zihin, hafıza ve bilgeliğe sahip olunan, ama buna karşılık hiçbir haz ve acı duygusu duyulmayan, bu ve benzeri duygulardan tamamen uzak"[2] bir yaşama razı olup ol-

2. Platon, *Philebus*, 21e, Jowett, *a.y.*, cilt II, s. 353-4.

mayacağımız sorusunu sordurtur Sokrates'e. Övgüyle karşılanan yanıt ise şudur: En iyi yaşam, hazzı, zihin ve bilgelikle birleştiren yaşamdır. *Phaedrus*'ta ise Platon, iyi bir yaşamda arzu ve tutkuların rolüne ilişkin daha olumlu bir açıklama getirir.[3] Konu, genç bir adamın, duygusal çılgınlıklar ve cinsel çekiciliğin kıskançlık acılarıyla coşmamış bir sevgiliyi-gencin beklentilerine daha çok sakin, rasyonel bir ilgiyle karşılık veren bir sevgiliyi-benimsemesinin daha iyi olup olmayacağı hakkında yürütülen bir tartışmada açılır. Sokrates, bu tür tutkudan uzak bir aşkı tercih etmenin hatalı bir bölünmeden kaynaklandığını savunur. Bu, gerçeklik canavarını onun doğal yapısına, eklem yerlerine uygun bir şekilde dilimleyememek, kendi içinde bütün olan kısımlarını kötü bir oymacı gibi, kötü bir şekilde parçalayıp, doğramaktır. Onun karşısındaki kişi, akıldışılığın yalnızca bir biçiminin -bir tür güçsüzlüğün farkındadır ve aşkı da bir tür olarak onun içine yerleştirmektedir. Doğru bir bölümleme, aşkın yalnızca bu yıkıcı biçimini değil, aynı zamanda bir başka türünü de –ruhu, bilgiyi arama sürecinde ölümsüzlere özgü hazza sürükleyen tanrısal coşkuyu da– fark eder; bu aşk, hem bir delilik biçimi hem de tanrısal bir armağandır – ruhun, alışkanlık ve göreneklerin ağırlığından kurtulmasıdır. Ona ilham veren güzellik ruha, kendisinin değişmez formlara ilişkin önceki, bedensel olmayan düşüncelerini anımsatır. Bu tür bir aşk, ruhun tahrik edilmesi, varmaya can attığı tanrılar alemine yükselmek için "kanat açısı"dır. Bu, doğru bir şekilde yönlendirildiğinde ruhu, ruhun sakin, tutkulardan uzak bir rasyonel arılık peşine düşerek elde edebileceği her şeyden çok daha üstün bir konuma çıkarabilir. Bedensel güzelliğe ilgi duymanın, bu nedenle, iki biçimi vardır: Birisi, kaba ve onursuz, diğeri ise soylu, ama en az öteki kadar coşkuludur. Ve bu ikisi, seven kişinin ruhunda birbiriyle çatışma halinde, ama birlikte bulunur.

Bütün bunlar, Platon'un Akıl kavrayışını açmamızı olanaklı kılan şeylerdir. Akıl'ın işlenmesi, Platoncu yaşam-tarzındaki merkezi yerini korur; fakat artık gayri-anlıksal öğeler de Akıl'ın aldığı kararlar üzerinde etkide bulunan psişik güçler olarak ruh ale-

3. Alıntılar Jowett çevirisinden, *a.y.*, cilt I.

minde kendilerine özgü bir yer edinmeye başlarlar. Ama öbür taraftan da bu durum, Akıl'ın arınma mücadelesini daha da karmaşıklaştırır. Bölünmüş ruh modelinin her iki yanı da, *Phaedrus*'taki, birbirlerine doğal olarak ortak sürücüleri yoluyla bağlı olan bir çift kanatlı at olarak ruh metaforunda ortaya çıkar.[4] Atlardan birisi, beyaz, soylu ve söz dinler, diğeri ise siyah, sahtekâr ve hantal, koca kulaklı ve sağır, kırbaç ve mahmuzla dizginlenmesi çok zor bir hayvandır. Bu iki atın birbirine zıt davranışları, at arabasının –insanın– idaresini zor, endişe verici bir görev haline getirir. Bu birleşik yapı içerisinde soylu at, Leontius hikâyesindeki "ateşlilik" gibi, rasyonel yol gösterici ilkenin –ki, burada araba sürücüsüyle temsil edilir– müttefikidir, onun uyarı ve öğütlerine açıktır. Soylu olmayan at ise, tam tersine, sürücünün sınırlayıcı gücüne karşı direnir, dizginlenmesi aşırı zordur. Araba, vahşi hayvanın ruhun güzelliğini görünce hazza koşma isteği ile soylu atın –sürücü ile uyum içerisinde– aynı görüntüden duyduğu aşırı mutluluk arasındaki çatışma nedeniyle karmaşaya sürüklenir. Bu arzu çatışması, tutkulu aşka özgü bir durumdur. Fakat Sokrates, bu çatışmanın olumlu bir biçimde çözüme kavuşturulmasını, sevgili açısından, onun ilgisiz, tutkusuz bir sevgilinin ilgisinden elde etmeyi düşündüğü her şeyden daha yararlı olacağını savunur. Sevgili, kendisini sevenden ilahi bir coşku alır ve bu tutkulu aşkın nesnesi olma deneyiminin kendisi entelektüel yaşama –bilgelik sevgisine– geçişte bir aşamadır.

Bu nedenle Platon, olgunluk döneminde bu tutkulu aşkı ve arzuyu ruhun bilgi aracılığıyla kurtuluş sürecinin başlangıcı olarak görmüştür; ama her şeyden önce, sadece bedensel güzellikle ilgilenmeyi aşması gerekir; ancak bundan sonra belirli aşamaları birer birer geçip, ezeli-ebedi formları sevmeye yönelebilir Platon; aşk ve onun değişik biçimleri ile bilgi arasındaki karşılıklı bağlantıyı *Şölen*'de ayrıntılı bir şekilde inceler. Sokrates'in sevme sanatı konusundaki hocası ile bilge kadın Diotima, "sevgi" kelimesi her ne kadar belirli bir arzu formuna karşılık geliyor gibi görünse de, onun büyük ve esrarengiz gücü aslında bütün iyilik ve mutluluk arzularını kuşatır, der Sokrates'e.[5] Sevginin amacı, bedensel

4.Platon, *Phaedrus*, 246a; bkz., Jowett, *a.y.*, cilt I, s. 250.
5. Platon, *Symposium*, 250; bkz., Jowett, *a.y.*, cilt I, s. 330.

veya ruhsal güzellik doğurmaktır. Bu amaç, bütün formları içinde, ölümlü doğanın ölümsüzlük özlemini dile getirir, ki bilgi de bu formlardan birisidir. Bilgi, bir sevgi formu olduğu içindir ki, ölümsüzlükle bağlantılıdır. Bilgelik peşinde koşma, doğum yoluyla ölümsüzlüğe ulaşma arzusunu, –"eski, yıpranmış ölümlünün" yerine yeni ve farklı bir varlık bırakma arzusunu– fiziki üremeyle paylaşan bir tinsel üremedir. Bu nedenle, bilgelik peşinde koşma, fiziki üremeyle aynı ortak yapıyı paylaşır; fakat onun hedefi ölümsüzlüğün daha üstün bir formudur. "Yalnızca bedende üretken olan erkekler" kadınlara yönelir ve çocuk yaparlar; ama bir de "bedenden çok ruhta yaratıcı olan" erkekler vardır ki "bilgelik ve erdem gibi, ruhun gebe kalıp doğurmasına daha uygun şeyler yaratırlar."

Diotima, sevme sanatını, tikelin sevgisinden tümelin sevgisine ulaşan ve dünyevi güzellikten "bir insanın, mutlak güzellik düşüncesine daldığında, ulaştığı her şeyden öte sevmesi gereken yaşam" biçimine doğru yükselen bir ilerleme olarak betimler. Nihai nokta, ahlâki ilerlemenin *Phaedo*'da ulaştığı son aşamaya benzer. Seven kişi, "bedenin kiriyle, ölümlü hayatın kibir ve renkleriyle bozulmamış" bir ilahi güzellik düşüncesine doğru ilerler. Fakat sevenin ilerleme sürecinin Diotima tarafından sunulan biçiminde Akıl, tutkuların karmaşasını basitçe bir kenara atmaz, onların itici gücünü özüne katar. Ve Akıl'ın kendisi, tutkulu bir yetiye, yaratıcı ve üretici bir öğeye dönüşür. Bilgelik aşkına tutulmuş olan, "güzelliğin hayalini değil, gerçeklerini" meydana getirir; beslediği ve doğurduğu gerçek erdemdir. Platoncu âşık-filozof "güzellik doğrudur". Aşk, yaratıcıdır; Platoncu bilgelik ise onun en yüksek formudur. Akıl ile bereket simgesi, aşkın gizemli güçler arasındaki eski sürtüşme, bundan böyle, zaten kendisi de yaratıcı olan Akıl'ın bu biçimi içine dahil edilir.

Bu bölünmüş ruh modeli, daha sonraları, erkek-kadın simgeciliği ile birleştirildiğinde kadınsılık ile Akıl arasında, I. bölümde tartışılan kadınsılık-madde, erkeksilik-akıl eşleştirmesinden çok daha karmaşık ilişkiler kurulmasına yol açar. Şimdi bunun Philo, Augustinus ve Aqiunas tarafından sunulmuş üç değişik biçimine göz atmak istiyorum. Bunların üçü de Musevi-Hıristiyan ilahiyatını Yunan felsefesi ile bağdaştırmaya ça-

balamışlardır. Bunların Akıl'ı betimlemede erkek-kadın simgeciliğinden yararlanma biçimleri, Tekvin'deki öyküyle, Havva'nın ikincil olarak Adem'den yaratılmış olması, Adem'e bağımlı oluşu ve Adem'in kovuluşundaki ayartıcı rolüyle ilgili olarak getirilen yorumlardan oluşan bir bağlamda ortaya çıkar.

B. PHILO: "ERKEKSİ AKIL" VE DUYUNUN "YANILSAMALARI"

İskenderiyeli bir Yahudi olan Philo, İÖ birinci yüzyıldaki yazılarında, Yahudilerin kutsal kitabını yorumlarken Yunan felsefe modelini kullanmıştır. Philo, Platon'u taklit ederek, duyu algısını, Aklın egemenliğini tehdit eden bir tutkular gelgitine yol açmasından dolayı, ruhtaki kargaşalığın kaynağı olarak betimler. Ve duyu-algısının yıkıcı etkilerini, cinsiyetler arası ilişkilere Tekvin'deki yaklaşım ile aklın duyular yüzünden bozulması yolundaki Platoncu anlayış arasında bir senteze giderek alegorik bir şekilde anlatır.[6] Akıl, bölünmüş ruhta ikincil konumdaki duyu-algılarına, ruhun duyusal nesneler için duyduğu arzu ve tutkulara hükmeder. Philo, *Erdemlere Dair* adlı çalışmasının egemenlik ve bağımlılık imgeleriyle dolu bir pasajında bu doğru ilişkinin tersine dönmesi durumunda doğacak korkunç sonuçları anlatır.

> En yararsızı, Duyu-algılarının Zihni değil, Zihnin Duyu-algılarını dinlemesidir: Zira üstün olanın yönetmesi aşağı olanın yönetilmesi gerektiği görüşü her zaman doğrudur ve Zihin, Duyu-algısından daha üstündür. Eğer sürücü, atlara emreder ve dizginlerle yönlendirirse, araba, onun istediği yöne gidecektir, ama atlar söz dinlemez hale gelip baskın çıkarsa, genellikle olduğu gibi sürücü yere düşecek veya arabayla birlikte sürüklenmeye başlayacak ve aşırı hız yüzünden atlar hendeğe yuvarlanıp genel bir felakete yol açacaklardır. Yine aynı şekilde, bir gemi, dümen yekesini elinde tutan dümenci dümeni doğru yönlendirdiğinde, dümdüz yolunda gidecektir, fakat denizde ters yönde ani bir rüzgar çıkıp da büyük bir dalga yarattığında alabora olur. Tıpkı bu durumlarda olduğu gibi, ruhun sürücüsü veya dü-

6. Özellikle bkz. Philo, *Allegorical Interpretation of Genesis*, II, bölüm V-XIV, *Philo* içinde, cilt I, İng. çev. F.H. Colson ve G.H. Whitaker, Loeb Classical Library, Londra, Heinemann, 1929, s. 233-57.

mencisi olan Zihin, canlı varlığın bütününü, bir valinin bir şehri yönetmesi gibi yönettiğinde yaşam doğru bir yön kazanır; fakat baş mevki irrasyonel duyunun eline geçtiğinde, aynen kölelerin efendilerine başkaldırması durumunda olduğu gibi, bunun yerini korkunç bir kargaşa alır: Zira o zaman, zihin alev alıp kül olur; bu ateşi tutuşturan da Duyu-algılarının sağladığı duyu nesneleridir.[7]

Philo'nun yeniden yorumladığı Tekvin hikâyesinde duyu-algısını simgeleyen kadın, Zihni simgeleyen erkeğin Düşüş'ünün (cennetten kovulmasının-ç.n.) kaynağıdır. Duyu-algısı, tıpkı kadın gibi, Zihin'in "tanışı ve yardımcısı" olarak yaratılmıştır. Tekvin'de Tanrı'nın yaratış sıralaması, insani yetiler arasındaki öncelik sıralamasını yansıtır: "O, önce zihni, erkeği, yarattı; zira bir beşeri varlıktaki en ilahi yön zihindir; daha sonra bedensel duyuyu, kadını ve bütün bunlardan sonra da üçüncü olarak hazzı yarattı."[8] Fakat, yine aynı şekilde kadına benzer olarak, duyu-algısının, insanoğlunun içine düşmüş olduğu sefaletin –"bir varoluş olmaktan çok, ızdırapla dolu bir zaman dilimi olan şu fâni, ölümlü varoluş" içine düşmesinin– kaynağı olduğu açığa çıkar. "Sağlam bir temel ve sabitlikten yoksun bir zihin" tarafından kışkırtılan kadın, tıpkı duyu-algısı gibi, hazzı simgeleyen yılanın hilelerine kurban düşer. Tekvin'deki hikâyede hazzın erkeği kadın aracılığıyla baştan çıkarması, der Philo, "anlamlı ve iyi bir vurgudur".[9] Çünkü bizde "zihin erkeğe, duyular kadına karşılık gelir; haz, önce duyulara uğrar ve onlarla bir anlaşma yapar, daha sonra onlar aracılığıyla ve onların şarlatanlıkları sayesinde egemen konumdaki zihnin kendisini aldatır."[10]

Fiziksel nesnelerin kavranmasında Zihin ve duyu-algısı bir araya gelir. Fakat bedensel hazzın kışkırtmaları sahneye çıkar ve onlarla birlikte de "ölümsüzlük ve saadet yaşamı yerine, ölümlülük ve sefalet yaşamı" gelir.[11] Philo'nun alegorileri kullanma tarzı, genellikle, zihin ile duyu-algısı arasındaki kavramsal iliş-

7. *A.g.y.*, bölüm LXXXIX, Colson and Whitaker, *a.y.*, cilt I, s. 453.
8. *A.g.y.*, II, bölüm XVIII, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt I, s. 271.
9. Philo, *On the Creation*, bölüm LV; bkz., Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt I, s. 125.
10. *A.g.y.*, bölüm LIX, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt 1, s. 131.
11. *A.g.y.*, bölüm LIII, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt I, s. 121.

kileri aydınlatıcı niteliktedir. Ama aynı zamanda, erkek-kadın ilişkileri ile insan doğasının farklı yönleri arasındaki doğru önem sıralaması konusuna ilişkin fikirler arasında ve iyi-yaşanmış bir yaşam için öncelikle gerekli olanlar ile toplumsal cinsiyet arasında çok güçlü simgesel bağlantılar da kurmaktadır. Philo, Zihnin köle hâline gelmesi durumunda Tanrı'dan yüz çevirip, duyu-algısıyla bir olacağını vurgular.

> Dikkat edecek olursanız kadın erkeğe değil, tersine erkek kadına, Zihin Duyu-algısına sadıktır. Zira üstün olan, yani Zihin, aşağı olanla, yani Duyu-algısıyla bir olduğunda kendisini, aşağı olan bedenin düzenine, tutkuların devindirici nedeni olan Duyu-algısına teslim etmiş olur. Fakat aşağı duyu, üstün Zihni takip ettiğinde bedenden kurtulur ve ikisi birden Zihin olur.[12]

Eski Yunanlıların kadınsı edilgenlik motifi de Philo'nun alegorizasyonunda cisimleşir: "Nasıl ki erkek kendini etkinlikte, kadın da edilgenlikte gösterirse, aynı şekilde zihnin çalışma alanı etkinlik, algılayıcı duyununki edilgenliktir, tıpkı kadınlarda olduğu gibi."[13]

Kadının simgesel olarak insan doğasının rasyonel-olmayan bölümünü temsil edişi, kendi başına kadının irrasyonel olduğu şeklinde bir ima taşımaz; fakat Philo'nun alegorilerinin bu tür bir işlevi yerine getirebilmesinin nedeni tam da kadınlara karşı benimsediği aşağılayıcı tavırdır. Philo'nun kullandığı erkek-kadın simgeciliği ile yine onun gerçek kadının ve duyu-algısının değerini düşürmesi o kadar yakından iç içe geçer ki çoğu zaman bunlar arasında açık bir ayrım yapılamaz. *Alegorik Yorum* adlı yapıtındaki biraz kaotik "varoluş farklılıkları" listesi kısmen Pisagorcu karşıtlar tablosundan öykünmedir.

> Cansız, canlı; irrasyonel, rasyonel; iyi, kötü; köle, özgür; genç, yaşlı; eril, dişil; yabancı, yerli; hastalıklı, sağlıklı; sakat, sağlam; aynı şekilde ruhta da, cansız, eksik; hastalıklı, köleleştirilmiş dişi ve sayısız diğer yetersizliklerle dolu bölümler vardır; ama öbür taraftan canlı,

12. Philo, *Allegorical Interpretation of Genesis*, bölüm XIV, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt I, s. 255-6.
13. *A.g.y.*, bölüm X, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt I, s. 249.

sağlam, erkek, özgür, sağlıklı, genç, iyi, gerçek bölümler gerçek anlamda babayurduna ait olan bölümlerdir.[14]

Philo'nun alegorileri, kadınsılığın bu aşağılayıcı çağrışımlarını hem kullanır hem de güçlendirir. Literal olanla [mecaz içermeyen-ç.n.] kinayeli olan arasındaki etkileşim, Philo'nun *Özel Kanunlar* adlı kitabının, Yahudilere özgü bir ceza olan, "pazar yerinde hasmının cinsel organını sıkmak" türünden acayip suçlardan dolayı bir kadının elini kesme cezasının alegorik bir yorumunu onaylayarak aktaran bir pasajında açıkça görülebilir:

> Tıpkı bir ailede olduğu gibi ruhta da eril ve dişil öğeler vardır; eril, erkeğe, dişil ise kadına karşılık gelir. Erkek ruh kendini yalnızca Baba, Evrenin Yaratıcısı ve her şeyin nedeni olan Tanrı'ya adar. Buna karşılık dişi ruh, doğan ve ölen şeylere bağlıdır; yetilerini, önüne ne çıkarsa körü körüne yakalamaya çalışan bir el gibi kullanır ve tanrısal düzenin, değişmezliğin ve tamamen kutsanmış mutluluğun yerine, sayısız değişim ve dönüşüme açık yaratılmış şeylerin dünyasının dostluğuna sarılır.[15]

Philo'nun, kadının irrasyonalitesi temasının literal ve simgesel biçimleri arasında gidip gelişi, kadınlığı insan doğasının rasyonel olmayan yönleriyle bir arada anmasının yanı sıra kadını da, insan ruhunu "aşağıya çeken" maddi dünyanın bir simgesi olarak kullanıyor olması olgusuyla birleşir. Zihnin, kesinlikle, cinsel ayırımı aştığı varsayılır. O, ne eril, ne de dişil olan cisimler-dışı [incorporeal] alana aittir. Ama, cinsiyetsiz olduğu varsayılan ve Tanrı'nın kendi imgesinde yaratılmış olan zihni aşağıya çeken şey, duyu-algısıdır. Duyularla algılanabilir maddi dünyanın ruhtaki görüntüsü kadın olarak simgeleştirilirken, erkeklik ise tam tersine, simgesel olarak, Zihin alanını ve Tanrı'nın kendisini temsil eder. Dolayısıyla erkeklik, bu sistem içerisinde simgesel olarak iki şekilde gözükür: Önce maddi dünyada, duyu-algısının karşıtı olarak insan zihni şeklinde ve daha sonra aşkın, cinsiyetsiz alanla özdeşleşmiş bir şekilde. Benzer olarak kadınlık da iki şekilde or-

14. *A.g.y.*, bölüm, XXIV, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt I, s. 287.
15. Philo, *Special Laws*, III, bölüm XXXII; bkz., *a.y.*, cilt VII, s. 587.

taya çıkar: Önce maddi dünyada, erkeksi zihnin karşıtı duyu-algısı olarak ve daha sonra da Zihin'in aşkın alanının karşısında duran maddi dünyanın kendisiyle eşitlenmiş bir şekilde.[16]

Bu türden bir simgesel dalgalanma, ancak böylesine alegorik bir çalışmada kabul edilebilir. Erkek-kadın simgeciliği, üstün olanlar ile aşağı olanlar arasındaki birden çok karşıtlığı dile getirmede kullanılabilir, ki Philo, bu potansiyeli sonuna kadar kullanmış gözüküyor. Fakat erkek-kadın simgeciliğinin bu kullanımları, bir arada, kadınların erişip erişemeyecekleri belirsiz olan zihnin işlenmesi yoluyla tinsel ilerleme yolunu hazırlar. Platon için olduğu gibi, Philo için de ahlâki ilerleme, zihnin, duyu-algılarının ve bedensel hazzın bozucu etkilerini aşmasını içerir. Philo'nun alegorik anlatımlarının oluşturduğu planda, bu durum, kadınsı olanın aşılmasını amaçlayan bir mücadele biçimine dönüşür. Akıl'ın, insan doğasının daha aşağı bölümleri üzerinde haklı bir üstünlük kazandığı erdemli yaşam, kadınsılığın etki ve işgallerinden arınarak erkek oluş süreci içerisinde doğar adeta. Beşeri varlıklara, "duyu-algısının zayıf, kadınsı tutkularını" bırakıp, bunun yerine, metanet terbiyesi görmüş erkeksi akıl-yürütme'yi bir tütsü gibi yaymaları öğütlenir.[17] İlerleme, der Philo, "aslında, erkek olana yönelerek, kadın cinsiyetini terk etmekten başka bir şey değildir; çünkü, kadın cinsiyeti, maddidir, edilgendir, cisimsel ve duyu-algısaldır; oysa erkek olan, etken, rasyonel, cisim-dışı ve zihin ve düşünceye daha yakın olandır."[18] Tutkuların kendileri, "doğaları gereği kadınsıdır." Bu nedenle, bizlerin yapması gereken, bunlardan uzaklaşarak, "soylu duygulanımlar"ın işareti olan erkeksi özellikleri sergilemektir.[19]

Ahlâki ilerlemenin bu biçimi, gerçek kadının dışlanması anlamına gelmez, ama kadınlara, onları kadınsı kıldığı varsayılan

16. Philo'nun erkek-kadın simgeciliğini kullanmasına dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. R.A. Baer (1970), *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden, E.J.Brill.

17. Philo, *Allegorical Interpretation of Genesis*, III, bölüm IV, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt I, s. 307

18. Philo, *Questions and Answers on Exodus*, I,bölüm 8, İng. çev.R. Marcus; *Philo* içinde Loeb Classical Library, ek cilt II,s. 15-16.

19.Philo, *That the Worse is Wont to Attack the Better*, bölüm IX, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt II, s. 221.

karakter özelliklerini dışlaması çağrısında bulunur. Bir erkek için ise, ilerleme, tam tersine, zaten simgesel olarak erkeksilikle çağrıştırılan özelliklerin daha da güçlendirilmesi meselesidir: "Tanrı, ruhu düzenlemeye başlayacağı zaman, kadını zayıflatmış olan bozucu ve güçsüzleştirici tutkuları uzaklaştırıp, yerine "kirletilmemiş erdemlerin doğal gelişiminin" tohumlarını atmak için, öncelikle, önceden kadın olanı tekrar bozulmamış hâle getirir."[20] Her iki cinsiyet için de, cinsel ilerleme, erkeksilikle eşleştirilen etkin güçlerin gelişmesi için kadınsılıkla eşleştirilen edilgenliğin atılmasını içerir.

> Erkek olan, kadınsı olandan daha tam, daha hakim ve nedensel etkinliğe daha yakındır; çünkü, kadınsı olan, eksik, bağımlı ve etkenlikten çok edilgenlik kategorisine aittir. Ve aynı şeyler, bizim yaşam-ilkemizi oluşturan şu iki temel bileşen, rasyonel ve irrasyonel için de geçerlidir; zihin ve akılla ilişkili olan rasyonel erkek soyundandır; duyunun çalışma alanı olan irrasyonel ise kadın soyundan. Zihin, tıpkı, erkeğin kadından üstün oluşu gibi, duyudan tamamen üstün bir türe [genus] aittir.[21]

"Bilgili erkek", kendi acılarıyla etkin bir biçimde hesaplaşır ve "tıpkı bir atlet gibi önüne çıkan bütün acı ve engelleri güçlü ve sağlam bir gayretle aşar".[22] Aslında, kadınlar, bilgili erkeklerin ahlâki atletizminden dışlanmazlar, ama bunu, ancak kendi kadınlıklarını özellikle tanımlayan şeyler pahasına başarabilirler.

Philo'nun kadınlarının erdemli olma konusunda yüz yüze geldiği engeller, erkek-kadın simgeciliğinden doğar. Ama bunlar, yalnızca simgesel engeller değildir. Simgeler, kadının akıl bakımından ele alınış tarzı üzerinde gerçek etkilere sahip olmuştur.

Philo'nun toplumsal cinsiyet ile bölünmüş insan doğasının öğeleri arasında kurduğu alegorik bağlantılar, çağrışımlar üzerinde oynanmış fantastik ve önemsiz oyunlar sayılarak kolayca bir

20. Philo, *On the Cherubim and the Flaming Sword*, bölüm XIV; bkz.Colson ve Whitaker, *a.y.*,cilt II,s.39.
21. Philo, *Special Laws*, I, bölüm XXXVII, Colson ve Whitaker, *a.y.*, cilt VII,s.215.
22. Philo, *Allegorical Interpretation of Genesis*, III, bölüm LXXI, Colson ve Whitaker, *a.y.* , cilt I,s.439.

kenara bırakılamaz. Kendisi de bunları oldukça ciddiye alır; alegoriler onun için – ve ondan etkilenmiş daha sonraki birçok düşünür için- sadece basit üslup süslemeleri değil, metin yorumlamanın gerçek araçlarıdır. Philo, Tekvin hikâyelerine, sözgelimi "ozan ve sofistlerin" yaptığı gibi salt "mitik kurgular" şeklinde yaklaşılmaması gerektiği konusunda uyarılarda bulunur. Ve bunların, "düşünceleri görselleştirmenin yolları olduklarını, bizleri, yüzeyde görünenin altında yatanları açıklama çabamızda yol gösteren alegorik yorumlara başvurmaya teşvik ettiklerini" öne sürer?[23] Philo'nun "alegorik yorumları"nın bırakmış olduğu etki önemli, niyetleri ciddidir. Bu alegoriler, şu anda bizlere hayal ürünü, keyfi şeyler gibi gelebilir, fakat bunlar sayesinde geliştirilen düşünceler ve idealler, Akıl ve toplumsal cinsiyet konusundaki düşünceler içerisinde derinden kök salmış bulunuyor.

C. AUGUSTINUS: TİNSEL EŞİTLİK VE DOĞAL BAĞIMLILIK

Erkek-kadın simgeciliğinin, bölünmüş insan doğasının öğeleri arasındaki bağımlılık ilişkilerini ifadede kullanılması daha sonraları Hıristiyan tefsir geleneği içerisinde de sürdürülmüştür. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde Augustinus, toplumsal cinsiyetle ilişkili ve oldukça üretken bir alegorik yorum geleneğinin oluşturduğu arka plana, Tekvin hikâyesine getirdiği kendi açıklamasını yerleştirebilecek durumdaydı; ki bu konudaki çabası gerçekten çok önemli ve ilginçtir.[24] Daha önceleri, Tekvin'i Yunan felsefe kavramlarıyla sentezleme çabaları, Philo'nun açtığı yolda ilerleyerek, kadının ikincil yaratılışı ve bağımlılığını onun daha az rasyonel olmasıyla ilişkilendirmeye eğilimliydi. Augustinus, bu tür yorumların Hıristiyan tinsel eşitlik vaadiyle –Augustinus bu vaadi büyük ölçüde Yunan Akıl ideallerine uygun bir içerikle dol-

23. Philo, *On the Creation*, bölüm LVI, Colson ve Whitaker, *a.y.* cilt I, s.125.
24. Özellikle bkz. Augustine, *Confessions*, XIII, bölüm 32 ve 34, İng. çev. V.J. Bourke, *The Fathers of the Church: A New Translation* içinde, cilt XXI, Washington, The Catholic University of America Press, 1953, içinde ve ayrıca, *the Trinity*, XII, ing. çev. S. McKenna *The Fathers of the Church: A New Translation* içinde, cilt XLV, Washington, The Catholic University of America Press, 1963.

durmuştur– tutarsız olduğunu düşünmüş ve şiddetle karşı çıkmıştır. Augustinus, aynı zamanda, kadının ayrı yaratılmış olduğu –kadının öz varlığının güya Düşüş'ü simgelediği yolundaki– her tür yoruma da karşıdır, çünkü bu, Tanrı'nın cinsel farklılığı yaratmadaki gerçek amacını saptırmadır. Tekvin'deki cinsel simgeciliğe ilişkin kendi yorumu, açıkça, önceki tefsirlerdeki kadın düşmanlığı olarak gördüğü şeylere karşı kadının savunulması olarak kabul edilir. Ama kadın doğasına yönelik bilinçli olarak böylesi daha olumlu bir tavır almasına rağmen Augustinus'un yorumlarında da kadın, Akıl konusunda hâlâ muğlak bir yerdedir.

Dişi cinsiyetin varlığı her ne kadar çürüme değil, doğal bir şey olarak kabul edilse de Augustinus da erkek-kadın ilişkilerinin, insan doğasındaki uygun egemenlik ve bağımlılık ilişkilerini simgeleştirdiklerini düşünür. Kadını ikincil pozisyonuna ve yardımcı rolüne, onu hakim Akıl'ın dışına atmayan bir içerik vermek için büyük çaba harcar. Fakat burada, Tekvin'in doğru yorumuna ulaşmaya yönelik acayip bir takıntıdan daha önemli bir konuyla karşı karşıyayız. Augustinus, kutsal metinler ile Yunan felsefesi sentezinin geleneksel çerçevesi içinde, Akıl alanında cinsel eşitlik geliştirme çabasına girer; ama bu arada, Tekvin'de kadının erkeğe bağımlılığını açıklayıcı bir içerik de bulur. *'Rasyonel bir tin olarak kadın*'ın erkekle arasındaki bedensel farklılığın simgelediği şeylerden ayırılması gerektiğini savunur. Simgesel yükü taşıması gereken bu bedensel farklılıktır. Ve bunun simgesel rolü, kadının, Akıl açısından erkekle olan eşitliğine zarar vermeyecek bir şekilde ifade edilmelidir. Augustinus *İtiraflar*'da bu sava yöneltilebilecek itirazları, Tanrı'nın imgesinde ve suretinde yaratılmış olan rasyonel insanın irrasyonel hayvanlar üzerinde hakimiyet kurduğunu söyleyerek karşılamaya çalışır. Nasıl ki insan ruhunda iki güç bulunmaktaysa -birincisi, "düşünme edimi sayesinde yöneten", diğeri ise "itaat etmesi için bağımlı yaratılmış" olan güç- aynı şekilde, cisimsel olarak da kadın, erkek için yaratılmıştır. Kadın:

> Rasyonel zihinsel zeka kapasitesi bakımından eşit yaratılışa sahiptir; fakat taşıdığı bedenin cinsiyeti nedeniyle, eyleme arzusunun rasyonel zihinle doğru edimde bulunma becerisi kazanması için bağımlı ya-

ratılmış olmasına benzer biçimde, erkek cinsiyete bağımlı kılınmıştır.[25]

Taşıdığı rasyonel zeka bakımdan kadın, tıpkı erkek gibi, yalnızca Tanrı'ya boyun eğer. Fakat onun erkeğe göre taşıdığı bedensel farklılık ve Augustinus tarafından bu farklılıktan ayrılamaz gibi düşünülmüşe benzeyen fiziksel bağımlılık, simgesel olarak, Aklın iki yönü arasındaki ast-üst ilişkisini ifade eder. Augustine, *De Trinitate*'de, bunlar arasındaki farklılığın daha ayrıntılı bir açıklamasını sunar. Kadının erkeğe olan fiziksel bağımlılığı, zihnin pratik işlevlerinin –zamana bağlı şeyler üzerindeki kontrolü, yaşama dair işleri idare etmesi–; ezeli-ebedi şeyler üzerinde düşünceye dalma yolundaki daha yüce işlevine olan haklı bağımlığını simgeler. Tekvin'deki erkeğin "onun kendisinden alınmış ve ona arkadaşlık edecek şekilde biçimlenmiş" olan yardımcısı hikâyesi Akıl'ın pratik meselelere sapışını simgeler.

> Kadın ve erkek, nasıl ki tek bedende oluşmuş iki ayrı beden ise, aynı şekilde zihnin bir olan doğası da bizlerin hem anlığını hem eylemini veya hem yasamayı hem yürütmeyi, hem aklı hem akla uygun isteği (ya da bunları ifade edebilecek daha önemli hangi terimler varsa onları) kapsar; çünkü hep söylendiği üzre bunlar "bir zihnin iki yönüdür".[26]

Daha aşağıda olanla, zihnin pratik işleviyle yapılan bu simgesel çağrışım hiç de kadının, Akıl'ın şu daha yüksek, derin düşünceye dalma işlevine sahip olmadığı anlamına gelmez; işte bu işlev sayesindedir ki beşeri varlık kusursuz olan Tanrı imgesinde yaratılmıştır. Tekvin'e göre, "her iki cinsiyet de insan doğasının kendisi Tanrı'nın imgesinde yaratılmıştır". Ama bu imgenin cinsel olarak farklılaştırılmış bir boyutu vardır. "Tek başına" erkek (o ve kadın aynı bedende bir araya getirildikleri zamanki kadar) tam ve kusursuz olarak Tanrı'nın imgesidir. Oysa, kendisine, bir yardımcı rolü verildiği sürece, kadının, ancak kocasıyla birlikte alındığında Tanrı'nın imgesi sayılabileceği söylenebilir. Augustinus'un, Paulus'un buyruğuna (Korintoslulara 1. Mektup, Bap

25. Augustine, *Confessions*, XIII, bölüm 32, Bourke, *a.y.* ,s. 452.
26. Augustine, *De Trinitate* , XII, bölüm 3, McKenna, *a.y.*, s. 345.

11: 7/5. Tanrı'nın sureti ve izzeti olan erkek, başını örtmek zorunda değildir, oysa erkeğin izzeti olan kadın başını örtmelidir) getirdiği yorum budur.[27] Fakat, burada Augustinus'u, kadın, ancak, yardımcısı olduğu erkekle birlikte düşünüldüğü sürece "Tanrı'nın imgesinde yaratılmış" sayılabilir, ama erkek kendi başına bu şekilde yaratılmıştır türünden bir iddiada bulunuyormuş gibi sunmak hatalı olacaktır. Augustinus, daha çok, kadının ancak kendisine biçilen "yardımcı" role göre değerlendirildiği takdirde Tanrı'nın imgesi sayılamayacağını vurgulamak ister. Kadın, yalnızca zihnin dünya işlerine yönelmesini simgelediği sürece, onun, Tanrı imgesinde yaratılmamış olduğunu söylemek doğrudur.

Bu anlatılanlarda, kutsal bir buyruğun tam yorumuna ulaşma çabasından çok daha önemli olan bir nokta daha bulunmakta. Augustinus, bu pasajlarda, bir simge olarak kadının rolü ile kadının doğuşuna ilişkin iddialar arasında açık bir ayrım yapmaya uğraşır. Ve kadının, "İsa'nın kişiliğinde yenileniş" den (ki bu, onun için beşeri varlığın Tanrı imgesinde yaratılmasını sağlayan şeyin - yani, Akıl'ın- güçlendirilmesini ifade eder) dışlandığı yolundaki her tür iddiaya karşı savaşır. Augustinus aklın yerinin "hiçbir cinsiyetin olmadığı yer" olan ruh veya zihin olduğu görüşünde ısrar eder. Ve zihnin zamana bağımlı şeylere sapışının simgesi olarak kadının rolü, hiçbir şekilde, onun, Akıl'ın yüksek, derin düşünceye dalıcı biçimine sahip olma kapasitesinden yoksun olduğu anlamına gelmez.

> Fakat kadın, erkekten bedensel cinsiyet bakımından farklı olduğundan, aklın, fani şeyleri düzenlemeye yöneltilmiş kısmı gayet uygun bir şekilde kadının cismani peçesiyle simgeleştirilebilir; çünkü Tanrı imgesi ancak, insan zihninin, ezeli-ebedi nedenler hakkında düşünceye dalan ve şüphesiz erkekler kadar kadınların da sahip olduğu parçasında baki kalabilir.[28]

Görüldüğü gibi, bütün bu konularda Augustinus, alegori ile kadın ve erkeğin gerçek karakter özellikleri arasındaki farka Philo'dan çok daha fazla duyarlılık gösterir. Fakat bütün iyi ni-

27. A.g.y. XII, bölüm 7, McKenna, *a.y.*, 351-5.
28. *A.g.y.*, McKenna, *a.y.*, s. 355.

yetine rağmen Augustinus'un simgeciliği, Akıl'a sahip olma bakımından cinsel eşitlik öğretisinin tersine işler. Kadınlık ile insan doğasının aşağı yönleri arasında kurulan eski benzerliklerin oluşturduğu arka planda, onun kadınlığın yerini simgesel olarak yeniden belirleyişi, bir tür ıslah girişimi olarak görülebilir. Ona göre, kadın, yalnızca erkekle arasındaki bedensel farklılık bakımından, düşük zeka simgesi olmaya uygundur ve bu, Augustinus'un fesefesinde nispeten önemli olmayan bir farklılıktır. Gerçekten önemli olan, rasyonel zihin olarak kadının statüsü meselesidir ki burada kadın erkeğe eşittir. Fakat bizim çerçevemizden bakıldığında kuşkusuz, sırf bedensel farklılığın, kadını, "düşük" zihinsel faaliyetlerin simgesi olmaya erkekten kesinlikle daha uygun kılmadığı söylenebilir. Burada yürürlükte olan, bir kez daha, kavramsal olarak erkekliğin üstünlüğün, kadınlığın da aşağılığın yanına konulmasıdır. Tinsel eşitliğe bağlı olduğu iddiasına rağmen, Augustinus'un simgeciliği kadını, Akıl'la ilişkili olarak eğreti bir konuma - Akıl'ın, üstün, düşünceye dalış ediminden sapışından sonra uğraşmak zorunda kalacağı duyusal karışıklıklar alanına yakın bir yere- getirip bırakmıştır. Augustinus, simgelerin bu yönünü, iradenin, duyularla ilgilenmesi sonucu uğradığı bozuluş bakımından ele alır ve böylece de kadınlık ile aklı-kısalık arasında kurulmuş eski eşleştirmeleri güçlendirmiş olur.

Augustinus'a göre, rasyonel zihin sahip olduğu hak gereği dışsal şeyleri kontrol eder; fakat, aşırı sevgi durumunda, tam tersine, onların etkisi altında kalabilir de. Bu, "Düşüş"ün Augustinusçu versiyonudur. Ve bu düşüş artık, Akıl'ın, yabancı bir şeye, tecavüzkâr duyu-algısına bağımlılığı değil de Akıl'ın kendisinin sağlıksız işleyişi olarak sunulmuş olmasına rağmen, simgesel olarak kadını çağrıştırmayı sürdürür. Fani şeylerle uğraşma zihni, "kontrolsüz bir ilerleme" içinde "fazla ileri bir noktaya" sürükleyebilir:

> Ve eğer üst'ü izin verirse, yani, eril kısım olarak danışmanlık merkezine başkanlık yapan şey, onu yönlendirmez ve sınırlamaz ise, işte o zaman kendi düşmanları arasında, adını koyacak olursak erdeme katlanmayan şeytanlar arasında şeytanlar prensi ile birlikte büyür. Ve

benzeri şekilde, ezeli-ebedi şeylerin vizyonu, üst'ün kendisinden geri alınır ve üst, eşiyle birlikte yasaklanmış olan şeyi yer, çünkü, gözlerinin ışığı artık onunla birlikte değildir.[29]

Zihnin, kadınla simgeleştirilen pratik alana sapışının, Augustinus'a göre, Akıl'a yabancı bir alana düşüş olmadığı doğrudur. Fakat Akıl'ın bu uygulanımı, söz konusu alana karşı yakın bir "ilgi" içerdiğinden, bozulmaya açıktır. Maddi şeylerin imgelerini oluşturma kapasitesi zihnin, maddi dünyadaki işleyişinin temelinde yatar. Ve kendi kendini bunlara, "aşk bağıyla" aşırı bir şekilde bağlayabilir.[30] Augustinus, bu "düşsel zina"yı, bir irade kusuru olarak görür. Ve iradenin kendini bu tür ayartmalara teslim edişi, ona göre de, simgesel olarak kadını çağrıştırır. Bu, kadın ile tutkular -iradenin kontrolü kaybetmesinin sonucu olan "zihnin dünyevileşmesi"- arasında kurulan daha kapsamlı simgesel çağrışımın yalnızca bir yönüdür. Augustinus, bedensel şehveti bu derece rahatsız edici bir şey yapanın, bu kontrol kaybı olduğunu söyler; çünkü bu, bedenin zihne olan gerekli bağımlılığını yitirişidir. İrade ile şehvet arasındaki bu tür "çekişme, kavga ve tartışmalar" insanoğlunun ilk günahı olan itaatsizliğin ürünüdür. Bu olmasaydı, "üreme organı", bedene ait diğer organların yaptığı gibi, iradeye boyun eğecek; tıpkı elin "yeryüzü tarlasına" tohum saçması gibi, "hayat tarlasına" tohum atacaktı.[31] Kadın, erkek şehvetinin nesnesi olarak, zihnin bedene bu acıklı bağımlılığını temsil eder.

Augustinus, eski cinsel simgeciliğin yerini tinsel eşitlik düşüncesiyle biraz değiştirmiş olmasına rağmen, durum yapısal olarak öncekiyle büyük ölçüde aynı kalmıştır. Ruh ancak (hâlâ kadınla birlikte anılır) iradenin düşsel zinayla iç içe geçmişliğinin içine çekilmeye direnerek bir Akıl ve erdem yaşamı sürebilir. Kadının, Akıl'ın tam tersine, bedensel şeylere duyulan merakla bir arada anılması olduğu gibi devam eder. Ve onun erkeğe olan "doğal" bağımlılığı, rasyonal kontrolü, şeylerin yasaya uygun sı-

29. A.g.y., XII, bölüm 8, McKenna. *a.y.* ,s.355.
30. A.g.y., X, bölüm 8; McKenna, *a.y.* ,s.305.
31. Augustine, *City of God*, XIV, bölüm 23, İng. çev. G.G.Walsh ve G.Monahan: *The Fathers of the Church: A New Translation*, içinde, cilt XIV, Washington, The Catholic University of America Press, 1952,s. 401.

ralanış düzeninde bedenin ruha olan bağımlılığını temsil eder.[32] Augustinus, Akıl yaşamının, erkeğin dinsel eşiti olan kadına açık olduğunda ısrar eder; ama ne var ki, erkeğin, Akıl'a uygun bir yaşam ararken , insan doğasının yalnızca, erkeğin simgesel varlığına zaten dışsal olan yönünü yadsıma zorunda olması durumu olduğu gibi korunur. Kadın ise, inayetin ortak mirasçısı olma statüsüne rağmen, aynı arayışı, üzerinde erkeğe olan bağımlılığının (Augustinus bu bağımlılığı doğal bir şey olarak görür) simgesel gücünün yüküyle sürdürmek zorundadır.

D. AQUINAS: "İNSAN SOYU İLKESİ" VE "YARDIMCISI"

Augistinus'un yararlandığı Yunan düşüncesi temel olarak Platon'a aittir. Fakat onun düşüncelerine, on üçüncü yüzyılda, Aristoteles düşüncesinin yanı sıra -ve Platoncu vurgusunu her nasılsa yitirmiş bir şekilde- Yunan ve Hıristiyan düşüncesini sentezlemeye yönelik girişimlerin en ünlüsünde -Aziz Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sında- bir "otorite" olarak başvurulur. Aquinas, Aristoteles'den, Augustinus'un daha Platoncu bir ruh taşıyan insan doğası anlayışına göre çok daha bütünsel bir insan doğası anlayışı devşirir. Augustinus, daha çok ruhun, kendi işleyiş biçimlerinin çeşitliliği arasında bütünlüğünü koruması üzerinde durmuştu. Oysa "edimsellik" ve "gizillik", "güçler" ve "ilaveler", "özneler" ve "ilkeler" arasındaki bir dizi Aristotelesci ayrım Aquinas'a, konuyu daha derli toplu biçimde ele alma olanağı sağladı. Ruh, farklı güçlere sahip olmasına rağmen bir bütündür; aynı şekilde zihin denen güç de farklı işlevleri olmasına rağmen bir bütündür.

Aquinas felsefesinde ruhun bütünlüğünün bir diğer boyutu, Aristotelesci bir düşünce olan, bir bedenin anlaşılabilir ilkesi olarak tözsel form fikrinin geliştirilmesinden doğar. Anlıksal ruh, canlı insan bedeninin formudur. Bu ruh, sahip olduğu güçlerinden birisi olarak, anlığa sahiptir; ama aynı zamanda, insan var-

32. Augustine, *On Continence*, bölüm 9, ara bölüm 23, İng. çev. Sr M.F. McDonald, "Treatises on various subjects" :*The Fathers of the Church: A New Translation* içinde, cilt XVI, Washington, The Catholic University of America Press, 1952, s. 215-18.

lığındaki daha aşağı, anlıksal-olmayan süreçlerin de ilkesidir. Bu duyusal veya beslenmeyle ilgili süreçler, rasyonel-olmayan hayvanlarda, kendi ilkeleri olarak, anlıksal-olmayan ruhlara sahiptirler. Fakat anlıksal ruh, kendilerine insan doğasının daha kaba, anlıksal-olmayan işlevleri atfedilen bu tam mükemmel olmayan formları da "gizil olarak" içerir.[33] Bir tek olduğu için canlı beşeri varlık, bir tek tözsel form'a -anlıksal ruha- sahiptir; fakat bu ruh, yalnızca anlığın değil, daha düşük işlevlerin de ilkesidir. Ne var ki bu, onun, bütün durumlarda onların "öznesi" olduğu anlamına da gelmez. Anlıksal ruh, kavrayış ve iradenin olduğu kadar duyuların da ilkesidir. Ama *onun içinde* sadece kavrayış ve iradenin onların öznesi olduğu söylenebilir. Duyum, ruhta değil, insandaki ruh-beden bileşiminde bulunur, ama yine de bu bileşime duyu gücünü veren anlıksal ruhtur.

Ruhun çeşitlilik içindeki bütünlüğü temasını ele almak için kullanılan bu kısmen sofistike aygıt nedeniyle, Aquinas'ın, erkek-kadın simgeciliğini ruhun öğeleri veya bölümleri arasındaki bölünmenin ya da duyunun zihne sızışının bir ifadesi olarak kullanacak herhangi bir yer bulamamış olmasına şaşırmamak lazım. Ama ne var ki, onun insan doğası anlayışı da Tekvin'deki erkek-kadın ilişkisinin başka bir yorumunu doğurur.

Tekvin'deki hikâyenin Aquinas tarafından yapılan yorumunda *ilke* kavramı, işlemlerin kaynaklandığı şey olarak kullanılır ki, bunda işlemler akla uygun gerekçelerine kavuşurlar: "Nasıl ki Tanrı, bütün evrenin ilkesi ise, ilk insan da, Tanrı'ya benzerliği içerisinde, bütün insan soyunun ilkesi idi."[34] Ve bunun anlamı kadının değil, erkeğin Tanrı imgesinde yaratılmış olduğudur. Otorite olarak Augustinus'a başvuran Aquinas, anlıksal doğanın -temel anlamında Tanrı imgesinin- hem erkekte hem kadında "cinsel farklılığın olmadığı zihinde" bulunduğunu savunur. Ne var ki, ikinci bir anlama göre, kadında değil, yalnızca erkekte bulunur; "çünkü erkek, kadının başlangıcı ve sonudur; tıpkı Tanrı'nın bütün yaratıkların başlangıcı ve sonu olması gibi". Erkek, kadın için

33. Aquinas, *Summa Theologica*, I,Q.76,art.4, İng. çev. İngiliz Dominiken Kilisesi Papazları, Londra, Burns, Oates ve Washbourne, 1922, cilt IV, s. 39-43.
34. A.g.y., I,Q.92, art. 2, cilt IV, s. 277.

değil, kadın, erkek için yaratılmıştır.[35]

Aquinas, bu ikinci anlamı, yani kadının insan soyunun ilkesi olmadığı, Tanrı imgesinde yaratılmadığı sonucuna varılan anlamı, insanın "soy sürme" işlevi ile "yaşamdaki işlevi" arasındaki farklılık bakımından dile getirir. Bütün hayvanlar yaşamlarının temelde kendisine yönlendirildiği -soy sürmeden daha saygın- bir yaşamsal işleve sahiptirler. Hayatın yönünü belirleyen bu yaşamsal işlev, insan söz konusu olduğunda, daha da soylu bir şey, adını koyacak olursak, anlıksal işlev içerir. İnsani yaşamsal işlevin, hayvanlarınkinden farklı olarak, bu soylu, anlıksal yöne sahip oluşundan dolayıdır ki, Aquinas, soy sürme ile yaşamsal işlev arasındaki ayrımın daha önemli olduğunu düşünür. Aquinas'a göre, Tekvin hikâyesinde kadının ayrı yaratılması ile simgeleştirilen şey, aslında bu ayrımdır. İlk insan, insanın, Akıl dahil, yaşamsal işlevini simgeler; insan soyunun ilkesi, yani içinde onun doğasının tanımlanabileceği şey, odur [ilk insan, yani erkek-ç.n.]. Ayrı yaratılmış olan kadın ise, üremeyi, soy sürmeyi -yani, erkekte gömülü olan doğanın devamını- simgeler, Aquinas, kadını, erkeğin yardımcısı yapan şeyin, kadının soy sürmedeki bu rolü olduğunu öne sürer. Hayatın üreme dışındaki alanlarında ise, "erkeğe en iyi yardımı bir başka erkek yapabilir".[36]

Öyleyse Aquinas'a göre, kadının, rasyonalitenin azlığını ya da daha aşağı bir formunu simgeleştirmediği söylenebilir. Fakat kadının anlamı, insan doğasının ne *olduğunu* tanımlayan işlemlerden -soylu anlıksal işleyiş de bunlara dahildir- bağımsız olarak insan doğasının yeniden üretimiyle bağlantılıdır. Aquinas, kadının, "rasyonel ilke" bakımından "Tanrı imgesinde yaratılmış olduğu" görüşünde ısrar etmesine rağmen, onu, simgesel olarak Akıl'ın insan yaşamındaki fiili tezahürlerinin dışında bir yerlere yerleştirir. Ayrıca, her ne kadar kadının Tekvin'deki aşağı konumunun, onun düşük rasyonalitesini simgeliyor olarak alınmaması gerektiğini savunsa da, *Summa Theologica*'da, bu görüşün, kadının da en az erkek kadar rasyonel olduğu yolunda bir inançtan kaynaklanmadığını gösteren bir yığın işaret vardır. Kadının aşağı ve bağımlı oluşu, bazı Aquinas karşıtlarının düşünebileceği gibi,

35. A.g.y., I.Q.93, art. 4, I. İtiraza cevap, cilt IV,s. 289.
36. A.g.y.,I.Q.92, art. 1, cilt IV, s. 275

onun varoluşunun ilk yaratılış durumuyla değil, Düşüş'ün yıkıcı sonuçlarıyla ilişkilendirildiği anlamına gelmez. Fakat, Augustinus gibi Aquinas da kadının, yalnızca varoluşunun değil, bağımlılığının da doğallığını kabul eder ve bunun nedenini Akıl'ın erkekte daha ağır basmasına bağlar: "Eğer bazıları kendilerinden daha akıllı birileri tarafından yöneltilmemiş olsaydı, insan ailesi iyi bir düzenden yoksun kalmış olurdu. İşte bu tür bir ihtiyaçtan dolayı kadın erkeğe doğal olarak bağımlıdır çünkü, erkekte aklın yolu daha ağır basar."[37]

Aquinas, *Summa Theologica*'nın daha sonraki bölümlerinin birisinde Aristoteles'in, kadınlar "nefsine hakim" olarak tanımlanmaya uygun değillerdir; değişken akıllı olduklarından "tereddüt" içinde kalırlar ve kolaylıkla yönlendirilebilirler, çünkü tutkuların peşinde sürüklenmeye meyillidirler", iddiasından övgüyle söz eder.[38] Ve kadınları, "akıl özürlü" oluşları temelinde tanıklıklarına güvenilemez olan çocuklar ve aptallarla aynı gruba yerleştirir.[39] Aquinas'ın Aristotelesci üreme öğretisini benimsemesi de kadının uygun simgesi olduğu doğum durumunda bile kadının hâlâ yardımcı, edilgen rolünü sürdürdüğü ve kendi yaratılışının eksik olduğu anlamına gelir. Aristoteles'e öykünerek, erkek tohumdaki etkin güç, der Aquinas,

> Erkek, cinsiyetinin mükemmel bir benzerini üretmeye eğilimlidir; buna karşılık, dişinin dünyaya gelişi, etkin güçteki bir eksiklikten veya bazı maddi rahatsızlıklardan ya da birtakım dışsal etkilerden kaynaklanır; söz gelimi bir güney rüzgârının etkisi olabilir (filozofumuzun da gözlemlediği gibi, nemli bir rüzgârdır bu).[40]

Aquinas, Tekvin'deki öykünün, kadını, Akıl'a daha az sahip olmanın veya Akıl'ın daha aşağı formlarının simgesi olarak gören yorumlarını reddeder. Fakat Aquinas'ın belirlediği ve kadını sadece kendisi dışındaki bir insan doğasının yenilenmesiyle bir arada anan yeni simgesel yer, kadının, Akıl'ın fiili görünümlerinden simgesel dışlanışını pekiştirmeye hizmet eder. Aris-

37. A.g.y.,s.276.
38. A.g.y., II, Q.1 56, art. 1, cilt XIII.s.173.
39. A.g.y., II, Q.70, art. 3, cilt XI.
40. *A.g.y.*, I, Q.92, art. 1, cilt IV, s. 275-6.

toteles'in Aquinas düşüncesinin üzerindeki etkisi de kadını Akıl'ın fiili ikincilliği fikrini pekiştirir. Kadın-Akıl ilişkisini konu alan bu ilk dönem düşünceleri, kadını, şu ya da bu şekilde, bir eril rasyonel üstünlük paradigmasına göre, bir türev -taşıdığı yardımcı role rağmen genellikle, özünde erkek olan insanlığa en iyi halinde bir ek, en kötü halinde bir yük olmuş bir şey- olarak sunmuştur. Şimdi daha da açıklık kazanmış olması gerektiği gibi, burada, kutsal kitap tefsirlerindeki ince noktalardan ve hatta yüzeyde kalan bir kadın düşmanlığının felsefi düşünce geleneği içerisindeki seyrinden öte bir şeyler söz konusudur. Akıl'a dair geçmişteki felsefi düşüncelerin, eğer öyle diyebilirsek, "eril eğilimi"nin kökleri bundan daha derine iner. Mesele, cinsiyetsiz bir biçimde belirlenmiş rasyonalite ideallerinin kadınlara uygulanabilirliği gibi basit bir mesele olmaktan öte, ideallerin kendilerinin toplumsal cinsiyete büründürülmeleri meselesidir. Kadınsı olanın dışlanması ya da aşılması geçmişteki Akıl ideallerine başat insani karakter özellikleri olarak eklenmiştir. Ve bununla bağlantılı olarak, gelecek bölümlerde görebileceğimiz gibi, kadınsılığın içeriği kısmen bu dışlama süreci tarafından belirlenmiştir.

birisinin, "gelip geçenlerin şans eseri düşürebilecekleri bir şeyi bulma amacıyla, sürekli, aylak aylak sokaklarda gezmesine" benzer.[3] Fakat, ulaşılmak istenilen hedefe dair betimlemesi her ne kadar öncekiyle büyük ölçüde aynı kalsa da, Descartes, Sokrates döneminden beri düşünsel gelenekte merkezi bir yer kaplamış Akıl-yöntem ilişkisini tamemen değiştirmiştir.

Sevgi tanımıyla örneklenip açıklanan asıl Sokratesçi yöntem fikri, *Phaedrus*'un sonuç bölümünde anlatılır. Doğru yöntem, der Sokrates, genelleme işlemini; "dört bir yana saçılmış tikellerin tek bir düşünce içinde kavranışlarını sağlayacak şekilde incelenişini" ve şeyleri, "doğal yaratılış düzenlerine uygun bir şekilde, tam eklem yerlerinden, kötü bir kesici gibi kendi içinde bütün olan parçaları kırmadan" türlerine ayırma işlemini içerir. Bu işlemler, retorik sanatına aittirler; konuşma ve düşünmeye yardımcı olurlar. Ve aynı zamanda "Doğada bir ve çok olan"ın ayırımına varma konusunda bu edimleri yerine getirene yardım edecekleri ve hakikate ulaşmada rehber olacakları varsayılır. Yöntem kavramındaki daha sonraki gelişmelerin esas harcını oluşturan öğelerin büyük bir çoğunluğu *Phaedrus*'taki şu toparlayıcı pasajlarda bulunur: İstenilen bir amaca ulaşmada izlenilecek inceleme yöntemi; düzenli bir yöntem kavramı; yöntem ile öğretim arasında bağlantı; iknanın ruhun doğasını anlamanın önemi; bütün bunlar sayesinde muhatabımızın ikna edilebileceği varsayılır. Sokratesçi retorik sanatını icra yeteneği, onun doğasını yakalamayı ve onu oluşturan öğeleri, ruhta başarılacağı varsayılan amaç ile ilişkilendirmeyi içerir. Ama, Sokrates'in yaptığı genel retorik sanatı betimlemesi gelenekte yerini alırken, her sanata uygulanabilir genel bir biçimine büründürülmüştür: Öğretmen, bu sanatın uğraştığı şeylere ilişkin belirli bir anlayışa sahip olmak ve onun bölümlerini, amacının başarılmasıyla bağlantılı olarak çözümleme ve değerlendirme yetisine ulaşmış olmak zorundadır.

Aristoteles, konuşma ve tartışma sanatının sistematik olarak yürütülmesi fikrini sağlam bir sonuca ulaşmak için, rasyonel bir

3. R.Descartes, *Rules for the Direction of the Mind* (1701), kural IV, İng. çev. E.S. Haldane ve G.R.T.Ross, *The Philosophical Works of Descartes* içinde, cilt I, Cambridge, Cambridge University Press, 1972,s.9. [Aklın Yöntemi İçin Kurallar, çev. M. Ökmen, Sosyal Y.,1986]

yolla -aklileştirilmiş bir yöntemle- ilgilenme haline getirir. Fakat, aklın "yol" veya "yöntem" ile ilişkisi, başlangıçtaki Sokratesçi versiyondaki ilişkiyle büyük ölçüde aynıdır. Akıl, -bu, ister ikna sanatında, isterse diğer sanatlarda veya daha dar anlamda insanı hakikate ulaştıracağı varsayılan araştırmalarda başvurulan akıl olsun- yönteme dahil edilir. Yöntem, bir faaliyeti yerine getirmenin akli yoludur ve bu içsel nedenin kavranmasının söz konusu faaliyetin öğretilmesini kolaylaştırdığı varsayılır.

Descartes sisteminde ise yöntem, tam tersine, ilerlemenin akli yolu -rasyonel olarak izlenecek bir çığır- değil, akıl*yürütmenin* bir biçimidir: Soyut düşünmenin doğru düzenlenmiş biçimidir. Ve düşüncenin doğru akış sırası, değişken düşünce-nesnesi veya gündemdeki faaliyetin amacı tarafından değil, zihnin kendisinin doğal işleyişince belirlenir. Descartes'ın fiili yöntem tanımı görünüşte eski yöntem kavramlarından çok farklı değildir. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da yöntem derken anlatmak istediğim, diyor, "kendisini doğru bir biçimde gözlemleyecek bir insanın, yanlış olana hiçbir zaman doğru diyemeyeceği ve zihinsel gücünü hiçbir zaman amaçsız yere harcamayacağı, fakat her zaman derece derece bilgisini artıracağı ve böylece gücünü aşmayan her şeyin doğru yorumuna ulaşacağı türden basit ama kesin kurallardır."[4] Descartes'ın yönteminde neyin gerçekten farklı ve önemli olduğunu kavrayabilmemiz için, bu yöntemi Descartes'ı üne kavuşturan metafizik öğretisi -zihin ve bedenin kökten ayrılması- ve aynı zamanda yöntem düşüncelerinin gelişiminde onun doğrudan etkilendiği öncelleri bağlamında ele almak zorundayız.

Descartes, kendi yönteminin, hangi konuda olursa olsun, bütünleştirici ve hakikati ortaya çıkarıcı nitelikte olduğunu savunur. Aristotelesçi skolastik öncellerini, matematikteki kesinliğin diğer bilim dallarında elde edilemez olduğunu ve bir bilim dalındaki yöntemin, araştırma nesnesi değiştikçe değişeceğini savunmuş olmalarından dolayı eleştirir. Descartes, tek ve değişmez bir yöntemin bütün bilim dallarına uygulanabileceğini düşünür; çünkü birbirinden farklı gibi görünen bilimler bir araya toplandığında, bunların aslında insan aklının kendisinin öz birliğinden başka bir

4. *A.g.y.*

şey olmadığı görülecektir. Bu, Akıl'ın birliğini yansıtan bilimlerin birliği görüşü, doğrudan doğruya, Descartes'ın zihin ve bedeni biribirinden kökten ayırmasından kaynaklanır. Bedenin bulunduğu alanda bir alışkanlığın ortaya çıkışı, diğer alışkanlıkların ortaya çıkmasını engeller. Kendisini tarımsal işlere alıştırmış bir el, böyle oluşuyla, arp çalmaya pek uygun değildir. Oysa bilimler, tamamen, zihnin bilişsel işleyişinden ibarettirler. Bu nedenle, konu alanlarının farklılığından dolayı yöntemlerin birden çok olması gerektiği yolundaki geleneksel düşünce, zihnin yanlışlıkla bedene bağlanmasından kaynaklanır. Bilimler, bedensel sanatların kaçınılmaz çokluğunu paylaşmaz. Bir hakikati bilme, bedensel sanatların öğrenilmesinde olduğu gibi sınırlayıcı bir sonuç doğurmaz; aslında hakikatlerden birisinin bilinmesi, diğer hakikatleri ortaya çıkarma çabamızda bize yardımcı olur. Bu nedenle, bilimler, hep birlikte alındıklarında, farklı nesnelere uygulansa bile her zaman kendisiyle bir ve aynı kalan insan aklıyla özdeştir.[5]

Bütün bunlar, Descartes'ın, egemen eğitim müfredatlarındaki bölümlendirmelerin keyfiliği olarak gördüğü şeyle tamamen zıt düşmekteydi, ama yeni bir yaklaşım da değildi. Geleneksel disiplinlerin sunuluşunda izlenen ve öğrencilere gereksiz zorluklar çıkardığını düşündükleri keyfi yöntemlerden, Descartes'ın hümanist öncelleri de memnun değildi. Peter Ramus, on altıncı yüzyılda, üniversitelerde öğretilen konuları belirli bir düzene oturtmak amacıyla "basit bir tek yöntem" geliştirmişti. Ramus'un yöntemi, tümel ve genel ilkelerden başlıyor ve aşağıya, daha özgül ve tekil olana iniyordu; Ramus bunun, bir disiplinin bölümleri arasındaki farklı açıklık derecelerini yansıttığını varsayıyordu. Daha açık olan, tümelden tikele giden sıra ve ilerlemeye uygun olarak, daha bulanık olandan önce gelecektir. Aristoteles, doğada önce geleni ve bizden önce olanı ayırmıştı. Ramus'un ideali, düşüncenin, doğada gözlenen tümelin tikel üzerindeki üstünlüğünü yansıtacak doğru bir sıralanışı ve ilerleyişidir. Fakat onun, varlıkta önce gelen şeyin öğrenciye de daha açık gel-

5. *A.g.y.*, kural I; Haldane ve Ross, *a.y.*, cilt 1,s.1-2.

mesi gerektiği şeklindeki inancını doğrulamanın herhangi bir yolu da yoktu.[6]

Descartes'a göre, düşüncenin doğru sıralanışı fikri zihnin doğasının anlaşılmasında temellenir. Düşüncenin temel yapıları ile dünyanın düzeni arasındaki uyumun, tanrısal güvence altında olduğunu savunur. Zihnin en temel işleyiş biçiminin ortaya çıkarılması ve takip edilmesi, Descartes için, sadece kolay öğrenmenin bir ön-isteri değildir. Ele alınan meseleyi, dikkatli bir zihin için daha açık olan şeye uygun bir biçimde düzenleyişi, sırf pedagojik bir araç olarak görülemez. Açıklık ve seçiklik, hakikatin belirtileridir. Descartes yönteminin hedefi, doğrulukları, hem zihnin ve hem de maddi dünyanın dürüst bir Tanrı tarafından yaratılmış olduğu olgusuna dayanan temel düşüncelerin gizini çözmektir. Yöntem, pedagoji ile sınırlı değil, hakikat/doğruluk ölçütüyle bağlantılıdır.

Yöntem konusundaki bu yaklaşımın, öğrenme siyasetinde bir gelişme olarak önemi ne kadar vurgulansa yeridir. Rönesans'ın daha önceki eğitim sistemi reformcuları, kendilerini sık sık, zihnin "doğal" işleyişini takip etmeyi, (her ne kadar öğrencilere bazı güçlükler çıkarsalar da) övgüyle karşılanan katı tanıtlama ve doğrulama yöntemlerinden daha az önemli sayan kişilerle çatışma içinde bulmuşlardır. Descartes yöntemi, işte bu çatışmayı kökten sona erdirir. Bu yöntemin amaçladığı şey, halihazırda var olan bir sanatın ilerletilmesinin veya herhangi bir alanda sürdürülen çalışmanın başarıya ulaştırılmasının ötesine geçer; onun amacı geçerli bilgiye ulaşmaktır. Descartes, bu yöntemin, retorik sanatına özgü bir ikna aracı olarak görülmemesi gerektiğini ısrarla vurgular; o, daha çok, yeni hakikatin keşfine ait bir şeydir. Fakat bu tür bir keşif, tam da düşüncenin doğal işleyiş süreci takip edilerek gerçekleştirilebilir. Ama aynı zamanda, Descartes'ın bu bütünsel yöntemi içebakış sonucu ulaşılabilen Akıl'ın kendi bütünlüğü içinde temellendirişi, bu yöntemi, genel pedagoji ve tartışma alanından tamamen ayırmasını da olanaklı kılar.

6. Hümanist pedagojik reformlar ile on yedinci yüzyıl yöntem biçimleri arasındaki karşıtlıklara dair aydınlatıcı bir yaklaşım için bkz.W.J.Ong (1958) *Ramus: Method and the Decay of Dialogue, From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Yöntem ile kamusal söylem, tartışma ve başarılı kanıt yordamlarının arasındaki bağlantıların bu şekilde kopartılmasının Akıl için son derece önemli içerimleri olmuştur. Düşüncelerin doğru sıralanışı artık, okullardaki müfredat programının en iyi şekilde düzenlenmesi ile değil, kamusal eğitim yapısı ve yönteminden tamamen bağımsız olan bir kişiye-özel soyut düşünme biçimiyle eşleştirilir. İkna, dikkatli bir zihin için açık ve seçik olan bir şey -hakikatin kendisinin simgesi- olarak içselleştirilir. Bu yeni yönteme göre akılyürütme, okullardaki kamusal tartışmalarda geçerliliği kabûl edilmiş ustalıklı kanıtlara bağlı kalmayı gerektirmez. Vurgu, tamamen, hiçbir şeyden yardım almamış Akıl üzerindedir. Descartes yöntemini, doğuştan gelen Akıl yetisinin veya "sağduyu"nun -"sağlam yargıda bulunma ve doğruyu yanlıştan ayırma" gücü- basit bir sistematikleştirilmesi olarak sunar. Ve Akıl'ın bu doğal ışığı, varsayımsal olarak, bütün insanlarda eşittir.[7]

Descartes, kendi yöntemini, bilgi alanında yeni bir eşitlikçiliğe kapı açan bir yöntem olarak görür. *Metod Üzerine Konuşma*'nın yayımlanmasından kısa bir süre sonra yazdığı bir mektupta, yöntem konusundaki düşüncelerinin, kendisine, "kadınların bile" kendisinden bir şeyler öğrenebilmesini dilediği bir kitapta toplanmaya uygun gözüktüğünü açıklar.[8] Bizim kendi çerçevemizden bakıldığında bu, kadınlara tepeden bakan bir ifade gibi görülebilir, fakat bu ifade Rönesans'ın ilk dönemlerinde yöntem konusundaki düşünceler ile pedagojik usuller arasındaki çağrışımların oluşturduğu arka plana göre kavranmalıdır. Çünkü, ev dışında sistemli formel eğitim alanlar genellikle, yalnızca erkek çocuklardı. Kadının yöntemden dışlanışı, doğrudan doğruya onun, yöntemin arandığı yer olan okuldan dışlanışının bir sonucudur. Descartes'ın eşitlik isteği, ayrıca, *Metot Üzerine Konuşma*'yı, okullardaki öğrenim dili olan Latince'yle değil yerli dilde yazmakta edişinde de kendini açığa vurur. Bu çalışmanın yalnızca kendi doğal akıllarına güvenen kişilere hitap etmesi ge-

7. R.Descartes, *Discourse on Method* (1637), bölüm 1; Haldane ve Ross, *a.y.*, cilt 1,s.81. [*Metod Üzerine Konuşma*, çev. M.Karasan, MEB Y., 1986]
8. Vatier'e Mektup, 22 Şubat 1638; F.Alquiè 1967, *Oeuvres Philosophieques de Descartes* içinde, cilt II, Paris, Garnier Frères Baskısı, s.27.

rektiğini vurgular.[9] Bu, pratik olduğu kadar siyasi de olan bir vurgudur. O günlerde, Latince kullanmak, birçok şekilde, bilgili kişi olmanın ayırt edici işareti sayılırdı. Genellikle okuldan çok evde eğitim alan kadınların ise bu Latince konuşan bilginler dünyasına girme şansı hemen hiç yoktu. Erkek çocuklara Latince öğretilmesi, bu nedenle, yerli dillerin kullanıldığı yer olan ailenin özel hayatı ile yalnızca erkeklere açık olan dışarıdaki öğrenim hayatı arasındaki sınırları belirliyordu.[10] Dolayısıyla yeni yönteme kadınların bile ulaşabilecek olması, yöntem ile özerk, bireysel akılyürütme arasındaki ilişkide ortaya çıkan dönüşümün güçlü bir simgesidir.

Descartes, zihnin doğal açıklığını körelttiğini düşündüğü skolastik tartışmaların çetrefilliği yerine, basit olduğunu varsaydığı birkaç usül önerir; bunların gerekmesi zihnin doğal işleyişinin önündeki bütün engellerin kaldırılmasıdır. Yöntemin asıl çekirdeği, zihnin daha karmaşık işlemlerini parçalayarak kendilerini oluşturan en basit formlara ayırmak ve daha sonra bunları düzenli bir dizi halinde tekrar birleştirmekten ibarettir. Bulanık ve karmaşık yapılı olan, zihnin "şaşmaz zihinsel bakış"ı ile dikkatli bir şekilde gözden geçirdikten sonra düzenli tümdengelim zincirleri içinde birleştirdiği, yalın, apaçık bir "sezgi"ye indirgenir.[11] Bu yöntemi izleyen herkes, hakikate giden hiçbir yolun kendisine kapalı olmadığını, bu yöntemden kimsenin dışlanmadığını ve cahil olsa bile cahilliğinin ne kendi kapasitesindeki, ne yöntemdeki hiçbir yetersizlikten kaynaklanmadığını "kesinlikle hissedebilir."[12]

Descartes'ın yöntemi, zihnin doğal işleyişinin şahsiliğine verdiği yeni önem ile, bilgiyi, herkes için, hatta kadınlar için bile elde edilebilir bir şey haline getirme vaadinde bulunur. Gerçekleştirmek istediği şey budur. Ama ne var ki, bu yöntemin sürekli olan etkisi (en az diğerleri kadar zihin ile beden arasında yaptığı köktenci ayırımın bir sonucu olmasına rağmen) bundan ol-

9. Descartes (1637), *a.y.*, bölüm VI; Haldane ve Ross, *a.y.*, cilt I,s. 130.
10. Latince kullanmanın bu yönüne ilişkin ilginç bir tartışma için bkz. W.J. Ong (1971) "Latin language study as a Renaissance puberty rite"; *Rhetoric, Romance and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
11. Descartes (1701), *a.y.*, kural XII; Haldane ve Ross, *a.y.*, cilt I,s.46.
12. *A.g.y.*, kural VIII; Haldane ve Ross, *a.y.*, cilt I, s.28.

dukça farklı olmuştur. Descartesçı zihin-beden ilişkisi anlayışı, Akıl ile toplumsal cinsiyet arasında halihazırda yapılmış olan eleştiriler bağlamında, daha önceden varolan karşıtlıkların tamamen kutupsallaşmasına yol açmıştır. Fakat bu, bu sistem içerisinde yapılan düşünsel bir hamlenin sonucu olmaktan çok, onun Akıl ile Akıl'ın karşıtı şeyler arasındaki ilişkileri dönüştürmesinin bir yan ürünüdür. Descartes, ortaçağdaki öncellerinin bölünmüş ruh -ruhun, beşeri varlığın sahici karakteriyle özdeşleştirilen Akıl sahibi bölümü ile bunun çatıştığı daha aşağı bölümleri- anlayışına şiddetle karşı çıkar. Ona göre, ruh, yüksek (anlıksal) ve aşağı (duyusal) bölümler halinde parçalanamaz; ruh, saf anlık ile özdeş, bölünmez bir bütündür. Descartes, ortaçağdaki öncellerinin ruhu yüksek ve aşağı şeklinde iki bölüme ayırmalarını reddederken, bunun yerine zihin-beden ikiliğini yerleştirir. Bu yönle sınırlı olarak bakıldığında Descartes sisteminin, Platon'un erken dönem düşüncelerini yankıladığı söylenilebilir. Ruhun kendi içinde yapılan eski ayrım yerine kendisi, ruh- (yeniden zihinle özdeş kılınır) beden ayrımını getirir; rasyonel-olmayan artık ruhun bir bölümüne değil, tamamen bedene aittir.

> Bizde, yalnızca tek bir ruh vardır ve bu ruh, kendi içinde bölümlere ayrılmış değildir; duyusal izlenimlere bağlı olan bölüm aynı rasyonel bölümdür ve ruhtaki bütün hazsal şeyler iradi edimlerdir. Ruhu, genellikle birbirine karşıt değişik kişilikler sergiliyor gibi düşünmekle yaptığımız hatanın tek kaynağı, ruhun işlevlerini bedenin işlevlerinden tam olarak ayıramamış olmamızdır; kendimizde akla aykırı bulabileceğimiz her şeyi yalnızca bu bedensel işlevlere atfetmemiz gerekir.[13]

İnsani özellikler arasındaki üstünlük çekişmesi Descartes felsefesinde varlığını sürdürür, fakat bu kez drama, -saf anlık ile aynılaştırılan- ruhun kendisi ile beden arasında yaşanır. Descartes, anlıksal-olmayan tutku, duyu ya da hayallerin ruhun aşağı bölümleri veya yönlerinden gelmediğini, bütün bunların ruhun dışında olup bittiğini bedenden gelen saldırılar olduklarını düşünmekteydi. Dolayısıyla, Descartes'ın yöntemi, rasyonel olmayan

13. R. Descartes (1649), *The Passions of the Soul*, I, art. XLVII, Haldane ve Ross, *a.y.*, cilt I, s. 353. [*Ruhun İhtirasları*, çev. M. Karasan, MEB Y., 1991]

ile bedensel olan arasındaki bu safdaşlık üzerine oturtulur. Ve anlıksal meseleleri, cisimsel meselelerden ayırma alışkanlığı oluşturmayı içerir. Bu saf anlıksal olana -açık ve seçik olana- erişme çabası, daha önceleri ruhun kendi sınırları içinde kurulan önceki karşıtlıkların kutupsallaştırılmasını olanaklı kılmıştır. İnsan doğasının, Akıl'ın hükmetmesi gerektiği düşünülen bölümleri, anlıksal olandan daha önce hiç bu kadar keskin bir biçimde ayrılmamıştı. Akıl ile onun karşıtı şeyler arasındaki ayrım, şimdi, Descartes'ın zihin ile beden arasında yaptığı aşırı keskin ayrım ile -ki, kendisi, hiçbir şeyin bundan daha kesin olamayacağını söyler- iç içe geçmiş durumdadır.

Descartes'ın, Akıl–Akıl-dışı ve zihin-beden ayrımları arasında yapmış olduğu eşleştirme, son derece sınırlı bir faaliyet olarak ayrı türden bir rasyonel düşünce nosyonunun doğmasına yol açmıştır. Augustinus, zihnin pratik şeylerle ilgilenmesini, bir bütün olan Akıl'ın kendisine özgü üstün bir görev olan düşünmeye dalma işlevinden uzaklaşma olarak nitelemişti. Bu uzaklaşma veya sapış, duyu ile karışma tehlikesini doğurur, fakat böyle olsa da bu, tür olarak düşünceye dalan Akıl'dan ayrı bir tür değildir. Descartes ise, kesinliğe ulaşan düşünce türünü yaşama dair pratik ilgilerden çok daha keskin bir biçimde ayırır. İlki, anlığın yükü büyük ölçüde hafiflemiş çalışmasıdır, duyusal olanın tamamen aşılışıdır -normal bir hayatın ancak çok küçük bir bölümünde hakim olması beklenilebilecek aşırı zor bir etkinliktir. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*'da, hakikate dair bir arayış içine girmenin isterleri ile yaşamın pratik etkinliklerine uygun durumlar arasındaki karşıtlıkları vurgular. Hakikate ilişkin bir arayış içerisine girebilmenin temelinde, zihnin, kendisinin bedenden ayrı olduğu yolundaki metafizik hakikate tam olarak inanmış olması koşulu yatar. Bilginin temelini güvenceye alan bu etkinlik, zihnin bedensel şeylere bulaştığını kabul etmesi gereken yer olan günlük yaşamın aşırı gevşek uğraşlarından ayrı bir etkinlik türüdür. Descartes'ın zihin-beden ayrımı, tıpkı değişik nesneler üzerinde parlayan güneş ışığı gibi, her şeyi kapsayan ama kendisi saf bir bütün olan saf düşünce kavramını doğurur. Fakat onun bu bütünlüğü, aynı zamanda, kendisinin yaşamın geri kalanından ayrılmasına da hizmet eder.

Bu cisimsel yüklerinden kurtulmuş saf düşünce, bilimin temelini güvenceye alacak şeydir. Fakat birçok bilimsel etkinliğin kendisi saf anlıktan çok, hayalgücü kullanmayı içerir. Bilimsel araştırma, her ne kadar kesintisiz bir çaba ve eğitim gerektirse de, saf anlık ile karışık duyular arasında bir yer işgal eder. Yaşamın geri kalan kısmı ise haklı olarak duyuların etkisine, zihin ve bedenin birbirine karıştığı yer olan karmakarışık algı alanına terk edilir. Descartes, Prenses Elizabeth'e yazdığı mektuplarda bilimin temelini güvenceye alacak türden açık ve seçik bir düşüncenin, iyi-yaşanmış bir yaşamın ancak çok küçük bir bölümünü kaplayabileceğini ve öyle de olması gerektiğini bir kez daha vurgular. Kendi yaşamından verdiği örnekleri ciddiye alacak olursak, ki Prensesten de bunu rica eder, kendisinin de buna yılda ancak birkaç saat ayırabildiğini görürüz.[14] Üzerinde gerçek bilimin inşa edilebileceği zihin-beden ayrımını ancak bedensel bulanıklığın aşıldığı saf anlık aracılığıyla kavrayabiliriz. Bir Kartezyen bireyin yaşamının büyük bir bölümü, o karışık, duyusal farkındalık alanında geçer. Ama bu yaşantı yine de, saf düşüncenin kavrayabileceği zihin ile bedenin mutlak ayrılığı şeklindeki metafizik hakikat ile ve bu hakikat üzerine eksiksiz bir bilim oturtulabilmesi olanağı ile sürdürülür. Duyuların kargaşasının altında, keskin bir şekilde dile getirilen düşünce yapılarının, kavranılabilir gerçekliğin yapısına mükemmel bir şekilde uyduğu berrak bir düzen alanı vardır. Zihin ve maddenin bu berrak ve uygun yapıları, ikisinin birbirine karışmasıyla ortaya çıkan bu duyusal kargaşa alanının altında yatar. Bireysel zihinler, temelde, ağırlıklı olarak duyusal alanda yaşanan yaşamlar için güvenli bir dayanak sağlayan bir doğru düşünce düzeni olduğuna kesinlikle inanabilirler; duyu ve imgelemin kargaşaları büyük bir tehlike içermezler.

Descartes'ın yönteminin metafizik temelini yakalamak belki zor olabilir, fakat yöntemin kendisine herkesin ulaşabileceği varsayılır. Ve sistem içerisinde buraya kadar, erkek ve kadın zihinler arasında herhangi bir farklılık izine rastlanmaz. Her ikisi de, sağ-

14. Prenses Elizabeth'e Mektup, 28 Haziran 1643; A.Kenny (der.) (1970) *Descartes: Philosophical Letters* içinde, Oxford, Oxford University Press, s.140-3. [*Ahlâk Üzerine Mektuplar* içinde, çev. M.Karasan, MEB Y., 1993]

duyu veya Akıl ile donanmış, eşit derecede anlıksal tözler olarak görülmektedir. Farklı erkekler arasındakinden daha az olmamak üzere, kadın ile erkek arasındaki anlıksal başarı farkı, birisinin diğerinden daha rasyonel olmasından değil, ama "temel olarak, düşüncelerimizin aynı dikkati göstermemesinden" kaynaklanır.[15] Fakat, yöntemi, kamusal pedagojinin sınırlamalarından kurtarmak, uygulamada bilginin kadın için elde edilebilirliğini daha fazla artırmaz. Descartes'ın yöntemi, özsel olarak şahsa özel ve herkese açık olabilir; fakat Bacon için olduğu kadar onun için de, bilim, kolektif bir çalışmadır. *Metod Üzerine Konuşma*'nın sonuç bölümünde, bilim, der Descartes "birçok insanın hayat ve emeğini bir araya toplayarak" ilerleyecektir.[16] Yeni bilim, kendisinin nihai metafizik temeli her ne kadar cisimsel değilse de, birleşik bir çalışmayla ilerleyecek ve insanlığı vaad edilen hedefe, "doğanın sahibi ve efendisi haline gelme"[17] hedefine ulaştıracaktır. Descartes, kendi zihin anlayışının bilgiye ulaşmada yeni, eşitlikçi bir kapı açtığını düşünmekteydi. Fakat temel olarak, eşit Akıl kaynaklarının geçmek zorunda olduğu kanallar kadınlar için, hatta soylu kadınlar için bile, erkeklerinkinden daha dalgalı halde bırakılmıştır. Elizabeth, Descartes'a yazdığı mektupların birinde bu durumu çok dokunaklı bir ifadeyle dile getirir:

> Sürdürmek zorunda olduğum yaşam biçimi, bana sizin kurallarınıza uygun bir meditasyon alışkanlığı kazanmam için yeterli boş zaman bırakmıyor. Zaman zaman, ihmal etmemem gereken ailevi işler, zaman zaman kaçınamayacağım kabul ve söyleşiler ve bunların getirdiği üzüntü veya can sıkıntısı bu zayıf zihnin yorgun düşmesine ve uzun süre başka bir şey yapamamasına yol açıyor.[18]

Akıl konusunda eşit sayılmalarına rağmen, kadın hayatının gerçekleri, onların ortak bilimsel çalışmaya -ki bu çalışmanın daha sonra gelecek olan gelişmiş biçimleri, Descartes yönteminin

15. Descartes (1637), *a.y.*, bölüm I; Haldane ve Ross, cilt I, s.81-2.
16. *A.g.y.*, bölüm VI; Haldane ve Ross, *a.y.*, cilt I, s.120.
17. *A.g.y.*, s.119.
18. Prenses Elizabeth'ten Descartes'a, 10/20 Haziran 1643, İng. çev. J.Blom; *Descartes: His Moral Philosophy and Psychology* içinde, Hassocks, Harvester Press, 1978, s. 111.

kişiye özel izleniş yollarını derhal ıskartaya çıkartacaktır- etkili bir şekilde katılmasını da engellemiştir.

Ama ne yazık ki, Akıl'ın bilimle ilişkisinin bu yeni biçiminde cinsel eşitliğe engel olan yalnızca bu çarpıcı toplumsal gerçekler değildir. Descartes düşüncesinin, zihinsel çalışma konusunda etkisini hâlâ yakından hissettiğimiz bir cinsel işbölümüne gidilmesi için, istemeyerek de olsa, uygun ortam hazırlamış yönleri de vardır. Descartes'ın, Akıl eşitliği üzerindeki vurgusu, onun seçkin bir Akıl ideal'ine -duygusal karmaşıklıklardan ve günlük yaşamın pratik isterlerinden ilkesel olarak ayrı tutulabilen, hayli soyut bir düşünce biçimi- yaptığı belirleyici katkıdan daha az etkili olmuştur. Fakat Descartes'ın rasyonel saydığı tek düşünce biçimi bu değildi. Altıncı Meditasyon'da, aşağı duyuların hakikat arayışından uzak tutuldukları takdirde refah arayışımızda rahatlıkla güvenebileceğimiz rehberler olduğu kabul edilir. Onlara güvenmek, irrasyonel bir şey değildir. Descartes, kesinlikle, sadece ulaşılması güç saf düşünceyi icra ettiğimizde, anlıksal düşüncelere daldığımızda veya tümdengelim zincirini kurduğumuzda rasyonel sayılabiliriz, demek istemiyor. Aslına bakacak olursak, o, bu tür saf anlıksal etkinliklere çok fazla zaman ayırmanın rasyonel olmadığını düşünmektedir.[19] Yine de, onun felsefesi içerisinde Akıl, bilimin temelini sağlayan saf düşünce alanı ile ve aynı zamanda yönteminin özü olan tümdengelimsel usavurma ile bağlantılı özel çağrışımlar kazanır. Ve onun, hakikat arayışının nihai isterlerini günlük hayatın pratik işlerinden ayırışındaki keskinlik, erkek ve kadın rolleri arasında zaten var olan ayırımı daha da güçlendirerek birbirinden farklı erkek ve kadın bilinçleri olduğu düşüncesi yolunun açılmasına neden olmuştur.

Dolayısıyla, zihinsel çalışma konusundaki cinsel işbölümünün çok güçlü bir türüne destek vermiş, etkili ve kapsayıcı bir zihin kuramını Descartes'a borçlu olduğumuz söylenilebilir. Kartezyen Erkek Akıl'ın şeylerin doğru bilgisine ulaşmak için aşması gereken duyusal alandan kadınlar sorumludur. O, erkek, ise, eğer bilimin nihai temelini yakalamak istiyorsa, bilimsel etkinliğin büyük bir bölümünde, disiplinli imgelem düzeyine ve katı, saf

19. Prenses Elizabeth'e Mektup, 28 Haziran 1643; Kenny, *a.y.*, s.140-3.

anlık düzeyine geçmek zorundadır. Kadının görevi, Erkek Akıl'ın avuntu, ısı ve gevşeklik ihtiyacını gidereceği alanı, zihin ve bedenin birbirine karıştığı alanı korumaktır. Erkek, eğer Akıl'ın en yüce biçimini uygulamak istiyorsa yumuşak duyguları ve duyusallığı geride bırakmış olmak zorundadır; onları erkek için koruyacak olan, kadındır. Kadınları, sadece Akıl'a daha az sahip olma ile değil, aynı zamanda farklı bir anlıksal karakter, "erkek" Akıl'ın bütünleyicisi şeklinde tasarlanacak bir karakter ile eşleştirme kapısı, işte böylece açılmış olmaktaydı. Bu hayati öneme sahip gelişme, artık en yüksek biçimi içinde, bir başarı olarak kabul edilen Akıl'dan kadının dışlanışının vurgulanış biçiminden doğmuştur.

C. HUME'A GÖRE AKIL VE TUTKULAR

Descartes'ın yöntemi Akıl'ı, her türlü belirli araştırma-konusundan soyutlanmış, tekbiçimli, farklılaşmamış bir yetiye dönüştürmüştür. Bu farklılaştırma eksikliği can alıcı başka bir değişikliğe daha yol açmıştır: Akıl, daha önceki düşünce sistemlerinde var olan güdüleyici gücünü yitirmiştir. Belirli bir amaca dönük içsel bir yönelimden yoksun olması, Descartes'ın Akıl'ını, dışsal bir irade tarafından yönlendirilmesi gereken atıl bir araca dönüştürmüştür. Descartes'a göre akıl onama veya reddetme gücünden bile yoksundur ve rasyonel olmayan bedensel tutkularla arasındaki kutupsallık onu aynı zamanda, rasyonel olmayan güçlerle doğrudan doğruya savaşma kapasitesinden de yoksun bırakır. Oysa Platoncu Akıl, tam tersine, bütün gücünü hakikat için seferber eden bir şey olarak sunulmuştu; benzer bir şekilde "bölünmüş ruh" modelinde de amaçlar hakkında uzun uzadıya düşünen Akıl, onlara ilişkin bir karara varıyor ve öncelik taşıyacak amacın belirlenmesi konusunda tutkularla çatışmaya giriyordu. Aristoteles de, bölünmüş ruh görüşünü reddetmesine rağmen, Akıl'ı, sahip olduğu güç sayesinde insan doğasının duygusal yönünü kontrol veya itaat altına alan bir şey olarak sunuyordu.

Descartes'a göre ise, Akıl'ın kökeni, onu dışsal, ilahi bir iyiliğe bağımlı olsa da, hakikat ve insanlığın iyiliğiyle bağlı kıl-

maktadır. Ama ne var ki, destekleyici konumdaki teolojik görüşleri reddedildiğinde, bu yöntemsel soyut düşüncenin güçsüzlüğü ortaya çıkacaktır. Buna karşılık, Descartesçı Akıl'ın edilgenliğine karşı tavır alan Spinoza, irade-kavrayış ayrımını reddedecek ve Akıl'ı, tıpkı eski Yunanlılardaki Akıl gibi, tutkularla kendi başına başa çıkabilen duygusal, etkin bir güç haline getirecektir. Fakat yaygınlık kazanan Descartesçı Akıl olmuştur. Bu aklın yapısal cansızlığı ve güçsüzlüğü en çarpıcı biçimde Hume'un Akıl anlayışında ortaya çıkmıştır. Hume'a göre, Akıl tek başına ne tutkuları kontrol etme, ne de amaçlar hakkında düşünme gücüne sahiptir. Akıl'ın güdüleyici gücü her zaman kendi dışında, tutkuların harekete geçirici gücünde yatar. Akıl, farklı tutkuların desteğinde, farklı amaçlara yönelir. Tek başına kendisi amaçlara ilişkin ayrıntılı düşünme veya onlar arasında bir seçim yapma gücüne sahip değildir. Tutkularla herhangi bir çatışmaya girmek için zorunlu olan duygulanımsal güçten tamamen yoksundur. Akıl, "tutkuların kölesidir ve öyle de olması gerekir, onlara boyun eğmek ve hizmet etmekten başka yapabileceği bir şey yoktur."[20]

Bu tersine dönüş, erkek-kadın ayrımı açısından neyi ifade eder? En azından, Akıl ile erkeklik arasındaki safdaşlığı bozmasını bekleyebiliriz, fakat gerçekte olan ise eski eşleşmenin inceden inceye güçlendirilmesinden başka bir şey değildir. Bunun nasıl olduğunu anlamak için, Akıl-tutku ayrımını Hume'un nasıl yeniden inşa ettiğine ve onun, Kant'ın, ahlâk alanında Akıl'ın rolüne yaklaşımındaki yansımalarına daha yakından bakmak zorundayız.

Hume, on yedinci yüzyıl rasyonalistlerinin Akıl'ın bilgi alanındaki ve daha genel olarak insan yaşamındaki rolüne dair yaptıkları betimlemeleri tersine çevirmiştir. Hume'a göre, bizim dünyaya ilişkin bütün inançlarımız, olgular hakkındaki bütün bilgilerimiz, zihindeki göreneksel çağrışımlardan kaynaklanan durağanlık, öngörülebilirlik ve değişmezlik beklentileriyle açıklanabilir. Akıl, bütün bunlarda hiçbir rol oynamaz; inanç, bilişsel değil, duyuşsal doğamızın bir işlevidir. Akıl, düşünceleri, zorunlu

20. D.Hume (1734-6), *Treatise of Human Nature*, der. L.A.Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1960, cilt II, bölüm III, ara böl. III, s.415.

tümdengelim zincirleri içinde birbirine bağlayabilir; fakat bunlar, şeylerin gerçek doğasının anlaşılmasını sağlayamaz. Akıl mantık ve matematik gibi düşünceler arasındaki tamamen biçimsel ilişkilerin kavranmasından ibaret olan ve sınırları katı bir şekilde belirlenmiş alanlarında bilgi üretir; fakat "olgulara" ilişkin bilgi Akıl'ın değil, hayalgücünün işidir. Bizlere dünyayı sunan anlama yetisi, "kuruntular aleminin [fancy] bayağı önerilerinin" karşıtı olarak "hayalgücünün, genel ve daha yerleşik niteliklerine" indirgenir.[21] Onun güvenilirliği tamamen, bizim şeyleri göreneğin etkisiyle belirli bir tarzda ele alma yönündeki "güçlü eğilimlerimizin" derecesine bağlıdır. Descartes'a göre neye "doğal", neye "doğal değil" denilmesi gerektiğini belirleyen, o şeyin Akıl'a olan uygunluğu idi; Hume'da ise durum farklıdır: Akıl, bizim doğal eğilimlerimiz üzerine oturmalı ve onlara uygun olmalıdır. "Akla, ancak bazı doğal eğilimlerle iç içe geçtiği ve canlı olduğu zamanlarda rıza göstermeli. Akıl, bunun dışında hiçbir zaman bizi yönlendirme hakkına sahip olmaz."[22] İnsan düşüncesinde neyin güvenilir olduğunu belirleyen ve tek başına kaldığında tamamen atıl olan Akıl'a güdüleyici güç sağlayan, işte bu güçlü eğilimlerdir.

Akıl'ın ahlâk alanındaki rolüyle ilgili yeni ve ilk bakışta insanı rahatsız eder bir manzarayla karşılaşırız burada. Akıl, hâlâ şeyler arasındaki bağlantıları ortaya çıkarabilen bir araçtır, ama bu bağlantıların bizi etkileme şekilleri üzerinde hiçbir role sahip değildir. Hiçbir zaman kendi başına "herhangi bir eyleme veya isteme neden olamaz." İstemi de engelleyemez veya tutkularla ya da duygularla "tercih tartışması"na giremez.[23] Akıl'ın tutkular karşısındaki varsayımsal üstünlüğü bir yanlış anlamadan kaynaklanır; tutkuların karşıtı olan ilke, tamamen yanlış bir şekilde akıl olarak adlandırılır. Hume'u bu sonuca ulaştıran argümanın tamamı aynı derecede ikna edici değildir. Hume, tutkuların, olgularla veya düşüncelerin kendi aralarındaki ilişkilerle uygunluk veya uygunsuzluğa açık olmadığını ve bu nedenle -Akıl'la çatışabilmesinin önisteri olan- doğru veya yanlış olma kapasitesinden

21. *A.g.y.*, cilt I, bl. IV, ar. bl. VII. s. 267.
22. *A.g.y.*, s.270.
23. *A.g.y.*, cilt I, bl. III, ar. bl.III, s. 414-15.

de yoksun olduğunu öne sürer. Fakat burada önemli olan Hume'un bu noktayı doğrulayıp doğrulayamayacağının ötesinde bu düşüncenin Hume'un ahlâk anlayışındaki yansımalarıdır.

> Bir tutkunun ne yanlış varsayımlar üzerine kuruluyor ne de söz konusu amaç için yetersiz araçlar seçiyor olması durumunda anlama yetisi, onu, ne onaylayabilir ne de mahkûm edebilir. Tırnağıma zarar gelmesindense bütün dünyanın yıkılmasını yeğlemem akla aykırı bir durum değildir. Hiçbir şekilde tanımadığım bir Hintli'nin veya herhangi bir kişinin duyacağı en ufak bir rahatsızlığa engel olmak için ölmek gerekiyorsa ölümü seçmemde akla aykırı hiçbir yön yoktur. Sahip olduğum ve şükranla karşıladığım azıcık refahı, daha çoğuna tercih etmem ve ikincisine göre ilkinde daha coşkun duygulanımlar yaşamam akla ne kadar aykırı sayılabilirse bu da o kadar aykırı sayılabilir.[24]

Hume, burada, bu örneklerin veya bunlardan bazılarının, sağduyu sahibi insanlar tarafından benimsenebilir şeyler olarak kabul edilmesi gerektiğini değil, bunların benimsenmesi ya da reddedilmesinin Akıl'la ilgili bir mesele olmadığını vurgulamaya çalışıyor. Ahlâki ayrımlar, tamamen hareketsiz olan "aklın sonucu" değildir.[25] Temeli duygularda olan bir ahlâki duyarlılıktan kaynaklanırlar. Hume, ahlâki ayırımların tamamen iktidarsız olan Akıl'dan çok, tutkulardan doğduğu düşüncesinin tepkiyle karşılanacağını bilmekte ve kabul etmekteydi. Fakat bu tepkiyi, Akıl'ın, aslında bir tür "uysal tutku" olan -aynı uysallık ve sakinlikle çalıştığından Akıl'a benzeyen zihinde çok az bir coşku uyandıran zihin edimleri- şeylerle karıştırılmasından kaynaklanan bir şey olarak teşhis etmekteydi. İyilikseverlik, yaşam sevgisi, çocuklara duyulan şefkat veya "genel olarak iyiyi isteme ve kötüden kaçınma" gibi uysal tutkular da zihni en az endişe veya korku gibi daha şiddetli tutkular kadar etkiler. "Zihnin gücü" adını verdiğimiz şey, uysal tutkuların şiddetli tutkulara baskın çıkmasına karşılık gelir. Ve Hume, "kabaca" akıl denilen şeyin bu olduğunu öne sürer. Akıl, tutkularla, ama "daha uysal bir şekilde çalışan ve huyda düzensizliğe yol açmayan türden" tutkularla aynı tür duy-

24. *A.g.y.*, s.416.
25. *A.g.y.*, cilt III, bl. I, ar. bl. I, s.458.

gulanımlara karşılık gelir. Fakat bu duygulanımların göreli sakinlikleri onları sırf anlıksal yetilerimizin birer sonucuymuş gibi görmemize neden olur. Genelde irade üzerinde çok daha güçlü etkiye sahip olan tutkular, şiddetli tutkulardır. Fakat, sık sık bu uysal olanların, "düşünce tarafından güçlendirilip, kararlılık tarafından desteklendikleri zaman", şiddetli olanları "en azgın oldukları durumda bile kontrol altına alabildiği" görülür. Hume, bu "tutku ve akıl çatışmasını, insanları "yalnızca biribirlerinden değil, değişik anlarda kendi kendilerinden de farklı kılışıyla insan yaşamını çeşitlendirir", sonucuna ulaşır.[26]

Hume, Akıl ile tutkular arasındaki ayırımı, uysal ve şiddetli tutkular arasında yapılan bu genel ayırım temelinde ve açgözlülüğün {acquisitiveness} veya bencilliğin iki türüne göre yeniden-inşa eder. Ve bunlardan birinin diğeri tarafından dizginlenmesinin uygar toplumun temeli olduğunu öne sürer.[27] Açgözlülüğün en ilkel biçimleri, kalabalık topluluklarda kaçınılmaz olarak bazı çatışmalar doğurur; açgözlülük zararlı bir şekilde duygulanımın taraflılığıyla, kendimizin ve kendi yakın çevremizin çıkarlarına öncelik tanıma eğilimiyle birleşir. "Ahlâka dair ilk ve en doğal his", yabancılara karşı ilk önce kendimizi ve dostlarımızı gözetmeyle eşleştirilir; fakat bu da açgözlülükle birleşip kaçınılmaz olarak toplumsal çatışmalara yol açar. Açgözlülüğü tatmin etmenin eldeki kaynakları ise oldukça sınırlıdır ve kendimiz ve yakın dostlarımız için mal mülk edinme arzusu, bu doymaz arzu, tatmin edilemez, sürekli, evrensel ve toplum için doğrudan doğruya yıkıcı niteliktedir. Bu nedenle, eğer topluluğun ayakta kalması isteniyor ise "farklı insanlara ait tutkuların taraflı ve çelişik işleyişi" sınırlanmak zorundadır.

Ama ne var ki, bu tutku, Hume'a göre, diğer bütün tutkular gibi ancak kendisinden daha güçlü bir tutku tarafından kontrol edilebilir. Ve bunu düzenlemek ve sınırlamak için yeterince güçlü olan tek tutku da açgözlülüğün kendisinden başkası değildir. Kazanç sevgisini bir dengeye oturtacak yeterli güce ve doğru yönlendirime sahip olan ve topluluk üyelerini başkalarının mülkiyetinde olan şeylerden uzak tutarak onları topluluğun uygun

26. *A.g.y.*, cilt II, bl. III, ar. bl. VIII, s. 438.
27. *A.g.y.*, cilt III, bl. II, ar. bl. II, s. 484-501.

üyeleri kılacak olan tek tutku odur. Fakat onun bu sınırlayıcı rolü üstlenebilmesi için de öncelikle kendisinin bir yön değişikliğine uğraması gerekir. Ve Hume, bunun azıcık düşünmeyle kolayca gerçekleşeceğine inanır;

> Çünkü çok açık ki, bu tutku, kendisinin özgür değil, sınırlı olması durumunda çok daha iyi tatmin edilir ve bizler kurulu olan topluluğu koruyarak, zorbalık ve tam serbestliğin sonucu olan dışlanmışlık ve tek başınalık durumunda olabileceğinden çok daha büyük servetler edinebiliriz.[28]

Böylece topluluğun korunması, açgözlülüğün kendisinin düşünceli ve uzak görüşlü bir versiyonu tarafından kontrol altına alınmasına bağlanmış olur: "Bencilik tutkusu ister kötülük, isterse erdemlilik sayılsın, hepsi aynı kapıya çıkar; çünkü onu sınırlayacak olan yalnızca kendisidir: eğer erdemli olursa, insanlar kendi erdemleriyle toplumsal olur; eğer kötülük olursa, kendi kötülükleri aynı sonucu doğurur."

Eski bir tema olan tutkunun Akıl'a bağlılığı temasının bu yeniden inşaasında kontrol, katı bir şekilde Akıl tarafından değil, tutkunun düşünceli, uysal bir biçimi, bir aydınlanmış bencillik tarafından gerçekleştirilir. Toplumda bunun sonucunda ortaya çıkan adalet işlemleri, nesneleri "belli bir mesafe"den ele almayı içerdikleri için sözcüğün pek uygun olmayan bir anlamında, Akıl'ın eseri olarak görülebilirler. Bu daha mesafeli perspektiften bakıldığında, "kendi içinde tercih edilebilir olan neyse" ona öncelik tanınabilir; kendilerini konunun ele alınış biçiminde açığa vuran eğilimlerle çoğu zaman çelişecek olan bir ilkedir bu.[29]

Düşünsel tutku olarak Akıl, Hume'da, açgözlülüğün dolaysız biçimleriyle kıyaslandığında oldukça zayıf ve savunmasız bir güç olarak kalır. Normalde etraftaki nesnelerin daha yoğun çekicilikleri karşısında herhangi bir üstünlük kuramaz. Etkili olabilmesi için dışarıdan dayatılan bir otoriteyle cisimlenmesi gerekir. Yıkıcı bencilliğe karşı alınabilecek toplumsal önlem, adaletin uzun vadede gözetilmesini, adaletin uygulanmasından so-

28. *A.g.y.*, s.492.
29. *A.g.y.*, cilt III, bl. II, ar. bl. VII, s. 536.

umlu olacak belirli insanların dolaysız çıkarına olacak şekilde lüzenlenmesine bağlıdır. Adalet kurumlarında açgözlülüğün düşünce içeren biçimi cisimleştiğinde, "insanlar, kendilerinin olduğu kadar başkalarının tutkuları ve zaaflarına karşı da belirli bir güvenceye kavuşacaklar ve yöneticilerinin himayesi altında gayet rahatlıkla, karşılıklı yardımlaşmanın ve toplumun nimetlerinin tadına varmaya başlayacaklardır."[30]

Dolayısıyla, Akıl ile tutku arasındaki ilişkinin Humecu biçimi çok kısa bir şekilde şöyle anlatılabilir: dolaysız bencillik, kendisinin daha yüksek ve düşünce içeren bir biçimi tarafından kontrol edilmek zorundadır. "Uygun olmayan" bir anlamda Akıl, tutkuları kontrol eder ve "şiddetli" tutkulara karşı "uysal" tutkulara, "dolaysız" ve "taraflı" tutkulara karşı "düşünce içeren tutkulara veya kısa-vadeli çıkarlar gütmeye karşı yöneticilerde cisimleşecek "uzak" görüşlülüğe tekabül eder. Ve bu kontrol veya egemenlik ilişkisi, "kamusal" ve özel çıkarlar ayrımına göre belirlenir. Kamusal açgözlülük tutkusuna, bir kimsenin, kendisi ya da ailesi adına mal mülk veya servet edinmeye yönelik kişisel çıkarı dizginleme rolü verilir.

Hume, Akıl-tutku ilişkisini yeniden inşa edişinin, erkek-kadın ilişkisi için getirdiği içerimleri izlemez. Ama ne var ki, kişisel çıkarı hukuk kuralları içerisinde kontrol edilecek olan kişi ister istemez bir ailenin erkek reisi olacaktır. Kadınlar, "kişiye özel" tutku ile eşleştirilir, çünkü evin erkek reisleri kişiye özel açgözlülüğün gereklerini de kadınlar adına yerine getirirler. Akıl'ın Humecu biçimi, kendi toplumsal bağlamı içerisinde, tıpkı onu olanaklı kılan Descartesçı biçim gibi (söz konusu felsefi kuramlar böyle bir şeyi özel olarak gerektirmese de) erkeksi çağrışımlara açıktır.

30. *A.g.y.*, s.538.

IV. AKIL VE İLERLEME

A. GİRİŞ

Bacon'a göre, uygun şekilde yeni bir biçim kazandırılmış bilim ve sanatların ilerlemesi, insanlığın en büyük umudunun temelini oluşturur. Aralarındaki sayısız görüş ayrılığına rağmen Bacon'un, bilimde kaydedilen ilerleme sayesinde, insan neslinin Doğa'nın sahibi ve efendisi haline gelmekte olduğu yolundaki görüşüne Descartes da katılır. Düzenli bilginin çoğalmasından beklenilen ürün konusundaki bu iyimserlik Aydınlanma manifestolarında yinelenir; on sekizinci yüzyılda, Concordet'nin, "hakikat, erdem ve mutluluk yolunda kararlı ve emin adımlarla ilerleyerek, kösteklerinden kurtulan, gelişmesinin önündeki engellerin ve kaderin

boyunduruğunu kıran" insan nesli görüşü bu iyimserliğin özlü bir ifadesidir.[1]

İnsanın bilgi aracılığıyla Doğa'yı kontrolü altına alması sürecinin sınırsız görünüşünden duyulan coşkulu hava Rousseau'da görülmez. Fakat Rousseau Aydınlanmacı görüşü reddetse bile, Akıl'ın ilerleyişiyle ilgili kendine özgü bir perspektife sahiptir ve bu perspektif erkek-kadın ayrımıyla öncellerden hayli farklı yollardan da olsa aynı derecede etkili bir etkileşim içindedir. Akıl ile Doğa arasında uygun bir ilişki kurulması, Rousseu'nun bilgiye yaklaşımında merkezi bir yer tutuyordu. Bu da Aklın kendisinin yeni bir tarzda kavranılması gerektiği anlamına gelmekteydi. Rousseau'nun Akıl ideali, Doğaya hükmeden soyut bir bilimsel bilgi değildi; deyim yerindeyse daha çok ahlâki bilgeliğe kavuşarak düşünselleşmiş Doğaydı. Rousseau'ya göre Akıl, bir dışsal kontrol aracı değil, Doğadan gelen dinamik bir gelişmedir. Akıl, Doğa'dan doğar ve Doğa'ya olan yakınlığı onun sahiciliğinin işaretidir. Akıl'ın ilerleyişi düşüncesinin (Hegel tarafından daha da geliştirilecek olan) bu versiyonunda Doğa, hem Akıl'ın geçmişedönük özleminin bir nesnesi olarak geçmişte ve hem de Akıl'ın gerçekleştirilmesinin [fulfilment] amacı olarak gelecekte bulunur. Bu durum kadınsılığın muğlaklığının yeni bir biçiminin Batı düşüncesine girmesini olanaklı kılmıştır. Kadınsılık hem bilincin, ilerleyen Akıl'ın aşacağı, henüz olgunlaşmamış bir aşaması olarak hem de aynı zamanda bir övgü nesnesi olarak, Akıl'ın, gelecekte Doğa'ya geri dönüş için beslediği arzunun örnekleyicisi olarak yorumlanır.

B. ROUSSEAU: DÜNYANIN YİTİRİLMİŞ ÇOCUKLUK YILLARI

Rousseau, genel Aydınlanma iyimserliğinin tam orta yerinde aykırı bir ses olarak yükselir. Rousseau, bir önceki yüzyılın büyük düşünürlerini takdirle karşılar, fakat çağdaşlarının, insanlığın mutluluğu ve özgürlüğüne giden yol olarak selamladıkları bilginin ço-

1. A.N.de Condorcet (1794), *Sketch of the Progress of the Human Mind*, P.Gay (der.) (1973) *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology* içinde, New York, Simon ve Schuster, s.810,.

ğalması ve yayılması onun gözünde şüpheli bir bağıştır. Onun meydan okuduğu şey, öğrenerek aydınlanma idealinden çok, bilginin halkın anlayabileceği bir şekle getirilmesi yoluyla ilerleme düşüncesindeki egemen iyimserlik ruhudur. "Doğu'nun kendine mürit edindiği" dâhileri -Bacon, Descartes, Newton- takdirle karşılamasına rağmen, Rousseau, onların sadece "onların izinde, tek başlarına yürüyüp onları aşabileceğini hisseden" kişiler tarafından örnek alınması gerektiğini düşünmekteydi. "İnsan zekâsının şerefine ölümsüz anıtlar dikmeyi" yalnızca bu birkaç insan arzulamalıdır.[2] Bacon'ın, bilim ve sanatların gelişip büyümesi yoluyla ilerleme düşüncesinin tam tersine Rousseau'nun bilginin düzenlenmesi konusundaki ideali şöyledir: "Birinci derecede bilgin" birkaç kişiye hükümdarlık saraylarında "bilgelikleriyle aydınlattıkları insanların mutluluğunu" nüfuzlarını kullanarak yükseltebilecekleri "saygın bir makam" verilmelidir.[3]

Rousseau'nun, öğrenmenin yaygınlaştırılması yoluyla ilerleme ideali hakkındaki şüpheleri, Bacon'ın da kullanmış olduğu, ele avuca sığmayan kadınlaşmış Doğa imgesiyle ifade edilir, ama vurgu oldukça farklıdır. Rousseau düşüncesinde iyiliksever bir Doğa, sırlarını insanlardan onların kendi iyilikleri için gizlemektedir.

> İnsanlar bir defa tıpkı çocuğunun elindeki tehlikeli bir silahı çekip alan bir anne gibi, kendilerini bilimden koruyanın doğa olduğunu öğrenmeliler. İnsanlar bilsinler ki, doğanın kendilerinden gizlemekte olduğu bütün sırlar, onları koruduğu kötülüklerdir. Ve bilgiyi elde etmeye çalışırken karşılaştıkları güçlükler, doğanın onlara sunduğu küçük bir armağan değildir. İnsanlar, söz dinlemez; fakat eğer doğuştan bilgili olma talihsizliğine uğramış olsalardı, durumları şimdikinden çok daha kötü olurdu.[4]

O eski, Akıl'ın aştığı Doğa fikri Rousseau düşüncesinde kutsamadan çok nostalji tonu kazanır. Bilgisizlik hali, doğal insanın

2. J.J.Rousseau (1750), *Discourse on the Moral Effects of the Arts and Sciences*, İng. çev. G.D.H.Cole; *The Social Contract and Discourses*, içinde, Londra, Dent, 1973, s.25. [*İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. S. Eyüboğlu, MEB Y., 1989]
3. *A.g.y.*, s.26.
4. *A.g.y.*, s.13.

kayıp cenneti olarak, aklımızdan hiç çıkmayan, "gözlerimizin sürekli kendisine çevrili olduğu ve kendisinden uzaklaştığımızı büyük bir pişmanlıkla farkettiğimiz, doğanın kendi elleriyle bezediği güzel bir kıyı" imgesi olarak sunulur.[5] İnsanlığın bu doğal güzelliklerle dolu geçmişle arasındaki mesafe, Akıl'ın Doğa'dan ne kadar uzaklaştığına göre ölçülür. Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı* adlı kitabında insan neslinin tarihini spekülatif bir şekilde yeniden inşa ederken Akıl'ın ortaya çıkışını, ayrı bir şey olarak insan doğasının hem ilk oluşumu ve hem de ilk bozulmaya başlayışı olarak betimler. "Dünyanın" uzakta kalan "çocukluk yılları"nda kendi kendini geliştirme kapasitesi insanlığı diğer hayvanlardan farksız göründüğü bir durumdan, ilkel durumdan uzaklaştırmıştır. İnsana özgü akılyürütmenin bu ilk biçimi masumdur, fakat kaçınılmaz bozuluşun kaynağını kendi içinde barındırmaktadır. Ve Rousseau'yu şunları haykırmaya iten de budur: bütün pisliklerin kökeni düşünmedir; derin düşünceye dalan insan bozulmuş insandır. İnsanlar başlangıçtaki vahşiliklerden uzaklaştıklarında -meşe ağacının etrafında dans edip şarkı söylemenin getirdiği şeylerden hoşlanmayı bir kenara bıraktıklarında- kendi kendilerine duydukları masum sevgi dönemi, kaçınılmaz olarak yerini yıkıcı kendini beğenmeye bırakmaya başlamıştır.[6] İnsanlar artık en iyi kimin şarkı söylediği veya en iyi kimin dans ettiğine ilgi gösterir oldular ve *özsaygının* [amour propre] kökeni olan görünüşe önem verme ile kendi gerçek doğalarıyla olan bağlarını yitirmeye başladılar. Bu açıdan, diyor Rousseau, Akıl'ın ilerleyişi bir hastalığın tarihi gibi okunabilir.

Rousseau, bütün bunlardan alınacak dersin, toplumlar ortadan kaldırılmalı ve bizler tekrar ormana dönerek ayılarla birlikte yaşamalıyız, türünden bir şey olmadığını *Eşitsizliğin Kaynağı*'nın sonunda özellikle vurgular.[7] Nostalji, aslında Akıl'ın Doğa'dan çıkarak gelişimine ve onlar arasında bunun sonucu olarak doğan karşılıklı ilişkiye dair öykünün yalnızca bir yönüdür. Akıl, aynı zamanda, insanın yenilenişinin, yeni ve eskisinden daha iyi bir

5. *A.g.y.*, s.18.
6. J.J. Rousseau (1755), *Discourse on the Origin of Inequality*, Cole, *a.y.*, s.81. [*İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R.N. İleri, Say Y., 1992]
7. *A.g.y.*, s.112.

"doğal" duruma doğru yol alan gerçek bir ilerlemenin kaynağıdır da.

"Hastalığın tarihini" başlatmış olan öz-bilincin doğuşu, aynı zamanda, toplumsal kurumların dönüştürülmesiyle ulaşılması beklenen insanlığın son kertede daha mutlu hâlinin önkoşuludur. İnsanın mutsuzluğunun kaynağı, toplum içerisinde yaşıyor olmaktır, fakat rasyonel ilkeler üzerine yeniden ve doğru bir şekilde oturtulduğunda gerçek insani soyluluğun da kaynağı budur, diyor Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde:

> Doğal durumdan uygar duruma geçiş, davranışlarını yönlendiren içgüdü yerine adaleti yerleştirmesi ve eylemlerine daha önce olmayan bir ahlâkilik katmasıyla insanda çok büyük değişiklikler meydana gelmesine yol açmıştır. Ancak o zaman, yeni fiziksel itkilerin yerini ödev düşüncesi, isteklerin yerini de hak alınca, o güne yalnızca kendisini düşünen insan, farklı ilkelere göre davranmak eğilimlerinin sesini dinlemeden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan, bu durumda, doğanın kendisine sağladığı birtakım avantajlardan kendi kendini mahrum etmeye başlamışsa da, bunların karşılığında daha yüce şeyler kazanmıştır; yetileri canlanıp gelişmiş, düşünceleri genişlemiş, duygular soylulaşmış ve bütün ruhu öylesine yücelmiştir ki bu yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumdan da aşağı dereceye düşürmeseydi, kendisini bu durumdan ebedi olarak çekip kurtarmış ve onu aptal ve gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline getirmiş olan o mutlu anı durmadan hayırla yad etmesi gerekirdi.[8]

Rousseau, Akıl ile Doğa arasındaki uygun ilişkileri belirlemeye çalışırken, Bacon'ın aksine, bilimlere ilişkin doğru bir epistemolojik çerçeve geliştirme arayışında değildi. Kendisinin de *Eşitsizliğin Kaynağı*'nın önsözünde belirttiği gibi, Rousseau'nun doğal insanı anlama girişimi bilimsel araştırma yöntemleriyle kolaylıkla bağdaştırılabilir bir şey değildir. Doğa bilimleri alanında bilginin bu denli ilerlemesini sağlamış olan yöntemlerin aynısını, insan doğasına ilişkin bir çalışmada kullanmayı denemek kaçınılmaz bir paradoks içerir: araştırmacı konumundaki insan, araş-

8. J.J. Rousseau (1762), *Social Contract*, I, bölüm VIII; Cole, *a.y.*, s.177-8. [*Toplum Sözleşmesi*, çev. V. Günyol, Adam Y., 1982]

tırma nesnesi durumundaki insandan çok uzaktadır. Doğal durumdaki insan, ancak, doğal durumdan çıkmış insan tarafından araştırılabilir. Ve başvurduğu yöntemlerin karmaşıklaşması bu insanı, araştırma konusu olması gereken durumdan daha da uzaklaştırır.

> Kaydedilen her ilerleme, insan soyunu, ilkel durumundan biraz daha uzaklaştırdığı için, daha fazla keşif yaptıkça kendimizi, her şeyin daha iyisini başarma araçlarından daha çok yoksunlaştırırız. Bu nedenle, insan hakkında bilgiye ulaşmak için yapılan her çalışma, bir anlamda insanın gücünden bir şeyler kaybetmesi demektir.[9]

Fakat Rousseau'nun, insanı, doğal durumu içinde yeniden tasarlayışı aslında bilimsel bir proje değildir; kullandığı doğal durum kavramı, bilimsel bir araştırmanın değil, toplumsal eleştirinin aracı olarak işlev görür. Doğal insanın özellikleri, çağının toplumsal örgütlenme biçimlerinin değerlendirilmesiyle belirlenir. "Bireyin artık durmak istediği bir yaş/çağ var galiba. Siz ler şu anda, bütün insan türünün daha ileriye gitmesini istemeyeceğiniz bir çağın arayışı içine girmek üzeresiniz."[10] Proje, var olan toplumsal örgütlenme biçimlerinin, insanların özgür ve doğal bir şekilde yaşamasını olanaklı kılmak isteyen bir görüş açısından eleştiriden geçirilişidir. Rousseau'nun Doğa kavramından çıkan karakter idealleri, Bacon'ınkilerin tersine, iyi bilim adamı değil, iyi yurttaş idealleridir ve Akıl ile Doğa arasındaki ilişkilerin yeniden düzenlenmesini içerirler.

Rousseau, Bacon'ın, Doğa'nın dikkatle gözetilmesi idealini benimser, fakat Akıl ile Doğa arasındaki uygun bağlantıya ilişkin düşünceleri bazı bakımlardan Bacon'ınkine tamamen karşıttır. İnsan yaşamı, Akıl'ın gelişmesiyle Doğa'nın bir yansısı haline gelir. Rousseau'nun buna getirdiği yorum, insan davranışına örnek oluşturan Doğa idealinin ötesine geçer. Doğa'yı, insan yaşamı için kopyalanacak dışsal bir şey olarak değil, onun içsel hakikati olarak görür. Doğa, yozlaştırıcı yapaylık ve uzlaşımların kökünü kazıyacak olan el değmemiş yalınlık ve kendiliğindenliğin hem kay-

9. Rousseau (1755), *a.y.*; Cole, *a.y.*, s.38.
10. *A.g.y.*, s. 46.

nağı hem de modelidir. Çağdaş toplum içerisinde yaşamak, insanı gerçek doğasından uzaklaştırmıştır. "Kibarlık bir şey gerektirir, terbiye başka bir şey; resmiyetin biçimleri, adetlerin kendine özgü kuralları vardır. Ve bizlerin her zaman kulak vermesi gereken, doğamızın kışkırtmaları değil, bunlardır."[11] Akıl, bozulmuş olanı değil, doğal olanı ifade eder hale gelmelidir. Ve Rousseau, onun doğal olanla birleşme noktasının anlık değil, duygu olduğunu düşünür. Bizler, Akıl'ın ancak yüreğimizde hissettiğimiz şeylerden ortaya çıkmasına izin vererek, Doğa ile uyum içinde yaşayabiliriz.

Böylece Doğa, Rousseau'nun gözünde, ahlâki yeniden-doğuşun hem kaynağı hem de modeli haline gelir. Akıl fikri, -ve idealleride buna uygun bir şekilde değişime uğrar. Doğa'yı egemenlik altına alarak ilerleme fikrinden bu şekilde kopmasına rağmen Rousseaucu Akıl ve Doğa anlayışı, bu ikisi arasında karmaşık bir etkileşim ve bağımlılık durumu içermeye devam eder. Akıl'ın kendine Doğa'yı örnek alması ve kendisini, Doğa'nın yüreğin içsel sesi aracılığıyla duyulan hükümlerini dile getirmekle sınırlaması beklenir. Akıl'ın Doğa tarafından yönlendirildiği, ama aynı zamanda farklı bir yoldan da Doğa'nın kendisini yönettiği düşünülür. Çünkü Rousseaucu Akıl ve Doğa, eşit, bağımsız ve kendi içlerinde tam şeyler değildir; karşılıklı bağımlılıkları oldukça karmaşıktır. Ona göre doğa, koalisyonun daha önemli olan ortağıdır. Akıl, Doğa'nın gözetimi altında tutulandır; Akıl doğal duyguyu dönüştürür ve ifade eder, ama yine de Doğa'nın yönetimi altında kalır. Yanlış ve yapmacık olanın karşıtı olarak Akıl'da doğru olan Doğa'ya yakınlıktır. Fakat Rousseaucu Akıl, genç *Emile*'in eğitiminin gösterdiği gibi, farklı bir yoldan da neyin işlenmeye değer olduğunu belirleyerek, Doğa'yı yönlendirir.

Rousseau, *Yeni Hèloise*'daki doğal bahçe betimlemesinde Akıl ile Doğa arasındaki olması gereken doğru ilişkiyi resmeder. Kadın kahraman Julie'ya göre Doğa'yı seven, fakat onu uzaklarda arayamayanlar, "Doğa'yı bozmak, onu bir şekilde gelip kendileriyle birlikte yaşamaya zorlamak durumunda kalırlar ve bunlar ancak

11. Rousseau (1750), *a.y.*; Cole, *a.y.*, s.6.
12. J.J. Rousseau (1761), *Julie or the New Heloise*, Lord Bromston'a Mektup XI, İng. çev. J.H. McDowell, University Park, Pa, Pennsylvania State University Press, 1968.

küçük bir yanılsamayla gerçekleşebilecek şeylerdir."[12] Julie'nın bahçesinde "doğa her şeyi yapmıştır", ama Julie'nın sıkı yönlendirimi altında yapmıştır; bahçıvan tarafından düzenlenmemiş hiçbir şey yoktur. Julie'nın toprağı işleyişi Doğa'nın işleyiş şeklini örnek almıştır, ama öbür taraftan da Doğa'nın düzensiz gelişimini belirli bir düzene oturtmuştur. Rousseau'nun idealinin özeti budur. Doğa, ehlileştirilmeye ve düzenlenmeye gereksinim duyar; ama aynı zamanda bahçıvana ustaca çalışmasında yol gösteren de yine doğadır. Rousseaucu Akıl, Doğa'yı örnek alır ve aynı zamanda Doğa'nın doğal gelişimidir. Rasyonel olan Doğa'nın içindedir ve açığa çıkarılmayı bekler; Ve doğal olanın, gereği gibi geliştiği an olacağı şeydir.

Kadınlık, Rousseau'nun bu karmaşık Akıl-Doğa ilişkisi diyalektiği içerisinde önemli bir yer tutar. Kadınlar, Doğa'yla özlenen yakınlığı simgelerler ki zaten bir anlamda bunu hiç yitirmemişlerdir, Doğa'nın, Julie'nın bahçesinde sahip olduğu o çift anlamlı statüye sahiptirler. Rousseau, kadınları, Akıl tarafından ehlileştirilmesi gereken potansiyel bir düzensizlik kaynağı olarak görür. Rousseau, *D'Alembert'e Mektup*'ta kadınlardan şikayet eder: "Hiçbir halk hiçbir zaman aşırı şaraptan mahvolup gitmemiştir; mahvolanlar hep kadınların kural tanımazlığından mahvolup gitmiştir".[13] Ama kadınlar aynı zamanda, Doğa'ya olan yakınlıklarından dolayı aşırı övgü konusu ve erdem için bir esin kaynağıdırlar. *Eşitsizliğin Kaynağı*'nın sunuşunda şöyle sorar: "Hangi erkek, aklın ve onurun kendisini seven karısının ağzından duyduğu sese karşı koyacak kadar barbarlaşabilir?" "Cenevre'nin güzel ve erdemli kızları, daima bizi yönetmek sizin cinsinizin yazgısı olacaktır."[14]

Kadınlığa yapılan bu aşırı övgünün Rousseau'nun ahlâka ve politikaya yaklaşımında oynadığı rolü daha sonra göreceğiz. Rousseau düşüncesinde Doğa, hem insan türünün özlemle anılan mitsel geçmişi hem de Akıl'ın ideal türü aracılığıyla daha iyi bir durumda yeniden-ulaşılması gereken bir hedeftir. Doğa'nın sahip olduğu bu ikili yer, bir simge olarak kadın için yeni olanaklar ya-

13. J.J. Rousseau (1758), *Letter to d'Alembert*, İng. çev. A. Bloom; *Politics and the Arts*, Glencoe, Ill., Free Press, 1960, bl. VIII, s.109.
14. Rousseau (1755), *a.y.*; Cole, *a.y.*, s.36.

ratır. Doğa'ya yakın olması, kadına ahlâki örnek oluşturma işlevi sağlar; o, Akıl'ın hem aştığı hem de arzuladığı şeydir. Fakat, Rousseau'nun tasarladığı, bozulmuş Akıl'dan Doğa'ya uzanan yolculuğu yapacak olan erkeklerdir. Akıl'ın dönüşümü dramasını, onun insanın gerçek doğasını yansıtacağı ve geliştireceği bir şekilde, tam olarak sergileyecek olan onlardır. Rousseau'nun kadınları hiçbir zaman gerçek anlamda bu yolculuğa çıkmazlar; çünkü onlar için Doğa'ya yakınlık, Akıl'ın başarısı değil, doğal bir durumdur.

C. KANT: OLGUNLAŞMAMIŞLIKTAN AYDINLANMAYA

Kant, on sekizinci yüzyılın sonlarında, insanlığın ilerlemesinde Akıl'ın yerine dair Rousseaucu yaklaşımın daha iyimser ileriye dönük yönünü daha da geliştirmiştir. Kant, 1784'de yayımlanan iki kısa yazısında -"Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" ve " 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt"- insanlık tarihinde Akıl'ın yeri, meselesini ele alır. Kant, bu yazılarda, Akıl'ın ilerleyişinin, kendisi de rasyonel olan, kuşatıcı ve kalıcı bir Doğa tarafından güvence altına alındığını söyler. Rousseau'daki, insan aklının Doğa'ya tabi oluşu teması bu yazılarda teleojik bir boyut kazanır. "Genel tarih düşüncesi"nde Kant, Doğa'yı, insan aklına var olan her türlü insani niyetin ötesinde bir amaç kazandıran yol gösterici bir güç olarak betimler.[15] "Birey olarak insanlar ve hatta uluslar, her biri kendi yolunda ve sık sık da birbirlerine karşı bir amaç güderler, doğanın seçtiği bir yöne doğru bu farkında olmadan gidişleri üzerinde akıl yormazlar"[16] Bireylerin eylemlerinde "belirsiz ve rastlantısal" gibi görünen şeyler, insan türünün tarihinde "insanın asli yeteneklerinin sürekli olarak, fakat yavaş yavaş gelişmesi" olarak görülebilir. İnsanlar genellikle belirli, rasyonel bir amaç olmaksızın eylemde bu-

15. H.Reiss (1977), (der.) *Kant's Political Writings* Cambridge, Cambridge University Press, s.41-53. [Bu yazının bir Türkçe çevirisi şurada bulunabilir: "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", çev. U. Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap,1982]
16. *A.g.y.*, s. 41.

lunurlar; fakat filozof, "insani olayların bu anlamsız gidişi" ardında "doğada bir amaç" aramalıdır.

Kantçı iyimserlik, insan aklının doğasının aydınlatılması ve Doğa'nın rasyonelliği inancı üzerine oturtulur. Akıl, beşeri varlığa, izlediği kuralları ve taşıdıkları niyetleri doğal içgüdünün belirlediği sınırların ötesine taşıma olanağı sağlar; fakat kendi kendine içgüdüsel olarak çalışmaz. Akıl, ilerleyebilmesi için sınama, uygulama ve eğitime gereksinim duyar. "Türümüzdeki, doğa tarafından atılmış tohumlar"ın gelişmesi için, her biri kendi aydınlığını bir sonrakine devredecek nesillerin uzun bir dönem art arda gelmesi zorunludur. Bu, tohumların tam anlamıyla rasyonel olmadığını varsaymak demektir. Eğer hedefler ulaşılmadan kalır ise, "yasanın hükmü altındaki bir doğa" ile değil, "amaçsız, başıboş bir süreç" ile karşı karşıya kalırız; "aklın yol gösterici ilkesi"nin yerini "şansın kasvetli hükümranlığı" alır. Eğer insan aklının doğasını, Doğa'nın rasyonalitesi ile kaynaştırmayı düşünüyorsak, insanlık tarihine "insanın Akli yeteneklerinin tam anlamıyla gerçekleştirilmesine yönelik tedrici bir ilerleyiş" olarak bakmak zorundayız.

Kant, bu insanlık tarihi görüşünde, tıpkı Rousseau gibi, kendi kendini geliştirme kapasitesini insanlığın ayırt edici özelliği sayar. İnsani ilerlemenin işareti, yalnızca refah değil rasyonel özgüvendir: öyle görünüyor ki, doğayı ilgilendiren insanın iyi yaşaması değil de, hayata ve iyi yaşamaya layık olmak için çalışmasıdır".[17] Bu, Rousseau'yu, geriye, "dünyanın yitirilmiş çocukluk yılları"na özlemle bakmaya zorlayan uygarlaşmış davranışların çılgınlığına, kötülüğüne ve yakıcılığına, insan türünün gelişimini olanaklı kılan şeyler olarak bakılması gerektiği anlamına gelir. Rousseau'nun, uyumsuzluğun soylulaştırıcı bir potansiyeli olduğu görüşü, Kant tarafından, toplumsal karşıtlığın, insanın doğuştan gelen rasyonel yeteneklerinin gelişmesinin zorunlu önkoşulu olarak övülmesi şeklinde geliştirilir. Çatışma ve karşı koymanın "toplum dışı toplumsallığı" insandaki güçlerin uyanmasını sağlayarak insanın barbarlıktan toplumsal liyâkata doğru giden yolda ilk adımı atmasını olanaklı kılar; uyumsuzluk, kö-

17. *A.g.y.*, s.44.

tümserlik için bir vesile olmaktan çok öte, insanlığı güzelleştiren kültür ve sanatın ve gerçek ahlâkın kaynağıdır. Bu olmasaydı insan "tam uyumlu, kendi kendine yeten, karşılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı" yaşayabilirdi, fakat bu durumda insani yetenekler sonsuza dek gelişmiş olarak uyuklardı, "güttükleri koyunlar kadar iyi huylu olan insanlar, hayatlarını, sahip oldukları hayvanlarınkinden daha değerli kılamazlardı". Ve yaratılış amaçları -rasyonel doğaları- "doldurulmamış bir boşluk"tan farksız olurdu.

> Dolayısıyla, toplumsal uyumsuzluğu, kıskanç rekabetçi kendini beğenmişliği ve zenginlik ve hatta iktidar elde etmeye yönelik doymak bilmez arzuları teşvik ettiği için doğaya teşekkür edilmeli. Bütün bu arzular olmasaydı, insanın üstün doğal yetenekleri hiçbir zaman uyanıp gelişemeyecekti. İnsan, uyum ister, fakat insan türü için neyin iyi olduğunu çok daha iyi bilen doğa, uyumsuzluk ister.[18]

Bu nedenle Kant, Rousseau'nun açıktan açığa yabanıllık durumunu tercih etmesinin, insan türünün gelişimine ilişkin kısa vadeli, yetersiz bir görüşe dayandığını düşünür.

> Bilim ve sanat sayesinde yüksek bir kültür düzeyine ulaştık. Her tür toplumsal kibarlık ve edeplilikte aşırı ölçüde uygarız. Fakat, kendimizi *ahlâkça* olgun sayabileceğimiz noktanın çok uzağındayız.[19]

Ahlâki olgunluk meselesi ve onun Akıl'ın ilerleyişiyle olan ilişkisi daha çok "Aydınlanma Nedir?"de[20] geliştirilir. Kant'ın tanımlamasına göre, aydınlanma, "insanoğlunun kendi kendine düştüğü olgunlaşmamışlık durumundan", güçsüzlükten kurtulmasından, kendi aklını bir başkasının kılavuzluğu olmaksızın kullanabilmesi için cesaret ve kararlılık eksikliği durumundan çıkmasından ibarettir." Dolayısıyla, Aydınlanma'nın düsturu şudur: *"Sapere aude! Kendi* aklını kullanma cesaretini göster." "Kadın cinsinin ta-

18. *A.g.y.*, s.45.
19. *A.g.y.*, s.49.
20. I.Kant (1784), "An answer to the question: 'What is Enlightenment' ; Reiss, *a.y.*, s.54-60. ["Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev. N.Bozkurt, I.Kant, *Seçilmiş Yazılar* içinde, Remzi K., 1984]

mamı" da dahil olmak üzere insanlığın böylesine büyük bir bölümünün, başkalarının denetim ve yönetim işlerini lütfen üzerlerine almış bulunan "gözeticiler"in etkisi altına bu denli kolay girebilmiş olmasının açıklaması tembellik ve korkaklıktır. Bir toplumun genel olarak aydınlanması bu tür vesayetçiliğe son verilmesine bağlıdır.

Kant'ın olgunlaşma olarak aydınlanma teması, zamansal olduğu kadar mekânsal metaforlarla anlatılır. Aydınlanma, kamusal bir özgür ifade alanına girebilmeyi içerir. Ve "bir kimsenin, sahip olduğu aklı bütün meselelerde *kamu önünde kullanma* özgürlüğü"nün kabul edilmesine bağlıdır. Kant, Aklın olgunlaşmasını özgürlüğün bu şekilde kamu önünde kullanılmasıyla eşleştirir; burada bilgili insanlar "onların yazdıklarını okuyan bir halka" hitap ederler. Akıl'ın, devlet memuriyetinde veya işyerlerinde kişisel olarak kullanılması ise tam tersine, aydınlanmanın gelişimine hiçbir zarar vermeksizin oldukça katı bir şekilde sınırlanıp, kontrol altına alınabilir. Kant, Devletin, kendi görevlilerinden pasif bir itaat beklemesinin gayet doğru olduğunu, fakat bu aynı görevlilerin, "bilgili insanlar" olarak Devletin çalışmalarını eleştirme ve tartışma konusunda özgür olmaları gerektiğini düşünür. Aydınlanmaya uygun olgunluk, "bilgili insanların" kendi akıllarını kullanma ve "kendi adlarına konuşma" konusunda sınırsız bir özgürlüğün tadını çıkaracakları bir kamusal alana ulaşabilmek ile doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu alanda özgürlüğü sınırlamak, "insanın ileri gidişinde bir evreyi iptal etmek ve böylece onu verimsizleştirmek ve hatta gelecek nesiller için zararlı bir duruma getirmek" anlamına gelecektir. Bu, "insanlığın kutsal haklarını kirletmek, ayaklar altına almaktır".

Gardiyanların tembellik ve korkaklığı kendi çıkarlarına kullanmalarına "kadın cinsinin tamamının" da dahil olduğunu şöyle bir belirtmesini bir kenara bırakacak olursak, Kant, aydınlanma süreci içerisinde bir cinsel farklılaşma olabileceğini hesaba katmaz. Ama ne var ki, kendi mantığına göre, kadının henüz olgunlaşmamış oluşunu onun, Akıl'ın hem devlet görevlilerinin ödevlerindeki kişisel kullanımından ve hem de bu rollerin bir kenara bırakıldığı toplumsal kullanımından sistemli dışlanışına bağlamak gerekir. Burada, aslında, kadının fiili kamusal bilgilenme

ve tartışma alanlarından dışlanışından öte bir şeyler söz konusudur. Kant'ın bu denemede yararlandığı ortak entelektüel alan metaforu, değerle ilgili daha formel çalışmalarında da örtük bir biçimde varlığını korur. Kant'ın, burada bahsettiği "Aydınlanmaya" benzer bir şekilde, etik bilinç olgunlaşmamış bilincin öznelliğinden, haklarında herkesin kendi başına karar verdiği evrensel ilkelerden oluşan kamusal bir alana geçmeyi içerir. Kant'ın etikle ilgili yazılarında tema, doğal eğilimler ve duyguların antitezi şeklindeki bir ahlâk görüşüne dönüşür- tutkuların öznellik ve tikelliğinin aşılarak, Akıl'ın ortak mekanına özgür bilinçler olarak girilmesi.

Ahlâki farklılıklar, Hume'un öne sürmüş olduğu gibi, tutkuların insan yaşamına çeşitlilik katan işleyiş tarzlarından kaynaklanmaz. Bir edimin gerçekten ahlâki olan yönü, o edimin rasyonel varlıkları birbirinden farklı kılan ve ayıran farklı farklı duygu ve arzular göz önünde bulundurulmaksızın bağlanılan rasyonel, evrenselleştirilebilir ilkelerle olan ilişkisinden doğar. Kant burada "Aydınlanma nedir?"deki iddiasını *yankılamaktadır*: Akıl, tam ifadesini, bireylere değil, türe özgü olanda bulur. Bir insan gerçek bir ahlâki fail statüsünü ancak kendisini rasyonel varlık olarak karakterize eden şeyde, ayırım gözetmeksizin bütün insanlar için özgülleştirilebilir olan şeyde kazanabilir. İnsanın yerine getirdiği edimin ahlâki boyutunun değerlendirilmesi demek, söz konusu edimin ya da edimlerin, rasyonel fail olarak bağlandığı soyut, evrensel ilkeler ışığında ele alınması demektir.

Kant, evrensel ilkeleri bu şekilde vurgulayışıyla ahlâk alanında Akıl'ı tekrar, Hume'un reddettiği bir şekilde, merkezi bir konuma yerleştirir. Hume'a benzer olarak Kant da, Akıl'ın şeylerin gerçek doğasını bilme gücüne sahip olmadığını düşünür. *Saf Aklın Eleştirisi*nde, saf Akıl'ın kuramsal alanda güçten yoksun olduğunu, çünkü insan bilgisinin, bilgi nesnesinin Akıl dışından verili olmasına bağlı olduğunu öne sürer. İnsanlar için, bilginin bağımlı olduğu "sezgi", duyusal olmak zorundadır. Akıl, ampirik-olmayan, evrensel ilkelere ilişkin bir yetidir; oysa insan bilgisi duyulara dayanır. Kantçı Akıl, böylece kuramsal alanda, saf düşünce ile sınırlanmış olur; buna karşılık duyulara bağlı olarak çalışan "anlama yetisi" [understanding] rasyonel varlıklar olarak ya-

ratılmış olan bizlerin gerçek olarak gördüğümüz bilgiler sunar. Fakat hemen belirtmek gerekir ki, saf Aklı, kuramsal alandaki kullanımında karakterize eden güçsüzlük, Kant'a göre, "pratik" alanda geçerli değildir. Bu alanda Akıl, tek başına, olumsal ampirik eğilimler, tutkular ve ilgilere bağlı kalmaksızın, evrensel olarak geçerli ahlâki ilkeler sunar.

Ama ne var ki, katı ahlâki faillerin bu sınırlı betimlenişi, Kant'ın yapmak istediği şeylerin gerçek değerini yansıtmaktan uzaktır. Kant'ın burada vurgulamak istediği, gerçek ahlâki faillerin doğal eğilimlerini, arzu ve duygulanımlarını bir kenara bırakması gerektiği değil, eylemlerinde ayırt edici ölçüde ahlâki olan her ne varsa, bütün bunların, Hume'un söylediklerinin tam tersine, tamamen rasyonel ilkelere göre ifade edilebilir olduğudur. Bununla birlikte, Kant felsefesi, insan hayatını bir taraftan sahiden ahlâki olan evrensel yargılara, öbür taraftan da tamamen kişisel olanın tikelliklerine yönelten, bazı bakımlardan benzediği Descartes'ın birey anlayışı gibi, iki ayrı parça haline getirme eğiliminde olan bir ahlâk anlayışı yaratmıştır. Kant düşüncesine göre, ahlâki bilinç, bütün insanların zihinlerine ortak olan şeyle ilgilidir. Ama yine de, bu ahlâk anlayışı, Descartes'ın zihin anlayışına benzer şekilde, kendini, farklılığını dile getirirken ele verir. İlginçtir, Kantçı ahlâk betimi, zihne ilişkin olarak evrensel olduğu varsayılan şeyler üzerinde yaptığı vurguyla, son dönemlerde kadının ahlâki açıdan azgelişmişliğini vurgulayan fikirlerin önemli bir kolu haline getirilmiş bulunuyor. Söz gelişi, Freud'un, kadınların ahlâki gelişmişliğinin erkeklerin tam ahlâk bilincinin gerisinde kaldığı yolundaki ünlü iddiasında Kant'ın eğilimler ile ödevin gayrışahsiliği arasında kurduğu karşıtlığın izlerine rastlanır.

> Dile getirme konusunda her ne kadar tereddütlü olsam da, kadınlardaki etik normallik düzeyi, erkeklerinkinden farklıdır fikrini kolayca bir kenara bırakamam. Onların süper ego'su asla acımasız, gayrışahsi ve duygusal kökenlerinden bağımsız değildir. Her devirdeki eleştirilerde kadınlar aleyhine kullanılmış olan karakter özellikleri ki, bu eleştirilerden bazılarını, kadınlar hayatta karşılaşılan önemli olayları göğüslemeye daha az hazırdırlar; kadınlar yar-

gılarında çoğu kez sevgi ve düşmanlık duygularının etkisinde kalırlar, şeklinde sıralayabiliriz, bütün bunlar, rahatlıkla onların süper-ego'larının oluşumundaki farklılıkla açıklanabilir.[21]

Freud'un, kadınların ahlâki yetilerine getirdiği değerlendirme, süper-ego'nun Oedipus karmaşasının aşılması yoluyla erkeklerde daha iyi gelişmesi açısından dile getirilir. Fakat getirmiş olduğu bütün yeniliklere rağmen, onun bir erişim olarak erkeksi ahlâki bilinç fikri, kendisinden daha eski olan bir betimleme kalıbının yalnızca biraz değiştirilmiş bir biçimidir. Oedipus karmaşası, kamusal Akıl alanına, içinde sahici etik bilincin işlediği evrensel ilkeler alanına geçiş noktasını simgeler. Oedipus karmaşasından çıkmış olan erkek, duygusal ve kişisel olanın pek-ender, "sevgi ve düşmanlık duygularının" öznelliğinden kurtulmuş olarak betimlenir. Burada kullanılan temeldeki ahlâk betimi, tam ifadesini Kant'ın etiğinde bulmuş olan oldukça etkili bir ahlâka aittir. Böylece Aklın bilincin daha aşağı biçimlerinden geliştiği anlayışı sayesinde düşünsel geleneğimiz içinde kadın bilincinin ahlâki olgunlaşmamışlığı düşüncesine yer açılmış olur. Ve bu düşünceyi en son sınırına ulaştıracak olan da Hegel'dir.

D. HEGEL: DOĞA'NIN KENDİNİ AÇIŞI OLARAK AKIL

Rousseau'nun yitirilmiş cennet köşesine duyduğu nostaljinin kendisi, Kant'ın, Akıl'ın Doğa'nın cömert yol göstericiliği altında ilerlemesini gayet emin bir şekilde onaylayışıyla yitirilmiş olur. Fakat, Akıl'ın Doğa ile nihai buluşması teması eksiksiz ifadesini Hegel'de bulmuştur. Hegel'e göre, bireysel zihinlerin bilinci, Akıl'ın ilerlemesi ve insanlık tarihinin gelişimi, bunların hepsi, Doğa'nın, kendini, o yüce kendi-bilincine varma sürecinde mutlak olarak açışının bir parçasıdır. Zihin ile Doğa arasındaki görünüşteki bütün karşıtlıklar, Doğa'nın kendini tedrici olarak açışı

21. S.Freud (1925), "Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes"; J.Strachey (1966-74) (der.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, cilt XIX, Londra, Hogarth Press, s. 257-8.

ve kendine dönüşü henüz olgunlaşmamış aşamalarının bir yansımasından başka bir şey değildir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ifade ettiği gibi, ilk bakışta Zihin'in dışında oluyormuş ve ondan bağımsızmış gibi görünen şeyler, aslında onun kendi eseridir. Rousseau'nun "düşünmenin zorbalığı"ndan yakınmasına neden olan, Akıl'ın Doğa'dan kopmuş olduğu yolundaki acı verici düşünce, Hegel'e göre, yalnızca, Akıl'ın, gerçeklikle olan birliğinin henüz tam farkına varmamış, olgunlaşmamış biçiminin bir işaretidir. Gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir; Akıl ve Doğa birdir. Ama ne var ki bu, ancak bilincin gelişmiş aşamalarında anlaşılabilir.

Kendisinden önce gelen Rousseau ve Kant gibi Hegel de, Akıl'ın ilerleyişini, özgürlük bilincine -ki bu, belirtisi kişinin yasaya kendi iradesiyle boyun eğişi olan bir özgürlüktür- göre değerlendirir. *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau, özgürlüğü, kendi kendimize koyduğumuz bir yasaya itaat edişle bir tutar.[22] Kant da bu temayı, ahlâki bilinci Akıl'ın özerkliği - duyguların tikelliği ve yanlılığını aşan evrenselleştirilebilir, kesin ilkelerin kavranması- ile özdeşleştirerek geliştirmiştir. Aynı şekilde Hegel de, Akıl'ın ilerlemesini, evrensel olanın eksiksiz kavranılmasına dayanan bir özgürlüğe doğru yol alış -öznel ve tikel olandan sıyrılış- olarak görür. Fakat, bu temayı, bilincin ilerleyişi sürecindeki farklı aşamalar arasında çok daha incelikli geçiş sağlanmasını olanaklı kılacak bir çerçevede geliştirir. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Doğa'yı, kendisini, insan bilincinin ardışık aşamaları ve bu aşamaların toplumsal yapılardaki cisimlenişleri içinde Akıl sayesinde Tin'e doğru açan bir şey olarak sunar. Her aşama, bir sonraki aşama tarafından korunur ve aşılır. Bilincin az ilerlemiş biçimleri gerekçelerini daha sonra gelen biçimler içinde kazanırlar; aslında onlar tarafından oluşturulurlar. Akıl, "gerçekliğin tamamı olduğundan emin oluşu hakikat seviyesine yükseltildiğinde ve kendisinin kendi anlayışı, dünyanın da kendisi olduğunun bilincine vardığında"[23] rasyonel olanın ve gerçek olanın birliğinin belli be-

22. Rousseau (1762), *a.y.*, I, böl. VIII; Cole, *a.y., s.178.*

23. G.W.F. Hegel (1807), *Phenomenology of Spirit*, kısım 438, İng. çev. A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, s.263 [*Tinin Görüngübilimi* çev. A. Yardımlı, İdea Y., 1986]

lirsiz kavranılması aracılığıyla Doğa içerisinde saklı olma durumundan çıkarak Tin haline gelir. Böylece, Rousseau'nun Doğada içkin olanı, aynı zamanda Doğa'dan uzaklaşmadan açığa çıkaracak türden bir Akıl ideali artık daha açık bir formülasyon edinmiştir.

Hegel, Akıl'ın ilerleyişi öyküsünü, hem bireysel öz-bilincin gelişmesi hem de toplumsal örgütlenme biçimlerinin gelişmesi olarak sunar. Her iki alanda da daha geri ve daha ileri aşamalar arasında biribirinin yerini alma ilişkileri geçerlidir. Her biri, yalnızca yerinin alınması sırasında gerçekten ne ise odur; herbirinin içsel doğası kendisinin ilerisinde yatan aşama içerisinde ayırt edilebilir. Bu, Hegel felsefesinde sürekli tekrarlanan bir temadır. Ve henüz "olgunlaşmamış" aşamaların hem muhafaza edilmesini hem de aşılmasını, bilincin farklı biçimleri arasında zengin ve karmaşık ilişki kalıpları üreterek olanaklı kılar. Bu kalıbın sahip olduğu gizilgüç, Hegel'in, kendisinin "mutsuz bilinç" olarak adlandırdığı acılı farkındalığa ve onun içsel çelişkisinin nihai çözümüne ilişkin getirmiş olduğu açıklamada çok daha berrak bir şekilde görülebilir.[24]

Mutsuz bilinç, hem "Stoacılık"taki şeylerin değişemezliği düşüncesini hem de "şüphecilik"teki şeylerin değişebilirliği düşüncesini bünyesinde barındırır. Fakat mutsuz bilinç, bunların oluşturduğu birliğin deneyimine, ancak kendi bilincine "ikidoğalı, saf çelişik bir varlık" olarak varışında ulaşabilir. Ve kendi çelişkisinin çözümünü, ancak belirsiz bir düşünceyle değişemez olanın aslında kendi benliği olduğunu farkedince kavrar. Bu, adayış durumudur: "Düşünmesi, düşünme olarak zillerin kaotik şıngırtısından, bir tütsünün dumanından veya Nosyon'un uzaklığına müziksel bir düşünmeden daha öte bir şey olamayan" düşünceye doğru yöneliştir. Bu, müthiş bir acı çekerek kendini kendi içinde bölünmüş bulan saf yüreğin sonsuz özleminin bir hareketidir. Daha ileri aşamalar büyük acı veren bu durumu, Zihin'in değişebilirliği ile Doğa'nın sabitliği arasındaki, yüzeydeki karşıtlığın temelinde yatan birliğin farkına daha fazla vararak çözüme kavuştururlar. Fakat bu aşamalar, böyle oluşlarıyla, bilincin

24. *A.g.y.*, kıs. 206-30, s.126-38.

kendilerinden önce gelmiş olan daha aşağı biçimlerini kendilerine yabancı sayıp, reddetmezler.

Hegel'in Tin'i, Kant'ın aydınlanma tanımını yankılayarak "*her* bilince seslenir" ve şöyle der: "*kendi içinizde* her ne iseniz, kendiniz için o olun -*akla uygun*-".[25] Fakat burada, bilincin daha az aydınlanmış biçimlerinin önemi incelikli bir şekilde korunmaktadır. Kuşkusuz, "Akıl, edinmiş olduğu, tinsel olarak gelişmiş bilinci yeniden terk etmeli, bu bilinç anlarının her tarafa yayılmış zenginliğini tekrar doğal vicdanın yalınlığı içinde boğmalı ve bir diğer adı da Doğa veya masumiyet olan yarı hayvani bilincin yabanıllığına yeniden dönmelidir".[26] Ama yine de, birbirinin yerini alış sürecinin kendisi bunları kendi içinde muhafaza eder; daha doğrusu oluşturur. Onlar yalnızca yeri alınmış bir şey olarak vardır. Hegel, böylece, bilincin bazı biçimlerini ötekilerine göre henüz olgunlaşmamış olarak sunmayı mümkün kılar; ama bunların korunup tanınmasına da izin verir.

Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk bölümlerinde anlattığı, insan bilincinin gelişimi öyküsünün ilk bölümlerinde toplumsal cinsiyetten açıktan açığa bahsedilmez. Fakat burada anlatılan model, daha olgun olan "erkek" bilincine göre, kadın bilincinin düzenlenmesi, içerilmesi ve aşılmasına elverişlidir. Sahne, kadının, ancak kendisinin ötesinde yatan şey bakımından gerçekten ne ise o olarak sunulacağı şekilde ayarlanır. Gelecek bölümde, Hegel'in, aynı eserin ilerki bölümlerinde kadınlığı, Akıl'ın ilerleyiş sürecindeki nispeten olgunlaşmamış aşamalarla nasıl ilişkilendirmiş olduğunu göreceğiz.

25. A.g.y., kıs. 537, s. 328.
26. *A.g.y.*, kıs. 524, s.319.

V. KAMUSAL VE ÖZEL

A. GİRİŞ: TAMAMLAYICI BİLİNÇ

Virginia Woolf'un *Gece ve Gündüz* romanında kadın kahraman Katherine Hilbery, kendisini gizli bir matematik tutkusuna kaptırır; kadın hayatının duygusal karmaşalarından ve sorumluluklarından bitkin düştüğünde soyut simgeler, geometrik şekiller alemine sığınıp derin düşüncelere dalar. Katherine için, kadınsı olmayan bu edim, aile hayatının insanı yutan raslantısallığı ve karmaşasının tam tersine açıklığı, gayrışahsiliği ve zorunluluğu temsil etmektedir. Virginia Woolf'un burada betimlediği, bizlere hiç de yabancı gelmeyen kadınsı özlem, büyük oranda özel hayat alanında harcanan bir yaşamın getirdiği ve çoğunlukla insanı ezen

can sıkıntısı ve klostrofobiden kurtulma isteğinin ötesine geçen bir özlemdir. Bu, aynı zamanda, belirli bir düşünme tarzından, entelektüel açıdan rastlantısallık ve tikellik alanına hapsolunmuşluktan kurtulma özlemidir; kısacası Akıl alanına geçme özlemidir. Çünkü Akıl sadece kamusal siyasi yaşam alanına değil, ama aynı zamanda belirli bir düşünce alanına, evrensel ilkeler ve düşüncelerin zorunlu buyrukları alanına geçişin ön-isteri ve giriş noktasıdır. Descartes'a göre doğru akılyürütmenin, duyusal olana, ve onun sınırlamalarına karşı mücadele etmeyi ve günlük yaşama özgü şeylerden ve onların yarattığı karmaşadan tamamen kurtulmayı içerdiğini görmüştük.

Vaad edilen dünya artık Platon'un evrensel formlarından değil de, bütün insanlar için aynı olduğu varsayılan düşüncenin zorunlu ilkelerinden oluşan bir dünya olsa da, bu çetin işin hedefi bazı bakımlardan, eski Yunanlılara ait bir ideal olan, düzenli düşünce alanına ulaşma idealiyle belirlenmeye devam eder.

Kadınların kendilerine özgü bir entelektüel karaktere veya düşünme tarzına sahip oldukları fikri, felsefi geleneğimiz içerisinde göreli olarak son dönemlerde ortaya çıkmış olan bir fikirdir. Daha önceden de görmüş olduğumuz gibi Philo, Augustinus ve Aquinas, kadınsılığı, bir şekilde, erkeksi bir rasyonel kusursuzluk paradigmasının bir tür türevi olarak sunarlar. Fakat, bunu erkeksi ve kadınsı entelektüel karakterler arasında bir birbirini tamamlama ilişkisi olduğu şeklinde ifade etmezler; kadınlar, tek bir mükemmellik standardına göre değerlendirilir ve ikincil sayılır. On sekizinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise farklı bir vurguyla karşılaşmaya başlarız. Söz gelimi Rousseau, erkek ve kadın zihinlerinin hayli farklı olduklarını, ama birbirlerini tamamladıklarını düşünür. Sınırları doğa tarafından çizilmiş kendi yolunu takip eden her cinsiyet, diyor Rousseau, *Emile*'ın 5'inci kitabında, kendi farklılığı içinde, birbirlerine daha yakından benzeme durumunda olabileceklerinden daha mükemmeldirler. "Mükemmel bir erkek ve mükemmel bir kadının zihni bunların suratları birbirine ne kadar benziyor ise o kadar benzer olmalı; mükemmellik ne daha azını ne de çoğunu kabul eder."[1] Ve Rousseau, bu ta-

1. J.J. Rousseau (1762), *Emile*, İng. çev. B. Foxley, Londra, Dent, 1911, cilt V, s. 321-2.

mamlama ilişkisinin, erkeklere özgü entelektüel işleyiş tarzının kadınlar için uygun bir tarz olmadığını ima ettiğini düşünür. Soyut ve spekülatif hakikatlere bilimdeki ilke ve aksiyomlara geniş ölçüde genellemeye dayanan her şeye yönelik arayış bir kadının kavrayış gücünü aşan bir şeydir."[2]

Kant, *Yüce ve Güzel Üzerine*'de kadın cinsi en az erkek cinsi kadar anlama yetisi sahibi olsa da, onlarınki daha farklı -güzel- bir anlama yetisidir derken Rousseau'yu yankılar. "İnsanı yorgun düşüren öğrenme çabası" veya "acı verici düşünce uğraşı" der Kant, kadın cinsine uygun erdemlerin mahvolmasına yol açar. Bilgilenme çabasında olan bir kadın, "sakal sahibi olmayı istese daha iyi olur, çünkü edinmeye uğraştığı derinlik havasını bu şekilde daha iyi ifade edebilir."[3] Fakat, soyut düşünme eksikliği, kadın zihnindeki bir kusur olarak görülmez; tümelleri kavrama eksikliği, kadının sahip olduğu başka zihinsel özelliklerle -beğeni, duyarlılık, pratik akıl, v.b.- doldurulur. Rousseau gibi, Kant da erkek ve kadının birbirini tamamlayıcı karakterlerinin bir arada, tek bir ahlâki varlık oluşturduğunu düşünür: "Evlilik yaşamının birleştirdiği çiftler, adeta, kadının beğenisi ve erkeğin aklı tarafından temsil edilen ve yönetilen tek bir ahlâki kişilikmiş gibi davranmalılar."[4]

Her ne kadar Kant'ın yaptığı betimlemede elde edilecek kazanımlar erkek cinsinin yararına gibi görünse de bu birbirini tamamlayışın aslında her iki cinsiyet için de yararlı olduğu varsayılır; bu süreç içerisinde erkek, bir erkek olarak daha mükemmel olurken, kadın eş olarak mükemmelleşir. Ve erkek, bir kez daha düzgü [norm] olarak alınmış olur. Bu ahlâki işbölümü pratik alanda -Mary Wollstonecraft'ın, Rousseau'ya öfke duyarak işaret ettiği gibi- biraz rahatsız edici bir düzenlemedir. İkisi birlikte tek bir ahlâki varlık oluşturduklarında, karısına her zaman, söz gelimi çocukların iyi bir şekilde yetiştirilmesi gibi en gerekli zamanlarda ortada akıl verecek bir konu bulmak mümkün olmayabilir.

2. *A.g.y.*, 349.
3. I.Kant (1763), *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, İng. çev. J.T.Goldthwait, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1960, Kısım. 3, s. 78.
4. *A.g.y.*, s. 95.

Kadının dağınık pratik aklını belirli noktalarda toplaması gereken erkek, soyut aklını, olur a, şarabın lezzeti konusunda bir yargıya varmada, deniz kaplumbağası yemeği için en uygun sos hakkında yorum yapmada veya iskambil oyununda kullanıyor olabilir; ya da eğitimle ilgili bütün *ayrıntıları* halletme işini yardımcısına (karısına) veya şansa bırakmış, fikirlerini talihiyle kumar oynarken genelleştiriyor olabilir.[5]

Fakat bu düzenlemenin hayata geçirilmesi ne kadar güç olsa da, bu tamamlayıcı karakter fikrinin, kadın cinsine karşı yapılan bir övgü olduğu düşünülmekteydi. Kadınların soğuk, spekülatif düşünme biçiminden yoksun oluşları, Kant ve Rousseau için, onlara yapılan aşırı bir övgü demek oluyordu. Bu, kadınların kendilerine özgü olduğu düşünülen bu entelektüel karakterin, aslında kadının erkeksi başarı alanından dışlanmasının ürünü olduğu gerçeğini maskelemeye yarar. Bu durum, daha sonraları Schopenhauer'in kadın karakterine küçümseyerek bakmasında daha bir netlik kazanır; *Kadınlar Hakkında* adlı bir denemesinde, kadının akılyürütme gücünden yoksun oluşunu doğuştan gelen bir olgunlaşmamışlık olarak dile getirir. Schopenhauer, kadınların oldukça sınırlı türden bir akılyürütme becerisi kazanabileceklerini ve "bütün yaşamları boyunca büyük bir çocuk olarak" kalacaklarını düşünür.[6]

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde kadın bilincine özgü olanla, kadının erkeklerin edinebildiği şeylerden dışlanması arasında aynı bağlantıyı kurar. Ve *Tinin Fenomenolojisi*'nde de bu dışlanmanın tam olarak ne denli karmaşık olduğuna dair keskin bir farkındalılık sergiler: "Kadınsısoyu" baskı altına alma yoluyla oluşturulur.[7] Hegel'in, kadınlığın, kamusal alanla özel alan arasındaki bölünme sürecinde oluştuğu şeklindeki tanısı daha önce Rousseau'nun düşüncesinde de sunduğumuz kadınsılığa karşı yaklaşımda benimsenen muğ-

5. M. Wollstonecraft (1792), *A Vindication of the Rights of Woman*, (der.) M. Kramnick, Harmondsworth, Penguin Books, 1975 bl. 5, s.187.
6. Bkz. A. Schopenhauer (1851), *Essays and Aphorisms*, İng. çev. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin Books, 1970.
7. G.W.F. Hegel (1807), *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, s.288.

laklığı yineler, ama aynı zamanda aydınlatır da. Hegel'in tanısını belirli bir çerçeve içine oturtabilmemiz için öncelikle Rousseau'nun Doğa anlayışı'nın, onun kamusal-özel ayırımına yaklaşımıyla nasıl bağlantılı olduğuna bakmamız gerekmektedir.

Görmüş olduğumuz gibi, Rousseau'ya göre kadının Doğa'ya olan yakınlığı kendisini bir ahlâki örnek haline getirmiş, ama aynı zamanda yurttaşlıktan dışlanmasının da gerekçesini hazırlamıştır. Kadının eve hapsedilmesi, bir taraftan tutkuların sivil toplum üzerindeki yıkıcı etkilerinin konrol altına alınmasına yardım ederken, öbür taraftan da onu, insanlığın refahının önemli bir boyutu olarak korumaktadır. Çünkü Rousseau'nun, yurttaşların kamusal yaşamına karşı bir tehdit olarak gördüğü şey yalnızca disipline edilmemiş tutkularla çağrıştırılan kadınlara özgü karmaşa durumu değildir; kadınların annelik duygularıyla eşleştirilen erdemler bile, tıpkı *Emile*'in başlangıç bölümünde anlatılan Spartalı annenin öyküsünde olduğu gibi, Devlet'in iyi bir şekilde işleyişini tehdit edebilir. İyi bir yurttaş, eğer kamu yararına hizmet ediyorsa kendi evlatlarının ölümünü bile şükranla karşılar; erdemli tutkular bile Devlet'in isterleriyle çatışabilir. İyi bir özel şahıs olmanın ön-isterleri, iyi bir kamu yurttaşı olmanın ön-isterleriyle tam olarak bağdaşabilecek türden şeyler değildir. Rousseau'nun buna getirdiği çözüm, kuşkusuz, erkekleri iyi birer yurttaş, kadınları da iyi birer özel şahıs yapmaktı. Fakat Rousseau bu iki alanın belli noktalarda kesiştiğini düşünür ve kadınlara, kendi başlarına doğrudan doğruya katılamayacakları kamusal yaşamın iyi biçimlerinin korunması ve geliştirilmesinde belirli bir rol verir. Rousseau'ya göre, özel alan, toplumsal yaşamın çürümüşlüğü ve sahteliğinden uzak ve Doğa'ya yakın olan kadının yönetimi altındaki özel erdem alanıdır. Ve bu sadece, erkeklerin çağdaş toplumun çürümüşlüğünden kaçıp sığınacakları bir alan değil, aynı zamanda kamusal yaşamı dönüştürecek olan iyi yurttaşların yetiştiği yerdir de.

Bu nedenle özel alan, Rousseau'nun toplumsal ilişkiler idealinin bütünleyici bir parçasını oluşturur. Bir taraftan kadının kamusal alanın dışında tutulmasına ve öbür taraftan da tutkuların sınırlandırılmasına ve kamusal yaşam için zararsız kılınmasına hizmet eder; hem bozulmuş toplumsal yaşamdan kaçan insanın sı-

ğınacağı bir şefkat ve erdem barınağı hem de kamusal yaşamın dönüştürülmesinde örnek olan şeydir. Ve bu erdemli tutkular alanında sözü geçecek olan kadından başkası değildir. Kadın, kamunun siyasi yaşamını erkekler aracılığıyla etkiler. "Çocukluğunda" erdemli bir kadın tarafından "büyütülen" ve "yetişkinliğinde" erdemli bir kadının "hizmet ettiği" erkekler, kamusal alana, Doğa tarafından yönlendirilen bir Akıl taşırlar. Ama ne var ki, *Emile*'in 5'inci kitabında betimlenen Sophie'nin verdiği eğitimden de anlaşıldığı gibi, kadının örnek niteliğindeki bu erdemi dışarıdan sınırlamaların bir ürünüdür. Akıl'ın kendisine örnek alması gereken erdemli tutku aynı zamanda sınırlanmış tutkudur. Ve Sophie'nin eğitiminde cisimleşen sınırlama, özel öğretmeninin Emile'e verdiği "doğal" eğitim sürecinde Emile'in doğallığına yapılan müdahaleleri tamamen aşan bir şeydir. Sophie'nin eğitimi, Emile'in kendi doğasında olan şeylerin serpilmesine yöneliktir ve Sophie'nın doğası Emile'inkini tamamlayıcı niteliktedir.

Rousseau, Doğa tarafından yönlendirilen ve Doğa'yla birlikte var olan bir Akıl anlayışına benimseyerek -özellikle Descartes'in zihin kuramıyla birlikte anılan- saf düşünce ile bedensel tutku veya duygulanımlar arasındaki karşıtlığı reddeder. Fakat Akıl, tutku ve toplumsal cinsiyet arasında kendisinin yaptığı karmaşık düzenleme, "eşit" fakat "bütünleyici" karakterler arasındaki farklılıkta temellendiğine inanılan kendi karşıtlığını -erkek Akıl ile kadınsı tutku arasındaki karşıtlığı- üretir. Erkek ve kadın karakterleri arasındaki birbirlerini tamamlayıcılık durumunun, kamusal-özel ayrımında bir kez daha yinelendiği görülür. Bu iki farklı alan arasındaki karşılıklı ilişki, gerçekten doğal ve tamamen insani olan bir Akıl'ın gelişip serpilmesini olanaklı kılar. Akıl'ın içeriği ve Doğa'yla olan ilişkisi değişmiş, fakat erkek ve kadın rollerinin bu kavramlara göre düzenlenişi esas olarak aynı kalmıştır.

Daha önce 3. Bölümde de görmüş olduğumuz gibi, kadınlar, Hume'un oldukça farklı bir şekilde çizdiği kamusal-özel ayrımının özel olan tarafında -Rousseau'nun, kadınların konumunu belirleyişindeki kadar açık bir biçimde olmasa da- yerlerini alırlar. Hume'un, erkek-kadın ilişkisine dair açıktan açığa yürüttüğü

tartışmalarda kadınsılığın bir tutulduğu şeyler, Rousseau'nun o saf ev yaşamına geri çekiliş düşüncesindekilerden oldukça farklıdır. Hume'un, *Denemeler* adlı kitabında kadınlar, düşünceye dayalı toplumsal alanının geniş bir kesimiyle -kentsel, uygarlaşmış toplumsal yaşamın Rousseau tarafından yalnızca küçümsenen biçimiyle- eşleştirilir. Hume, "Deneme yazma" konusunda kaleme aldığı bir denemede, açık kalpli bir nezaketle kadınları, onların yararını düşünerek, kısır bir "bilgi" dünyası yerine, "söyleşiye açık" dünya ile eşleştirir.[8] Doğru bir yansımalı düşünce edimi, "ortak yaşam ve söyleşi"den uzaklaşmayı değil, tam tersine ona katılmayı gerektirir. "Bilgi ve söyleşi dünyaları arasında bir birliğin" oluştuğuna şahit olmuş olmalarının kendi dönemlerinin bir erdemi olduğunu söyler. En iyi entelektüel yaşama, söyleşi ve ortak yaşamdan uzaklaşılmadığında ulaşılır. Ve alaycı bir tarzda, söyleşiye açık dünyanın kadınların özel egemenlik alanı olduğunu öne sürer.

Söyleşiye açık dünya, ne evcilleşmiş tutkunun özel barınağı ne de Hegel'in Aile Hayatı açıklamasında karşılaşacağımız, toplumun saçtığı ışıktan uzak alt dünyadır. Hume'un alaylı nezaketinin kadın nesneleri, yine de bir tür alacakaranlık kuşağındadırlar. Kadınlar ne erkek ev reislerinin mal mülk edinme peşinde koştukları sivil toplumun özel etkinlikleri içerisinde, ne de mal mülk edinmenin daha geniş kişisel çıkar biçimleri tarafından sınırlandığı kamu yaşamının ahlâki boyutunun yaratılması ve korunmasında herhangi bir yere sahiptir. Kamusal-özel ayrımının her iki biçimi de, Hegel'in, kadınsı alt dünya ile günün aydınlığı arasındaki ilişkilere ve kadınlığın baskı altına alma yoluyla oluşumuna dair geliştirdiği formüllerde özümsenir.

B. HEGEL: KADINSI ALT DÜNYA

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde Aile konusunu tartışırken, bizim şu ana kadar ele almış olduğumuz çeşitli temaları bir arada

8. D.Hume (1741-2), "Essay writing": *Essays, Moral, Political and Literary* içinde, Oxford, Oxford University Press, 1963, s. 568-72.

işler: tikelliğe geri çekiliş olarak Aile Hayatı düşüncesi, zenginlik ve gücün kamusal ve özel olarak edinilişi arasındaki ayrım, bilincin az ve çok ilerlemiş aşamaları arasındaki ayrım ve "doğal" duygu ile "evrensel" etik bilinç arasındaki ayrım. Ve bunlara, Kant'ın, özerk ifadeye ait kamusal alan görüşüyle tohumunu attığı söylenebilecek, yeni bir şey daha ekler: Edimsellik [actuality] alanı olarak "dışsal" olan ile kendi gerçekliğini ancak dışsallaşmakla bulan belirsiz ve yetersiz "içsel" olan arasındaki ayrım. Ve Hegel, kadını olanı açıkça, bu kamusal-özel ayrımının özel tarafına yerleştirir.

Hegel, kadın bilincini, Sivil Toplum'un kendi bilincine daha çok varmış yaşamına göre oldukça ilkel bir aşama olan Aile yaşamı ile bir tutar.[9] İkisi birden, Tin'in toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamda kendini açığa vuruşunun erken aşaması olan "etik yaşam"ın birer bölümünü oluştururlar; etik yaşam, barındırdığı içsel gerilimlere tepki olarak, Tin'in kendi kendini gerçekleştirme sürecinin mesela hukuk gibi, ileri bir aşamasına geçer. Bu içsel gerilimler, Sivil Toplum ve erkeklerle özdeşleştirilen beşeri yasa ile Aile ve kadınlarla özdeşleştirilen ilahi yasa arasındaki çatışma biçimini alır. Etik olan Toplum yaşamında kendi bilincine varmış olarak cisimleşir, "kendini evrensel olan için çalışarak biçimlendirir ve muhafaza ederken", Aile bilinçden yoksun bir etik nosyonunu temsil eder.

Etik ilke, hem Aile'de hem de Toplum'da aslen evrenseldir ve salt duygunun tikelliğini aşar. Bu nedenle Aile, etik yaşamı cisimleştiren bir şey olarak yorumlandığı sürece, evrensel olanı zaten içermektedir. Fakat Aile Hayatı'nın etik karakteri, Aile'nin koca aracılığıyla Aile'ye dışsal olan bir yaşama katılmasından gelir ve dolayısıyla da, Hegel'e göre, buna bağlıdır. Erkek, daha geniş kamusal arenada, Aile adına güç ve zenginlik edinme peşinde koşar. Ve bu kamusal etkinliğin önemi, onun, bireyin ve ailesinin özel kazancı adına taşıdığı önemi aşar. Bu girişim, Aile'nin kendi içinde sınırlı kalmayan, gerçekten evrensel olanı - topluluğu- etkileyen bir yön kazanır. Erkeğin bu dışsal etkinliği, aslında Aile'ye göre onu, "Aile'den uzaklaştırıp, kendi varlığının

9. Hegel, *a.y.*, kısım. 44-76, s. 266-90.

doğal yönünü ve bağımsızlığını baskı altına alan ve erdemli olmaya alıştıran, evrensel olan içinde ve evrensel olan uğruna yaşama iten"[10] olumsuz bir roldür.

Aile'de cisimleşen ilahi yasa kan bağı olan kişilere karşı beslenen duygular ve ödevlerle ilgilidir. Ve Hegel, bütün bunları "alt dünya" başlığı altında toplar; kadınlar yurttaş olmadıklarına göre burası aynı zamanda kadınların alanıdır. Tin'in Aile Hayatı'nın ötesine geçen biçimlerine gerçek bir katılım kadınlar için söz konusu değildir. Fakat bu, Hegel'e göre, kadınların etik yaşamdan dışlanmaları anlamına gelmez. Etik yaşam, Aile içinde de ortaya çıkar; kadınlar buraya hapsedilmiş olsalar da, doğal duyguların tikelliğiyle değil de tümel olanla ilgilenebilirler. Fakat, onlar, kendi bilincine varmış "evrensel olan için çalışma" alanına giremedikleri için etik yaşamları da, erkeklerin karşılaşmadığı türden, bir çıkmaz içerir.

> Etik hane içinde mesele, *belirli bir koca* ya da *belirli bir çocuk* meselesi değildir, genel olarak koca ve çocuklar meselesidir; kadının ilişkileri, duygu değil, evrensel olan üzerine kurulur. Kadının etik yaşamı ile erkeğinki arasındaki fark tam da burada yani, kadının bir birey olarak yapmaya yatkın olduğu işde ve zevk duyduğu şeyde ortaya çıkar; ilgisi evrensel olan üzerinde yoğunlaşır ve arzunun tikelliğine yabancı kalır; buna karşılık koca için bu iki alan birbirinden ayrılmıştır; bir yurttaş olarak, evrenselliğin kendi bilincine varmış gücüne sahip olduğundan arzulama hakkını elde eder ve aynı zamanda bu konudaki özgürlüğünü de korur. Dolayısıyla, kadının bu ilişkisine tikellik karıştığından etik yaşamı da saf değildir; fakat bu yaşam etik olduğu sürece tikellik önemli değildir ve kadın kendini eşindeki *bu* tikel benlik olarak bilme anından yoksundur.[11]

Hegel, burada, Aile içerisindeki ilişkilerin tikel oldukları yani, belirli bir çocuk veya koca üzerinde odaklandığı sürece etik olamayacaklarını vurgulamak istiyor. Kocalar, karılarının aksine, "evrensel olan için çalıştıkları" ek bir etkinlik alanına daha sahiptirler. Bu nedenle bir erkek, etik yaşamına zarar vermeksizin aile içi ilişkilere, tamamen tikel bir şey olarak yaklaşabilir. Oysa

10. *A.g.y.*, kısım. 451, s.269.
11. *A.g.y.*, kısım. 457, s.274-5

bir kadın, ancak, aile içi ilişkilerin tikelliğini töresel, evrensel ilgi şekline dönüştürebilmesi, Koca ve Çocuklar'a, belirli kişiler olarak değil, Koca ve Çocuklar olarak, yaklaşabilmesi ölçüsünde etik yaşama sahip olabilir. Dolayısıyla erkek için tikel olan şey, kadın için evrensel ve etik olandır. Ve devamında Hegel, erkekler ile kadınlar arasındaki kaçınılmaz çatışmalara yol açanın bu durum olduğuna işaret eder. Erkek açısından bakıldığında bunlar, etik olanla salt tikel olan arasındaki çatışmalar olarak görülür; aile yaşamı, onu, evrenselliğin dışsal alanından geriye, tikel olana doğru çekmektedir. Kadın için ise bu çatışmalar, Aile'nin etik isterleri üzerindeki dışsal baskılar şekline bürünür.

Dolayısıyla, Tin'in etik aşamasının farklı cisimleşimleri, "erkek" ve "kadın" bilinci arasında çatışma vardır. Sadece aile çıkarları değil, kadınlığın kendisi de toplumun bir düşmanı haline gelir. Ve bu nedenle de baskı altında tutulması gerekir; bu baskı bizzat, topluluğun varoluşunu olanaklı kıldığı kadar, kadınlığı da ne ise o olarak oluşturan şeydir. Bilincin, Aile ve kadınlarla çağrıştırılan bu aşaması, tıpkı henüz gelişmemiş öteki bilinç aşamaları gibi, tam da, aşılacak bir şey olarak vardır.

> Topluluk, yalnızca, Aile mutluluğuna müdahale edişiyle ve (bireysel) özbilincin evrensel olan içerisinde erimesiyle belirli bir varoluş kazandığından, bastırdığı ve aynı zamanda kendisi açısından temel önemde olan şeyde kendisi için bir iç düşman yaratır; genelde kadınlar -topluluğunun (yaşamındaki) ebedi ironisi- çevirdikleri entrikalarala yönetimin evrensel amacını özel bir amaç ve evrensel etkinliğini de belirli bir bireyin gerçekleştirdiği bir iş haline getirir ve devletin tümel niteliğini yozlaştırarak, onu, Aile'nin bir zenginlik ve övünç kaynağı olacak şekilde dönüştürürler.[12]

Erkek ve kadın bilinçleri, Sivil Toplum ve Aile'nin beşeri ve ilahi yasanın birbirine bağımlılığının karmaşık yapısını paylaşırlar. Hegel, Aile'nin aşılmakla yıkılmayacağını öne sürer; Aile, bir sonraki aşamanın, aynı zamanda kendi edimselliğinin bağlı olduğu aşamanın, "temeli", "gücü" ve "sahicileştirimi" [authentication] olarak varlığını sürdürür.

12. *A.g.y.*, kısım.457, s.288

Bunların ikisi de tek başına, mutlak olarak geçerli değildir; beşeri yasa, yaşayan süreci içinde ilahi yasadan yola çıkar; yeryüzünde geçerli olan yasa alt dünyada geçerli olan yasadan, bilinç bilinçsizlikten, dolayım dolayımsızlıktan yola çıkar ve aynı şekilde geldiği şeye döner. Öbür taraftan, alt dünyanın gücü, fiili varlığını yeryüzünde kazanır; bilinç aracılığıyla varoluş ve etkinlik olur.[13]

Benzeri şekilde, erkek ve kadının oluşturduğu birlik, bütünün "etkin orta"sını meydana getirir. Erkek ile olan ilişkisi aracılığıyladır ki, kadın, "alt dünyanın yasasının yukarıya, günün aydınlığının gerçekliğine [actuality] ve bilinçli varoluşa doğru yükselme sürecine" katılır. Ve Aile ve kadınsı olanla ilişkisi aracılığıyladır ki, erkek, buna karşılık gelen ve gerçeklikten gerçek-dışılığa giden "aşağıya dönük harekete", katılır.[14] Etik bilinç, aile hayatı içerisinde her zaman kararsızlık gösterir; kendini, salt "doğal" duyguya kaptırmaya meyillidir. Hegel, kadınların, en çok erkek kardeş-kız kardeş ilişkisi aracılığıyla, evrensel bilincin aranılan biçimini kazanma şansını elde ettiklerini düşünür. Bir kadının erkek kardeşiyle olan ilişkisi, kocası, kendi anne-babası veya çocuklarıyla girdiği ilişkilerle kıyaslandığında, tutkudan veya özgürlük için ya da özgürlüğe karşı girilen birtakım üzücü çatışmalardan arınmış olabilir. Fakat, kadının etik bilinci, görece özgür erkek kardeş-kız kardeş ilişkisinde bile, erkek kardeşin "fiilen var olanın ve kendisinin bilincinde bir etik yaşamı oluşturmak ve edinmek için, Aile'nin, dolaysız, temel teşkil edici ve dolayısıyla da negatif etik yaşamın"dan uzaklaşarak başarabileceği şeyle karşılaştırıldığında kararsız ve belirsiz kalacaktır.[15] Bu erkeksi özbilincin tersine, "kız kardeş biçimindeki kadınlık" ise "etik olana dair en üst düzeyde bir *sezgisel* farkındalılık" ile sınırlanır.

Kadın, onun *bilincine* veya nesnel varoluşuna ulaşamaz, çünkü Aile yasası, bilincin saçtığı gün ışığına çıkmayan, gerçek dünyada var olmaktan muaf bir iç duygu, bir ilahi öğe olarak kalan, örtük, içsel bir özdür.[16]

13. *A.g.y.*, kısım. 460, s. 276.
14. *A.g.y.*, kısım. 463, s. 278.
15. *A.g.y.*, kısım. 458, s. 275.
16. *A.g.y.*, kısım. 457, s. 274.

Hegel'de ortaya çıkan, "içsel" ve "dışsal" olan arasındaki bağımlılık teması, kamusal dil ile zihnin iç hayatı arasındaki ilişki konusunda günümüzde benimsenen en son yaklaşımların önemle üzerinde durdukları bir temadır. Bu tema Hegel öğretisinde, kadın bilincini erkek bilincinin gerçek dünyadaki "nesnel" varoluşundan türetilen bir şey kılmak için kullanılır. Hegel'in, kadını zarif bir biçimde, bilincin daha gelişmiş biçimlerince sınırlanan bir şey kılışı sırasında, kadının rasyonel, tamamen etik bir varlık olarak statüsü, erkek ile olan ilişkisine bağlanır. Burada kadın, Rousseau'da olduğu gibi, doğasının bağlı olduğu dramda doğrudan doğruya yer alan birisi değildir. Kadın, ancak, kendisini aşan şey sayesindedir ki, gerçekten ne ise o olur.

Rousseau gibi Hegel'in kadınlığa yaklaşımı da iki amaçlıdır. Amaçlardan birisi, kadının siyasi yaşamdan dışlanışının rasyonalize edilmesidir. *Hukuk Felsefesi*'nde belirttiği gibi, kadınlar, erkeklerden farklıdır, tıpkı bitkilerin hayvanlardan "farklı oluşu" gibi. Onların gelişmesine temel oluşturan ilke, evrenselliğin kavranması değil, "duygunun belirsiz birliği"dir. Bu nedenle, hükümetin kontrolü kadınların eline geçtiği an Devlet tehlikede demektir.[17] İkinci amaç ise, kadınlığın, bilincin bu olgunlaşmamış eşleştirilmesinin hepten olumsuz bir durum olmadığını göstermektir. Hegel, kadın bilincini betimlerken, kadınları aşağılamak gibi bir niyet gütmez. Alt dünyayı, Toplum'un yaşamı için zorunlu bir şey olarak görür. Erkek açısından bakıldığında, onun varlığı erkeklere, doğal duygudan feragat etmeksizin, kendi bilincine tam varmış etik varlıklar olarak gelişme olanağı sağlar. Ve aslında, yine aynı çerçeveden bakıldığında, kadınlar ahlâk alanında bazı bakımlardan erkeklerden daha üstün görülebilir; erdemli kadın, hiç de ümit vaat etmeyen birer malzeme olan doğal duygu ve tikel ilişkilerden sahiden etik ve evrensel bir şey yaratır.

Kadınsoyu, Devlet'in ironisi olabilir; fakat Hegel, temsil ettiği ailevi kaygıları Devlet için temel önem taşıyan öğeler olarak görmüştür. Onlar, reddedilecek değil, daha üst bir sentezde muhafaza edilecek şeylerdir. Fakat bu, erkeklere ait bir ayrıcalıktır. "Ka-

17. G.W.F.Hegel (1821), *Philosophy of Right*, İng. çev. T.M.Knox, Oxford, Oxford. University Press, 1942, ek. 107, kısım 166., s. 263-4.

dınsoyu", ailevi kaygıların erkekler tarafından (yine erkeklere göre) bir tikellik alanı içinde sınırlandırılmasıyla kurulur; erkekler bu alanın tikelliğini yaptıkları dış etkenlerle telafi edebilirler. Hegel'in, Aile-Sivil Toplum ve Kadın-Erkek arasındaki yapısal ilişkiler incelemesinin de gayet açık gösterdiği gibi bu, hiçbir şekilde, kadınların işi değildir.

VI. AŞKINLIK MÜCADELESİ

A. GİRİŞ

Simone de Beauvoir, *İkinci Cins*'de, "kadınlar, kendi tasarılarını yansıtan herhangi bir erkek miti kurmamış oldukları" içindir ki "hâlâ erkeklerin rüyalarıyla rüya görürler" diye yakınır. Ve bu eksikliği, kendi bilincine varıştaki can alıcı bir başarısızlığa, kadınların kendilerini bir Özne olarak ortaya koyamamış olmalarına, erkeklerle ilişkili olarak "öteki" konumunda kalmaya göz yummalarına bağlar: "Bir mit her zaman, umutlarını ve korkularını bir aşkınlık göğüne yansıtan bir özne inşa eder."[1] Batı entelektüel geleneğindeki Akıl ideallerinin kadınlara ilişkin bu aç-

1. S. de Beauvoir (1949), *The Second Sex*, İng. çev. H.M. Parshley, Harmondsworth, Penguin Books, 1972, s.174.

maza katkıda bulunma yollarından bazılarını ele almıştık. Kadınların, aşkınlık göğüne uzanma konusundaki genel isteksizliği, sadece pratik engellerle değil kavramsal engellerle de bağlantılıdır; "erkeklik statüsü" nün kendisi, kadınlar için söz konusu olmayacak yollardan geçilerek kazanılmış bir başarı olarak görülür. Kadınlar bu idealleri ancak, kültürel olarak tanımlanmış kadınlıkları pahasına paylaşmışlardır. Ve bu tanımlar, bizim, erkek Akıl'ın tamamlayıcısı olarak kadınlık -erkeklerin kendisinden kurtulup olgunluğa doğru ilerlemeleri beklenilen "doğal" ilgi ve özellikler alanı- anlayışımızın biçimlenmesine katkıda bulunacak biçimlerde kamusal-özel ayrımının ifadeleriyle kesişmişlerdir.

De Beauvoir'nın kadınlar için çizdiği ideal şudur: kadınlar kendi kendilerine, özgürce seçilmiş "tasarı ve serüvenler" aracılığıyla kendi aşkınlıklarına, kendi kendini tanımlama ve yargılama durumuna gelebilmek için, içine kapatılmış oldukları "içkinlik"ten kurtulmalıdırlar. Kadın, yaşamın içkinliğinin üstüne çıkan özgür bilinç haline gelmek zorundadır. Bu ideal, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki varoluşçu görüşlerine uygun bir şekilde dile getirilir. Ama aynı zamanda Sartre dolayımıyla, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde kendi bilincine varış konusunda sergilediği yaklaşımdan da kaynaklanır. Hegel'e göre, benlik, kendi üstüne düşünmeyen bilincin salt canlı varlığını sürdürme amaçlı bir yaşama dalmış olması durumunun aşılmasıyla kazanılır. Farklı bilinç düzeyleri arasındaki doğası çatışma yüklü olan karşılıklı tanıma ilişkilerinden doğan, mücadele dolu bir süreçtir bu. Bu tema, de Beauvoir'nın *İkinci Cins*'te kadının temel özelliği olarak sunduğu "ötekilik" kavramının önemli bir bölümünü biçimlendirir. ötekilik, özgür ve özerk olduğu varsayılan bir varlığın, "temel ve egemen" olan bir başka ego'ya göre Öteki statüsünü benimsemek zorunda kaldığı özel bir durumdur.[2] Bu anlamdaki "öteki" olarak alındığında kadın, "içkinliğe" mahkûm edilmiş bir nesne olarak değişmezleştirilir; aşkınlığının üstü tamamen örtülür ve başka bir bilinç tarafından aşılır.

Bu bölümde, de Beauvoir'nın, kadınların içinde bulunduğu duruma ilişkin koyduğu teşhisi geriye, Hegelci kökenlerine inerek

2. *A.g.y.*, s.29.

ele almaya çalışacağım. Bu esnada, de Beauvoir'nın *kadına özgü* bir aşkınlık idealindeki gerilimli noktalardan bazılarını ve aynı zamanda, eski felsefi düşüncelerin çağdaş karakter idealleri üzerinde, hatta cinsiyet ayırımına açıkca karşı olanlar üzerinde bile ne kadar derin bir etkiye sahip olduklarını çok daha net bir biçimde göreceğiz.

B. HEGEL: BİR BAŞARI OLARAK ÖZBİLİNÇ

Hegel, kendi bilincine varışın ortaya çıkışını, *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilk bölümlerindeki ünlü köle-efendi mücadelesi hikâyesinde dramatize eder.[3] Hikaye, daha önce göz atmış olduğumuz, özbilinçli etik yaşamın, kendisinin bilinçten yoksun biçiminden doğuşu açıklamasıyla bazı bakımlardan paralellik gösterir. Sürekli özbilinç, Tin'in açılıp gelişmesi sürecindeki azgelişmiş aşamalardan doğar. Hegel'in bu konuya yaklaşımındaki iki nokta, bizim amacımız açısından son derece önemlidir; bunlar, onun, özbilinç ile yaşam arasındaki ilişki anlayışı ve sürekli özbilincin bilinçler arasında bir çatışmayı öngerektirdiği iddiasıdır.

Kendinden eminliğin önemli olan yönü, Hegel'in de belirttiği gibi kendini yaşama karşı, yaşamın karşıtı olarak tanımlamasıdır. Bilincin en ilkel aşamaları, belirli, ama dışsal yasalara bağlı durağan nesnelerin farkına varıştan ibarettir. Buna karşılık, kendinden eminlik aşaması, organik, canlı şeylerin farkına varışa denk düşer. Ve kendini, "farklılıkların sonsuz birliği" olarak görülen yaşama rağmen ve onun üstünde oluşmuş bir şey olarak kavrar; yaşamı, yaşamın aldığı belirli tikel biçimlerden herhangi birisince tüketilmez bir şey olarak görür. Bu, özbilinci, ölüm olasılığının farkına varış ile birleştirir. Ve bu aynı zamanda, özbilincin, yalnızca şeylerin değil, arzunun da farkına varış biçimine büründüğü anlamına gelir. Hegel'in özbilinç kaçınılmaz olarak, bilinçler arası bir çatışma içerir yolundaki iddiasına ortam hazırlayan işte bu geçiştir.

3. G.W.F.Hegel (1807), *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, kısım. 166-96, s.104-19.

Hegel, özbilincin, özneler arası farkındalığı gerektirdiğini öne sürer. Yalıtılmış bir bilinç, kendi bilincinde oluşu sürdüremez. Bilinç, ancak, kendisine dışsal bir nesne olarak sunulan bilinci alarak kendi kendisinin farkına varabilir. Fakat, gelişen bilincin bu aşaması, arzu biçimini aldığından bir çelişki doğar. Ortaya çıkan benlik, kendi arzusunun nesnesinin, kendisinden bağımsız olduğunu fark eder. Söz konusu nesne, bir "öteki" dir ve kendinden eminliğin gerçekliğinin sağlanması -benliğin orada, dünyada bulunan bir şey olarak kavranmasının sürdürülmesi- için bu ötekilik aşılması gereken bir şeydir. Hegel, daha aşağı yaşam biçimlerinin bile, öteki olanı kendilerinin bir parçası haline getirerek aşma gereksinimine uygun bir biçimde davrandıklarını savunur; aşağı yaşam biçimleri, dünyada neye gereksinim duyarlarsa onu yiyip bitirirler. Fakat tam olarak kendi bilincine varmış varlıklar söz konusu olduğunda öteki ile zorunlu olarak birleşme, yiyip bitirmekten çok daha karmaşık bir ödevdir. Özbilinç, ancak, ötekini alt ederek, onun ötekiliğine son vererek kendinden emin olabilir. Arzunun yerine getirilmesi, bağımsız ötekiliği ortadan kaldırır. Benlik, kendi özbilincinin dünyada oluşuna, ötekinin bağımsız-lığını ortadan kaldırarak nesnellik kazandırır. Fakat bu süreç, bu noktada, kendi kendini yenilgiye uğratan bir girişim gibi görülebilir; çünkü özbilincin varlığının kendisi, bu şekilde üstesinden gelinecek bağımsız bir ötekinin var olmasını gerektirir. Özbilinç, ötekinin kendisine dahil olmasıyla, bu kez de kendi varlığını tekrar kendisine yansıtacak bir dışsal bilincin olmayışı yüzünden çözülür.

Hegel, eğer özbilinç sürdürülecek ise ona karşı duran nesne, gereksinim duyulan olumsuzlamayı kendi içinde başarmak zorundadır, sonucuna ulaşır. Bir başka deyişle kendisinin kendi varlığına son vermeksizin bilince dahil olmasına izin vermelidir. Bunu başarabilmenin tek yolu ise bir bilincin başka bir bilinci tanımasından geçer: "Özbilinç, ancak bir başka özbilinç içinde tatmin olur. Bilinç, ilk kez bu noktada" öncelikle, duyusal olan burada-ve-şimdinin renkli dünyasını ve duyular üstü olan öte'nin geceyi andıran boşluğunu terk ederek varolanın tinsel ışığına doğru ilk adımı attığında dönüm noktasına ulaşmıştır."[4]

4. *A.g.y.*, kısım. 177, s.110-11,

Sürekli özbilinci, doğası gereği çelişki yüklü kılan şey tanınmanın zorunluluğudur. Özbilincin devam etmesi için, özbilinç deyim yerindeyse, başka bir özbilinçde kendisiyle yüz yüze gelmek zorundadır; ötekinin bilinci olmaksızın özbilinçten söz edilemez. Fakat öteki tarafından tanınma yolundaki bu karşılıklı gereksinim -ötekinin kendinden eminliğinin sağlanması için her birinin kendi kendini olumsuzlamasını gerektirdiği için-, bu iki bilincin bir "ölüm kalım mücadelesi içinde kendi kendilerini ve birbirlerini tanıtlamaları" gerektiği anlamına gelir. Mücadele, karşıt taraflardan birisinin gerçekten ölümüyle de son bulabilir. Fakat bundan daha ilginç ve bilincin daha gelişmiş biçimlerine geçişi olanaklı kılan sonuç, ikisinin bir arada ama bunlardan birisinin ötekine bağımlı bir halde, var olmaya devam etmesi durumudur. Böylesi bir durumda ikisi de hayatını tehlikeye atmış ve ölüm korkusuyla yaşayarak, yaşamın dolaysızlığını aşan bir bilinç düzeyine ulaşmış olurlar. Onlar artık yaşamın belirli tikel biçimlerinden herhangi birisiyle tüketilmeyecek bir yaşam bilincine ulaşmışlardır. Hegelci kendinden eminlik işte bu mesafeli farkındalık içerisinde temellenir; bilincin aşağı biçimleri gibi yaşamın içinde kaybolup gitmez, yaşamın üstüne çıkar. Fakat Hegel'in anlattığı öyküde, her birinin kendince yaşamış olduğu ölüm korkusu, bu iki bilinci birbirlerinden farklı biçimlerde dönüştürür. Varoluşlarını farklı türden özbilinçler olarak -yani, efendi ve köle olarak- sürdürürler.

Efendi açısından bakıldığında, tabi bilincin varoluşunun artık eskiden gerçekleşmesi için kendisine ihtiyaç duyulan amaca hizmet etmediği söylenebilir. Özbilinç, bundan böyle, tanınma arzusunun yerine getirilmesi aracılığıyla sürdürülecektir; fakat çatışmanın doğurduğu sonuç, "tek taraflı ve eşit olmayan" bir tanımdır. Efendinin, üzerinde kendi efendiliğini yerine getirdiği nesne, bağımsız bir bilinç değil, daha çok içinde efendinin kendi kendinin farkına varamayacağı kölemsi bir bilinçtir; bağımsız bilincin gerekli olan yansıması, elde edilme koşulu olan tabiyet kurma tarafından çarpıtılır. Bu nedenle efendi, kazandığı "zafer" e rağmen, kendisinin özgür, bağımsız bilincini yansıtabilecek ve dolayısıyla sürekliliğini sağlayacak dışsal bir nesne bulamamış olur. Köleden görmüş olduğu bu tanınma/itibar özgür, bağımsız

bilinç olarak benliğin sürekli farkındalığı projesine zarar verir. Kazanılan zaferin kendinden eminliği bir kez daha tehdit altındadır. Ama gel gör ki, efendisinin zaferine gölge düşüren şeyler bununla da bitmez. Onun bilinçten yoksun şeylerle olan ilişkisi şimdi de kölenin onlar üzerinde çalışmasıyla dolayımlanır. Böylece efendi, köle için benliğin nihai dışsallaştırımını sağlayan şeyden -şeyler üzerinde çalışma ve böylece onlara kendi biçimini verme kapasitesinden- yoksun kalmış olur.

Kölenin bağımlı bilincinin yazgısı bunun tam tersidir. Efendinin özbilincinin dışsallaşmış hakikati, kölenin kölemsi bilinci iken, kölenin özbilincinin dışsallaşmış hakikati, efendinin -en azından, özgür bilinç sürdürülebildiği sürece- özgür bilincidir. Köle, ayrıca, şeyler üzerinde yürüttüğü çalışmalar aracılığıyla, dünyayla olan dolayımsız ilişkisini, dünyanın özbilinçli farkındalığına dönüştürebilmektedir. Ölüm kalım çatışmasına girmeksizin sadece şeyler üzerinde çalışma durumunda kalındığında bilinç, bilincin aşağı biçimlerinin dolayımsızlığı içine terk edilmiş olur. Fakat köle, kendi dünyası içinde durağan olan her şeyi temelinden sarsan ölüm korkusuyla yüzleşmiştir; artık yaşam onun gözünde, dolayımsız ve tek tek giden deneyim anlarıyla sınırlı olmayan bir şeydir. Ve çalışmanın kendisi artık, kalıcılığın çözülmesini kontrol etmenin ve doğal varoluşu çalışanın kendi çizdiği biçim içinde yeniden işlemenin bir yolu haline gelir; bir tür "denetim altında tutulan, gelip geçiciliğinden kurtulmuş arzu"ya dönüşür.

Kölenin bilinci, şeyleri oluşturup biçimlendirmesi sayesinde, efendi için zor olan bir şeyi, süreklilik öğesini yakalar; çalışmasıyla nesnelere verdiği biçimlerde kendisini keşfeder.[5] Benliğin deyim yerindeyse, dış dünyada bulunabilmesi için, sürekli özbilinç, ben'in dışsallaştırımını gerektirir. Bu tür bir nesnelleştirme olmaksızın, özbilinç, zayıflar ve yeniden yaşam içinde kaybolup gitmeye eğilimli bir hale gelir.

Özbilincin sürekliliğini olanaklı kılan benliğin dışsallaştırımı ile özbilincin kalıcılığını sağlayamayan yaşam içinde kaybolup gitme arasındaki karşıtlık, Hegel'in beşeri yasa-ilahi yasa tartışmasında da yankı bulur. Özbilince sahip etik yaşamın sü-

5. *A.g.y.*, kısım. 194-6, s.117-19,

rekliliğini sağlayan şey, ailevi sınırlamaların ötesine geçip Toplum hayatına girmektir. Ve aile yaşamının tikelliklerinin ötesinde olan bir alan içerisinde dışsallaşmayı gerektirir. Bu dışsallaşmanın olmaması durumunda, etik bilinç zayıf kalır, kalıcılığını yitirir ve yeniden sadece doğal duyguların oluşturduğu alan içerisinde sıkışıp kalmaya elverişli bir duruma düşer. Birey, önceden de gördüğümüz gibi, bir yurttaş olmayıp, yalnızca aileye bağlı kaldığı sürece, "gerçek olamayan, güçsüz bir gölge"den başka bir şey değildir.

Hegel'in erkek-kadın ilişkilerine yaklaşımını göz önünde bulundurarak, efendi-köle hikâyesinin toplumsal cinsiyete ilişkin içerimlerine nasıl bir anlam vermeliyiz? Ben, bu iki çatışmanın -efendi-köle ve erkek-kadın- birbiriyle bağlantılı olarak ele alınması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bunlar biribirini aydınlatan hikâyelerdir ve ikisi arasındaki bağlantıyı sağlayan da sürekli özbilincin koşulları motifidir. Özbilinç, hayat ve onun geçici işleri içinde kaybolup gitme durumundan (yaşanan ölüm korkusu sayesinde) kurtulma ile ve benzeri şekilde özbilinçli etik yaşam da, en azından erkek çerçevesinden bakıldığında, tikellik ile bir tutulan aile yaşamından kurtulma ile bağdaştırılır.

Buradaki mesele, erkekleri, aile hayatının çizdiği sınırların ötesinde, efendi-köle ilişkisiyle sonuçlanan tanınma amaçlı bir ölüm-kalım mücadelesinin beklemekte olması meselesi değildir. Bu iki hikâye bu açıdan birbirleriyle kesişmezler. Erkek, aile hayatının getirdiği sınırlamalardan kurtulduğunda, güç ve zenginliğin kazanılması ve korunmasıyla ilgili uygar etkinliklere katılır. Ama yine de hikâyeler birbirlerini şekillendirir. Efendi-köle hikâyesi, kendinden eminliği sürdürecek türden bir tanınmaya ulaşmayı isteyen bilinçler arasında geçen bir egemenlik mücadelesini betimler. Sürekli benlik'e uygun yer, doğal duygulanım ve tikellik ile ilişkili olan sevgi ilişkisi değil, sadece yaşıyor olma durumundan kurtulma kapasitesine bağlı olan egemenlik mücadelesidir. Ve kadınlar, bu dramanın dışında kalır; onlar, sürekli özbilinçle doğrudan ilişkili olmayan farklı bir alana, "içsel" alana aittirler.

Efendi-köle mücadelesi, kuşkusuz, doğrudan doğruya ev hanımlarını veya dişi köleleri dışlamak için formüle edilmemiştir.

Ama ne var ki, meseleye, Hegel'in kadın konusunda yaptığı daha sonraki tartışmalar ışığında baktığımızda, bu mücadelenin erkeksi çağrışımlar yapması hiç de sırf bir rastlantı eseri gibi görünmüyor. Sürekli özbilinç mücadelesi, gerçekte, erkek benlikler ile ötekiler arasında süren bir mücadeledir. Kadınlar -en azından, kendi adlarına-, ya efendiler ya köleler olarak işleyen bu diyalektiğe katılmaya uygun değillerdir. Ama yine de kadınlara, kazanılan zaferin nimetlerini paylaşma hakkı verilir. Önceden de görmüş olduğumuz gibi, kadınlar, erkekler ile olan ilişkilerinden dolayı, özbilinçli varoluşa yönelik "yukarı doğru çıkış"a katılırlar.

Dolayısıyla, Hegelci benlikler ile ötekiler arasındaki tanıma ilişkilerini, kadınların içinde bulundukları konumu anlamak için kullanmaya kalkışan her girişimde bazı tuhaflıklarla karşılaşmayı bekleyebiliriz. Ve ileride göreceğimiz gibi, de Beauvoir'nın kadınların içinde bulundukları kötü duruma dair çözümlemelerinin kafa karıştırıcı özelliklerinden bazıları, bilince ilişkin asli Hegelci yaklaşımdaki belirgin erkeksilikten kaynaklanıyormuş gibi görünüyor. Fakat, de Beauvoir'nın Hegel felsefesi yorumu, orijinal metinlere değil, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te yaptığı ve bazı önemli açılardan Hegel'den farklı olan uyarlamalara dayanmaktadır.[6]

C. SARTRE VE DE BEAUVOIR: KADINLAR VE AŞKINLIK

Efendi-köle hikâyesinin Sartreci biçimi, ağırlıklı olarak, karşılıklı tanıma teması üzerinde durur. Hegel hikâyesindeki son aşama - benliğin çalışma sayesinde dışsallaşması- tamamen terkedilir. Sartre, ayrıca, Hegel'in tanınma mücadelesini betimleyişine kendisine ait olan bir çarpıtma yükler. Güç mücadelesi, rakip "bakışlar" arasındaki bir mücadeleye dönüştürülür. Sartre, böylece, bilinçler arasındaki Hegelci hesaplaşmanın içerisine, özgürlük ve belirlenmiş durumların aşılmasıyla ilgili kendi varoluşçu düşüncelerini yerleştirme olanağı yaratmış olur. Sartre'ın versiyonunda, ölüm-kalım mücadelesindeki karşıt taraflardan ancak birisi "bakan" olabilir; diğeri ise "bakılan" olmak zo-

6. J.P.Sartre (1943), *Being and Nothingness*, İng.çev. H.E. Barnes, Londra, Methuen, 1958, bl. III, ar. bl.1.

rundadır. Bakan, eğer bir "özne" ise, bakılan bir "nesne"ye dönüşür. Dolayısıyla benim, bakılan olduğumun farkına varışım, bana hiçbir zaman kadına ilişkin bir özne olma duygusu sağlayamaz. Bu deneyim sayesinde farkına vardığım şey, kendimin öznel bir varlık olduğu değil, nesnelleştirilmiş bir benlik -"öteki-ler-için-bir benlik"- olduğudur. Sartre'a göre, aşkın benlikler arasında karşılıklı tanıma olasılığı yoktur. Bakış, nesnesini "kökten başkalaşıma" uğratır; aşkın varlık, değersizleştirilmiş bir bilince dönüşür. Sartre, buradaki hayati önem taşıyan noktayı, bize bakmayan birisine bakma deneyimi ile bize bakılması deneyimi arasındaki karşıtlıkları betimlediği oldukça çarpıcı bir bölümde açıklar.[7]

Bir parkta olduğumu düşünüyorum ve çok uzakta olmayan bir çimenlik ve çevresine sıralanmış banklar görüyorum. Ve onları bana karşı gruplaşmış gibi deneyimliyorum. Fakat tam o sırada bankların önünden bir adam geçiyor ve nesneler, benden "kaçan" bir yönlenim kazanıyorlar. "Mekânın yeniden düzenlendiğini" deneyimliyorum. Bana ait olamayan bir mekânsallığın farkına varıyorum: "dünyayı benden çalan bir nesne ortaya çıktı". Algılayan birisi olarak dünyanın bende merkezileşmesi yıkılıyor: "hayat kendi varlığının orta yerinde bir tür tahliye deliğine sahipmiş de sürekli buradan akıp gidiyormuş gibi görünüyor." Fakat bütün bunlar, buraya kadar, benmerkezli sahne içerisinde kalır. Benim dünyamın "iç kanama" geçirmesine yol açan bu kişi, benim kendi mekânsallaştırımım içerisindeki bir nesnedir. Bana ait dünyanın kan kaybetmesi kontrol altına alınıp lokalize edilebilir. Onun öteki nesnelere yönelen bakışı, benim kendi dünyamın sınırları içindedir. Eğer şimdi dönüp bana bakacak olursa durum tamamen farklı olur onun bakışı, artık, merkezi benim bakışım olan dünya içindeki bir nesne olarak içerilemez.

Sartre'ın bütün bunlardan çıkardığı sonuç şudur; bizim üzerimize çevrilmiş bakışı bir nesne olarak algılayamayız; ya birisi, ya öteki olmak zorundadır. Bize yöneltilmiş bir bakışı kavramak, tam olarak bir nesneyi kavramak değildir; daha çok, bakılıyor olmanın bilincine varmadır. Sartreci öteki'ni yaratan işte bu de-

7. *A.g.y.*, s.252-302.

neyimdir. "Öteki, ilkesel olarak bana bakan Birisi'dir." Öteki'ne öteki anlamını kazandıran bakışın "bana doğru yakınlaşan iki göz küresi olması" gerekmez. Ağaçların hışırtısı, sessizliğin izlediği bir ayak sesi, bir panjurun açılması veya bir perdenin hareketi olabilir. Bu öteki'nin bakışı duygusu, utanma gibi duyguların özünde yatar. Kıskançlık yüzünden kapı arkasına gizlenerek içerideki konuşmaları dinlerken arkamdan gelen ayak seslerini işittiğimde, öteki için bir nesne olduğumu fark etmemi içeren bir utanma deneyimi yaşarım. Ve bu farkındalığın doğurduğu dolaysız sonuç, belirli kendi aşkınlığının ortadan kalkışıdır, böylece belirlenmiş bir doğaya kıskıvrak bağlı kalırım. Öteki'nin bakışı, bana dair olasılıkları sabitleştirir, aşkınlığımı yadsıyarak, özgürlüğümü reddeder. Tehlikeli bir noktaya yerleştirilirim-ki bu tehlike, bir rastlantı değil, benim ötekiler için var oluşumun kalıcı yapısıdır.[8] Bu, efendi-köle çatışmasının Sartrecı versiyonundaki köle bilinci durumudur. Efendinin bilinci, bütün belirlenmiş durumlara olan aşkınlığını korurken, köle bilinci belirlenmişlik içinde kaybolup gider.

Hikâyenin Hegelci versiyonunda ise her iki bilinç türü de ölümden duyulan korku sayesinde canlı kalır. Ve kölenin yaşamın daha sonraki aşamalarında, çalışma sayesinde, kendi benliğini dışsallaştırmasını olanaklı kılan şey bu korkunun beraberinde getirdiği özgürlüktür. Sartre'da ise, hayatını tehlikeye atıp ölüm korkusunu atlatmış olmanın getirdiği yararlar tamamen efendi için geçerlidir. Diğerlerinin bu türden bir benlik olarak algılanması bu yararların eseridir. Özbilinçli bir varlık olarak benim gerçek varoluşum, Sartre'a göre, sırf öteki'nin beni tanıması olgusuna değil, ama ötekinin beni, ne tür bir ben olarak tanıdığına bağlıdır: "Ben, öteki'nin gözünde ne isem o'yum." Bu nedenle, ötekinin, beni "bir bedene bağlı ve *yaşama* içkin" bir şey olarak kavraması ölçüsünde ben, kendi adıma "yalnızca ***bir öteki***" yimdir. Öteki'nin beni tanımasını sağlamak için, kendi hayatımı tehlikeye atmak zorundayım: "Birisinin hayatını tehlikeye atması, aslında, kendisini nesnel bir biçime veya belirlenmiş bir varoluşa bağlı-olmayan -hayata bağlı-olmayan- birşey olarak açığa vurmasıdır. "Sartre'ın

8. *A.g.y.*, s. 268.

köle bilinci, kaybedilmeyecek kadar değerli bir şey gibi, yaşamın içinde kalır; buna karşılık efendi, hayatını tehlikeye atmayı göze alarak kendini ölüme hazırlayarak içinde bulunduğu koşulların belirleyiciliğini kırar ve yaşamın ötesine geçmeye hazır hale gelir. Belirli bir varoluş tarzının bütün belirlenmişliklerini aşar. Hikâyenin Sartrecı biçimi, böylece, sınırlayıcı bütün durumların aşılmasını başarma olarak mutlak özgürlük motifine ilişkin kendi varoluşçu düşüncelerini ifade eder. Ve bu de Beauvoir'nın bu çerçeveyi, kadınların bugün içinde bulundukları duruma uyarlayışında hayati önem taşıyan bir şey haline gelir. "Hayatımı tehlikeye atmayı göze alıyorum", Sartrecı efendi böyle övünür. Öbür tarafta ise "Öteki, genelde, dışsal şeylere bağımlı kalmaya devam eder; bana ve kendi kendine, *özsel-olmayan* bir şey gibi görünür. O, *Köle*'dir; ben ise *Efendi*; onun için öz olan Ben'imdir."[9]

Sartrecı köle bilinci, bu nedenle, özgürlükten nesnelliğe bir düşüş içerir. Efendinin bakışı, nesnesini, alçalmış bir bilince dönüştürür. Fakat, Sartre'a göre, bu nesnelleştirmede yine de içsel olarak yanlış olan bir şeyler vardır. Ben, kendi aşkınlığımdan tamamen yoksun bırakılamam; çünkü bu, benliğin yabancılaşmasını içerir. Öteki, beni, benim gözümde değil, yalnızca kendi gözünde bir nesne yapar. Ben, adeta onun yabancılaştırıcı bakışını üstlenirim; ama gerçekte kendime yabancılaştırılmış olamam. Öteki'nin bakışının nesnelleştirici gücü, ilkesel olarak, her zaman dirençle karşılaşabilir. Bir özne olarak benim mutlak özgürlüğüm, nihai olarak yadsınamaz.

Öteki'nin nesnelleştirici bakışının direnişi, karşıt bilinçler arasındaki ölüm-kalım mücadelesinin Sartrecı biçiminde merkezi bir yer tutar. Her ikisi de, kendi özgürlüğünü korurken, ötekini nesneye dönüştüren taraf olma çabasındadır. Her ikisi için de, birbirlerinin "kendi-için-oluş"unu tanıyarak karşılıklı olarak özgür olmak olanaksızdır. Bu nedenle Sartrecı hasımlar, bakan rolü için mücadele ederler. Her bilinç, varmış gibi algılanan şeyle sınırlanmaya karşı çıkarak, ötekinin nesnelleştirici bakışını reddeder. Sartrecı benlik özsel olarak, öteki'nin beni bir nesne olarak algılayarak buna dair olasılıkları sabitleştirme girişiminden sürekli kaçışı içerir; belirlenmiş veya "ölü" olasılıkları sürekli aşmayı

9. *A.g.y.*, s.237.

kapsar. Gerçek Sartrecı benlik, bu anlamda bir nesne olarak kabul edilmeyi reddeden bir "sonsuz olasılıklar merkezi"dir. De Beauvoir'nın de *İkinci Cins*'te ödünç aldığı aşkınlık ideali işte bu idealdir.

D. DE BEAUVOIR: ÖTEKİ OLARAK KADIN

De Beauvoir'nın, öteki olarak kadın anlayışı, bakan ile bakılan arasındaki Sartrecı egemenlik mücadelesinden türetilmiş terimler üzerine kurulur. Herhangi bir zaman diliminde yalnızca bir tek Sartrecı bakan olabilir; öteki, bakılan olmak zorundadır. De Beauvoir, bu noktayı, kadınların durumuna ilişkin kendi incelemesinde kullanırken Sartrecı tema üzerinde iki değişiklik yapar. Birincisi; cinsiyetler arası ilişkiyle ilgili olarak, cinsiyetlerden birisi adeta her zaman, ayrıcalıklı bir rol olan bakan rolündeyken, öteki hep bakılan rolünde kalmıştır. İkincisi; düşman bilinçler arasındaki mücadelenin de Beauvoircı versiyonunda, taraflardan birisi kendi yenilgisine göz yummaktadır. Kadınlar, mücadelede yer alırlar, ama her nasılsa ciddi rakip değildirler. Bütün bunların kaynaklandığı orijinal efendi-köle mücadelesinden farklı olarak, burada ulaşılan sonuç gerçek bir "boyun eğdiriş" değildir. Öteki olmaya her zaman kadınların kendileri razı olmuşlardır.

Sartrecı mücadelede, iki bilinç, şiddetli, ödün vermez bakışlar savaşı içine hapsolmuşlardır. İkisinden birisinin yenilgiye uğraması gerekse de sonuç önceden belirlenmiş değildir. Bu modelin, de Beauvoir tarafından cinsel ayrıma uyarlanmış biçiminde ise kadın, nesnelleştirilmiş Öteki olmaya göz yumar. Kadınlar, kendilerinin nesnelleştirilmesini kabul ederler ve yapılan düzenlemeden memnundurlar.

> Öteki olmayı reddetmek, yürürlükteki anlaşmayı bozmak istemek; bu, kadınlar için, onların üst kast ile olan dayanışmaları sayesinde kazanmış oldukları avantajlardan vazgeçmeleri anlamına gelir. Efendi-erkek, köle-kadına maddi güvence sağlayacak ve onun varoluşunun ahlâki meşrulaştırımını üstlenecektir.[10]

10. de Beauvoir, *a.y.*, s.121.

De Beauvoir, bu acayip düzenlemeyi kadınlar için çekici kılanın ne olduğu sorusuna Sartre'ın, özgürlüğün isterlerini ele alış biçiminden çıkartılan terimlerle yanıt arar. Kadın olmak, içinde kadınların birer nesneye dönüştürülmeye razı oldukları ve aşkınlıklarını inkâr ettikleri sürekli bir Sartrecı "kötü niyet" durumu olarak yorumlanır. Mevcut durum ve onun ideal alternatifi, içkinlik ve aşkınlık'a göre ifade edilir.

> Her özne, özne olarak kendi üzerine düşeni özellikle, bir aşkınlık biçimi olarak iş gören serüvenler veya tasarılar aracılığıyla yerine getirir; erkek, özgürlüğü, ancak sürekli öteki özgürlüklere doğru yönelmesi sayesinde kazanır. Şu anki varoluşunun, sınırsız bir biçimde açık olan gelecek içine yayılmaktan başka bir mazereti söz konusu değildir. Aşkınlığın, içkinliğe, durağanlığa her geri dönüşünde; varoluşun "*en-soi*"*ye* -verili koşullara mahkûm olmaktan ibaret hayvansı bir yaşama- ve özgürlüğün, baskı ve olumsallığa doğru gerilemesi söz konusudur. Öznenin kendisi izin veriyor ise, bu çözülüş, bir ahlâki hatayı temsil eder, fakat özneye zorla kabul ettiriliyor ise engelleme ve baskıyı ifade eder. Bu, her iki durumda da mutlak kötüdür. Kendi varoluşunu meşrulaştırmak isteyen her birey, kendi varlığının, sınırsız bir kendini aşma ve özgürce seçilmiş tasarılara katılma isteği taşıdığını hisseder.[11]

İkinci Cins'i okuyan birçok çağdaş okur, bir insan ideali olarak Sartrecı aşkınlık konusunda bir feminist olarak zaten karşılaşabileceği sınırlamalardan ayrı olarak bazı tereddütler ifade edecektir. Herhangi bir irade, gerçekten, Sartre'ın öne sürdüğü kadar özgür olabilir mi? Ve içinde bulunduğumuz bütün belirlenmişliklere rağmen okuyarak muzaffer bir eda ile irademizi öne çıkartmalı, aşkın benler olmayı gerçekten istemeli miyiz? Radikal özgürlük ve bununla bağlantılı kötü niyet fikri, bazı bakımlardan, kendilerini zaten baskıcı koşullar arasına sıkışıp kalmış bulan insanları, -erkek veya kadın- bir de fazladan kendi kendini suçlama yükü altına sokma olarak da görülebilir. Fakat benim burada dile getirmek istediğim kuşkular özellikle, özbilinç konusundaki Hegelci ve Sartrecı yaklaşımlarını de Beauvoir'nın,

11. *A.g.y.*, s.28-9.

kadınların içinde bulunduğu kötü duruma dair analizinde almış oldukları biçimle ilgilidir.

Öncelikle, de Beauvoir'nın asli Hegelci çerçeveyi, Sartre aracılığıyla kullanışının olumlu bir yönü olarak gördüğüm şey üzerinde durmak istiyorum. De Beauvoir, kuşkusuz ki açıktan açığa, kadınların durumuna ilişkin Hegel'in kendi yaklaşımını ele almaya kalkışmış değil. Fakat, onun kadının içinde bulunduğu açmaza ilişkin getirdiği açıklama, her şeye rağmen, Hegel'in konumundaki bir içgerilimi açığa çıkartan bir çalışma olarak görülebilir. Hegel, kadınların, tinsel özne statüsünden yoksun olduklarını düşünmez. Onun, kadınları, bir anlamda Doğa'ya erkeklerden daha yakın gördüğü doğrudur: Eşleştirildikleri etik yaşam biçimi, tinin, erkeklerle eşleştirilene göre, daha az gelişmiş bir biçimidir. Ama yine de bunun, gerçekten etik nitelikte olduğu varsayılır. Kadın, tinin daha gelişmiş aşamalarına da katılır; fakat görmüş olduğumuz gibi bu katılım, aşırı temsili bir yolla, erkeklerle arasındaki ilişki sayesinde gerçekleşir.

Sartre için olduğu gibi de Beauvoir için de ben oluşun koşulları, tam tersine, oldukça kesindir. "Tasarı" ve "serüvenlere" doğrudan katılımda hiçbir eksiklik olmayacaktır. Bu tür bir eksiklik durumunda beşeri özneler, yeniden içkinlik haline dönmeye zorlanmış olur. Temsili benlik diye bir şey olamaz; kadınların erkeklerle olan ilişkilerinin, aşkınlıktan onlara da bir pay verdiğini düşünmeleri ancak kötü niyetle mümkün olabilir. Hegel'in kadınlara tahsis ettiği orta yer -tamamen "doğal" olan ile tasarı ve serüvenlerin dışsal dünyasına tam katılım arasında kalan yer- bir yanılsama olarak görülmelidir. Kadınlar eğer ortaya çıkıp kendi tasarı ve serüvenlerine katılmıyorlarsa, tamamen içkinliğe veya yaşam içinde kaybolup gitmeye indirgenmişlerdir. Aşkınlık ile içkinlik arasında bir orta yer yoktur.

Bu açıdan bakıldığında, de Beauvoir'nın kadının Ötekiliğine ilişkin yaklaşımı, Hegel'in, tinsel bir özne olarak kadının statüsü meselesini ele alışındaki içsel tutarsızlıkları açığa çıkaran bir yaklaşım olarak görülebilir. Fakat Hegelci alt dünyayı, kötü niyet alanından başka bir şey değil diyerek reddetmesi, de Beauvoir'nın kadın olma durumunu betimlemesi adına bazı olumsuz sonuçlar da doğurur; ki bunlar özellikle kadının biyolojik yapısı hak-

larındaki, açmazını aşkınlığa uzanan yabancılaşamaz özgür bir özne olma ile bu özneyi salt doğal bir varlık alanına geri çeken bir beden olma arasındaki çelişki olarak sunan yorumlarının bazılarında açığa çıkar. Bu, kadın bedenini sanki, kadını "türünün kurbanı" yapan, aşkınlık önündeki yapısal bir engelmiş gibi almaktır. De Beauvoir, bir kadın, diyor, âdet görme döneminde acıyla, kendi bedenini anlaşılmaz, yabancı bir şeymiş gibi hisseder; onun bedeni aslında, "inatçı ve yabancı bir hayatın kurbanı... Kadın, tıpkı erkek gibi, *kendi bedenidir*; fakat onun bedeni, kendisinden başka bir şeydir."[12]

İrade sayesinde aşkınlığa ulaşma ile bedensel içkinlikle sınırlanma arasındaki bu ikicilik, kadın olma durumuna ilişkin rahatsız edici bir betimlemedir. Öteki olarak kadın fikrinin, bu noktada, kendini aşmış olduğu rahatlıkla görülebilir. Bilincin nesneleşmesi, bir kimsenin kendi bedenini kendisi için nasıl öteki kılabilir? Bir kadının kendi bedeni hakkındaki dolayımsız deneyimi niçin aşkınlık eksikliği veya yaşama içkin oluş deneyimi olsun? Hem bu, niçin erkek bedenine ilişkin bir dolayımsız deneyime de eşit derecede uygulanmasın? De Beauvoir'nın burada, Sartre'ın aşkınlık kavramıyla birlikte kadın bedenini içkinliğin ideal örneği olarak[13] gören ünlü yaklaşımını da kendine mal etmiş olduğu düşünülebilir.

Burada kısmen de Beauvoir'yı savunarak, onun betimlediği bir kadın bedeni deneyiminin -her ne kadar dolaysız da olsa-, kuşkusuz, erkeğin bakışına maruz kalarak kültürel olarak nesnelleştirilmiş bir bedene ilişkin bir deneyim olduğu söylenebilir. De Beauvoir, okuyucularını, kullandığı *kadın* veya *dişi* sözcüklerinin herhangi bir değişmez öze karşılık gelmediği ve böyle bir niyeti de olmadığı konusunda uyarır; o okuyucunun birçok önermesi gibi bu sözcükleri de "eğitim ve göreneğin şimdiki hali"nden yola çıkarak anlaması gerekir.[14] Ve kadınların, kendi bedenlerini bile, nesnelleştirici bir eril bakışın şartlandırıcı etkilerini yansıtacak şekilde deneyimledikleri iddiasında kesinlikle doğru olan bir şeyler vardır.

12. *A.g.y.*, s.61.
13. Sartre, *a.y.*, bl. IV, ara. bl. 2, kısım. 3, s.600-15.
14. de Beauvoir, *a.y.*, Giriş, 2. kitap, s.31.

Kadının aşkınlığı önünde engel yaratanın, kadının biyolojik yapısının kendisi değil, erkeklerin, kadınların da göz yummasıyla, kadın biyolojisine yüklemiş oldukları anlam olduğunu söyleyebiliriz. De Beauvoir, aşağıdaki pasajda, bu ayrımın açıkça farkında gibi görünüyor:

> Erkekler, sırf kadınları kilit altında tutmak için bir kadınlık alanı -bir içkinlik krallığı, bir yaşam krallığı- yaratmak istemişlerdir... Kadınların bugün istediği, varoluş hayatı, insani varlığı da hayvanlığa tabi kılmak değil, erkeklerle aynı haklara sahip var olanlar [existents] olarak tanınmaktır.[15]

Fakat belki de bu konuda söylenebilecek daha çok şey vardır. Kadın bedenini Sartreci aşkınlık için bu oluşta bir tehdit haline getiren şey, yalnızca, onun erkeğin bakışı tarafından nesnelleştirilmişliğinin doğurduğu bir sonuç gibi gözükmüyor. De Beauvoir'nın kadının biyolojik yapısına ilişkin betimlemesinin temelinde özbilincin bireyselliği ile yaşamın tam oluşmamış genelliği arasındaki Hegelci asal karşıtlık yatar; kadının "türün yaşamına" biyolojik açıdan daha fazla dahil olması aşkınlığa ulaşmasına engel oluyor ise bunun nedeni yalnızca basit pratik şeyler olmamalı. Mesele yalnızca, egemen toplumsal örgütleniş biçimleri içinde kadının temel sorumluluğunun çocuk bakımı ve ev işleri olmasının, onun "tasarı" ve "serüvenlere" katılmasını sınırlıyor olması değildir. Onun Sartreci içkinliğe daha fazla eğilim göstermesinin kavramsal nedenleri de var gibidir. Sartreci aşkınlık, tıpkı Hegelci önceli gibi, tam da "yaşam"ın aşılması anlamına gelir. Erkek tür hayatını aşar; "değerleri yaratır".

> Kadınlar, erkeklerden çok daha büyük ölçüde, türün kurbanıdırlar. Ve insan soyu her zaman kendi yazgısından kaçmanın yollarını aramıştır. Yaşamın sürdürülmesi, erkek için, aletin icadıyla birlikte bir etkinlik ve tasarı halini almıştır; buna karşılık kadın anne olarak, tıpkı bir hayvan gibi, kendi bedenine bağlı kalmıştır. İnsanlık, kendisini yaşama meselesi konusunda sorguladığından, yani, doğal yaşamın üstüne çıkan bir hayatı yaşamaya değer gördüğünden dolayıdır ki erkek, kadın karşısında kendisinin üstün olduğunu varsayar. Er-

15. *A.g.y.*, s.96-7.

keğin tasarısı zaman içinde kendini yinelemektir; yaşanılan an'ı kontrol altına alıp, geleceği biçimlendirmeye yatkındır. Değerleri yaratan ve bu süreç içerisinde varoluşun kendisini bir değer kılan, erkeğin etkinliğidir. Yaşamın karmaşık güçleri üzerinde üstünlük kurmuş olan ve Doğa'yı ve Kadın'ı itaat altına almış olan yine bu etkinliktir.[16]

"Aşkınlık", ilk ortaya çıkış biçimiyle, kadınlığın aşılması demektir. Hegel'de ise bu, kadınlara ait alt dünyadan uzaklaşma meselesidir. Sartreci biçiminde ise kadın bedeni tarafından simgelendiği varsayılan ve özgür özneliği [subjecthood] içine çekip boğma tehdidinde bulunan "delik" ve "balçık" ın reddedilmesi ile bir tutulur.[17] Hegelci alt dünyanın yokluğunda, geriye, özneliğin aşabileceği tek şey olarak kadın bedeninin kendisi kalmıştır adeta. Kuşkusuz ki, her iki durumda da, kadınlık, ancak erkeğe ait bir perspektiften bakıldığında aşılması gereken bir şey gibi görülebilir. Fakat erkeğe ait perspektif, "aşkınlık" ve "içkinlik" kavramlarına zaten kendi damgasını vurmuştur. Belki de bütün bunlardan sonra de Beauvoir'nın, kadınların gerçek benliğe ve özgürlüğe ulaşabilmeleri için sadece kendi kötü niyetleri ve erkeğin iktidarıyla değil, ama aynı zamada kendi bedenleriyle de mücadele etmeleri gerektiği yolunda şeyler içeren o rahatsız edici pasajları yazmasına şaşırmamak gerekir; sanki kadınlar, aşkınlığa ancak kendi bedensel varlıklarına yabancılaşarak ulaşabilirlermiş gibi.

Burada belirtmek istediğim, aşkınlık idealinin, de Beauvoir'nın kabul ettiğinden daha temel bir biçimde bir erkek ideali olduğu ve bu idealin kadınsı olanın dışlanmasıyla beslendiğidir. Kadının aşkınlığa ulaşması idealini paradoksal kılan işte budur. Yaşamın aşılmasının Hegelci ilk biçiminde kadınlar, oyunun dışında bırakılır ve bir alt dünyaya sürgün edilir. Aynı modelin Sartre dolayımıyla de Beauvoir tarafından kullanımında ise, kadınlar, düşman bilinçlerin çatışması içine çekilir; onun idealinde kadınlar, her zaman bakılan olma yerine, bakan olma için mücadele ederler. Fakat, aşkınlık bu şekilde, sanki toplumsal cinsiyet içermeyen bir idealmiş gibi ele alınabilir mi? Ve de Beauvoir ve Sartre'ın

16. *A.g.y.*, s.97.
17. Sartre, *a.y.*, s.613-14.

bizden, bir kötü niyet alanı sayıp, reddetmemizi istediği Hegelci ara alanı çıkarttığımızda aşkınlıktan geriye ne kalır? Erkeğin aşkınlığı, Hegel'in de kısmen farkettiği gibi, kadının aşkınlığının olmak zorunda olduğu şeyden farklıdır. Aşkınlık, erkek söz konusu olduğunda, daha sonra olduğu gibi, el sürülmemiş bir halde kalan bir alandan -erkek için yalnızca doğal duygular ve tikelliği ifade eden bir alandan - kurtulmaktır. Oysa kadın için, hem terk edilebileceği hem de terk ettikten sonra geri döndüğünde el değmemiş bir halde bulabileceği türden bir alan söz konusu değildir.

VII. SONSÖZ

Akıl'ın "erkekliği" tam olarak ne anlama gelmektedir? Felsefi düşünce tarihinde karşılaştığımız şeyin, yalnızca, artık bir yana atılırken sahip olduğumuz Akıl ideallerimizin kökleri derinlere uzanan yapılarını bozmayabilecek türden yüzeysel kadın düşmanı tavırların art arda sıralanışı olmadığı çok açıktır. Eski felsefecilerin, kadının karakterin de birtakım eksikliklerin var olabileceğine inanmış olmaları olgusundan daha önemli olan şeyler vardır. Bunların bir çoğu, gerçekten de kadınların erkeklere göre daha az rasyonel olduklarına inanmaktaydılar. Ve rasyonalite ideallerini, akıllarında erkek paradigmalarını tutarak formüle etmişlerdir. Fakat Akıl'ın erkekliğinin kökenlerini daha derinlerde aramak gerekir. Sahip olduğumuz erkeklik ve kadınlık idealleri ve

kavramları hakimiyete dayanan -üstünlük ve aşağılık, "norm" ve "farklılık", "olumlu" ve "olumsuz" ve "özsel olan" ve "tamamlayıcı olan"- yapılar içerisinde oluşturulmuşlardır. Ve erkek-kadın ayrımının kendisi, doğrudan doğruya betimleyici bir sınıflandırma ilkesi olarak değil, bir değer ifadesi olarak kullanılmıştır. Görmüş olduğumuz gibi erkekliğin üstünlük ile bir tutuluşunun tarihi Pisagorculara kadar geriye götürülebilir. Değerli sayılan her şey, hemen erkeklikle özdeşleştirilmiştir; çift sayılara karşı tek sayılar, "besleyip büyütme" ile ilgili vasıf ve yetilere karşı "saldırganlık" veya duygulara karşı Akıl Erkekliğin, üstün sayılan özelliklerle çağrıştırıldığı bu bağlam içerisinde, kadınsı özelliklerin erkeğe ait, insani üstünlük normlarına göre daha aşağı -ya da aşırı kurnaz bir biçimde "tamamlayıcı"- sayılması, sadece bir rastlantı olmasa gerek. Rasyonalite, kadınlığın aşılması olarak kavranılmıştır. Ve "kadınlığın" kendisi de kısmen bu yapı içerisinde ortaya çıkıp şekillenmiştir.

Haksız bir ayrım yapıldığı keşfedildiğinde aşağılanmış olana pozitif bir değer yüklemek doğal bir tepkidir. Fakat burada, karşı karşıya olduğumuz önyargı, bildiğimiz anlamda kadınlığın, kısmen erkeğe ait bir norma göre, bu norma olan uygunluk veya farklılığına göre oluşturulmuş olduğu gerçeğiyle yan yana konulduğunda karmaşık bir hal almaktadır. Sözgelimi, eski felsefecilere karşı her iki cinsin de eşit ölçüde Akıl sahibi olduğunu öne sürmek isteyebiliriz. Ve hemen arkasından kadınların, artık Aklın kültürel tezahürlerine tam olarak katılması gerektiğini düşünebiliriz. Ama ne var ki, de Beauvoir'nın aşkınlık idealini feminist açıdan sahiplenme çabasında da görmüş olduğumuz bu yaklaşım, güçlüklerle doludur. Kadınlar, kadınsı olanın karşıtı olarak tanımlanmış bir kültürel ideale kolaylıkla katılamazlar. Kadınların sahip olduğu rasyonel özelliklerin erkeklerin sahip olduklarıyla aynı olduğunu ve bunların geliştirilip gösterildiği yer olan kamusal alanlara girmeyi hak ettiklerini onaylamak, siyasi açıdan önemlidir. Fakat, toplumsal cinsiyet farkının kavramsal karmaşıklığının özü bu değildir. Ve de Beauvoir'nın karşılık verme biçimi, dışlama türlerinden birini reddederken diğerinin güçlenmesine yardımcı olabilir. Olabilir, çünkü, geleneksel olarak kadınlıkla çağrıştırılmış ve dışlanmış kişilik özelliklerinin de-

ğerinin düşürülmesini, üstü örtük biçimde, onaylıyor ve ciddiye alınmaya değer olan bütün insani üstünlük ve erdemlerin sadece, erkeklikle eşleştirilmiş olan ilgi ve etkinlik alanlarında sergilenen üstünlük ve erdemler olduğu varsayımını destekliyor gibi görünmektedir.

Fakat, alternatif karşılıklar da kavramsal karmaşıklıklar içinde bundan daha az kuşatılmış gibi görünmüyor. Sözgelimi, sadece "kadına özgü" kişisel özelliklerin güç ve değerini, örtük biçimde de olsa hiç bir "norm"a başvurmaksızın onaylamak -deyim yerindeyse Rousseau'nun, kadın zihni eşit, fakat farklıdır, düşüncesinin bir versiyonunu benimsemek- çok basit gibi gelebilir. Fakat kadınlık kavramlarını, içinde cinsel farklılık anlayışımızın gelişmiş olduğu entelektüel yapılardan kurtarmak, göründüğünden çok daha zordur. Kadınların kendilerine özgü bir entelektüel veya ahlâki karaktere sahip olduğu yolundaki iddianın kendisi de kısmen, kendisinin ona karşı bir tepki sayılabileceği, felsefi gelenek içerisinde şekillenmiştir. Eğer toplumsal cinsiyet kavramlarımızın yapısal özellikleri iyice anlaşılmaz ise, kendine özgü olduğu düşünülen bir düşünce veya ahlâk tarzı, üzerinde yapılan her vurgu eski ve köklü erkek normlar-kadın tamamlayıcılar yapısı içine düşme tehlikesi taşıyacaktır. "Kadınsı olma"nın önemi ve değerinin onaylanmasının, tek başına, temeldeki normatif yapıları sarsacağı beklenmemeli; çünkü bu onay, ironik bir biçimde, zaten karşı çıkmaya çalıştığı entelektüel gelenek tarafından onun için hazırlanmış bir mekânda ortaya çıkacaktır.

Dolayısıyla, evrensel ve tarafsız olana karşı kişisel ve tikel olana yönelik "kadınsı" kaygıların ahlâki değerini, ya da Akıl'ın soyut soğukluğuna karşı duygunun sıcaklığını vurgulamak istemek, Kant etiğinin kutupsallaştırımlarına karşı anlaşılabilir bir tepkidir. Fakat, kadınsı olanın "dışlanması"nın basit bir reddetme olmadığının farkında olmak önemlidir. "Kadınsı" özellik ve etkinliklerin hem korunmasına, hem de aşağılanmasına izin veren -ve felsefi düşünce temeline oturtulmuş veya felsefi düşünce ile rasyonalize edilmiş- cinsel ayırımın toplumsal örgütlenişi içine ince uzlaşımlar da serpiştirilmiştir. Kadınlardaki "kadınsı" özelliklerin çekiciliği ve önemini onaylayan veya erkek Akıl'ın sefilliğini cesurca kabul eden erkeklere sık sık rastlanmıştır. Erkek

bilincindeki eksiklikleri gideme ve onu mutlaka "kadınsı olan" ile tamamlayarak gerçekleştirme, "kadın cinsi"nin baskı altına alınması ve bununla bağlantılı olarak oluşturulması anlamına gelmiş olan şeyin büyük bir bölümünü oluşturur. Bunun farkına varmada kadının "farklılığı"nın içerdiği güçten dem vurmak, Batı düşünce tarihindeki üzücü olaylar dizisinden bazılarını tekrarlamaya mahkûm olabilir.

Bildiğimiz anlamda kadınlığın içeriği, en az ona biçilen aşağı statü kadar, belirli bir entelektüel gelenek içerisinde şekillendirilmiştir. Söz konusu olan, kadınlara karşı basit dışlama değil, ama bundan öte, kadınlığın bu dışlama yoluyla oluşturulmasıdır. "Kadınlık"ın alt dünyası görüşünün ünlü savunucusu Hegel'in, cinsel farklılığın kavramsal karmaşıklığına bu denli nüfuz etmiş olması dikkat çekicidir. Hegel'in "kadın soyu" konusunda getirdiği teşhis, görmüş olduğumuz gibi, kadınların özel alan içerisine hapsedilmesini destekleyen, oldukca geniş bir çerçevede ortaya çıkar. Fakat onun, toplumsal cinsiyetin karmaşıklığına ve pathos'una ilişkin anlayışı, bazı bakımlardan, bunu aşar. Alt dünyadaki yaşamın kadın bilinci tarzlarını koşullandırmış olduğunu, ayrı bir şey olarak "kadınlığın" kaba bir olgu değil, büyük ölçüde baskı altına alma ile oluşturulmuş bir yapı olduğunu görmüştür. Bu görüşte olmak, "kadınsı olan"ın kendine özgü güç ve erdemlere sahip olduğunu reddetmek demek değildir. Akıl ideallerine dair son dönemlerdeki eleştirel düşünce ikliminde, kadın "farklılığının" sahip olduğu güçlerden bazıları, tam da kadınların "eril" düşünme-tarzlarından dışlanmış olmalarından kaynaklanıyor gibi görülebilir. Soyut düşünce veya ahlâki bilincin başat ve "ileri" olduğu varsayılan biçimlerinden büyük ölçüde dışlanmış olmak, bu biçimlerin eksiklikleri ve sefaletleri ortaya çıktığında, bir güç kaynağı olarak görülebilir. Fakat, bu tür güçler, toplumsal cinsiyet farklılığının yapısal özellikleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmek zorundadır. Bunlar, dışlanmış olmaktan kaynaklanan güçlerdir. Ve bu tür bir "azınlık bilinci"nin erdemi, bu bilinci bir rakip norm olarak sunmaktan kaçınmaya bağlıdır.[1]

1. "Azınlık bilinci" deyimi G.Deleuze'e aittir; bkz. G.Deleuze (1978), "Philosophie et minorité" *Critique*, 369, 154-5.

Ayrı bir şey olarak "kadınsı olan"ı onaylamaya veya belirlemeye girişmek, var olan eşitsizlik bağlamında, kendine özgü tehlikeler taşır. Eğer insani etkinlik alanlarının tamamı -hem geleneksel olarak özel alanla eşleştiren, besleyip büyütme işleri hem de bugüne kadar kamusal alanı işgal etmiş olan etkinlikler- özgürce herkese açık olsaydı, cinsel farklılığın araştırılması, kadınları ve erkekleri aynı şekilde sakatlamış olan düzgü ve kalıpları yayma tehlikesiyle daha az yüklü olabilirdi. Fakat, Akıl ideallerinin erkeksiliğinin açığa vurulması ve eleştiriden geçirilmesi işi, bu tür umutların gerçekleşmesini beklemek zorunda olmadığı gibi, aslında onların gerçekleşmesi için önemli bir katkı da sağlayabilir.

Feministler için, geleneğin erkekliğinin göze en çok çarpan yönü, anlaşılabilir bir şekilde, "kadınsı olan"ın küçük düşürülmesidir. Gelgelelim bu mesele, erkekler için de önemlidir. Kadınların yaşamı, Akıl'ın aşılmış "alt dünya"sının yoksullaştırıcı sınırlamalarını cisimleştirir. Buna karşılık, miras almış olduğumuz biçimiyle erkeklik de, bundan az olmamak üzere, "kamusal" Akıl'ın yoksullaşmasını ve zayıflığını temsil eder. Geçmiş düşünce sistemlerinin, şu anda sahip olduğumuz, erkek ve kadın bilinçlerine olan katkısını anlamak, hem erkekler hem de kadınlar için entelektüel tarz ve karakterler alanında bir çeşitliliğe ulaşılmasını, olanaklı kılmaya yardımcı olabilir. Ve bu, bütün farklılıkların yadsınmasını gerektirmez. İster kadına ait olsun, ister erkeğe, erkek ve kadınların yaşamlarının toplumsal örgütlenişindeki geçmiş farklılıkları olduğu kadar geçmiş felsefi idealleri de yansıtır. Bu tür farklılıkların birer norm olarak alınması gerekmez. Ve bunları anlamak, içerdiği olasılıklar ve deneyim alanının tamamı, isteyen her erkek ve kadına açık olacak bir insan yaşamında çeşitlilik ve zenginlik kaynağı olabilir.

Cinsiyet nedir bilmeyen bir Akıl idealinden kurtarılabilecek herhangi bir şey var mıdır? Geçmişte bu ideale karşı gösterilen aşırı hürmet, erkek ve kadın zihinleri arasındaki gerçek eşitsizlikler içeren bir toplumsal bağlamda üretilmiş ve sergilenmiş olan, farklılıkları kabul etme konusunda gösterilen ve kendi kendini aldatmaya dayanan bir başarısızlık olarak nitelendirilebilir. Fakat bu, geleceğe ilişkin bir umudu cisimleştiren bir şey olarak

da görülebilir. Hegel'in Akıl'a duyduğu ve gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir, sloganıyla özetlediği inanç konusundaki ünlü ifadesinde de benzer bir iki anlamlılık vardır. Bu, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, birçokları tarafından, statükonun sugötürür bir biçimde rasyonelleştirilmesi olarak kabul edilmiştir; ama aynı ölçüde, bir idealin dışavurumu -irrasyonel olanın üstün gelmeyeceği inancının bir ifadesi- olarak da alınabilir. Bu oldukça naif bir inanç gibi görülebilir fakat bu sözkonusu inancın kötü niyetin ürünü olduğu anlamına gelmez. Akıl "cinsiyet tanımaz", iddiasının kendinden emin bir şekilde onaylanması, eğer herhangi bir şekilde geçerli ise, yalnızca bir ideal olarak gerçek olan bir şeyin gerçeklik yerine konulmasıyla aynı anlama gelebilir. Eşitlik idealleri, başka yerde olduğu gibi burada da fiili eşitsizlikleri gizleyebilir. Birçok felsefecinin, tam tersi yöndeki umut ve özlemlerine rağmen, Akıl ideallerimiz gerçekten de erildir. Ve eğer gerçekten herkeste ortak olan bir Akıl var ise, bu, günümüzde var oluşuyla öğünülebilecek bir şey değil, gelecekte başarılacak bir şeydir. Geçmiş Akıl idealleri, cinsel farklılığı aşmak şöyle dursun, bu farklılığın oluşmasına yardımcı olmuşlardır. Cinsel açıdan nötr olduğu varsayılan Akıl idealleri maskesi altında geliştirilmiş olan erkek fikirlerinin bugün hem erkeklerin hem kadınların zararına olduğu görülmektedir.

Felsefeciler kendi etkinliklerini, tarihsel ortamın ve toplumsal yapıların koşullandırıcı etkilerinden bağımsız olarak Akıl'ın aranması olarak tanımlamışlardır. Fakat bu tür olumsallıkları aşmış olduğu iddiasına rağmen Felsefe, cinsel farklılığın toplumsal örgütlenişinden etkilendiği kadar onu etkilemiştir de. Felsefenin geçmişindeki erkeksilik bütün boyutlarıyla ancak şimdilerde açığa çıkmaya başlıyor. Felsefe Tarihi, bütün o zaman-dışı hakikat özlemlerine rağmen, her dönemde felsefi etkinliğe katılmış türden insanların karakteristik kaygılarını ve kendilerini algılayış biçimlerini yansıtır. Felsefeciler, tarihin farklı dönemlerinde din adamı olmuştur, yazar olmuştur, üniversite profesörü olmuştur. Fakat bütün etkinlik tarihi boyunca hepsinde ortak olan bir şey vardır: Ezici çoğunlukla erkektirler. Ve felsefi gelenek içerisinde kadının yer almamış olması, Akıl'ın sadece erkekler tarafından kavramsallaştırılmış olduğunu gösterir. Dolayısıyla sonuçlar, hiç

de şaşırtıcı olmayarak, onlar, erkeğe ait bir etkinlik olarak Felsefe'den ne anlıyorlar ise onu yansıtmıştır. Batı geleneği içerisinde kuşkusuz kadın felsefeciler de yer almıştır. Fakat onlar, Philo'nun veya Augustinus'un Akıl'lı kadınlarına benzer olarak, kadınlıklarından dolayı değil, kadınlıklarına rağmen felsefeci olmuşlardır; Akıl ideallerinin biçimlenişinde kadına ait hiçbir veri kullanılmamıştır.

Kadınlar Felsefe içinde boy göstermeye başladıklarında olması beklenebilecek tek şey olmuş, Felsefe'nin geçmişteki erkeksiliği ve bununla birlikte Akıl ideallerinin erkeksiliği odak noktası haline gelmiş ve buna, felsefe ile feminizm arasında bir tür düşmanlık olduğu hissi eklenmiştir. Görmüş olduğumuz gibi felsefe, kadınsı olanın kültürel ideallerden (felsefi imgelemin küçük bir sapması sayılıp bir kenara atılamayacak ölçüde) dışlanmasına çok büyük katkılarda bulunmuştur. Fakat feminizm ile felsefe arasındaki gerginliğin yanlış yorumlanmamasına büyük özen göstermek gerekir. Kadınsı olanın dışlanması, erkek felsefeciler tarafından hazırlanmış bir komplonun sonucu değildir. Görmüş olduğumuz gibi bu dışlama, bazı durumlarda, yazarın bilinçli niyetine rağmen ortaya çıkmaktadır. Metinlerde açıkca görüldüğü durumlarda ise bu, yazarın asıl amacının yanında genellikle arızi kalmaktadır. Ve sıklıkla, metin ile metni kuşatan toplumsal yapılar birlikte alındığında ortaya çıkmakta ve bu da genellikle ancak geçmişe dönüp bakıldığında görülebilmektedir.

Akıl idealleri konusundaki feminist rahatsızlık, zaman zaman, rasyonel düşüncenin eril olduğu iddia edilen ilkelerinin reddedilmesi şeklinde dışavurulmaktadır. Meselenin bu şekilde formüle edilmesi, profesyonel felsefecilerin işini oldukça kolaylaştırmakta ve Akıl'ın erkekliğinden dem vuran bütün konuşmalar kafası karışık olmakla suçlanıp bir kenara atılmaktadır. Başlangıçta işaret etmiş olduğum gibi, çağdaş felsefecilerin rasyonel inancın isterleri, hakikatin nesnelliği ve rasyonel tartışma yöntemleri gibi felsefi takıntıları, Akıl ile birlikte genel kültürel ideallerin eleştirilmesinin taşıdığı önemi görmelerini güçleştirebilmektedir. Akıl'ın erkek olduğu iddiası hakikatle ilgili olarak cinsel bir görelilik tavrı benimsemesini ya da erkekler için gerekli olan mantıksal düşünme ilkelerinin, kadın

düşünürler için aynı şekilde geçerli olmadığı yolunda herhangi bir iddia öne sürmeyi gerektirmez de.

Felsefeciler, Akıl'ı ya da Felsefe'yi bir kenara atmaksızın, feministlerin Akıl'ın erkekliğinden duydukları hoşnutsuzluğu ciddiye alabilirler. Akıl ideallerine yönelik bu tür eleştiriler aslında, Batı felsefe geleneği içersindeki çok eski bir kolla süreklilik içinde bir şey olarak görülebilir; bu kol, ağırlıklı olarak, miras alınmış Akıl ideallerinin derinlerdeki yapıları hakkında düşünümsel bir farkındalık geliştirmeye çalışmıştır. Felsefe, Akıl ideallerini, kadınsı olanı dışlayarak belirlemiştir; fakat aynı zamanda, kendi içinde, bu idealler ve kendi özlemleri üzerine eleştirel düşünme kaynaklarını da barındırmaktadır. Çok şükür ki, Felsefe, kendisinin geçmişte gururla iddia ettiği gibi bir şey -gerçek olanın, tarihin koşullandırıcı etkilerinden uzak, zamandan bağımsız, rasyonel temsili- olmak zorunda değildir.

Felsefe Tarihi üzerine çalışmanın kendisi bir kültürel eleştiri biçimine dönüşebilir. Hegel'in, Akıl'ın insanlık tarihi boyunca ilerlerken izlediği istikrarlı çizgi olarak Felsefe Tarihi görüşünü günümüzde çok az kişi benimser. Oysa bu görüş, (iyi veya kötü yönde, kültürel idealler üzerinde biçimlendirici etkide bulunmuş olan ve çağdaş bilinçte hâlâ zaman zaman yüzeye çıkan) Akıl'ı yorumlama biçimlerinin art arda sıralanışını açığa vurur. Burada ben, bu Akıl anlayışlarının erkek-kadın ayrımı ile nasıl ilişkilendirilmiş olduklarını açığa çıkarmaya çalıştım. Bunu yaparken felsefecilerin ele aldıkları konulara ilişkin olarak, kuşkusuz pek öne çıkarmadıkları noktalar üzerinde yoğunlaştım. Erkek-kadın ayrımını, bu şekilde, metinlerde ele alınan konuların merkezi hâline getirmek, Felsefe Tarihi'nin yanlış anlatılması olarak nitelendirilebilir. Ama felsefeciler Felsefe'nin geçmişinin hikâyesini kendi kaygıları açısından anlatırlarken her zaman bunu yapmışlar, felsefeci-olmayan çağdaşlarıyla, ele aldıkları felsefecilerin o kadar da temel bir önem atfetmedikleri acil meseleleri paylaşmışlardır.

Erkek-kadın ayrımını, felsefi metinlerle olan ilişkileri içinde aydınlatmak, Felsefe Tarihi'nin çarpıtılması demek değildir. Ama bizleri geçmiş düşünürlerden ayıran zamansal uzaklığın ciddiye alınmasını gerektirir. Zamansal uzaklığı ciddiye almak kuşkusuz

geçmiş düşünürlerin, kendi tasarıları açısından merkezi önem taşıdığını düşündükleri şeylerin de kesinlikle gözönünde tutulmasını gerektirir. Bu tür bir çalışma, geçmiş ideallere bugünden gelen çerçevelerden bakma gereksinimi ile diğer taraftan aynı derecede güçlü bir gereklilik olan, yazarların kendileri gerçekten ne yapmak istemişse onun dürüst bir şekilde sunulması arasında ortaya çıkan sürekli bir gerilim içerir. Dolayısıyla çağdaş feminizm ile geçmiş Felsefe arasındaki gerilimin yapıcı bir şekilde çözümlenmesi, her iki gereksinimin de hakkını vermemize bağlıdır.

BİBLİYOGRAFİK DENEME

Aşağıda belirtilen antolojiler, toplumsal cinsiyet ve felsefi geleneğin ve feminist eleştirisi üzerine son dönemlerde yapılmış çalışmaların kapsamı hakkında bir fikir verebilir: *Philosophy and Sex*, (der.) R.Baker ve F.Elliston (Buffalo, NY, Prometheus Books, 1975); *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, (der.) C.Gould ve M.Wartofsky (New York, Perigree Books, 1976); *Feminism and Philosophy*, (der.) M.Vetterling-Braggin, F.Elliston ve J.English (Totowa, NJ, Littlefield Adams, 1977); *Sex Equality*, (der.) J.English (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1977); *Philosophy and Women*, (der.) S.Bishop ve M.Weinzeig (Belmont, Wadsworth, 1979); *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Ni-*

etzsche, (der.) L.Clark ve L.Lange (Toronto, University of Toronto Press, 1979); *"Femininity", "Masculinity" and "Androgyny": A Modern Philosophical Discussion*, (der.) M.Vetterling-Braggin (Totowa, NJ, Littlefield Adams, 1982); *Sexist Language: A Modern Philosophical Analysis*, (der.) M.Vetterling-Braggin (Totowa, NJ, Littlefield Adams, 1982); *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*, (der.) C.Gould (Totowa, NJ, Littlefield Adams, 1983); *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and the Philosophy of Science*, (der.) S.Harding ve M. Hintikka (Dordrecht, Reidel, 1983).

The Monist'in özel sayısı: "Women's liberation: ethical, social and political issues", 57(1) (Ocak 1973) ve *Radical Philosophy*'nin özel sayısı: "Women, gender and philosophy",34 (Yaz 1983); ayrıca bkz. Jane English'in tanıtıcı makalesi "Philosophy", *Signs* 3(4) (Yaz 1987), 823-31 ve N.G. Keahane'ın "Feminist scholarship and human nature", *Ethics* 93 (1) (Ekim 1982), 102-13.

Bu derlemelerin içerdiği metinlerin birçoğu çağdaş ahlâki siyasi ve toplumsal meselelerin felsefi yönüyle ilgilidir: kürtaj, cinsel eşitlik, onaylayıcı eylem, cinsiyetçi dil, cinsiyet rolleri. Batı felsefe geleneğinin feminist açıdan eleştirilmesine adanmış makaleler özellikle şurada bulunabilir: *The Sexism of Social an Political Theory*, (der.) Clark ve Lange ve *Discovering Reality*, (der.) Harding ve Hintikka. Batı siyaset geleneğinin feminist açıdan eleştirisi, siyaset kuramcıları tarafından yazılmış iki kitapta sunulmuştur. Susan M. Okin'in kitabı, *Women in Western Political Thought*'u (Princeton, NJ, Princeton University Press,1979), Platon, Aristoteles, Rousseau ve Mill'in düşünce sistemlerinin kadına yaklaşımlarını tartışır. Jean B. Elshtain'ın, Platon, Aristoteles, Augustinus, Aquinas, Luther, Machiavelli, Hobbes, Locke ve liberal gelenek, Rousseau, Hegel ve Marx'ı kapsayan *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*'u (Princeton, NJ, Princeton University, Press, 1981), kamusal-özel ayrımının kadınlarla ilişkili olarak doğurduğu sonuçların bir eleştirisidir ve kamusal-özel ayrımına feministlerin nasıl bakmış olduklarını aktarıp bu ayrımı yeniden yapılandırmaya çalışır. Ayrıca, bkz. Okin,

"Women and the making of the sentimental family", *Philosophy and the Public Affairs*, 11 (1) (Kış 1982) 65-88 ve Elshtain, "Feminist discourse and its discontents: language, power and meaning", *Signs*, 7(3) (Bahar 1982) 603-21. Mary O'Brien'ın biyolojik üremenin kavramsallaştırılması üzerinde odaklanan kitabı, *The Politics of Reproduction* (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1981) geleneksel siyasi düşüncenin bir eleştirisidir.

İki yeni kitapta, çağdaş felsefeden çıkartılma kuram ve teknikleri, günümüzdeki feminizm tartışmalarının anlaşılması ve değerlendirilmesiyle ilişkilendirme çabasına rastlanır. Janet Radcliffe Richards'ın *The Skeptical Feminist: A Philosophical Enquiry* (Harmondsworth, Penguin Books, 1982)'si analitik felsefe tekniklerini, feminist talepleri yeni bir yolla ifade etmek için kullanmayı dener. Carol McMillan'ın *Women, Reason and Nature* (Oxford, Blackwell, 1982) adlı kitabı, çağdaş feminizmin değerlendirilmesinde Wittgenstein ve Winch'den alınma felsefi bir çerçeve kullanır. Açıkça anti-feminist bir bakış açısından, birçok feministin rasyonalite ve insan doğası konusunda, felsefi rasyonalistler ile aynı şekilde, sugötürür varsayımlarda bulunduğunu ileri sürer. Bu iki kitabın yol açtığı yöntembilimsel meselelere ilişkin tartışmalar için Jean Grimshaw'ın *The Skeptical Feminist*'e (*Radical Philosophy*, 30, Bahar 1982,1-6) ve *Women, Reason and Nature*'a ilişkin (*Radical Philosophy*,32, Sonbahar 1982, 42-3 ve 34, Yaz 1983 , 45-6) değerlendirme yazılarına bakınız.

Fransa'da, felsefe geleneğindeki örtük eril önyargı, Luce Irigaray tarafından *Speculum de l'autre femme* (Paris, Minuit, 1974) ve *Ce sexe qui n'en est pas un*'unda (Paris, Minuit, 1977) eleştiriden geçirilir. Irigaray, daha çok, Freudcu ve Lacancı rasyonalite modellerinin kadınlara uygulanamazlığı üzerinde durur. Michèle Le Doeuff, *L'Imaginaire philosophique* (Paris, Payot, 1980)'de, felsefecilerin imgeleri, özellikle de kadın imgelerini ve kadının felsefe geleneğindeki muğlak mevcudiyetinin içerimlerini açığa çıkarmaya çalışır. Irigaray'ın *Ce sexe qui n'en est pas un*'ından iki deneme, *New French Feminism: An anthology*'de [(der.) E.Marks ve I de Coutivron, Amherst, Mass.,University of Nassachusetts Press, 1980] çevrilmiştir. Le Doeuff'un *L'Ima-*

ginaire philosophique'sinden ise iki bölüm çevrilmiş bulunuyor: "Women and philosophy" ('Cheveux longs, idèes courtes') *Radical Philosophy*'de (17,Yaz 1977, 2-11) ve "Pierre Roussel's chiasmas" da *Ideology and Consciousness*'da (9, Kış 1981-2,39-70). Le Doeuff'un çalışması, Meahan Morris tarafından şu yazıda tartışılmıştır: "Operative reasoning: Michèle Le Doeuff, philosophy and feminism" *Ideology and Consciousness.* (9, Kış 1981-2, 71-101)

Kadınlık ile doğa arasında kurulan çağrışımların kültürlerarası evrenselliği, antropologların oldukça ilgisini çekmiştir. Özellikle bakınız: S. Ortner, "Is female to male as nature is to culture?", *Woman Culture and Society*, içinde (der.) M.Z.Rosaldo ve L.Lamphere (Stanford, Ca, Stanford University Press, 1974); E. Ardener, "Belief and the problem of women", *The Interpretation of Ritual* içinde (der.) J. La Fontaine (Londra, Tavistock, 1972). [Ayrıca, (der.), S.Ardener, *Perceiving Women* içinde, Londra, Malaby, 1975.); C.MacCormack ve M.Strathern (der.) *Nature, Culture and Gender* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980].

Bu kitapta ele alınmış olan felsefeciler ve düşünce akımlarının "cinsiyet" konusuna yaklaşım biçimleriyle ilgili metinlerden bir seçme aşağıda verilmiştir.

Raoul Mortley'in *Womanhood: The Feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity and Islam* adlı eseri (Sydney, Delcroix, 1981) antik düşüncede kadınlık üzerine faydalı bir araştırma sağlayabilir. Yeryüzü tanrıçaların kültlerinden dine (Yunan düşüncesinde Akıl ile bir tutulmuş olan) geçiş ve bunun kadına yönelik tutumlar üzerindeki etkisi, klasik arkeolog Jane Harrison'ın aşağıdaki çalışmalarında tartışılmıştır: *Prologomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1908); *Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge, Cambridge Universiy Press, 1912) ve *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, Cambridge University Press, 1921).

Platon hakkındaki eserler, daha çok onun, *Devlet*'in 5'inci kitabında cinslerin eşitliği konusunu ele alışıyla ilgilenir; ne var ki bu kaynakların birçoğunda aynı zamanda Platon'un bilgi kuramının cinsiyet farklılığı açısından taşıdığı anlam da tartışılır:

C.Pierce, "Equality: *Republic* V", *The Monist*, 57 (1) (1973), 1-11; C.Garside Allen, "Plato on Women", *Feminist Studies*, 2 (1975),131-8; W.Fortenbaugh, "On Plato's feminism in *Republic* V", *Apeiron*, 9 (1975),1-4; M.L.Osborne, "Plato's unchanging view of women: a denial that anatomy spelles destiny", *The Philosophical Forum*, 6(4) (1975), 447-52; A.Dickason, "Anatomy and destiny: The role of biology in Plato's views of women" (der.) Gould ve Wartofsky, *Women and Philosophy* içinde, s.45-53; J. Annas, "Plato's *Republic* and feminism". *Philosophy* 51 (1976), 307-21; S.M.Okin, "Philosopher queens and private wievs: Plato on women and the family", *Philosophy and Public Affairs*, 6(4) (1977), 345-69 (Bu makale Okin'in *Women in Western Political Thought* adlı kitabında da yer alır.); H.Lesser, "Plato's feminism", *Philosophy*, 54 (1979), 113-17; L.Lange "The function of equal education in Plato's *Republic* and *Laws III*" (der.) Clark ve Lange, *The Sexism of Social and Political Theory* içinde; J. Martin, "Sex equality and education in Plato's Just State" (der.) Vetterling-Braggin, *"Femininity", "Masculinity" and "Androgyny" içinde.*

Aristoteles üzerine yazılmış yazılar, onun, biyoloji alanındaki çalışmalarında dayandığı oluş kuramı ve kadınların bağımlı oluşu meselesine yaklaşımını ele alır: C.Garside Allen, "Can a woman be good in the same way as a man?", *Dialogue*, 10 (1971), 534-44; P.Thom, "Stiff cheese for Women", *Philosophical Forum*, 8 (1) (1976), 94-107; W.W.Fortenbaugh, "Aristotle on slaves and women"(der.), J.Barnes, M.Schofield ve R.Sorabji, *Articles on Aristotle: 2, Ethics and Politics* içinde (Londra, Duckworth, 1977), s.135-9; L, Lange, "Woman is not a rational animal: on Aristotle's biology of reproduction", (der.), Harding ve Hintikka, *Discovering Reality* içinde, s.1-16.

Philo'nun kullandığı cinsel simgecilik Richard A.Baer'in *Philo's Use of the Categories Male and Female* (Leiden, E.J.Brill, 1970) adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde tartışılmakta.

Hıristiyan düşünce tarihinde kadına bakış konusunda bakınız: (der.) Rosemary Ruether, *Religion and Sexism* (New York, Simon and Schuster, 1974). Bu derlemedeki iki makale, Augustinus ve Aqinas'da kadınlık meselesiyle ilgilidir: Rosemary Ruether, "Misogynism and virginal feminism in the Fathers of the Church",

s.150-83 ve Eleanor McLaughlin, "Equality of souls, inequality of sexes: woman in mediaeval theology", s. 213-66.

Rönesans döneminde kadınlık kavramları hakkında bakınız: I.Maclean, *The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980). Ruth Kelso'nun *Doctrine for the Lady of the Renaissance* (Urbana, Ill, University of Ill Illinois Press, 1956), Rönesans döneminde soylu kadınların eğitimi hakkında yararlı bir kaynak kitaptır.

Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco, Harper and Row, 1980) adlı kitabında bilimsel devrimin, kadınlar ve doğa konusunda takınılan tavırlar üzerinde yaptığı etkileri inceler.

Bacon'ın kullandığı cinsel eğretilemeler ve bunun bilimin kendi imgesinin oluşumu açısından taşıdığı anlam, Evelyn Fox Keller'in çalışmalarında aydınlatıcı bir şekilde tartışılır; özellikle bkz. "Baconian science: a hermaphroditic birth", *Philosophical Forum*, 11 (3) (1980) 299-308; "Nature as 'her' ", *Proceedings of 'The second Sex' Conference* (New York University, 1979); "Gender and Science", *Psychoanalysis and Contemporary Thought*,1 (3) (1978), 409-33 [ayrıca, (der.) Harding ve Hintikka, *Discovering Reality* içinde s.187-205]; "Feminism and science", *Signs*, 7 (3) (1982), 589-602.

Descartes felsefesinin cinsel farklılık açısından taşıdığı anlam için bakınız: G.Lloyd, "The Man of Reason", *Metaphilosophy*, 10 (1979), 18-37 ve J.Thompson, "Women and the high priests of Reason", *Radical Philosophy*, 34 (Yaz 1983), 10-14.

Hume'un cinsel farklılık hakkındaki kısa yorumları, S.Burns'ün "The Humean female" adlı yazısında ve L.Marcil-Lacoste'un "The consistency of Hume's position concerning women" adlı yazısında tartışılır, her ikisi de *Dialogue*, 15 (3) (1976), 414-24 ve 425-40' dadır; ayrıca, S.Burns ve L.Marcil-Lacoste, "Hume on women" (der.) Clark ve Lange *The Sexism of Social and Political Theory* içinde, s.53-73. [Ayrıca bkz. C.Battersby, "An enquiry concerning the Humean woman", *Philosophy*, 56 (1981), 303-12].

Rousseau, hakkında bkz. E.Rapaport, "On the future of love:

Rousseau and the radical feminists", *Philosophical Forum*, 5 (1-2), (1973-4), 185-205 [ayrıca, (der.) Gould ve Wartofsky, *Women and Philosophy* içinde, s.185-205]; V.G.Wexler," 'Made for man's delight' Rousseau as anti-feminist", *American Historical Review*, 81 (1976), 266-91; L.Lange, "Women and the general will" (der), Clark ve Lange, *The Sexism of Social and Political Theory* içinde, s.41-52; C.Pateman, " 'The disorder of women': women, love and the sense of justice", *Ethics*, 91 (1980), 20-34; M.Bloch ve J.H. Bloch, "Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought", (der.) MacCormack ve Strathern, *Nature, Culture an Gender* içinde, s.25-41; J. Martin, "Sophie and Emile: a case study of sex bias in the history of educational thought", *Harvard Educational Reviews*, 51 (3) (1981), 357-72; G.Lloyd, "Rousseau on Reason, Nature and women", *Metaphilosophy*,14 (3-4) (Temmuz/Ekim 1983), 308-26.

Kant ve Hegel hakkında bkz. L.Blum, "Kant's and Hegel's moral rationalism -a feminist perspective", *Canadian Journal of Philosophy* 12 (2) (1982), 287-302 ve P.J.Mills, "Hegel and 'the woman question': Recognition and intersubjectivity" (der.), Clark ve Lange; *The Sexism of Social and Political Theory* içinde, s.74-98.

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'teki kadın betimlemeleri için bkz. M.Collins ve C.Pierce, "Holes and slime: sexism in Sartre's psychoanalysis" (der.), Gould ve Wartofsky, *Women and Philosophy* içinde, s.112-27; W.Barrett, *Irrational Man* (New York, Doubleday Anchor, 1962), bl.III, ara bl. 10 ve R.Keat, "Masculinity in philosophy", *Radical Philosophy*,34 (Yaz 1983), 15-20.

De Beauvoir'ın kadın biyolojisine yaklaşımı ve Sartrecı çerçeveyi kullanışının tartışıldığı eserler: D.Kaufman McCall, "Simone de Beauvoir, *The Second Sex* and Jean-Paul Sartre", *Signs*, 5.(2) (Kış 1979), 209-23; Michèle Le Doeuff, "Operative philosophy: Simone de Beauvoir and existentialism", *İdeology and Consciousness*, 6 (Sonbahar 1979), 47-58; B.Easlea, *Science and Sexual Oppression* (Londra, Weidenfeld and Nicholson, 1981), bölüm 2; E.Spelman, "Woman as body: ancient and contemporary views", *Feminist Studies*, 8(1) (1982), 109-31.

Ayırt edici erkek ve kadın kişilik özelliklerini belirlemedeki

kavramsal sorunlar ve biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiler şu derlemedeki yazılarda ele alınır: (der.) "'*Femininty*', '*Masculinity*' *and* '*Androgyny*'" onun daha önce F.Ellistan ve J.Engirst ile birlikte derlediği *Feminism and Philosophy* de yer alan cinsiyet rolleri ve toplumsal cinsiyet üstüne makalelerden bazıları daha sonraki ciltte yeniden yayımlanmıştır. Felsefi düşüncede cisimleşmiş varsayımlar ve tarzların erkeksiliği yansıma yolları, Harding ve Hintikka'nın derlediği *Discoverin Reality*'deki bazı makalelerde ve ayrıca, L.Code'un "Is the sex of the knower epistemologically significant?" (*Metaphilosophy*, 12 (1981), 267-76) ve R.Keat'ın "Masculinity in philosophy" (*Radical Philosaphy*, 34-Yaz 1983-,15-20) başlıklı makalelerinde ele alınır.

Erkek ve kadınlardaki ahlâki bilincin farklılığı meselesi, psikolog Carol Gilligan'ın "In a different voice: women's conceptions of self and of morality" başlıklı makalesinde (*Harvard Education review*, 47-4, 1977, 481-517) ve *In a Different Voice* adlı kitabında (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1982) oldukca ilginç bir şekilde tartışılır. Gilligan, kadınları her zaman olduğu gibi (örnegin Kohlberg'in ahlâksal gelişim ölçütünün uygulamasında) erkeklerden ahlâksal olarak daha az gelişkin görmek yerine onları, değişik bir çeşit toplumsal deneyim ve yorumlama üzerine temellenmiş değişik bir çeşit toplumsal deneyim ve kendilerine özgü bir ahlâk bilincine sahip olarak görmek gerektiğini ileri sürer. Gilligan, her ne kadar, kadın ve erkek ahlâki karakterlerinin kavramsal karmaşıklığını gözardı etmişse de çalışması, Kant'ın, ahlâki bilinci, evrensel ilkelerin kavranması ile bir tutan tavrına ilişkin önemli sorular ortaya atar.

Feminist kuramlara ilişkin en son tartışmalar, bu kitabın son bölümünde ele alınan "farklılık" ve "düzgü" (norm) meselesine değinirler. "Farklılık" meselesi, son dönem Fransız feminist kuramcılarını bir hayli meşgul eder. Bu konuyla ilgili olarak H.Eisenstein ve A. Jardine'ın *The Future of Difference* adlı derlemelerindeki (Boston,G.K.Hall, 1980) ve Marks ve de Coutivron'un *New French Feminisms:An Anthology* adlı derlemelerindeki makalelere bakınız. *Signs* dergisi Fransız feminist kuramı hakkında bir özel sayı çıkarmış bulunuyor-7 (1) (Son-

bahar. 1981). Eisenstein ve Jardine seçkisinin sunuş bölümü, cinsel farklılık konusundaki feminist yaklaşımlarda gözlemlenen değişimlere ilişkin oldukça yararlı bir tartışma sunar.

Aşağıda belirtilen eserler, toplumsal cinsiyet meselesiyle doğrudan ilişkili olmasalar da, felsefe tarihinin bu kitapta ele alınan yönüyle ilgili felsefi ve diğer alanlarda çalışma yapacaklar için okunmasında fayda olduğuna inandığım eserlerdir.

G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*'da (Cambridge, Cambridge University Press, 1966) eski Yunan düşünce sisteminde "kutuplaşmalar"ın kullanılış biçimini değerlendirir; eser, Pisagorcuların karşıtlar tablosundaki erkek-kadın ayrımına ilişkin bazı tartışmalar içerir.

Eski Yunanlıların Akıl'a yaklaşımı ve Yunan düşüncesinde, rasyonel olanın, rasyonel - olmayanla bağlantılı olarak işgal ettiği yerle ilgili olarak bkz. E.R.Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, University of California Press, 1956) ve *The Ancient Concept of Progress, and Other Essays on Greek Literature and Belief* (Oxford, Clarendon Press, 1973); Bruno Snell, *The Discovery of the Mind, the Greek Origins of European Thought* (Oxford, Blackwell, 1953). K.J. Dover, *Greek Homosexuality*'de (Londra, Duckworth, 1978), bl.3, Yunan düşüncesinde felsefe ve erotik aşk ilişkisini inceler; ayrıca bkz. G. Vlastos, "The individual as an object of love in Plato" *Platonic Studies* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1973), s.3-42, Yunanlıların aşk ve dostluk anlayışı ve bunların felsefi düşünceyle olan bağlantıları hakkında bir tartışma için yararlı olabilir.

Bacon'ın bilgiye yaklaşımı konusunda bkz. B.Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon: An essay on its development from 1603 to 1609, with new translations of fundamental texts* (Liverpool, Liverpool University Press, 1964) ve L.Jardine, *Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse* (Liondra, Cambridge University Press, 1975).

Rönesans yöntem kavramları için bkz. N.W.Gilbert, *Renaissance Concepts of Method* (New York, Columbia University Press, 1960). Descartes'ın yöntemi hakkında bkz. L.J.Beck, *The*

Method of Descartes:A Study of the Regulae (Oxford, Oxford University Press, 1952). Walter J.Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue, from the Art of Discourse to the Art of Reason*'da (Cambridge, Mass., Harvard University Press 1958), Rönesans dönemi yöntem kavramları ile on yedinci yüzyılın sonlarına ait yöntem anlayışları arasındaki karşıtlıkları oldukca aydınlatıcı bir şekilde inceler. Ayrıca, *Rhetoric, Romance and Technology; Studies in the Interaction of Expression and Culture*'daki (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1971) "Latin language study as a Renaisance puberty rite" başlıklı makalesinde eğitim dili olarak Latince'nin önemi konusunu tartışır.

Humecu araçsal Akıl'ın ataleti ile Akıl'ın Yunanlılardaki biçimleri arasındaki karşıtlıklar Julia Annas'ın şu kitabında tartışılır: *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford, Oxford University Press, 1981), bölüm 5. Hume'da sergilenen akıl ve tutkular anlayışının toplumsal ve siyasi önemi Albert O. Hirschman'ın, *The Passions and the Interests: Arguments for Capitalism before its Triumph*'ında (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977) değerlendirilir.

Lawrence A.Blum, *Friendship, Altruism and Morality* (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1980) adlı eserinde, Akıl ile duygu arasındaki ilişkilere Kantcı yaklaşımın doğurduğu (ve bazılarına etik konusundaki Kantçı yaklaşıma ilişkin yürüttüğüm tartışmada değindiğim) güçlükleri ortaya kor. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca Iris Murdoch'ın *The Sovereignty of Good* (Londra, Routledge and Kegan Paul, 1970) adlı eserinde Kant'la ilgili olarak dile getirdiği şüphelere bakabilirsiniz.

Bu kitapta dile getirilen kaygıları paylaşan çağdaş, İngiliz dilli felsefecilerin Akıl konusundaki eserlerinden bazıları:Bryan Wilson, *Rationality* (Oxford, Blackwell, 1970), ve (der.) S.Hollis ve S Lukes, *Rationality and Relativism* (Oxford, Blackwell, 1982), görecilik ve onun Akıl'ın evrenselliği ve nesnelliği meselesine etkilerine dair oldukça faydalı iki yapıttır. Hilary Putnam'ın *Reason, Truth and History*'si görecilik ile tarihten bağımsız, değişmez ilkelere bağlılık arasındaki ikiliği ortadan kaldırmaya yönelik bir rasyonalite ve hakikat anlayışı geliştirme çabasıdır. Ve Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton,

NJ, Princeton University Press, 1979) ve *Consequences of Pragmatism*'de (Brighton, Harvester Press, 1982), felsefenin gerçekliğin zamandan bağımsız doğru temsillerini sunduğu yolundaki geleneksel iddialarının ve akıl anlayışları ile hakikat anlayışı arasında (düşünce ile gerçeklik arasındaki bir mütekabiliyet gibi) kurulan çağrışımların kapsamlı bir eleştirisini, sunar.

Fakat benim Akıl hakkında ortaya atmış olduğum sorular, çağdaş Anglo-Sakson felsefenin Akıl'a dair yürüttüğü tartışmaların oldukça dar epistemolojik karakterinin ötesine geçen son dönem Avrupa felsefesinin belli bir kolu ile daha büyük bir yakınlık gösterir. Frankfurt Okulu'na bağlı felsefeciler Aydınlanmacı Akıl ve ilerleme ideallerinin içerim ve sonuçları hakkında oldukça yararlı çalışmalarda bulunmuşlardır; özellikle araçsal akıl ve onun doğaya yönelik örtük tutumunun eleştirisi için bkz. T. Adorno ve M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (İng. çev. J.Cumming, Londra, Verso, 1972 [*Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. O. Özügül, Kabalcı Y., 1995]); M.Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (New York, Oxford University Press, 1947 ve yeni baskı, New York, Seabury Press, 1974) [*Akıl Tutulması*, çev. O. Koçak, Metis Y., 1995]). J.Habermas, *Knowledge and Human Interest*, İng. çev. J.Shapiro (Boston, Beacon Press, 1971), Aklın "çıkarları"nı tartışır. H.G. Gadamer, *Reason in the Age of Science* (İng. çev. F.G. Lawrence) Cambridge, Mass., MIT Press, 1981)'da eski ve yeni düşünürlerin Akıl konusunda getirmiş oldukları açıklamaları ve benimsedikleri tavırları karşılaştırır.

Michel Foucault'nun eserleri, eski rasyonalite kavramlarının ve bu kavramlarda örtük olarak bulunan dışlamanın, düzgüler ve kalıpların kullanılış biçimlerine olan katkılarını açığa çıkartır. Foucault'nun *History of Sexuality*'si (cilt 1, çev. Robert Hurley, New York, Random House, 1980) [*Cinselliğin Tarihi I*, çev. H.Tufan, Afa Y., 1995] bu kitapta ileri sürülen görüşlerle özellikle ilgilidir.

İKİNCİ BASKI İÇİN BİBLİYOGRAFİK DENEME

Son yıllarda felsefe ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki üstüne kapsamlı bir literatür ortaya çıktı. *Erkek Akıl*'ın birinci baskısındaki bibliyografik denemenin bugünün ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmesi sırasında bu kitapla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan yapıtlardan bir seçki sunmaya çalışacağım.

Aşağıda, feminizm ve felsefe ve egemen epistemolojik varsayımların kapsamlı feminist eleştirisi konularında yapılmış en son antolojilerden oluşan bir seçme sunulmuş bulunuyor: (der.) Jeffner Allen ve Iris Young, *The Thinking Muse:Feminism and Modern French Philosophy* (Bloomington, Indiana University Press, 1989); (der.) Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell, *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist So-*

cieties (Cambridge, Polity Press, 1987); (der.) Lorraine Code, Christine Overall ve Sheila Mullet, *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals* (Toronto, University of Toronto Press, 1988); (der.) Ann Garry ve Marilyn Pearson, *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* (Boston, Unwin Hyman, 1989); (der.) Morwenna Griffiths ve Margaret Whitford, *Feminist Perspectives in Philosophy* (Bloomington, Indiana University Press, 1988); (der.) Sneja Gunew, *Feminist Knowledge: Critique and Construct* (Londra, Routledge, 1991); (der.) Sandra Harding, *Feminism and Methodology* (Bloomington, Indiana University Press, 1987); (der.) Asisah al Hibri ve Margaret Simons, *Hypatia Reborn: Essays in Feminist Philosophy* (Bloomington, Indiana University Press, 1990); (der.) Alison Jaggar ve Susan Bordo, *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* (New Brunswick, NJ, Rutgers University Press,1989); (der.) Ellen Kennedy ve Susan Mendus, *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche* (Brighton, Wheatsheaf, 1987); (der.) Teresa de Lauretis, *Feminist Studies/ Critical Studies* (Bloomington, Indiana University Press, 1986); (der.) Carole Pateman ve Elizabeth Gross, *Feminist Challenges: Social and Political Theory* (Sydney, Allen and Unwin, 1986).

Australasian Journal of Philosophy dergisinin J.Thomson tarafından hazırlanan bir özel sayısı Kadın ve Felsefe konusuna ayrılmış bulunuyor (cilt 64'e ek, 1986). Aynı şekilde *Canadian Journal of Philosophy*'nin Marsha Hamen ve Kai Nielson tarafından hazırlanan bir ek cildi (ek cilt 13, 1987) Bilim, Ahlak ve Feminist Kuram konusuna ve hayatına 1986'da başlayan *Hypatia* dergisinin tamamı kadın ve felsefe konusuna ayrılmış bulunuyor.

Feminizm ve felsefe konusunda çıkan en son kitaplar şunlardır: Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance:A Study of Women in Contemporary Philosophy*, İng. çev. E.Guild (Oxford, Polity Press, 1991); Judith Butler, *Gender Trouble:Feminism and the Subversion of Identily* (New York, Routlerdge, 1989); Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge* (Ithaca, Cornell University Press, 1991); J.Duran, *Toward a Feminist Epistemology* (Totowa, NJ, Rowman

and Littlefield, 1990); Jane Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Post-modernism in the Contemporary West* (Berkeley, University of California Press, 1989); Moira Gatens, *Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality* (Oxford, Polity Press, 1991); Jean Grimshaw, *Feminist Pilosophers* (Sussex, Harvester, 1986) [*Philosophy and Feminist Thinking* olarak da yayınlandı (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986)]; 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, 1985); Jane Roland Martin, *Reclaiming A Conversation: The Ideal of the Educated Woman* (New Haven, Yale University Press, 1990); Lyn Harkinson Nelson, *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism* (Philadelphia, Temple Universitiy Press, 1990); Andrea Nye, *Feminist Theory and the Philosophies of Man* (New York, Routledge, 1989); Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Oxford, Polity Prees, 1988); Rosemary Tong, *Feminist Thought* (Boulder, Westview Press, 1988); Rosemary Tong, *Feminist Thought* (Boulder, Westview Press, 1988); Iris Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, Princeton University Press, 1990).

Cinsel farklılıkla ilişkili olarak, felsefenin yöntembilimsel yönleri ve akıl üstünc yürütülen tartışmalar konusunda okunabilecek ek makaleler: *Linda Bell*, "Sex as limited perspective", *Metaphilosophy*, 17 (1986) 126-34; Susan Bordo, "Feminist skepticism and the 'maleness' of philosophy", *Journal of Philosophy*, 85 (1988), 619-31; Jane Braaten "Towards a feminist reassessment of intellectual virtue", *Hypatia*, 5(1990), 1-14; Miranda Fricker, "Reason and emotion", *Radical Philosophy*, 57 (1991), 14-19; M.Hawkesworth, "Knowers, knowing, known: feminist theory and claims of truth", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14 (ilkbahar 1989), 535-57; Linda McAlister, "Some remarks on exploring the history of women in philosophy", *Hypatia*, 4(1989), 1-5; Denise Russel "Feminism and relativism", *Methodology and Science*, 22(1989),149-58; Mary Ellen Waithe, "On not teaching the history of philosophy", *Hypatia*, 4 (1989), 132-8; Alison Wylie, "Contemporary feminist philosophy", *Eidos*,

6(1987), 214-29; Iris Young, "Impartiality and the civic public: some implications of feminist critiqes of moral and political theory" *Praxis International*, 5 (1986), 381-401.

Erkek Akıl'da ele alınan felsefecilere cinsel farlılıkla bağlantılı olarak yöneltilmiş eleştirilerden bir seçki aşağıda sunulmaktadır.

Platon üstüne: Natalie H.Bluestone, *Women and the Ideal Society: Plato's 'Republic' and the Modern Myths of Gender* (Amherst, University of Massachusetts Press, 1987) ve "Why Women cannot rule: sexism in Plato scholarship", *Philosophy of the Social Sciences*, 18 (1988), 41-60; Wendy Brown, "Supposing truth were a woman: Plato's subversion of masculine discourse", *Political Theory*, 16(1988), 595-616; John Darling, "Are women good enough: Plato's feminism re-examined", *Journal of Philosophy of Education*, 20(1986),123-8; Luce Irigaray, "Sorcerer love: a reading of Pato's *Symposium*, Diotima's speech", *Hypatia*, 3(1989), 32-44; Andrea Nye, "The hidden host:Irigaray and Diotima at Palto's symposium", *Hypatia*,3(1989),45-61;

Aristoteles üstüne: Prudence Allen, "Aristotelian and Cartesian revolutions in the philosophy of man and woman", *Dialogue (Canada)*, 26(1987),263-70; Sue Campbell, "The Aristotelian Mean and the vices of gender", *Eidos*, 6 (1987),117-200.

Descartes üstüne: Susan Bordo, "The Cartesian masculinisation of though", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11(1986), 439-56 ve *The Flight to Objectivity: Essays in Cartesianism and Culture* (Albany, State University of New York Press, 1987); Beatrice H.Zedler, "The Three Princesses", *Hypatia*, 4 (1989), 28-63.

Hume üstüne: Bat-Ami Bar On, "Could there be a Humean sex-neutral general lidea of man?", *Philosophy Research Archives*, 13 (1987-8), 366-77.

Rousseau üstüne: Allan Bloom, "Rousseau on the equality of the sexes" (der.) Frank Lucash, *Justice and Equality Here and Now* içinde (Ithaca, Cornell University Press, 1986); Sarah Kofman, "Rousseau's phallocratic ends" *Hypatia*, 3 (1989), 123-36; Penny A.Weiss, "Rousseau's anti-Feminism and women's nature", *Political Theory* 15(1987), 81-98 ve "Rousseau's Political defense of the sex-roled famil "*Hypatia* 5(1990), 90-109.

Kant üstüne: Robin M.Schott, *Cognition and Eros A Critique of the Kantian Paradigm* (Boston, Beacon Press, 1988).

Hegel üstüne: Chris Arthur, "Hegel as lord and master", *Radical Philosophy* 50(1988), 19-25; Benjamin R.Barber, "Spirit's phoenix and history's owl *or* the incoherence of dialectics in Hegel's account of women", *Political Theory*, 16(1988), 5-28; Judith Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (New York, Columbia University Press, 1987); Susan Easton, "Functionalism and feminism in Hegel's political thought", *Radical Philosophy*, 38(1984) 2-8 ve "Hegel and Feminism", (der.) David Lamb, *Hegel and Modern Philosophy* içinde (Londra, Croom Helm, 1987); Gila J.Hayim "Hegel's critical theory and feminist concerns" , *Philosophy and Social Criticism*, 16(1990), 1-21; Patricia J.Mills, "Hegel's Antigone", *The Owl of Minerva*, 17(1986), 131-52 ve *Women, Nature and Psyche* (New Haven, Yale University Press, 1987); Heidi M.Ravvan, "Has Hegel got anything to say to feminists?", *The Owl of Minerva*, 19 (1988), 149-68.

Sartre üstüne: Hazel E.Barnes, "Sartre and sexism ", *Philosophg and Literature*, 14 (1990), 340-7; Constance Mui, "Sartre's sexism reconsidered", *Auslegung*, 16 (1990), 31-41; Julien S. Murhpy, "The look in Sartre and Rich", *Hypatia*, 2(1987), 113-24.

De Beauvoir üstüne: Arleen B.Dallery, "Sexual embodiment: Beauvoir and french feminism (écriture feminine)", *Hypatia*, 3 (1989), 197-202; Reyes Lazaro, "Feminism and motherhood: O'Brien vs Beauvoir", *Hpyatia*, 1(1986), 87-102; (der.) E.Marks, *Critical Essays on Simone de Beauvoir* (Boston, Hall, 1987); Toril Moi, *Feminist Theory and Simon de Beauvior* (Oxford, Basil Blackwell, 1990); Andrea Nye, "Preparing the way for a feminist praxis", *Hpyatia*, 1(1986), 101-16; Charlene Siegfried, "Gendrer-specific values", *Philosophical Forum (Boston)*, 15(1984), 425-42; Margaret A.Simons, "Two interviews with Simone de Beauvoir", *Hypatia*, 3(1989),11-27 ve "Sexism and the philosophical canon: on rereading Beauvoir's *'The Second Sex'" "Journal of the History of Ideas*, 51(1990),487-504; Linda Singer, "Interpretation an retrieval: re-reading Beauvoir" *Hypatia*, 3 (1988), 231-8.

Cinsel farklılığın ahlâk kuramıyla olan ilişkisi üstüne ha-

zırlanmış derlemelerden bir seçme:(der.) Claudia Card, *Feminist Ethics* (Kansas, University Press of Kansas, 1991); (der.) Eve Browning Cole ve Susan Coultrap-McQuinn, *Explorations in Feminist Ethics:Theory and Practice* (Bloomington, Indiana University Press, 1991); (der.) Eva Feder Kittay ve Diana T. Meyers, *Women and Moral Theory* (Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1987). Ayrıca bkz. Kathryn Pyre Addelson, *Impure Thoughts:Essays on Phlosophy, Feminism and Ethics* (Philadelphia, Temple University Press, 1991); Pau Benson, "Feminist second thoughts about free agency", *Hypatia*, 5(1990), 47-64; Lawrence A.Blum, "Gilligan and Kohlberg: implications for moral theory", *Ethics*, 98(1987-8), 472-91; Cheshire Calhoun, "Justice, care, gender bias"*Journal of Philosophy*, 85(1988), 451-63; Claudia Card, "Women's voices and ethical ideals:must we mean what we say?" *Ethics*, 99(1988), 125-35 ve "Gender and moral luck", (der.) Owen Flanagan ve Amélie Oskenberg Rorty, *Identity, Character and Morality:Essays in Moral Psychology* içinde (Cambridge, Mass., MIT Press, 1990); Owen Flanagan ve Kathryn Jackson, "Justice, care and gender: the Kohlberg-Gilligan debate revisted", *Ethics*, 97 (1987), 622-37; Marilyn A.Friedman, "Moral integrity and the deferential wife", *Philosophical Studies*, 47(1985), 141-50, "Autonomy and the split-level self", *Southern Journal of Philosophy*, 24(1986), 19-35 ve "The impracticality of impartiality", *Journel of Philosophy*, 86, (1989), 645-6; Alison Jaggar, "Femenisit ethics: some issues for the nineties", *Journal of Social Philosophy*, 20(1989), 91-107; Meredith W.Michaels, "Morality without distinction", *Philosophical Forum*, 17 (1986), 175-87; Michele Moody-Adams, "On the alleged methodological infirmity, of ethics" *American Philosophical Quarterly*, 27(1990), 225-35; Susan Moller Okin, "Reason and feeling in thinking about Justice", *Ethics*, 99(1989), 229-49; Susan Parsons, "Femenism and the logic of morality: a consideration of alternatives", *Radical Philosophy*, 47(1987), 2-12; Adrian Piper, "Moral theory and moral alienation", *Journal of Pilosophy*, 84(1987), 102-18; Ross Poole, "Morality, masculinity and the market", *Radical Philosophy*, 39(1985), 16-23; Elizabeth Porter, *Women and Moral Identity* (Sydney, Allen and Unwin, 1991); Sally Sedgwick, "Can

Kant's ethics survive the feminist critique?", *Pacific Philosophical Quarterly*, 7(1990),60-79.

Etik kuram hakkında feminist açıdan gündeme getirilen meselelerle ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Virginia Held, "Women and moral theory", (der.) Eva Feder Kittay ve Diana T. Meyers, *Women and Moral Theory* içinde ve "Feminist transformation of moral theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (ek) etik kuramı konusundaki son çalışmaları, *Erkek Akıl*'da değinilen sorunlarla ilgilidir. Baier'ın aşağıda belirtilen makaleleri oldukça ilginçtir: "Hume, the women's moral theorist?", (der.) Eva Kittay ve Diana Meyers, *Women and Moral Theory* içinde "The need for more than justice", (der.) Marsha Hanen ve Kai Nielsen; *Science, Morality and Feminist Theory* içinde, "Trust and anti-trust", *Ethics*, 96(1986), 231-60, "What do women want in a moral theory?" *Nous*, 19(1985), 53-63 ve "Why honest, is a hard virtue" (der.) Owen Flanagan ve Amélie Oksenberg Rorty, *Identity, Character and Morality:Essays in Moral Psychology* içinde (Cambridge, Mass,, MIT Press, 1990).

Çağdaş Fransız feministlerinin birçok çalışması İngilizceye çevrilmiş durumda. Bunlar arasından Luce Irigaray'ın eserleri, Akıl'ın "erkekliği" meselesiyle yakından ilgilidir. Özellikle bakınız: *Speculum of the Other Woman*, İng. çev. G.Gill (Ithaca, Cornell University Press, 1985); *This Sex Which Is Not One*, İng. çev. C.Porter ve C.Burke (Ithaca, Cornell University Press, 1985); "Is the subject of science sexed?", *Hypatia*, 2(1987),65-87; "Sexual difference" (der.) Toril Moi, *French Feminist Thought: A Reader* içinde (Londra, Blackwell, 1987) ve "Sorcerer love" (daha önce Platon bölümünde geçmişti). Irigaray'ın akıl ideaları üstüne yaptığı çalışmada ele alınan konulara ilişkin yararlı bir tartışma için, Margaret Whitford, "Luce Irigaray's critique of rationality", Margaret Whitford ve Morwenna Griffths *Feminist Perspectives on Philosophy* içinde ve (der.) Margaret Whitford, *Luce Irgaray: Philosophy in the Feminine* (Londra, ve New York, Routledge, 1991).

Michèle Le Doeuff'un *L'Imaginaire philosophique* kitabı Colin Gordon tarafından *The Philosophical Imaginary* adıyla çevrilmiş bulunuyor (Stanford, Stanford University Press, 1990); ay-

rıca, *L'Etude et le Rouet* (Seuil, 1989) de T. Selous tarafından *Hipparchia's choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.* adıyla çevrilmiş bulunuyor (Oxford, Blackwell, 1991).

Yapı-çözümün feminist kuramla olan ilişkisi tartışması için bkz. Diane Elam, "Ms en abyme: deconstruction and feminism", *Social Epistemolgy*, 4 (1990),293-308; Nancy Fraser, *Umruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989); Elizabeth Grosz, *Feminist Subversions: Three French Feminists* (Sydney, Allen and Unwin, 1989); Susan Hekman, *Gender and Knowledge:Elemnets of a Postmodern Feminism* (Londra, Polity Press, 1990); Susan Jarret, "The first Sophists and feminism: discourse of the 'other'", *Hypatia*, 5(1990), 27-41; Mary Poovey, "Feminism and deconstruction", *Feminist Studies*, 14(1988), 51-65; Joan Scott, "Deconstructing equality-versus-difference *or* the uses of poststructuralist theory for feminism", *Feminist Studies*, 14(1980),33-50.

Erkek Akıl'ın bu ikinci baskısının önsözünde ele alınan erkeklik ve kadınlık meselesi "Maleness, metaphor and the 'crisis' of reason" başlıklı makalemde daha ayrıntılı bir şekilde incelenmiş bulunuyor (der. Louise Anthony ve Charlotte Witt, *A Mind of One's Own* içinde 1992'de Westview Press tarafından yayımlanacak.) Felesefede metaforun rolü üsütüne özelllikle bkz. Jacques Derrida, "White mythology" *Margins of Pilosophy* içinde, İng. çev. A.Bass, (Hampstead, Harvester, 1982) ve Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor* İng. çev. R.Czerny (Toronto, Toronto University Press, 1977).

"Akılcılık hayaleti"nin izini sürmeye devam ediyoruz. Daha önce *Akla Veda, Zen ve Motosiklet Bakım Sanatı, İktisadi Aklın Eleştirisi, Tarih ve Tin* gibi kitapları yayımlayarak başlattığımız hakim Akıl paradigmasının eleştirilerek dönüştürülmesi uğraşına canalıcı önemde katkıda bulunan bir kitap *Erkek Akıl*. Yayımlanmasından kısa bir süre sonra feminist düşüncenin klasiklerinden biri konumuna yerleşmiş, hacmiyle kıyaslanamayacak ölçüde önemli bir çalışma...

Bu kez odak, verili Akıl ideallerinin cinsiyetçiliği üzerinde. Bireylerin zihinlerini birbirinden ayıran olumsal tarihi koşulları aşan, herkesin paylaştığı bir Akıl özlemi, Batı'nın felsefi mirasının, ahlâki ve siyasi ideallerinin temellerinde yatar. İşte Lloyd, Platon'dan Descartes'a, Kant ve Hegel'den Sartre'a kadar bir dizi düşünürü ele alarak bu Akıl ideallerinin tarihsel olarak kadınlığı dışladığı ve kadınlığın kendisinin de böylesi bir dışlama süreci yoluyla oluşturulduğunu belirtiyor. Ona göre, rasyonel bilgi her zaman kadınla eşleştirilen doğa güçlerinin bir tür aşılması, dönüştürülmesi veya kontrol altına alınması olarak; kadınlık da onun aştığı, tahakküm altına aldığı şey olarak anlaşılmıştır. Kadın-erkek ayrımı felsefe geleneğinde bir değer ölçütü olarak iş görmüştür. Bu gelenekte erkeklik, düşüncenin açık ve kesin, kadınlık ise muğlak ve belirsiz biçimleriyle ilişkilendirilmiş; etkin, belirlenmiş ve düzenli "form"u temsil eden erkeğe karşı, kadın edilgen, belirlenmemiş ve düzensiz "madde"yi temsil etmiştir. Bu geleneğin akıl kavrayışlarının erkeksiliği, bütün bunları tatihsiz metaforlar olarak görüp bir kenara atarak giderilemez. Bu metaforlar akıl yürütme biçimlerini oluşturucu niteliktedir.

Lloyd buna karşı çözümün akla kadınsı bir alternatif geliştirmek ya da aklın kadınsılaştırması olmadığını vurgular. Aklın soğuk ve soyut karakterine karşı duyguların sıcaklığının, evrensellik iddialarına karşı kadınların kişisel ve tikel olana gösterdikleri özenin çıkarılmasının bir işe yaramak şöyle dursun, bizatihi bu baskıcı geleneğin önemli bir bileşenini pekiştireceğini ileri sürer. Ona göre Akla yöneltilen bu eleştiriler Batı felsefe geleneğindeki çok eski bir damarla süreklilik içindedir ve bu damarın temel kaygısı da miras alınmış Akıl ideallerinin derin yapılarını düşünümsel bilinç düzeyine çıkarmaktır.

Felsefeyi, felsefenin içinde kalarak eleştirmenin nasıl mümkün olduğunu merak eden ve düşünme biçimlerine nüfuz etmiş cinsiyetçilikle kolaya kaçmadan mücadele etmek isteyenlere...

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-083-9
9 789755 390833