

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

MODERN FELSEFEDE ERİL TAHAKKÜM VE GÜÇ

Fatma Betül TATLI

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Özlem Duva KAYA

İZMİR-2015

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Modern Felsefede Eril Tahakküm ve Güç

Fatma Betül TATLI

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Bölümü

Bu çalışmanın amacı, aklın eril karakterini sorgulamak ve Antikiteden moderniteye erkek(s)iğin felsefe yoluyla nasıl tesis edildiğini ortaya koymaktır. Tezimizin temel argümanı felsefede eril bir bakış açısından ortaya konulmuş olan akıl tasarımının eleştirisine dayanır; nitekim eleştirel bir biçimde ele alındığında felsefede aklın, çağlar boyunca cinsiyetlendirilmiş olduğu görülebilir. Bu argüman, halihazırda anaakım felsefenin dikotomik düşünme biçimini aşmaya ve eski akıl, rasyonalite, nesnellik, bilme gibi eski kavramlarını yeniden tanımlamaya çalışan feminist düşünürlerin katkılarından doğmuştur fakat yine de, ontolojik, epistemolojik ve politik temellerdeki bütün dikotomileri aşmak için daha dikkatli bir sorgulamaya ihtiyaç göstermektedir.

Buradan bakıldığında Platon, Machiavelli Bacon ve Descartes “eril akıl” kavramının en bilindik öncüleri olarak görülebilir. Öte yandan bu konuda Spinoza, Rousseau ve Kant, sistemleri yaygın akıl kavrayışına eleştirel birer yaklaşım olarak görülebileceğinden, önemli bir rol oynamaktadırlar. Böylece bu filozofların sistemlerinin erkek(s)iğ üzerine olan etkileri de değerlendirilmiştir. Aynı zamanda bir baskı aracı olarak iktidar ve bilgi arasındaki ilişki ve bunun eril/erkek(s)i akılla bağlantısı da de gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Eril Tahakküm, Erkek(si)lik, Akıl-Beden Dikotomisi, İktidar

ABSTRACT

Master's Thesis

Masculine Domination and Power in Modern Philosophy

Fatma Betül TATLI

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Science

Department of Philosophy

Philosophy Program

The aim of this study is to investigate the masculine character of reason and reveal how the masculinity is established by philosophy from Antiquity to modernity. The main argument of the thesis is based on the critique of reason and its problematic image from masculine point of view in philosophy; as a matter of fact, when considering reason critically, it can be observed that the reason is gendered in philosophy down the ages. This argument already has arisen from attempts to overcome the dichotomic thinking of mainstream philosophy and from attempts to redefine the old conceptions of reason, rationality, objectivity, knowing, etc. with the contributions of feminist philosophers but it needs to examine more carefully to overcome all the problematic dichotomies in terms of ontological, epistemological and political grounds. Therefore it is aimed that to start a discussion about the scientific, epistemological and political structures in modern philosophy.

When considered from this point of view, Plato, Machiavelli, Bacon and Descartes can be seen as the most known initiator of the conception of

“masculine reason”. In other respects, Spinoza, Rousseau and Kant have an important role due to their systems can be seen as critical approaches to common conception of reason. Thus, the influences of these philosopher’s systems on masculinity is evaluated. Meanwhile, it is tried to demonstrate the relationship between power and knowledge as an instrument of domination and its connection to the masculine character of reason.

Keywords: Masculine Domination, Masculinity, The dichotomy of mind-body, Power

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AKLIN ERİL TARİHİ

1.1. MODERN PARADİGMA İÇİN ERİL AKIL VE TAHAKKÜM.....	13
1.2. FELSEFE TARİHİNİN GENEL AKIL-BEDEN KARŞITLIĞINDA ERİL-DİŞİL AYRIMI.....	18
1.2.1. Antikçağ'ın Karşıtlık Tablosu ve Bu Karşıtlığın Eril Karakteri.....	21
1.2.2. Ortaçağ'da Bedende Tanımlanan Kadın İmgesi ve Eril Temsilin Meşruluğu.....	30
1.3. SİYASETİN ERİL ÖZNESİ: MACHİAVELLİ.....	33
1.4. BİLİMİN ERİL DİLİ: BACON.....	40
1.4.1. Matematik Kesinlik ve Erkeklik.....	45
1.5. CİNSİYETSİZ RUHUN ERİL KARAKTERİ: DESCARTES.....	48
1.6 AKIL-DÜZEN-İLERLEME.....	59
1.6.1 Spinoza'nın Aklın Eril Karakterine İtirazı.....	60
1.6.2 Bilen Özneden İyi Yurttaşlara: Eril Bir Erdem Planı.....	65
1.6.3. Eril Aklın Özgürlük İdeali: Kant.....	70

İKİNCİ BÖLÜM

ERİL AKLIN PRATİK TEZAHÜRLERİ

2.1. ERKEK AKIL VE TOPLUMSAL CİNSİYET.....	76
2.2. MODERN EPİSTEMOLOJİNİN PRATİK SONUÇLARI.....	77
2.2.1. Aile'nin Felsefî İnşası.....	89
2.2.2. Eril Tahakkümün Ekonomik ve Siyasi Plandaki Görünümleri.....	94
2.3. İKTİDARIN CİNSİYETİ-CİNSİYETİN İKTİDARI.....	101
2.3.1 İktidarın Eril İşleyişi ve Toplumsal Cinsiyet.....	107
2.3.2 Eril Tahakküm ve İktidar.....	110
SONUÇ.....	116
KAYNAKÇA.....	124

GİRİŞ

Çalışmamız, felsefe tarihinin özel bir anı veya tutumu olarak nitelenen modern felsefenin epistemolojik, ontolojik, politik ve moral söylemlerinin ve bu söylemlerin ardında duran aklın belli bir formunun eril karakter taşıdığı yönünde bir iddianın peşindedir. Bu nedenle felsefe tarihinde, özellikle kimi rasyonalist ve empirist geleneklerde¹, aklın belli türden konumlanışının eril bir mahiyet ve niteliğe sahip olduğu argümanından hareket ederek, aklın bu türden bir yapılandırılışının soruşturulması hedeflenmektedir. Bu amaç çerçevesinde, ahlaki ve politik alanda çoğunlukla daha açık, epistemolojik ve bilimsel yaklaşımlarda nispeten gizil bir yapı sergileyen cinsiyetçi gönderimleri fark etmek ve bunları deşifre etmek gerektiğini düşünmekteyiz². Dolayısıyla aklın tahakkümcü veya düzenleyici çerçevede tanımlanmasının, nihayetinde eril bakış açısından beslendiği ve bu akılla yürütülen faaliyetlerin de eril bir inşa biçimini modern özne kavramı dolayısıyla sürdürdüğü argümanı üzerinden hareket edilecektir.

Henüz bu aşamada izah etmemiz gereken iki nokta bulunmaktadır. Öncelikle amaç; görünmeyeni görünür kılmak, yani var olan kodları ifşa etmek olduğu kadar, sürekli göz önünde bulunduğu halde ısrarla sorunun kaynağı olarak adlandırılmayan faili konuşmak, daha net bir ifadeyle ‘erkeklikler’ üzerine yeniden düşündürmektir. Bu nedenle çalışmamız doğrudan “kadın” veya “kadın meselesi” üzerine değil, eril kodların ve erkeksi olanın inşasının nasıl gerçekleştiğini anlamak ekseninde yol alacaktır. Elbette eril inşa, kadın(sı) olanın dışarıda bırakılmasını gerekli kıldığı için bizim bu inşayı kimi zaman ötekileştirdikleri üzerinden anlamaya çalışmamız olanaklıdır. Bu nedenle yer yer ilişkili olduğu veya özdeş olduğu düşünülen kadın-doğa-beden kavram üçlüsünü tarihsel algılanma biçimleriyle birlikte tezimize dâhil edecek ve aklın eril biçimde nasıl kurgulandığı ve eril bir tahakkümün bunlar

¹ Burada aklı kendi içine kapalı yapısıyla dış dünyadan izole edip daha sonra dünyayı belirleyecek ilkeleri yine kendi iç işleyişinden üreten, soyut ve evrensel olduğu iddiasının gerisinde tikellik ve farklılıkları dışlama yoluyla inşa edilen bir akılsallık anlayışı ile aklı olguların karşısında edilgen konumda bırakarak heteronomiyi doğuran, tikelliklerin bu defa da başka bir noktada farklılıklarını muğlaklaştıran kavrayışlar kastedilmektedir.

² Ahlaki ve politik söylemlerin birlikte yaşama ilkelerini yani toplumsal olanı doğrudan konu edinmesi bakımından daha açık cinsiyetçi gönderimlere sahip olduğu, epistemolojik, bilimsel ve ontolojik argümanların ise en azından nedenleri bakımından toplumsal olana hâlihazırda temas etmediği varsayımı nedeniyle eleştirel bir yaklaşıma tabi tutması gerekli görünmektedir. Bu durumda çalışmamıza, sonuçları bakımından da hem teorik hem pratik alandaki eril inşa söz konusu edilecek ve açık olduğu iddia edilen alanlarda vurgu, zımni olduğu varsayılan alanlarda ise ifşa söz konusu olacaktır.

üzerinden nasıl gerçekleştiği gösterilecektir. İkinci nokta, bu incelemenin yalnızca belli bir dönemi işaret etmesine ilişkindir. Elbette iddia, eril kodların sadece modern felsefenin bir üretimi olduğu yönünde değildir. Bu bakımdan eril insanın neden yalnızca modernite içinde arandığı sorusu sorulabilir. Sorunun cevabı; Modernitenin akli tanımlanma şeklinin, kendisinden önceki ve sonraki felsefi yapılardan farkının ne/neler olduğunun ve aynı zamanda eril iktidar söylemlerinin hangi bakımdan modern aklın iddialarına dayandığının veya modern felsefenin erkeklikleri nasıl yeniden üretime soktuğunun serimlenmesini gerektirir. Birinci bölümün temel konusunu teşkil eden bu araştırma modernite filozoflarının söylemlerindeki güç-akıl-iktidar arasındaki ilişki üzerinden gelişecektir.

O halde genel anlamda cinsiyetçi kimlik politikaları ve iktidar biçimleri arasındaki ilişkileri tesis eden felsefi zemin ve onların derinlikli tarihsel konumlanması sorunsallaştırılacaktır, diyebiliriz. Nitekim temel düşüncemiz, toplumsal ve kültürel yapılar içinde bulunan insani faaliyetlerin (felsefe, bilim, ahlak ve politika vb.) cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) kodları ile yüklü olduğu yönündedir. Dolayısıyla düşünce tarihinin pratik tezahürlerini de ortaya koymanın gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Buradan hareketle öncelikle cins-cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) kavramlarının anlamlarını ortaya koymak, sonrasında da felsefi temellerin toplumsal karşılığının serimlemek yerinde olacaktır.

Cins sözcüğü sıklıkla varlıksal düzlemde, kapsayıcı niteliği bakımından bir ortaklığa işaret eden sınıflamanın genel adı olarak konumlandırılır. Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nce ilk anlamı “Tür, çeşit”, ikincil olarak “soy, kök, asıl” ve son olarak “pek çok ortak özellikleri bulunan tür topluluğu” olarak karşılanmıştır. Buradan anlaşılabileceği gibi cins, daha çok bir varlık kategorisi olarak kullanılmaktadır. Cinsiyet ise bir ayırım kavramı olarak iş görür ve biyolojik nitelik ve farklılıklara işaret eder. Yine aynı sözlükte cinsiyetin “Bireye, üreme işinde ayrı bir rol veren ve erkekle dişiği ayırt ettiren yaradılış özelliği, eşey, cinslik, seks” olarak karşılanması bu savı doğrular niteliktedir.³ Bu tanımlamanın bazı imkânları dışarıda bıraktığını fark etmek önemlidir. Fiziksel ve biyolojik özellikler üzerinden ortaya konulan farklılıklar doğal, eş deyişle; olması gereken veya ‘öz’ olarak değerlendirildiğinden, değişim imkânına kapanır ve böylece her biri birbirine indirgenemez farklılığında

³ Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, **Türk Dil Kurumu**, Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara, 2005.

tanımlanan atomik yapılar ortaya çıkartır. Burada problematik durumda olan ‘doğa’ kavramının kendisidir. Değişmezlikler üzerinden tanımlandığında statik ve bir olgular toplamı olarak görülen doğa, nihayetinde insani-kültürel olan ile karşıtlığında tanımlanır ve bu ilişkide aşılması gereken bir ilk(s)ellik sunar. O halde doğa yalnızca ontolojik düzlemde kalan bir sınıflama değildir. O hem pratik hem de moral alanda yaygın bir kategori belirtir, yani değerler alanı ile de yüklenir. İşte bizim incelememiz tam da bu marjnlere yerleştirilen yapılar arasında kurulan hegemonik ilişkinin temellendiği eril tahakkümün felsefi kökenlerinin teşhir edilmesine odaklanacaktır.

Toplumsal cinsiyet (gender) kavramı ise daha çok toplumsal ve kültürel inşa üzerinden, yani cinsiyet (sex) kavramına yüklenen rollerle ilgili olarak görülür. O halde cinsiyetin biyolojik-fizyolojik, toplumsal cinsiyetin de bir cinsiyet kurgusu dolayısıyla toplumsal planda verilen veya giydirilen bir kimlik durumu olduğu varsayılmaktadır.

F. Berktaş toplumsal cinsiyeti “belirli bir zamanda belirli bir toplumda cinsler için uygun olduğu varsayılan davranışların kültürel tanımı”⁴ olarak ifade ederken, cinsiyet alanındaki sorunlu ilişkinin ancak sınırlı bir perspektifle sunulduğunda bilimsel bir faaliyetin konusu olabileceğini vurgular. Feminist literatürde üzerinde epey durulmuş konulardan birisi olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları, ikinci bölümümüzde aklın toplumsal olanla, felsefenin hayatla bağını görmek adına erkek(s)lik problemini ele almak üzerine incelenecektir. Bu inceleme içerisinde, toplumsal cinsiyet bağlamında ilerlersek, Butler’ın “verili bir cinsiyet var mıdır?” sorusu temel bağlantı noktamız olabilir. Zira Butler doğal ve verili kabul edilen bu olgunun bilimsel-sosyal ve siyasi bir takım kurumlar tarafından “çıkarlar uğruna söylemsel olarak üretilmiş” olup olmayacağı sorusunu, cinsiyetlerin toplumsal cinsiyet gibi kültürel bir inşa olduğu iddiasıyla cevaplamıştır. Bu nedenle, ona göre, ortada ikili bir kavramsal düzlem değil, tek bir çerçeve kalır. O da toplumsal cinsiyettir ve o, cinsiyeti üreten mekanizmanın ta kendisidir.⁵ Bu bakış açısından kimlikler de doğal ve verili olma özelliğini kaybedip toplumsal-tarihsel ve kültürel nitelik kazanırlar. Nitekim Butler’ın evrensel kimlik iddiası üzerinden bir kadın

⁴ Fatmagül Berktaş, **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yay., İstanbul, 2012, s. 29.

⁵ Judith Butler, **Cinsiyet Belası; Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, Çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, (Cinsiyet Belası), s. 52.

kimliği varsayan feminist kabullere itirazı bu noktada ortaya çıkar. Konumuzun dışında kalan bu argümanlara ise, yalnızca “kadın kimliği”nin tanımlanması üzerinden erkek kimliğinin inşasının nasıl gerçekleştiğini anlamak için yer verilecektir.

Son yıllarda cinsel kimlikler adına -genel olarak toplum bilimleri alanında- yapılan çalışmaların pek çoğu “kadınların hakları ve özgürlüğü” üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun temel nedenlerinden biri tıpkı etnisite, din, kültür üzerinden yapılan hiyerarşik sınıflamalar gibi cinsiyetler üzerinden dayatılan ve sürdürülen ayrımların da kadın kimliği aleyhine sonuçlanmış olmasıdır. Aslında çalışmamız boyunca fark edilen, bütün bu bilinçli kategorizasyonların birbirinden ayrılamaz niteliklere sahip olduklarıdır. Milliyetçilik ve cinsiyetçilik, militarizm ve cinsiyetçilik, ırkçılık ve cinsiyetçilik, emek sömürsü ve cinsiyetçilik vb. arasında hiyerarşik iktidar ilişkilerinin sürekliliğinden doğan bir benzerlik söz konusudur. Her biri özgül problemler olmakla birlikte, hegemonik iktidar arzusunun sonuçları olmaları bakımından ortaklaşırlar. Bunlardan birinde yaşanacak bir kırılma diğerlerinde de bir çözülme imkânı yaratması umudunu doğurur. Ne var ki, dünyanın seyrine bakıldığında tümüyle aşılmamış olsa da toplumsal sınıfların ötekileştirme düzeneğinin kırılma noktalarında yaşanan bazı olumlu gelişmelerin cinsiyet ayrımcılığı alanına yansımadağı sonucu aşikârdır. Dolayısıyla cinsel kimlikler ve bu alanda yaşanan sorunların hala çözülmemiş olarak kaldığını görmekteyiz. Dahası bu temel sorunsal, sıklıkla ‘kadın sorunu’ olarak adlandırılrsa da, çalışmamız, bu saptamanın ardalanında duran yapının görülmesini gerekli bulur; diğer bir deyişle odağın kadın kimliği olarak belirlenmesinden ziyade eril/erkeksi olanın çözülmesine bağlı olduğuna dikkat çeker. Bu bakımdan kadın meselesi, bir erkeklik sorunu olarak tanımlanır. Zira bu çalışmanın konusunu oluşturan eril söylemler ve kimlik politikaları, yalnızca ‘biyolojik anlamda ‘erkek olmak’la değil, zihinsel, toplumsal ve kültürel kodlarıyla zerk edilen ve sahiplenilen erkeklikler ve güç kavramında cisimleşen eril hallerle ilgilidir. Yani eril/erkeksi inşayı bir tutum, tarz ve metod, ‘erkeklikler’i de bunun somut plandaki tezahürleri olarak adlandırabiliriz. Bu noktada erkeklik kavramının sorgulanması hem erkekler hem de kadınlar bakımından büyük bir öneme haizdir.

Erkekliğin yeniden kavramsallaştırılması, feminist ilgide bir farkındalık ve kadınlara yönelik baskıyı giderme ilgisinden dolayı bu ilgiye bir saygınlık

*kazandırmıştır, fakat yeniden kavramsallaştırma, aynı zamanda hem kadınlar hem de erkeklerin maruz kaldığı normatif toplumsal cinsiyet baskısını ortadan kaldırmak üzerine bir soruşturmadır.*⁶

Bu bakımdan daha evvel değindiğimiz gibi, eril insanın nasıl gerçekleştiğini anlamının bir yolu, eril değerlerin, dışarıda bıraktıkları üzerinden seyrini takip etmektir. Bu nedenle kadın kimliği üzerinde yapılan tartışmayı kısaca gözden geçirmek yerinde olacaktır. Yukarıda değindiğimiz kimliğin toplumsal, kültürel ve geleneksel değerler üzerinden -toplumsal cinsiyetler bağlamında- eril kodlarla tanımlanması bu insanın yalnızca bir kısmına işaret etmektedir.

Diğer kısmında ise, kimliğin toplumsal bir karakteri olduğu yorumunun aksine, biyolojik farklılıklar üzerinden ilerleyen, erkek ve kadın kimliklerini yalnızca doğaya referansla açıklayan sistematik bir kurgu bulunmaktadır. Biyolojik determinizmden beslenen bu varsayım, kadının doğa ile ilişkisinin erkek-doğa ilişkisine oranla kopmaz ve sıkı bir bağ taşıdığını ifade ederek kendisini moral plana taşımıştır. Bu düşünce, toplumsal ve kültürel yapılar inşa etmeyi, ikinci bir doğa yaratabilme kapasitesi ve ilk(s)el doğa üzerinde güç ile özdeş bir hakkın sahibi olmanın etkin nedeni olarak konumlandırılmıştır. Burada ikinci doğa olarak işaretlenen şey, kültürdür. Hatta bu bakış açısı, kültürel/ikincil yapıların; gelişmişliğin, ilerlemenin ve medeniyetin göstergesi olarak algılanmasıyla birlikte; nihayetinde tüm moral, politik ve bilimsel alanların temeline, eş deyişle doğayı aşan tüm kültürün temeline, bir aktör-eyleyici olarak erkek kimliğinin yerleştirilmesine neden olmuştur. Böylece kadınsı olarak tanımlanan doğa, erkeksi kültür tarafından ele geçirilmeye uygun bir şey olarak tanımlanmıştır. Bu algı, kadının toplumsal plandan uzak kalmasının, gelişmemiş ve gelişemeyecek arkaik bir yapı olarak ikincil bir statüyle konumlandırılmasının meşru görüleceği sonucunu doğurmuştur. Kadın, birinci elden fiziksel bir düşkünlük ve zayıflık göstergesi, Beauvoir'ın deyişiyle "ikinci cins" olarak, toplumda söz ve yetke sahibi olamaz. Hal böyle olunca erkeklik, tam tersi yönde, toplumsal olanın ve sözün hâkimi kılınır. Nitekim kadın kimliğinin silinmesi üzerinden var edilen erkeklik, tarihin, toplumun, doğanın efendisi ve tek aktörü olarak kabul edilir.

⁶ Christine A. James, **Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion**, 10.11.2008, <http://www.emeraldinsight.com/doi/abs/eb013296>, (30.03.2015).

Diğer yandan kamusal alan- özel alan ayrımı ile iyice perçinlenen bu düşünce kadını ev içi işlerin hâkimi olarak yüceltirken onu hapsedtiğinin ve politik alandan dışladığının üstünü örtmeyi başarmıştır. Burada kadın hem kamusal alandan uzaklaştırılıp izole edilmiş hem de kamusal olanın itici gücü olarak (ekonomik, politik, militarist vb. faaliyetleri gerçekleştirmek üzere) “erkek yetiştiren” işleviyle; yani annelikle kutsanmıştır. O halde annelik aslında erkekliği üretecek biçimde kurgulanmıştır, denilebilir. Bu durumu Z. Direk şu şekilde ifade eder: “Ataerkillik, annenin cinsiyet farklılığı kültüründe sahip olduğu konumu iptal ederek anneyi muğlâk bir biçimde konumlandırır. Annenin fedakârlığı ne denli yüceltilirse varlığı da o kadar aşağılanır.”⁷ Kadın yalnızca annelik sıfatıyla değer kazanabilir; hatta tam da o zaman kadın olur. Fakat bu kavrayış, onun yine doğadan kopmadığının, ileride ifade edeceğimiz gibi düşünsel planda var olmaması bakımından aslında insan-varlık olmadığı iddiasına dayanır. Özne ve kimlik tartışmalarının yapıldığı son dönemler göz önüne alınırsa diyebiliriz ki; kadın ister anne ister çocuk veya yetişkin olsun, her durumda nesne veya ikincil cins olma durumunu korumaktadır. Korumaktadır; zira bu çalışmanın konusunu oluşturan eril kimliğin yalnızca biyolojik anlamda erkek olmakla değil erkeklik halleriyle, erkeksi bir rasyonalite kavrayışı ile ve güç kavramında cisimleşen eril pratiklerle ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha açık bir ifadeyle; eril söylem yalnızca erkekler veya onların sürdürdüğü cinsiyetçi iktidar tarafından değil, kadınlar tarafından da paylaşılabilen kodlanmış bir söylem ve iktidar payesi olabilmektedir. Tam da bu nedenle kadınların, önce içsel bir farkındalık⁸ ve eşzamanla bu stratejileri kırma yolunda siyasal-sosyal ve kültürel alanın yeniden inşasına yönelmeleri beklenir.

Erkek olmanın ayrıcalığından sıyrılmış, feminist politikaya kucak açmış bir erkek, mücadelemizde değerli bir yoldaşımızdır ve hiçbir şekilde feminist mücadele açısından tehdit değildir. Buna karşın, feminist hareket içine sızan ve cinsiyetçi düşünce yahut davranıştan vazgeçmeyen bir kadın ciddi bir tehdittir. Bilinç yükseltme gruplarının en güçlü müdahalesi, tüm kadınlardan kendi içlerindeki cinsiyetçilikle, ataerkil düşünce ve eylemle kurdukları ittifakla

⁷ Zeynep Direk, **Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı**, 29.11.2014, <https://zeynepdirek.wordpress.com//cinsiyet-farklilik-mi-toplumsal-cinsiyet-mi/> (08.03.2015).

⁸ Bilinç yükseltme grupları ile başlayan ve kadınların sınıf veya etni farkı olmaksızın kendi deneyimleri üzerinden değişim imkanını sorguladıkları aktif grupların etkinliği kastedilmektedir. Bkz. Bell Hooks, **Feminizm Herkes İçindir; Tutkulu Politika**, Çev: Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, Bgst Yayınları, İstanbul, 2014, s. 25. Simone de Beauvoir da bu farkındalık ve bilinç kazanma konusunda teşvik edici ilk yazarlardandır.

*yüzleşmelerini ve feminist eyleme bağlılıklarını gözden geçirmelerini talep etmesi olmuştur.*⁹

Kadının kamusal alanda yeri olmamasının verdiği vahamet onun bir özne ve kimlik olarak yeniden inşasının taşıdığı aciliyeti kendinden menkul bir neden olarak ortaya çıkarmıştır. Elbette bu aciliyetin tek nedeni bir eşitsizlik durumu değil, bu eşitsizliğin doğurduğu bir takım yıkıcı sonuçlar da olmuştur. ‘Kadına yönelik şiddet’ veya ‘eril tahakküm’ adı altında anılan ve bugün kadın için zihinsel ve fiziksel her türlü gelişimin önünü kapatmakla kalmayıp kadının bedeni üzerinde düzenleme, biçimlendirme ve hatta onu yok edebilme hakkı yönünde gelişen politikaların güç kazanması bu ötekileştirme düzeneğinin bozulmasını gerekli kılmıştır.

Bir diğer yandan eşitlik talebi nihayetinde eril değerleri kadınların da kazanması olarak alındığında bu kez ortaya başka türden problemler çıkar. “Eşitlik talebi erkekleri referans noktası olarak almaktadır; oysa asıl sorun erkeğin referans noktası olduğu bir sistem içinde yaşıyor olmaktır.”¹⁰ Kadınlar neden erkeklerle veya hangi tür erkeklerle eşit olmak istemektedir? Bunun anlamı en net ifadesiyle iktidardan pay almak olmayacak mıdır? Oysa sorun tam da bu iktidar biçiminin kendisi değil midir? Nitekim eril dediğimizde -modern dünyanın kavramlarıyla- başarı, güç, iktidar arzusu, gerektiğinde savaşılabilmek ve özellikle doğa üzerinde bir hâkimiyeti anlar ve yıkıcı sonuçları bakımından kıyaslırsak, kadınların toplumsal ve bilimsel faaliyetlerden dışlanmalarına neden olan ve onlara atfedilen birtakım özelliklerin (duygusallık, kişisel deneyimleri ön planda tutma ve şiddeti değil konuşmayı talep etme vb.) en azından yıkıcı sonuçlardan muaf nitelikler olduğu gerçeğini ortaya koyabiliriz. Üstelik moral bir kategori ile, diğerleriyle paylaşılan toplumsal zeminin ne tür değerler üzerine kurulduğu da bu noktada açığa çıkar ve problem daha net görünür hale gelir. Yaşamı kendisi ile kurup sürdürdüğümüz akıl idealleri ve bu aklın ortaya koyduğu ilke ve değerler, nihai olarak yarattıkları etki ve meşruiyetleri bakımından tartışmaya değerdir. Dahası kadın ve erkeğe özgü olarak görülen bu karakter özelliklerinin de sorunlu olan kısmı, onların doğal ve değişmez bir yasa formunda ortaya konması ve bir ‘fitrat’ meselesi olarak söz konusu edilmesidir. Tam da bu nedenle toplumsal cinsiyet kavramı (gender) “faydalı bir

⁹ Hooks, s. 25.

¹⁰ Zeynep Direk, **Cinsiyet Farklılığı mı Toplumsal Cinsiyet mi?** 29.11.2014, <https://zeynepdirek.wordpress.com//cinsiyet-farklilik-mi-toplumsal-cinsiyet-mi/> (08.03.2015).

tarihsel analiz kategorisi”¹¹ olarak bu özelliklerin belirlenmiş ve dikte edilmiş karakterini anlamamıza ve onların iktidar ile ilişkilerini ifşa etmemize yardım eder. Zira biyolojik determinizme düşmemek ve aynı zamanda kimlik ile iktidar arası tarihsel bağları görmek açısından, toplumsal cinsiyet kavramı ayrı bir önem taşır. Bilindiği gibi biyolojik determinizmden beslenen kavrayış, var olanın yalnızca açıklanması ve değişmez yasaları olduğu varsayımına vurgu yapmak üzerinden temellendirilir. Toplumsal ve kültürel olarak inşa edilmiş, kurgulanmış ve normatif kılınmış tüm yaşam biçimlerini basit bir biçimde doğalcılığa indirger, dahası onları doğal ve zorunlu sonuçlar olarak açıklamaya çalışır. Böylelikle cinsel kimliklerin verili olduğu ve olması gerekenin de bu veriyi korumak olduğu yönünde nedensel katı bağlar kurulur. Sosyal olanı belirlediği düşünülen bu genetik kod ve aktarımın değişmezliği, sosyal olanın değişimine de imkan tanımadığı için feministler tarafından savunulamaz bir bakış açısı olarak değerlendirilir.¹² Bu noktada toplumsal cinsiyet kavramı, biyolojik temelli cinsiyet kavrayışına itirazın kalkış noktası olması bakımından önem kazanır.

Doğal veya toplumsal, tüm açıklama modellerinin ardında yatan sorun bizi bu tezin temel iki sorusuna gönderir: İlki; erkek(s)i'lik nedir ve nasıl inşa edilir? Başka bir ifadeyle, erkekliği kuran ve yeniden üreten yapılar nelerdir/nasıl iş görürler? Diğeri ise; modern felsefede eril tahakkümü tesis eden paradigmanın ana hattı nedir ve temel argümanları nelerdir? Bu sorulardan yola çıkarak epistemolojik bir kaygı üzerinden sistemini inşa eden fakat aslında pratik alanda eril tahakkümü biçimlendiren ve yeniden üreten simgesel gönderimlere sahip filozoflar, tespitlerimiz ekseninde çalışmamızda ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

İlk soruya döndüğümüzde özellikle 1970’lerde hâkim olan belirli bir öze sahip ve değişmez nitelikte tek-tip bir erkekliğin olduğu fikrinden 1980’lerde vazgeçilmesi, erkeklik kavramının nasıl tanımlanacağı üzerinde tartışmalar yaratmıştır. Fakat zamansal gelişimi içinde bu alanda yapılan çalışmalardan artık ortak bir takım kabuller ortaya çıkmıştır:

¹¹ Joan W. Scott, toplumsal cinsiyet kavramını, kavramı deforme eden feminist ve toplumsal tarihsel araştırmaların kullanımından farklı olarak, cinsiyetin gerisinde duran ilişkiselliği göstermek bakımından yararlı bulur. Bkz. Joan W. Scott, **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi**, Çev: Aykut Tunç Kılıç, Agorakitaplığı, İstanbul, 2007.

¹² Alison M. Jaggar, **Feminist Politics and Human Nature**, Published in the United States of America, by Rowman and Littlefield Publishing Group, 1983, p.106.

Buna göre; erkeklik toplumsal olarak inşa edilen bir kurgudur ve eril kimlik karmaşık kültürel etkileşimlerin ürünüdür. Erkeklik genelleştirilebilir bir kategori değildir. Kültürel olarak evrensel kabul edilemez. Tekbiçimli bir kategori olarak değerlendirilemez. Erkeklik tarihasını (transhistorical) bir kimlik değildir.¹³

Erkeklik* kavramını derinleştirip netleştirmek için R. Connell'ın bu konudaki açıklayıcı yorumları da bize yardımcı olacaktır. Ona göre “Erkek(s)i’lik, terimi kısaca tanımlayacak olursak, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde eşzamanlı bir yer, erkekleri ve kadınları toplumsal cinsiyetteki bu yere angaje eden eylemler ve bu eylemlerin bedensel deneyim, kişilik ve kültürdeki etkileridir.”¹⁴ O halde diyebiliriz ki erkeklik, toplumsal cinsiyet ilişkileri sonucu bireyin kendini içinde bulduğu toplumsal, tarihsel ve kültürel bir süreçtir. Connell’a göre erkeklerin patriarkal güçle ilişki kurma biçimine göre farklı sosyal yapılar ve erkeklik türleri ortaya çıkar. O, patriarkal sistemin toplumsal cinsiyet kategorileri üzerindeki etkisinin yadsınamayacağını ifade eder. Fakat ona göre nasıl ki tek ve evrensel bir patriarkal düzenden bahsedemiyorsak, tek ve evrensel bir erkeklikten de bahsedemeyiz. Nitekim Connell tam da bu nedenle erkeklik (masculinity) değil, erkeklikler (masculinities) kavramını kullanır. Biz de Connell’dan hareketle felsefe tarihi içerisinde de erkek(s)i dediğimiz düşünme biçimlerinin monolitik değil, çeşitli söylem ve temellendirme türleri ile ve onlar arasında tezahür edebilen, çoğunlukta kültürel yapı içerisinde somutlaşmış önyargıları da kapsayan ve ancak derinlikli bir incelemeyle açığa çıkarılabilen bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Böylece artık salt toplumsal tezahürleri bakımından değil, bu toplumsal yapının kendisine dayandığını iddia ettiğimiz türden bir akla ve akılsallığa içkin, düşünme ve varolma biçimlerimizi belirleyen bir erkeklik durumundan/kurgusundan söz edebiliriz. Burada erkeklik, biyolojik özelliklerin ötesinde, metaforik bir anlam taşımakta ve genellikle toplumsal yaşayış biçimini şekillendiren güce ve gücün karakterize ettiği davranış formlarına sahip olabilmeyi ifade eden bir şey olarak

¹³ Bahadır Türk, **Eril Tahakkümü Yeniden Düşünmek: Erkeklik Çalışmaları İçin Bir İmkan Olarak Pierre Bourdieu**, Mayıs, 2010, <https://istifhane.files.wordpress.com/eriltahakkum.pdf>, (25.12.2015), s. 5.

*Erkeklik kavramı daha önce belirttiğimiz gibi eril ya da erkeksi denilen tavır ve tutumların görünür-somut haline işaret eder. ‘Masculinity’ kavramı Türkçede erkeksilik olarak karşılanabilirken, çoğulu olan ‘masculinities’ kavramının erkeksilikler olarak çevrilmesi uygun düşmediğinden kavramı daha net ifade edebilmek adına “erkeklikler” olarak çevirdik. Böylelikle hem düşünsel hem de pratik alanda var olan eril hallerin tamamına işaret edilmektedir.

¹⁴ R. Connell, **Masculinities**, Berkeley: University of California Press, 2005, s. 71.

görülmektedir. Aklın erkeksi olduğunu vurguladığımızda da, bunun yalnızca aklın işleyişiyle ilgili değil, bu belirlenmiş karakteriyle de ilişkili olduğunu düşünmek mümkün hale gelmektedir. Zira felsefi düşünüş de dâhil tüm düşünme biçimlerimize eşlik ve nüfuz eden bu eril yapı oldukça derin köklere sahiptir. Genevieve Lloyd'un da belirttiği gibi:

Erkeklik metaforu, düşüncelerin felsefi olarak dile getirilişinde 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.¹⁵

Peki bu erkekliklerin ortaya çıkmasına neden olan temel yapı nedir? Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*'da bunu belirgin ve birbiriyle sıkı ilişkiye sahip dört nedene bağlar: Emek/üretim, İktidar, Cathexis ve Sembolizm. Kısaca ifade etmek gerekirse bunlardan ilki; kapitalist ilişkilerle patriarkal ilişkilerin birlikte şekillendirdiği ve hatta bütün bu süreçlerin erkeklik tarafından biçimlendiği gerçeğine, ikincisi; patriarkal ideoloji yoluyla organize edilmiş politik, askeri, teknolojik, genel olarak makineleşme sürecinin hâkim kıldığı egemenlik türüne, üçüncüsü; içinde aşk ve cinsellik ilişkilerinin dinamiğini taşıyan gücün, daha açık bir deyişle 'içsel' gücün diğer bir kişiye aktarılması yoluyla yapılan eşin seçimine, sonuncusu dilsel-görsel-işitsel kodların yol aldığı kanallar üzerinden yayılan yapısına işaret eder.¹⁶ Böylelikle erkeklik, farklı toplumsal süreçlerin işleyişi yoluyla ve bizzat bu süreçleri yeniden üreten yapısıyla süregider, diyebiliriz. Elbette toplumsal cinsiyet olarak erkeklik ve kadınlık, yalnızca pratikte belli sosyal form ve dayanaklara değil, aynı zamanda düşünsel-felsefi bir arka plana sahiptir. Tezimiz bakımından da asıl sorunsalımız bu düşünsel ard alanı açığa çıkarmak olacaktır.

Felsefe 'varolanı kavrama ve kavramsallaştırma etkinliği' ise eğer, bu kavramların ve onların pratik alandaki tezahürlerinin ya felsefenin etkisi ile ortaya çıktığı ya da en iyi ihtimalle felsefenin bu sorunlara farklı yaklaşımlar sunabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. İlk ihtimali kuvvetli tutarsak, cinsiyetçi söylemlerin ve eril kimlik politikalarının teorik düzeydeki varoluşunu veya kaynağını kavramak

¹⁵ Genevieve Lloyd, **Erkek Akıl; Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'**, Çev: Muttakip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996, s. 8.

¹⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Mehmet Bozok, **Constructing Local Masculinities: A Case Study From Trabzon** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2013.

için felsefe tarihinin bu perspektiften yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Kadın kimliği üzerinden pratik sonuçları ekseninde belirli bir sınırlılık içerisinde erkekliğin ifşası olan bu anlatının diğer yüzü, felsefe tarihine ve genel olarak tarihe (his-story)¹⁷ dönüktür. Tarihin, ezilenlerin perspektifinden yazılmadığı bir yana, ezenin söylemini meşrulaştırdığının ortada olduğunu düşünürsek; amacımız, felsefe tarihinin içinde, ezenin de davranış ve yaşam formunu düzenleyen kurgunun ortaya koyulması gerekliliğine dayanır. Bu nedenle çalışmamız daha evvel bahsettiğimiz gibi kadın kimliği üzerinden değil, kadın ve erkeği kuşatabilen erkeklik halleri ve eril tahakküm mekanizmasına ilişkin eleştirel ve ifşa edici bir formda hareket edecektir. Kısacası erkeklik veyahut erkeksilik mevzusunu biyolojik bir zemin veya verili cinsiyet kimlikleri üzerinden değil, iktidar ile ilişkisinde tanımlamaya gayret edeceğiz. Joan Scott'un da belirttiği gibi "Eleştiri ne kusur bulmak ne de alternatifler önermektir. Daha ziyade temel aldığımız şeylerin dayandığı öncüllerin bizzat kendisinin sorgulanmasıdır."¹⁸ Bu bağlamda eleştirel erkeklik incelemesi, "hegemonik erkekliğin" söylem ve edimlerinin ortaya çıkma koşullarını ve aynı zamanda erkekliği ataerkil söylem içerisinde yeniden üreten yapıların incelenmesini gerekli hale getirmiştir. Dolayısıyla çalışmamız mağdurun bakışıyla düşünce tarihini yeniden okumak değil, mağduriyetin inşasının nasıl gerçekleştiğini ve bunda etkin olan yapıyı ifşa etmektir.

Tüm bu amaçlar doğrultusunda çalışmamızın ilk bölümü, felsefe tarihinin başat ve merkezi kavramı olan İnsan-Özne kavramını sorgulayacaktır. Özne olmanın önemi ve değeri, modern felsefe ile yaşam dünyamızı kuşatan ontolojik, aynı zamanda epistemolojik bir vurgu haline gelirken, bahsi geçen öznenin "kadın"ı imlemediği, onun daha çok bir erkek figürü olarak temsiliyete ulaştığı aşikârdır. Daha açık bir deyişle, ilk bölümün amacı; özne kategorisinin inşasına etki eden felsefi literatürün özellikle modern dönem olarak işaret edilen sürecinin eril dinamiklerini serimlemek olacaktır. Nitekim felsefe tarihi perspektifinden modern dönemin bu konuda ayrıcalıklı olma nedeninin özne kavramı ve onun bağımsız bir zihin olarak iradi varoluşu olduğunu, bu gösterenin kendinden önceki ve sonraki süreçlerle farkını ortaya koyma yoluyla anlaşılabilirliğini düşünmekteyiz. Özellikle epistemolojik planda Bacon ve Descartes ile başlatılan modernlik tartışmalarının,

¹⁷ "History", "his-story" olarak "erkeğin hikayesi" anlamına gelebilmektedir. Bkz., J. W. Scott, s. 34.

¹⁸ Scott, s. 52.

bizi ‘hakim güç’ olarak Doğa’nın üzerinde konumlayan bir Akıl aracılığıyla kurulan tahakküm ilişkilerinin düğüm noktasına taşıdığını düşünmekteyiz. Bir diğer yandan Machiavelli dolayımıyla sekülerleşen siyasi ardaan da yine, eril kodlar ekseninde felsefi bir bakışın süzgecinden geçmeye elverişli veriler tedarik eder. Dolayısıyla bu Özne ve onun etkin, dönüştürücü gücü olarak ortaya koyduğu tanımlayıcı, normatif, tek Akıl kavramının sorgulanması ve bu aklın iktidar üzerinden genişleyen yapısı ekseninde incelenmesi, toplumsal cinsiyet kimliklerinin konumlanması bağlamında öncelik taşır. Bu aynı zamanda aklın tarihinin soruşturulması ama özellikle modernitenin bu gözle yeniden okunması demektir. Felsefe tarihine erkeklik inşa ettiği iddiasıyla bakmak adına ilk bölümümüzde özellikle Genevieve Lloyd, Aklın tarihini incelemesi ile bize eşlik edecektir.

1980’lerden bu yana *Erkeklik Çalışmaları* adı altında yapılan ve gerek ataerkiyi ve hegemonik ilişki biçimlerini gerekse de erkeklik üzerinden kurulan ve iktidar ile işbirliği içinde hatta bizzat iktidar eliyle inşa edilen kurumları incelemek-deyim yerindeyse deşifre etmek- tam da bu amaca yönelik adımlardır.

Bu nedenle ikinci bölümümüz, cinsiyetçi kavrayışın iktidar ile ilişkisi üzerinden serimlenecektir. Bu, iktidarı yeniden tanımlamak ve onu farklı halleriyle tanımak demektir. İktidar denildiğinde yalnız politik olan değil, Foucaultcu anlamda her yerde varlık bulan, bedenlerde mesken tutan ve davranışları yöneten bütün mekanizmalar kastedilmektedir. Bu problemlerin politik iktidar kanalından da beslendiğini, dahası politik iktidarın söylemleri üzerinden kurulup yeniden üretilmesi adına medya, eğitim, askeri yapılanma ve ekonomik ilişkilere kadar uzandığını tespit etmek önemlidir. Bu nedenle yalnızca devlet ve onun ideolojik kanalları değil, her biri ayrı bir iktidar odağı olan tüm bu yapılarda vuku bulan erkeklik hallerini serimlemek gerekecektir. Cinsiyet ayrımcılıklarına veya cinsiyetçi toplumsal yapılanmaya temas etmeyen toplumsal bir çalışmanın ne kadar eksik kalacağını yeniden farkettiğimiz şu günlerde bu tez, tahakküm biçimlerinden yalnızca birine – tahakküm biçimlerini birbirinden ayırmak mümkün değilse de- yönelik olarak iktidarı -cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ile ilişkilenerek- var olma kipleri bakımından ve modern felsefe bağlamında değerlendirmek niyetindedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

AKLIN ERİL TARİHİ

1.1. MODERN PARADİGMA İÇİN ERİL AKIL

Moderniteyi nasıl değerlendirmeliyiz? Felsefe tarihini bir kesintisizlik düzleminde okumak mümkün müdür? Yoksa o, bir süreksizlik mi arz eder? Yekpare bir değerlendirmeye tabi tutulabilecek homojen bir sistem mi yoksa içinde farklı imkânları barındıran parçalı bir yapı mıdır?

Tarihi birbirinden bağımsız, kopuk ve nedensiz olayların gerçekleştiği bir zemin olarak görmek, özgün ve tikel durumların kendine has yapısına hakkını teslim etme fikrine uygun düşen ve evrensel ilkeler koyan aklın itibarını sarsarak onun meşruluğunu sorgulayan, hatta ortadan kaldıran bir bakış açısıdır. Bu daha çok moderniteye ve modern akla yönelik ‘postmodern durum’ dediğimiz şeyi ortaya koyan bir tutuma işaret eder. Bu tutum aklın, öznenin ve bütünlük arzusunun içinde eriyip giden tikelliklerin, farklılıkların yeniden gündeme getirilmesi talebine karşılık gelir. Fakat kendini moderniteden kopuş olarak tanımlayan bu postmodern tutumun kendi iç çelişkileri ve uçuculuğu çok geçmeden eleştiri konusu olmuştur. Genel olarak postmodern felsefenin ve sanatın sert eleştirilere konu olması bu bakış açısı içerisinde her şeyin birbiriyle eşitlenmesi, özgünlüklerinin ortadan kalkması ve postmodernizmin kendisini belirsiz, kaotik ve geleceği kuşatmayan bir yapısızlık içinde sunması nedeniyledir. Üstelik moderniteyi homojen bir bütünlük olarak görmek ve içindeki tüm imkânları –belki postmodern bir itiraza ve bizatihi onun varlığına dahi zemin sağlayan potansiyeli- tamamıyla kaldırıp atmak bize nasıl bir dünya sunacaktır? Bu anlamda özellikle postmodernizmin modernizmden bir kopuş olup olmadığı sorusu, gösterdikleri benzerlik ve farklılık kategorileri bakımından anlam kazanır. Buna karşın, temel aldığımız dönem/tavır olarak modernite/modernizmin de, önceki süreç veya yaşam formundan kökten bir ayrılığı mı ifade ettiği sorusu kendi başına bir anlam taşır. Zira bu, modernizmi nasıl algıladığımız ve konumladığımızın da göstergesi olacaktır. Dahası, tam da bu yolla

neden kendini ‘modern’ olarak tanımladığı, bu tanımlama ile sahip olunan veya vazgeçilen değerler açık kılınacaktır.

Konumuzun sınırlarında uzaklaşmadan, Modernitenin yapısı ve çelişkilerinin, cinsiyetçi kimlik politikasına etkilerini tespit edebilmek adına, eleştirel gözden değerlendirilmesi gerekli görünmektedir. Bu durumda postmodern tavrın da vazgeçilemeyecek ve ciddiye alınması gerekli görünen eleştiri ve tespitleri mevcuttur.¹⁹ Gerçekten de tüm tarihi birbirine eklemlenmiş bir nedensellik zinciri içinde okumak, determinist ve normatif bir tümellik iddiası doğurmaya ve hatta ortak ve değişmez bir ilke aramaya sevkeder. Bu durum ise özellikle totalitarizmin 20.yy’daki korkunç sonuçlarının keskin teorik sebebi olarak bir başka tehlikeye işaret etmektedir. İleride değineceğimiz gibi, Modernitenin tek, homojen ve tözsel aklından beslenen ve olması gerekeni üstten belirleyen bu değişmez akıl ideali yoluyla bir düzen ve bürokratik intizam yaratma tutkusunun sonucu olarak Holocaust örneği, bu tehlikenin açık işareti olarak yorumlanabilir. Bunun yanı sıra tarihte bir süreklilik olduğu savı, tarihi en mükemmel ve nihai noktasına ilerleyen bir süreç olarak okumayı gerektirdiğinde, her türlü değişim imkânını dışlar. Zira tarihin bir ereği vardır ve bu ya akıl ya da Tanrı tarafından konulmuş bir ilkeden hareketle anlaşılır. Bu iddia, aşkın bir ideale yönelen tarih-üstü ilkeler yaratarak bireysel varoluşları bütün (töz, akıl, toplum, devlet vb.) adına feda etme bilinciyle beraber işlemiştir. Nihayetinde homojen bir kültür yaratma tutkusu, tam da kendini belirleyen ve kendi dışında kalan her şeyi kendi kodlarıyla biçimlendirmeye çalışan aklın, totaliter rejimlerin kalkış noktası olması gibi bir anlama kavuşmuştur. Bu tavrın kendisi ise Modernitenin içerdiği tehlikeli yanları inşa etmiş, bu nedenle modern aklın yıkıcı etkileri çok geçmeden eleştiri ile karşılanmıştır.

Diğer bir yandan, modern felsefe söz konu olduğunda, aynı şekilde, onun kendinden önceki gelenekten köklü bir kopuşa mı işaret ettiği yoksa tam tersine köklerini geçmişte bulan zorunlu bir devamlılık mı arzettiği, eş deyişle süreklilik taşıyıp taşımadığı sorulabilir. Bunun için öncelikle “modernlik”ten kastettiğimizin ne olduğunu netleştirmek yerinde olacaktır.

¹⁹ Postmodernizmin feminizm ile ilişkisi ve katkı sağlayabilecek tezleri konusunda daha detaylı bilgi için bkz. Seyla Benhabib, **Modernizm, Evrensellik ve Birey, Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar**, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, (Modernizm, Evrensellik ve Birey), 1999.

Anthony Giddens; “‘Modernlik’, onyedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder”²⁰ diyerek, Avrupa merkezli ve toplumsal hayatın dönüşümü üzerinden bir tanımlama yapar. Alain Touraine ise daha pratik etkinlikler ve kolektif algının değişimi üzerinden modernliği şu şekilde tanımlamaktadır:

*En iddialı biçimiyle modernlik düşüncesi, insanın yaptığıyla bir olduğunun, dolayısıyla da, bilim, teknoloji ya da yönetimin daha etkili kıldığı üretimle, toplumun yasayla örgütlenmesi ve çıkarların, ama aynı zamanda da, tüm kısıtlamalardan kurtulma isteğinin harekete geçirdiği kişisel yaşam arasındaki bir denklik ilişkisinin olması gerektiğinin olumlanmasıdır.*²¹

Her iki tanım için de geçerli olabilecek iddia şudur ki; modernlik denildiğinde bir yenilikten, dönüşümden, yeni bir takım güçlü etkilerin varlığından ve bunun hem bireysel hem de toplumsal alandaki tezahürlerinden söz etmek mümkündür.

Kendinden önceki gelenekten farkını ve kendi özgünlüğünü ortaya koymak üzere kendini “modern” olarak adlandırmak, geçmişe olduğu kadar geleceğe de bir tavır takınma, içinde yaşadığı zamanın ve evrenin farkındalığını gerektiren bir durumdur. Fredric Jameson’ın Schelling’ten yaptığı aşağıdaki aktarımı tam da bir tarihsel bir dönem olarak ‘şimdi’nin, bilinçli bir kendini onama ile inşa olduğunu ifade etmeyi hedeflemektedir.

*Geçmişin gerçekten ne olduğunu ne kadar az insan biliyor: Aslında güçlü bir şimdi, (geçmişimizin) bizden ayrılmasıyla gerçekleşen bir şimdi olmadan geçmiş olmaz. Kendi geçmişi ile yüzleşme gücü olmayan kişinin, çelişkili biçimde, gerçek bir geçmişi olmadığı söylenebilir; ya da daha iyisi, kendi geçmişinden kurtulamaz ve daima onun içinde yaşar.*²²

Bu ayrımın yapılmasının temel nedenlerinden birisi Modern kavramının aslında yenilik kavramıyla ilişkili olması, fakat tam da bu yüzden onun “yeni” bir izah olmamasıdır. Zira Roma düşüncesinin kendini önceki düşünsel ve yaşamsal gelenekten (*antiquus*) ayırt etmek için kullandığı *modernus* kavramının tarihi 5.yy’a dayanır²³. Habermas’ın da ifadesiyle;

Tarihten, "Antikçağlılar ve Modernler" (The Ancients and Moderns) değişimini biliriz. Bu kavramları tanımlayarak başlamak izin verin. 'Modern' terimi, Hans Robert Jauss tarafından araştırılan uzun bir tarihe sahip. "Modern" kelimesi Latince 'modernus' biçimiyle ilk defa 5. yüzyılda resmen Hristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldı.

²⁰ Antony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012, s. 9.

²¹ Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, YKY., İstanbul, 2004, s. 13.

²² Fredric Jameson, **Biricik Modernite**, Çev. Sami Oğuz, Epos Yay., 2004, s. 28.

²³ Bkz. Ahmet Çiğdem, **Bir İmkân Olarak Modernite**, İletişim Yay, İstanbul, 2004, s. 65.

*İçerikleri sürekli değişse de, 'modern' terimi hep, kendini eski'den yeni'ye bir geçişin sonucu olarak görmek için, antik çağla kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir.*²⁴

Bu nedenle 'yeni olan' modern olarak adlandırıldığı sürece, genelde 17.yy'ı işaret eden modernlik kavramının yeniliği tartışmalı hale gelecektir. Yine de Octavio Paz'ın bugün yaşanan modernliğin kendine özgü yanlarıyla "modernliğimizin bir yadsıma, yakın geçmişin bir eleştirisi, sürekliliğin kesintiye uğratılması olduğu gerçeği"²⁵ şeklinde ifadesi kendini geçmişten koparıp yeni ve farklı olanı ortaya koyan fakat hızlı bir şekilde kendini de yadsıyan ve yenilenen bir yapı olduğunu vurgulaması bakımından anlamlıdır. Bu yönüyle "Modernlik bir tür yaratıcı özyıkımdır."²⁶ Bu algıya göre on sekizinci yüzyılın başları olarak işaretlenen modernlik, dünyayı değişebilirliği ile ve farklı olanı yaratabilme gücünü içermesi ile okunmayı mümkün kılar ve bu bakımından cinsel kimlikler bağlamında da ufuk açıcı bir değerlendirme sunar. Zira eğer tarihin değişmez kodlar ve ilkeler ekseninde şekillenen bir yapı olduğu iddiası sürdürülürse, cinsel kimliklerin diğer kimlikler gibi bir 'öz'e dayandığı ya da tözsel olduğu fikrine kapı aralanır.

Daha evvel bahsettiğimiz gibi, tarihi bir süreklilik ve değişmez ilkeler ekseninde okuma pratiği özellikle kimliği verili ve değişmez bir değer olarak gören politikaların baskıcı uygulamalarına imkân tanımış, bizim konumuz bağlamında da belirlenmiş cinsiyetlere, yani varsayıldığı şekliyle söylemden ve yasadan önce gelen bir bedensel varoluşa bireyleri hapsedme potansiyelini doğurmuştur. Şöyle ki; cinsiyetin doğal bir zemin olarak tanımlanması, önceden sözünü ettiğimiz gibi, bu zemine uygun olduğu varsayılan toplumsal rollere ilişkin bir sorgulama engeli yaratmıştır ve böylelikle olan, olması gereken olarak alınmıştır. Daha açık deyişle, tarihin; geçmişin ve süregiden yaşamın başka türden olmasının imkânı teorik düzeyde kapatılmıştır.

Bir dönemi anlamak için kendinden önce onu hazırlayan süreçlere ve o sürecin dinamiklerine bakmak gerekliyse, bizim bugün rasyonelleşme ile karakterize ettiğimiz ve modernite olarak adlandırdığımız 17.yy felsefesinin dinamiklerine göz

²⁴ Jürgen Habermas, **Modernlik; Tamamlanmamış Bir Proje**, Gülelgül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu, Deniz Erksan, http://www.halksahnesi.org/incelemler/habermas_modernlik/habermas_modernlik.htm. (08.04.2015).

²⁵ Octavio Paz, **Çamurdan Doğanlar**, Çev: Kemal Atakay, Can Yay, İstanbul, 1995, s. 15.

²⁶ Paz, s. 15.

atmamız yerinde olacaktır. Bu dönem-“herkes(in) ya Descartesçı ya da Descartes’e karşı”²⁷ olduğu bir dönem olarak tanımlanır. Böylelikle Modernitenin Aydınlanmaya mirasını ‘Kartezyen felsefeyle şekillenen moderniteye itiraz’ şeklinde okuma imkânı da doğacaktır.

Modernite’yi tanımlama çabaları çoğunlukla iki kavramın ön plana çıkmasıyla sonuçlanır. Bu kavramlar; akıl ve öznedir. Epistemolojik ve ontolojik bir statü ifadesi olarak hâkim kılınan bu kapasite ve onun sahibi, yeni iktidar anlayışını da temellendirir. Öncelikle egemenlik, hâkimiyet kavramlarının hem epistemolojik hem siyasi vurguları, eril niteliklerle donatılmış bir aktör ya da kurum olma özelliğine en net ifadesiyle modernite ile kavuşmuştur. Bu hâkimiyet rolünün felsefi ardağında akıl-beden arasında kurulan Kartezyen ilişkinin güçlü etkisi bulunmaktadır. Antik Yunan felsefesinden bu yana süregiden ve karşıtlıklar üzerinden gelişen düşünce çizgisi nihayetinde Kartezyen felsefede keskinlik kazanır. Dolayısıyla diyebiliriz ki; “Felsefi merkezli bir konum işgal eden Akıl-Beden karşıtlığı” uç sınırına modern felsefede ulaşmış olması bakımından önemlidir. Konumuz açısından vurgulanması gereken ise bu dikotominin kendisinin cinsiyetlere ilişkin bir takım imlemlere sahip olmasıdır.

Burada özellikle akıl sahibi ve bilen birey olma konumuna ulaşmada, akıl sahibi olanın nitelikleri önem kazanmakta ve bunlar, kadınlık ve erkeklik durumlarına ilişkin nitelikleri çağrıştırmaktadır. Akıl beden karşıtlığında örneğin beden’e atfedilen temsili durumların kadını; akla atfedilenlerin erkeği simgelediğine işaret edilir. Bu minvalde aklın bedeni dışlaması, küçümsemesi ve onu görmezden gelerek iğdiş etmesi modernliğin bir örneklik ve kesinliğinin egemen olduğu eril dünyasında aklın bir cinsiyeti olduğundan söz eder.²⁸

Tam da bu metaforlardan hareketle modern ve kendine yeter aklın -yani erkeksi olanın- beden üzerinden tanımlanan kadın(sı) olana hükmetme ayrıcalığı temin edilmiş olur. Fakat bu süreci önceleyen geleneğe göz atmamız yerinde olacaktır.

²⁷ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, YKY, İstanbul, 2005, (Modernlik), s. 34.

²⁸ Özgür O. Erden, “Akıl/Beden Dikotomisinden Modern Eril Politik Uğrağa: Bedenin İnşasından Cinsiyetçi Politika Üzerine Bir Not”, **Toplum ve Demokrasi Dergisi**, 2008, Yıl:2, Sayı 4.

1.2. FELSEFE TARİHİNİN GENEL AKIL-BEDEN KARŞITLIĞINDA ERİL-DİŞİL AYRIMI

Felsefe tarihini İnsan ve Doğa kavramları ekseninde değerlendirdiğimizde, her dönemin kendi içinde ayrı ve özgün bir kavrayışa sahip olduğu gözlenir. Bu tercih daha baştan, doğayı bilen öznenin karşısına konulan bilinen nesne olarak konumlaması bakımından eleştirilebilir olmakla birlikte, insan ve doğa ilişkisi, felsefe dâhil tüm insani etkinlikler için bir kalkış noktası olması bakımından dikkat çekicidir. İnsanla karşılıklı etkileşimi içinde konumlanan doğa, aynı zamanda insana dair bazı kategorilerin inşası bakımından da etkin bir güç veya ilke olarak görülebilir. Bu nedenle her dönem, kendi insan ve doğa kavrayışına uygun olarak kendine özgü bir paradigma geliştirir.

Felsefenin insanı yaşadığı evrenle bütünlüğünde düşünme ilkesi ve bu dünya ile ilişkiselliği bağlamında ele alma gerekliliği açıktır. O halde insan imgesini, kendini gerek içinde gerek karşısında konumladığı Doğa'yla ilişkisi bağlamında irdelemek gerekecektir. Aynı şekilde modern dönemin hâkim kategorisi olan Özne'nin hazırlayıcısı olarak da okunabilecek Ortaçağ ve Rönesans'ın İnsan ve Doğa kavrayışı, moderniteye bir girizgâh olarak alınabilir. Fakat yalnızca bu özelliği ile değerlendirilirse, bu dönemler özgünlüklerini kaybederler. Tülin Bumin'in Bloch'dan aktardığı gibi "Rönesans felsefesi çoğu kez 'cogito ergo sum' ile başlayan yeni felsefenin temel taşı olarak sunulan Descartes ile açılan asıl bölüme bir giriş olarak kullanıldı. Oysa bu görüş tümüyle yanlıştır!"²⁹ Bu itirazın temel nedeni, kendini Antiklerden ve özellikle Ortaçağ'dan bambaşka bir duygu ve çeşitlilik üzerinde konumlayan Rönesans düşüncesinin olduğu kadar kendinden sonraki dönemlere "...Özne ve Tarih kavramlarını kazandıran"³⁰ Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin de hakkını teslim etmektir.

Özellikle Ortaçağ, Doğa'nın Tarih için zemin olmaktan öte bir anlam ifade etmediği, üzerinde çalışmaya ya da düşünmeye değer bulunmadığı iddiası ile dikkat çeker. Doğa, yalnızca Tanrısal bir yaratım olması ve onun bilgisinin Hakikat ile özdeşleşmesi bakımından değer ifade edebilir. Bununla beraber bu dönemde, Özne'nin de göğün derinliklerinde büyük bir İrade olarak konumlandığı görülür. Bu

²⁹ Bumin, Modernlik, s. 12.

³⁰ Bumin, Modernlik, s. 11.

İrade bir güç ve akıl simgesidir. O'nun tam da bu nedenle eril bir güç olarak konumlandığını görürüz. Hatta daha ileri giderek diyebiliriz ki; bu güce hitap etme şekli (Baba) dahi onun cinsiyetine ilişkin bir kodlamanın ürünüdür. “Hristiyanlığı doğuran din olan Musevilik, doğaya karşı en güçlü protestodur. Eski Ahit, kutsal baba olan tanrının doğayı yarattığını ve nesneler ile cinsiyetlerdeki farklılıkların da onun erilliğinin bir sonucu olduğunu ileri sürer”³¹.

Özne'nin, iradesi ile hüküm veren bir varlık olarak tasarımılanması, 17.yy'da onun, ilkeleri uygulayan bir eyleyiciye dönüşmesinin temelini atmaktadır. Değişen yalnızca bu Özne'nin yeryüzüne indirilip kendi ilkelerince faal kılınması olacaktır. Oysa Ortaçağ'da insan yalnızca bu Özne tarafından yaratılmıştır. Yine de diğer yaratılanların karşısında belli üstünlüklere sahip bir figürdür. Eş deyişle insan, kendisine kullanımı için sunulmuş Doğa karşısında tartışmasız bir üstünlüğe sahiptir. O, doğa karşısında yetkin bir varlıktır. En azından bir erkek figürü olarak temsil ettiği güç budur. Kadın ya da kadınsı olan ise böyle bir güçle anılmaz, zira o ilk günahın müsebbibi ve “türün düzeltmeye çalıştığı problem”³² olarak anılmaktan hiçbir zaman kurtulamamıştır. O halde diyebiliriz ki, tektanrılı dinlerde erkek hem Tanrı'nın yeryüzündeki vasisi ve görüntüsü olarak ayrıcalıklı kılınmış, hem de tek dinlere içkin olan bu erkeklik imgesi felsefi düşünüşe de içkin olan bir özne anlayışının doğuşuna temel hazırlamıştır.

Yaratım, Tanrının kendi suretinde ve temsili olabilecek bir varlığı yoktan meydana getirme serüvenidir. Yaratıcının gökyüzünde konumlanması ile yeryüzünü dolduracak, tanrısal olmasa da onun ilkelerini uygulayacak bir güce ihtiyaç olduğu düşünülür. Nitekim yaratılış öykülerinde ilk insan olarak Âdem'in yer alması bu vasinin kim olduğunu da açık kılar. Hemen hepsinin ilk figür konusunda ortak söylemleri olsa da Tevrat ikinci kişi konusunda diğer kutsal metinlerden bir fark gösterir. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan Havva'nın Âdem'e sürekli tabiiyeti, bilinen ve hatta toplumsal bilinçaltına nüfuz eden bir kabuldür. Fakat yaratılan ilk kadın Lilith, Âdem'in cinsel birleşme isteğini kabul etmemesi ve üstte olma isteğinin Âdem tarafından geri çevrilmesi nedeniyle isyan ettiği için lanetlenerek Cennetten uzaklaştırılan bir kadın figürüdür. Havva'nın tersine Âdem ile aynı anda ve aynı

³¹ Camille Paglia, **Cinsel Kimlikler; Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Çöküş**, Çev: Anahid Hazaryan-Fikriye Demirci, Epos Yay, 2014, s 21.

³² Paglia, s. 19.

özden yaratılmanın haklarını talep eder ve bu talep sonraki feminist eşitlik talebinin dayanak miti olarak alınır.

Anlatılar erkeğin üstünlüğünü ve evrendeki merkezi rolünü vurgularken, bir yandan kadının ikincil, suçlu ve dolayısıyla cezalı rolünü belirginleştirmeye yönelmiştir. Ne de olsa “yasak meyve”nin (ki bunun cinsellik, dolayısıyla özneleşme ve kültür sürecine geçişin simgesi olduğu düşünülür) yenmesi ve cennetten (ebedi ve rahat hayattan) çileli hayata geçiş kadınlar yüzünden olmuştur. Bu sahneyi betimleyen bütün resimlerde, yasak meyveyi Havva’ya uzatan bir “yılan-kadın” (Lilith) figürüdür ki bu, öyküyü tamamen Adem’in saf bir kurban, kadının her iki kimliğiyle de “kötü ve riyakar” olduğu savına bağlar, insanlığın maruz kaldığı tüm talihsizliklerden kadını sorumlu tutmak için bir gerekçe oluşturur ve günümüze değin binlerce yıl, kadının toplumsal-cinsel-dinsel-siyasi-ekonomik özgürlüğüne ket vurmanın meşru zeminini kurar.³³

Havva “günahının bedeli olarak Cennet Bahçesinden kovulurken”³⁴ insan/Âdem, bu laneti ömrü boyunca taşımakla cezalandırılmıştır. Fakat aslında bu mit diğer yüzüyle insana/erkeğe irade sahibi bir varlık olduğunu hatırlatan bir öğedir. Âdemden bu yana erkek, kadının aldattıcılığından kendini uzak tutması gerektiğini anımsayarak, kadın tehdidi altında büyür. Paglia tam da bu nedenle toplumsal yapı, sosyal ilişkiler ağı, bilim, sanat, teknik ve ticaret gibi alanların yani tüm kültürün erkekler tarafından yaratıldığını ve onun doğaya/kadına karşı bir kalkan görevi taşıdığını iddia eder³⁵. Bu düşünce Hristiyanlıkta köklerini bulduğumuz cinsiyet temelli toplumsal inşanın açıklayıcısı olabilecek niteliktedir.

Yine de insan hiçbir zaman 17.yy’da olduğu kadar doğa üzerinde hâkimiyet kurma amacı taşımamıştır. Dolayısıyla, erkeklik-iktidar ilişkisinin özsel karakterini göz önünde bulundurarak söyleyebiliriz ki; bu dönem felsefi planda da erkeklik söylemini hiçbir dönemde olmadığı kadar belirgin hale getirmektedir. İleride bahsedeceğimiz Antiklerin bakış açılarında görüleceği gibi, onların doğaya baktıklarında gördükleri ile 17.yy’ın doğa üzerinden geliştirdiği teknik tasarı, birbirlerinden oldukça farklıdır. Ortaçağ ve Rönesans’ın kendine has karakterlerini de göz önünde bulundurursak bu geçişi daha sistematik takip edebilme ve yorumlayabilme imkânına kavuşuruz. Yine de burada küçük bir parantez açarak Antiklerle Modernlerin doğa-insan ilişkileri bağlamında aralarındaki mesafe konusunda bir şeyler söyleme imkânı bulabiliriz. Koyré, bu farkın en büyük

³³ Ender Özbay, “Adem – Havva – Lilith Figürleri İzleğinde Bir Olanaksızlık Miti: Aşk”, **İdil Dergisi**, Sayı: 2, 2013, ss. 40-58.

³⁴ Paglia, s. 23.

³⁵ Paglia, s. 25.

nedenlerinden biri olarak Yunanlıların, matematiği yeryüzünde düşünememe, onu yalnızca gökyüzünün kesinliğine uygulama yönünde bir algıya sahip olmaları olarak görür.³⁶ O halde doğayı seyretmenin yerini kullanmanın alması modern felsefenin bir başka karakteridir. Gelişen mühendislik ve mimari teknikleri mekanik bilimlerin, doğa üzerindeki hâkimiyetin aracı kılınmasının en büyük göstergeleridir. Güneş merkezli evren tasarımı, insan merkezli evren tasarımının yıkımını beraberinde getirdiğinden, yeni bir özne tasavvurunun doğuşu patolojik bir tedavi olarak okunabilir niteliktedir. Daha açık bir deyişle, insan, sarsılan konumunu yeniden kazanmak adına onarıcı bir üstünlük mitine ihtiyaç duymuştur. Nitekim modern dönemde tanrıyı taklit edebilme kapasitesi ile yaratma ve eyleme yoluyla kendi dışındaki dünyayı kullanma ve dönüştürme etkililiğine sahip olan özne, artık eylemleri yoluyla doğayı hâkimiyet altına alabilen bir gücü simgeler. Elbette bu özne, gücü ile hakkını özdeşleyen, kendi dışındakileri denetim altına alabilen ve hatta onları yeniden yaratan eril bir karakter olmuştur. Bu modern öznedir ve o, eril gücün en yetkin, sorgu gerektirmeyen, bütünlüklü aklı ile rüştünü ispat etmiştir. Modern özne, gücün, başarının ve bilimin sahibi olan eril kodların yeniden üretim anına tekabül eder. Fakat bu yeniden üretimin kendinden önceki süreçlere yapısal bağılıkları da mevcuttur. Bu nedenle Batı uygarlığının, terk etmeden yalnızca biçimsel değişiklikler ile üzerine yükselerek sürdürdüğü bir geleneğin kökleri öncelikle Antik Yunan'da aranabilir. Zira;

*Batı aklı kendisini, kendiyle özdeş bir öznenin söylemi olarak konumlandırır; bu nedenle de bizi, kategorilerine uymayan ötekilik ve farklılığa karşı körleştirerek bunların meşruiyetlerini ellerinden alır. Platon'dan Descartes'a, Kant'a ve Hegel'e kadar batı felsefesi, aklın erkek öznesinin öyküsünü temalaştırmıştır.*³⁷

1.2.1. Antikçağ'ın Karşıtlık Tablosu ve Bu Karşıtlığın Eril Karakteri

“Rasyonel bilgi arayışı, kendini Doğa'ya karşı tanımlayan Batı kültürünün önemli bileşenlerinden biri olmuştur.”³⁸ Zira Yunanlılar için de deneysel alana (emperia) tekabül eden doğa, aynı zamanda rastlantısallıkların, olumsuzların

³⁶ Daha detaylı bilgi için Bkz. Bumin, s. 32.

³⁷ Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, **Çatışan Feminizmler**, Çev: Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, s. 28.

³⁸ Lloyd, s. 22.

mekânıydı. Her ne kadar doğaya baktığında kendini görüyor ve onunla bir bütünlük taşıdığını düşünüyorsa da Antik dünya, özellikle Platoncu bir yönelimle, oluşun mekânı olarak Doğa'ya teorik yaşam karşısında önemsizlik atfeder. Mekân, ölümlü olmayı ve gelip geçiliği vurgularken, tam tersi olan ölümsüzlük ve tinsellik ifade eden ruh ve onun yetkin bölümü olan Akıl, yüceltilir. Zihinsel olan, formlar ile tutarlı bir bağ taşıyordur. Dünyanın maddi olan kısmı ise; zihnin aştığı, bu bakımdan aralarında ciddi bir ayrımın olduğu alandır. Özellikle Platon'un düşüncesinde net bir biçimde karşımıza çıkan akıl-madde, ruh-beden karşıtlıkları ve birinin diğeri karşısındaki önceliği ve üstünlüğü yaygın olarak kabul görmüştür. Platon'da en net ifadesiyle gördüğümüz bu ikilikler aslında Pisagor'un asal karşıtlıklar tablosuna dayanır:

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.³⁹

Şüphesiz tablo, ontolojik içerimleri kadar, belli ahlaki kodlara da işaret eder. “*Ve eril-dişil dikotomisinin kendisi bir sınıflamanın doğrudan tanımlayıcı ilkeleri olarak iş görmez, o aynı zamanda değerlerin bir ifadesi olarak iş görür.*”⁴⁰ Eril ve dişil, tablodaki diğer öğeler gibi temel karşıtlıklardır ve biyolojik olanın ötesinde simgesel anlamlar yüklenirler. Nitekim eril ve dişil olanı işaret eden bu kodlarla yüklü tablonun, aklın, eril olan tarafında yer alması bakımından, eril bir bilgi kuramına da temel sağladığını söylemek gerekecektir. Yaşamla ilişkisi bakımından ve yaşamı kurma biçimi olarak *logos*'un bu eril karakteri, oluşacak felsefi geleneğe izini bırakmıştır. Bu anlamın güçlenip taşınmasına hizmet eden filozofların başında da Platon gelir. Antik dönemdeki filozoflardan burada özellikle Platon'un seçilmesinin özel anlamı bu olmuştur. Zira Platon, eril ve hatta genel olarak cinsiyetçi kodları en açık biçimde ortaya koyan filozof olarak anılır. Keller'ın deyimiyle “Platon Batı düşünce tarihinde bilgiye ulaşmada cinsellik dilini açık ve

³⁹ Bu ayrımlar modern felsefede karşılan çeşitli ayrımların da temelinde bulunmaları bakımından önem arz ederler. Bkz. Lloyd, G., **Erkek Akıl; Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'**, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996, s. 22.

⁴⁰ Christine A. James, **Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion**, 10.11.08, <http://www.emeraldinsight.com/doi/abs/eb013296>, (30.03.2015).

sistematik bir şekilde kullanan ilk yazardır.”⁴¹ Bu yalnızca onun cinsellik dilini açıkça kullanması bakımından değil, yüceltilen değer ve ilkenin (akıl ve akılsal ruh) bizatihi genel karakteri bakımından eril olmasıyla ilişkilidir.

Platon’da cinsellik dili farklı şekillerde ortaya çıkar. O, kimi zaman akıl-beden karşıtlığında akli yüceltmesi, kimi zaman heteroseksüel ilişkinin asimetrik değerlendirilmesi, kimi zamansa bilgeliğe ulaşmanın bir adımı olarak sevgi ve Eros üzerinden yol alır. Platon’un ilk dönem yazılarında akıl ile beden karşılıklı konumlanır ve aklın beden karşısında hâkim bir güç olması, onu dizginleyip kontrol etmesi konu edinilir. Aklın beden karşısındaki bu yüceltilişi hiyerarşik bir ontolojinin göstergesi olmakla birlikte, aklın simgesel olarak erkeklikle özdeşleşmesi nedeniyle cinsiyetçi bir yapıda olduğunu söylememizi mümkün kılar. “Kadınlık çağrışımlarıyla yüklü olan madde, rasyonel bilgi arayışı içinde aşılması gereken bir şey olarak görülür.”⁴² Bedene hapsolmuş bir ruhun, akılsal yönüyle bilgiye ulaşabilmesi için yine de bedeninin arzusunu doğru kullanması, onları kontrol altında tutması salık verilir. *Timaios*’ta Platon, bu tür bir kontrol ve egemenliğin, değişimin sıkıntılarını aşmak adına gerekliliğinden bahseder.

*Bu değişmeler, bu sıkıntılar sonradan varlığına katılmış olan ateşten, sudan, havadan ve topraktan oluşan o koca kitleyi, kendi içinde aynı kalan ve benzeyen tözün deviniminin egemenliği altına koymadıkça sonra ermeyecek; düşünce bu hırçın ve düşüncesiz kitleyi yola getirmediğçe, ilk durumun yetkinliğine dönemeyecektir.*⁴³

Timaios, ruhun tutkular karşısındaki etkin ve edilgin halleri, gücü ve zayıflığı üzerinden erkeğin üstün bir cins olarak varoluşunu konu edinir ve duygular karşısında edilgenlik durumundaysa ölümsüz olduğu düşünülen bu ruhun kadın olarak yeniden varolma gibi bir cezayı çekeceğinden bahseder. Kadınlık burada da bir tür ruhsal düşüş ve cezayı simgeler. Platon’un diğer eserlerinde de aynı şekilde bedensel olanın kontrolü ruhu yüceltir. Ruhun bedenle kurduğu ilişki bir denetim ilişkisidir; ondan tümüyle kurtulamasa da onu basamak olarak kullanabilmelidir. Sözelimi *Şölen*’de “sevgisini doğru bir şekilde kullanarak yukarıya tırmanması”⁴⁴ mümkün olan akıl, işe bedeninin güzelliğine duyduğu arzu ile başlayacaktır.

⁴¹ Evelyn Fox Keller, **Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler**, Çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 45.

⁴² Lloyd, s. 26.

⁴³ Platon, **Timaios**, Çev: Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB Dünya Klasikleri, İstanbul, 2001, s. 44.

⁴⁴ Platon, **Şölen-Dostluk**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, (212a).

*Bu dünyadaki güzelliklerden başlayacaksın ve bunları mutlak güzelliğe erişmek amacıyla hiç durmamacasına tırmandığın basamaklar olarak kullanacaksın, bir fiziki güzellikten ikinciye, bu ikisinden hepsine. Ve ardından ahlaki güzellikten de bilgi güzelliğine varacaksın, ta ki çeşit çeşit bilgidan tek ereği mutlak güzellik olan yüce bilgiye ulaşana ve en sonunda mutlak bilginin ne olduğunu öğrenene değin.*⁴⁵

Yukarıdaki pasaj bedenle aklın, gündelik hayatla düşünsel yaşamın farklı olduğunu ifade etmekle birlikte Platon bu defa, onların tedrici bir geçişlilik taşımalarından hareketle ilişkilerini tesis eder. Bu elbette aklın ve ruhun nihai erişim noktası olarak konumlanması, duygu ve tutkuların mahkûm edilmesi gerçeğini değıştirmmez; bilakis onlar arasında da ayırım yaparak yeni bir hiyerarşı tesis eder. Daha sonra Descartes ile göreceğimiz modern dönemin akıl ve doğa/beden ayrışması bu hiyerarşıyı daha net ve keskin bir düzlemde devam ettirmiştir. Yine de sıklıkla değineceğimiz gibi; aklın hâkimiyeti konusunda - Platon'un son dönem yazılarından farklı olarak akıl Descartes'ta kendi içinde bir bütünlük taşıyor olsa da- Descartes'in asıl derdi; doğa üzerindeki merkezi iktidarındır. Oysa Antik dönemde, özellikle Platon'da "Bilginin kendisi, bilgi nesnesi üzerindeki bir tahakküm olarak değil, bu nesneler üzerinde bir tür esrime halinde düşünme olarak görülür".⁴⁶ Bununla birlikte Platon, daha sonraki yazılarında her türlü kötülüğün kaynağı olarak gördüğü bedeni merkezi derdi olmaktan çıkararak bir kenara bırakır; artık ilgi, ruhun bölümlerinden akla ve onun kurallarına itaat etmeyen soysuz kısma kayar. *Phaidros* diyalogunda Platon ruhun akla uymayan bölümünü siyah, huysuz ve hantal olarak temsil eden bir at metaforuyla anlatır.

*Çok hırçındır, kırıp dökmeye, kendini göstermeye pek düşkündür... Arabacı âşık olunmaya değeri birini görüp de bütün ruhuna bir sıcaklık yayıldığını sezdiği ve içinde istek gıcıklamaları duyduğu zaman, yumuşak başlı at, her zamanki gibi gene edebini muhafaza eder, ve sevgilinin üstüne atılmamak için kendini tutar. Fakat arabacının kamçısına da övendiyesine de kulak asmayan öteki at şiddetli bir çıkışla ileri atılır, eşine ve arabacıya olmadık sıkıntılar verir, onları bu gence doğru yönelmeye, onu âşık hazlarından bahsetmeye zorlar.*⁴⁷

Ruhun bu iki ayrı kısmı, bedensel olanın hâkimiyetine girmeye temayülü olan tarafın ancak şiddet yoluyla dizginlenmesi ile bütünlüğe kavuşabilir. Lloyd'un da belirttiği gibi:

⁴⁵ Platon, *Şölen*, 211b.

⁴⁶ Lloyd, s. 28.

⁴⁷ Platon, *Phaidros*, Çev: Hamdi Akverdi, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. 70.

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 diğeri kadar öz parçası olan rasyonel olmayan niteliklerle baş etmek zorunda kalacağı bölünmüş ruh şeklini alır.⁴⁸

Burada artık, yalnızca ruhun bu asi bölümünün heyecan ve arzulara kapılmasını dengelemek konu edilmektedir. Söz konusu olan, bedensel ve maddi olanın tümüyle dışlanması değildir. Bedensel olanın ortaya koydukları- ruhun bölümlerinde meydana gelen bir etki olduğu da düşünülürse- kabul edilecek fakat yine dengelenmesi ve aşılması gereken bir eşik olarak konumlanacaktır. Bilgi de bedensel yani tikel olandan, ruhsal ve ölümsüz olan tümele doğru yükselişin basamağı olarak ele alınır.

Gerçek bilim sevgisi olan, gerçekten varolana erişmeye çabalar; yalnız görünüşte varolan, sayısız birçok şeyler üstünde durmadan ve hiç yılmadan onun ardına düşer. Sevgisi gevşemeden ruhunu, özleri kavramaya yarayan yanılla, her şeyin o yanla bir yaradılıştaki özünü arar. Gerçek varlığa böyle yaklaştı mı, onunla birleşir, öz düşüncüyü ve doğruyu yaratır; bilginin, gerçek hayatın, gerçek yiyeceğin tadına varır. Ancak o zaman doğurma sancılarında kurtulur.⁴⁹

Şölen'de ise Platon bilgiye ulaşma konusunda radikal bir öneri sunar. Bu defa aşkın ve tümel bilgiye bizi ulaştıracak olan güç, Eros'un gücü olarak belirir. Keller, Platon'un Eros çözümünün fiziksel olan ile akılsal olan arasındaki ayrımı ortadan kaldıramadığına dikkat çeker. "Platon'un tüm çabalarında sabit kalan iki bölünme vardır. Birincisi, mantıksal doğa ile fiziksel doğa arasındaki ayrımdır; ikincisi de, ona koşut olan, eşcinsel Eros ile heteroseksüel Eros arasındaki ayrım."⁵⁰ Bu noktada konu başka bir hatta ilerlemeye geçer. Eşcinsel ilişki ve heteroseksüel ilişki birbirlerinden amaçları bakımından keskince ayrılır. Erkeğin bir kadına yönelimi, sadece kendi bedensel soyunu sürdürme yani üreme amaçlı görülürken, erkeğe yönelik ilgi ve onunla ilişkinin bazı kurallar dâhilinde ruhu yüceltip soylulaştıracağı öne sürülür. "Bilgi, akraba (yakın) özlerin tanrısal birliğinin bir ürünüdür."⁵¹ Bu aşta hayvansı ya da kadınsı duruma düşülmemesi için fiziksel arzunun dışlanması şart koşulur. Üstelik tahakküm içermeyen bir ilişki tarafların itibarını koruması

⁴⁸ Lloyd, s. 41.

⁴⁹ Platon, **Devlet**, Çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 162. (490b).

⁵⁰ Keller, s. 48.

⁵¹ Keller, s. 48.

bakımından da önkoşuldur. Bu yalnızca seven-sevilen ayrımını yaş veya bilgelik bakımından ayıran değil, aynı zamanda cinsel etkinlik esnasındaki bedensel pozisyonlar bakımından da sınırlama getiren bir kurallar dizgesidir. Aksi takdirde genç veya yaşlı olan taraf olsun, erkeğin yurttaşlığı da tehlikeye girer. Daha evvel değindiğimiz benzer bir durumu hatırlamak gerekirse; Âdem'in cinsel birleşme esnasında Lilith'in üste çıkmasına müsaade etmesi, ona tabi olması demek olduğundan, bu bir erk krizine yol açmıştır. Yani gerek dinsel gerek felsefi dizgede eril hâkimiyet, belli bir takım gerekliliklere sahiptir. Erkek(s)iğin inşası için güç (kimi zaman fiziksel kaba kuvvet anlamında), irade (yönetme gücü ve kendine yeterlik anlamında) ve akıl (aşağı düzeyden duyguları kontrol edebilme ve onlara hâkim olabilmek olarak) olmazsa olmaz koşullardır. Tüm bunlar erkeğin doğal ve irrasyonel olandan, yani tutkular ve duygular alanından uzaklaşabildiği oranda kabul göreceği ve hatta bilgeliğini tesis edeceği argümanı üzerine kurulmuştur. Bu durum bir yandan da kadınsı olanın edilgenlik, duygusallık, zayıflık ve hatta tüm bunların bileşimi olan cehalete de işaret ettiğini zımni olarak imler. En nihayetinde diyebiliriz ki; cinsellik, Platon'da bu anlamları bakımından epistemolojik ve etik bir strateji olarak iş görür. Bu epistemoloji, içerdikleri ve dışarıda bıraktıkları yoluyla toplumsal cinsiyet üzerinde açık bir etkide bulunur. Kadınsı olan cehalet ve erdemsizlik ile özdeşleştirildiğinden bilgi erkeklik ile eşitlenir; bu durumda onun, cehaletten ve kadınlıktan eş zamanlı kurtulması gerektiği sonucu ortaya çıkar.

Bu strateji, kendisinden sonraki felsefi gelenekte de etkisini sürdürür; o, eril gücün Ortaçağ'da yaratılış öyküleri, Rönesans'ta siyasi iktidar ve modern dönemde bilimsel, teknik ve kapitalist ekonomik düzenle angaje olarak tasdik edilir.

Antik dünyanın eril bir temelde inşasına dönecek olursak; kavramsal çerçevenin bilgi ve yaşam formunu etkilediğine işaret edebiliriz. Örneğin, *logos* sözcüğünün ikili anlamı –düşünme ve düzenlilik anlamı- doğa ile akıl arasında özsel bir bağlılık ortaya koyduğu için, doğayı görmezden gelmek mümkün olmamaktadır. “Yunan doğa bilimlerinin temelinde, doğa dünyasının akılla dolu olduğu ya da aklın doğaya derinlemesine nüfuz ettiği ilkesi yatıyordu. Yunan düşünürler doğada aklın varlığını, doğal dünyadaki nizam ya da intizamın kaynağı olarak görüyorlardı. Nitekim doğa bilimini mümkün kılan da buydu.”⁵²

⁵² Robin G. Collingwood, **Doğa Tasarımı**, Çev: K. Dinçer, İmge Yayınları, Ankara, 1999, s. 3.

Doğa ile özsel bir bütünlük gerektiren bu algı, yine de hiyerarşiye engel olamamıştır. Fiziksel olan, yok sayılmasa da bu dizgenin en altında görülmüş, kendisinden başlanarak ahlaki ve tinsel olana yükselten bir basamak olmaktan öteye gidememiştir. Nitekim doğa, tümüyle aklın etkisi alanındadır demek doğru olmaz. Akıldışı güçler doğada her zaman etkinliğini sürdürür. Bu bakış açısı, özellikle Yunan kültüründeki mitsel öğelerin içerdiği tanrıçalık (irrasyonel bir güç olarak) ve onların belirsizlik içeren karanlık güçlerinin kendisinden sonra gelen felsefi düşünceleri harekete geçirici etkisiyle tohumlarını ekmiştir. Daha açık bir deyişle; Platon'da en net haliyle gördüğümüz ruhsal/akılsal olan ile bedensel olan ayrımı, içinde değişkenliği barındıran güvenilir bir zemin olduğu iddiasıyla Doğa'yı, diğer bir deyişle bedeni, rasyonalist geleneklerde görüldüğü üzere değersizleştiren bir düşüncenin felsefedeki güçlü başlangıcı olarak görülebilir. "Fiziksel bedenin konumu hala kölenin konumuyla birdir: Tabi, boyunduruk altına alınmış ve felsefe alanından dışlanmıştır."⁵³

Burada yine cinsiyet ve cinsel kimlikler açısından doğanın, kadın ile arasındaki analogi bağlamında bir köşe taşı işlevine sahip olduğunu görürüz. Tam da bu bakımdan doğayı her ele alışımızda bir cinsiyet perspektifine konumlanmamız söz konusu olur. Kadının doğa ile benzer hatta bir tutulması, biyolojik bir takım gerekliliklere dayandırılır. Camille Paglia ile birlikte söylersek "Doğanın döngüleri kadının döngüleridir. Biyolojik kadınlık, aynı noktada başlayıp biten bir dairesel dönüşler sıralanmasıdır."⁵⁴ Gerek menstrual dönem, gerek gebelik ve onun getirdiği gereklilikler uzantısı, kadına doğa ile kopmaz bir bağ tesis eder. "Doğa ona durmasını emredene dek işlemeye devam edecek bir çalar saat"⁵⁵ olan kadın bedeni, bu nedenle doğanın bir parçası olmaktan uzaklaşmamaktadır. Kimlik inşası da doğa ile ilişkiden hareketle gerçekleşecektir. "Elbette kabile hayatında kadının kapsamlı ya da kolektif bir kimliği vardır; kabile dini, doğayı yüceltir ve kendini de doğaya göre düzenler. Doğayı geliştirmeye ya da alt etmeye çalışan ve kendi bireyselliği çerçevesinde gerçekleştirmeyi model alan batılı toplumdur."⁵⁶ Eski topluluklarda ve kabilelerde toprak hem bir inanç hem de korku unsuru olmuştur. Fakat bilimsel

⁵³ Keller, s. 53.

⁵⁴ Paglia, C., **Cinsel Kimlikler; Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Çöküş**, Çev: Anahid Hazaryan-Fikriye Demirci, Epos Yayınları, Ankara, 2014, s. 22.

⁵⁵ Paglia, s. 22.

⁵⁶ Paglia, s. 23.

gelişmelerin başladığı dönem olarak bizim de üzerinde durduğumuz modern dönem, doğanın gizine girebilen ve hâlihazırda göğe çekilmiş kutsallık nedeniyle araştırıp değiştirilmesi hiç de sakınca içermeyen bir doğa algısının doğuşunu temsil eder. Dolayısıyla kadın da tıpkı doğa gibi bir fütihat meselesi olur. Bu bakımdan semavi dinler olarak adlandırılan göksel inanç modellerinin, doğanın ve onunla özdeşleşen kadının da itibarını elinden alan söylemle paralellik taşıdığı görülür. Şimdi, kutuplaşmış düşünce modeliyle erkeklik kurgusunu oluşturan bu algıya dayanarak bir cinsiyet perspektifinden bakıldığında, birinin durumunun diğerinin konumunu negasyon yoluyla da olsa belirlediğini ifade edebiliriz. Bu anlatımın dışı(l) üzerinden ilerlemesi eril olanın nasıl kurgulandığının anlaşılmasını kolaylaştırır. Nitekim karşıtlık üzerinden hareket eden bir zihin, bir nesne veya fethedilen bir varlık varsa özneyi veya fethedeni de dolaylı olarak işaret etmiş olacaktır. Zira Butler'ın da belirttiği gibi töz metafiziği “evrensel bir akıl yürütme, ahlaki müzakere ya da dil yetisine sahip” tözel bir ‘kişi’ algısıyla hareket eder.⁵⁷ Dahası faillik bu anlamda söylemden ve yasadan önce akılsal bir iradeyi gerektirir. Nihayetinde ikicilik anlayışıyla bu durum, epistemolojik ve ontolojik anlamda bir hiyerarşi yaratır ve toplumsal cinsiyetin doğallığını tesis eden yasayı işletir. O halde, kadınsılığın tersine erkekliğin inşası, eril olanın doğanın üzerinde, değişmez, mutlak, sağlam ve güvenilir bir bilginin kaynağı olarak alınmasında yatar.

Erkekliğin epistemolojisinin Platon'dan da önce Pythagorasçılarla birlikte var olduğunu söylemiştik. Yine Lloyd'la birlikte ifade edecek olursak aslında, “Kültürel olarak rağbet gösterilen rasyonalitenin gelişimi boyunca bir kenara atılması gereken şeyler başlangıçtan bugüne simgesel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmiştir.”⁵⁸ Bu ifadeyi tersinden okuyacak olursak, kültürel olarak ön plana çıkan ve doğayı alt eden rasyonalite de erkeklikle özdeşleştirilmiştir, diyebiliriz. Dahası bu rasyonalite aynı zamanda bir iktidar mevzusu olarak da gündemdedir. Bir yönetme veya savaşma gücü olarak erkeklik rasyonaliteyle tanımlandığında, kavram hem episteme'nin hem de ethos'un kaynağında durur hale gelir. Nitekim toplumsal yaşamın dizaynı da erkeklik üzerinden belirlenir ve akılsal niteliklerle tanımlanır. Nihayetinde diyebiliriz ki; bu izleğin felsefi düşünüş içinde yer alması Platon'da belirginlik kazanmış, Antik dönemin teorik ve pratik yaşamına hâkim olmuştur.

⁵⁷ Butler, Cinsiyet Belası, s. 56.

⁵⁸ Lloyd, s. 23.

Etkisi tüm Ortaçağ'ı saran diğer Antik Yunan filozofu Aristoteles'in ise Platon'dan farklı bir varlık anlayışına sahip olduğunu ve buradan hareketle de dünyayı kavrama biçiminin de farklı olduğunu söyleyebiliriz. Madde-form ikiliğini sürdüren Aristoteles ontolojisi Platon'dan farklı olarak formu tikellikler düzeyine indirir ve doğaya içkin bir ruh/akılsallık tanımlar. O, ideal olanı maddi olanın içinde bir imkân olarak görmesi yoluyla doğaya-oluşa anlam atfetmiş ve çeşitliliği bu yolla akılsal kılmış olmaktadır. Bu durumda Aristoteles'in Platon eleştirisi, onun doğayı ve maddi olanı aşağıda görmesi nedeniyle oluşu, olumsuzluğu tümellik iddiası altında değersizleştiren ve bizim için kadınsı olarak kodlanmış bedeninin dışlanması da beraberinde getiren bir bakışın eleştirilmesi için kullanışlı bir zemin olarak görülebilir. Nihayetinde Aristoteles, varlığı yeni, çeşitli anlamlara sahip ve varolanla ilişkide görmesinden hareketle erkekliğin eleştirisi bakımından güçlü dayanak noktası teşkil edebilir.⁵⁹ Üstelik ruhun bölümleri ve işlevleri varolanların her birine ayrı bir anlam ve değer kazandırdığından, tek biçimli ve üstten belirlenen bir perspektiften ziyade bu varolanlar, ereğini kendi içinde taşıyan anlamlar haline gelirler. Tek anlamlı bir varlık anlayışıyla yine tek ve değişmez toplumsal-ahlaki yapılanmanın da meşru zeminini tesis eden Platon'dan farklı olarak Aristoteles, çok anlamlılığın, tikellerin ve değişimin filozofu olarak anılabilir.⁶⁰ Böylece doğa anlayışının yanı sıra politik ve toplumsal düzenin de bu çeşitliliği içereceği üzerine konuşmamızın imkânı doğar.⁶¹ Fakat farklılığı anlama zemini sağlama imkânı tanısa da aslında Aristoteles için de *logos*'un belirleyiciliği değişmemektedir. *Logos*'un belirleyiciliği, kurucu bir ilke olması simgesel düzeyde erkeksi bulunan aklın sürekliliği çerçevesinde alındığında aynı eril kod ve anlamların sürdürülmesine işaret eder. Aynı şekilde Aristoteles'in *Politika* eserindeki açık cinsiyetçi ifadelerine ve bunu ruhun bölümlerinde temellendirmesine dayanarak bu yargıya rahatlıkla

⁵⁹ Özlem Duva, "Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikite'den Modernite'ye Aklın Eril Karakteri", **Possible Düşünme Dergisi**, Sayı 5, (Aklın Eril Karakteri), ss. 657-69.

⁶⁰ Bkz. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi, Aristoteles** (3.Cilt), 3.Basım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

⁶¹ Platon'un ruhun cinsiyetini belirlemediğini, bunun cinsiyet eşitliğine kapı araladığını düşünen Nicholas Smith, buna karşın Aristoteles'in *Politika*'sında açıkça cinsiyetçi bir dil kullandığını vurgularken, Aristoteles'in politik ve toplumsal konuları doğa ve ruh anlayışından hareketle ele almamız gerektiğini belirtir. Nitekim kadınlar ruhun düşünen parçasına sahip olmaları bakımından kölelerden yukarda, fakat bu parçayı kullanmamaları bakımından erkeklerden aşağıda sınıflanır. Bkz. Nicholas, D. Smith, "Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles", **Özne Dergisi**, Feminizm ve Felsefe, 18.Kitap, Konya, ss. 85-96, 2013.

ulaşabilmektedir. Üstelik bu etki yaygın olarak Ortaçağ Hristiyan dünyasına da damgasını vuran bir eril temsiliyet düzeneği kurmuştur.

1.2.2. Ortaçağ'da Bedende Tanımlanan Kadın İmgesi ve Eril Temsilin Meşruluğu

Antik dünyada, maddeye ezeli-ebedilik fikri atfedilmiş olmakla birlikte, ezeli-ebedi olanın belirsizliğe işaret etmesi, bu belirsizliğe anlam ve amaç kazandıran formların varlığını açıklarken, aynı zamanda madde karşısında etkin olanı imlemesi, daha değerli görölmesi sonucu doğmuştur. Maddenin formu taşıyan yapısı ve edilgen durumu kadınsılığa; formlar ise etkin, belirleyici, nihai amaç ve asli güç olması bakımından erkeksi olana işaret etmektedir. Lloyd, bunun üreme ile ilişkili geleneksel bir anlayışa dayandığını ifade eder. “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.”⁶² Bu bakımdan madde ve formun kendisi de cinsiyetlendirilmiş epistemolojik bir strateji olarak konumlanır.

Bu (eril) formlar Ortaçağ düşüncesinde Tanrısal-uhrevi bir anlam kazanmış, diğer taraftan var olanların yani maddesel olanların tümü bir figüran olarak Tarih'te geçicilik vurgusuyla kuşatılmıştır. Daha sonra Hegel'de doruk noktasına ulaştığı söylenen bu düşünme biçimi yine de tüm bir çağın ruhunu sarması bakımından özel bir öneme sahiptir. Bildiğimiz üzere Hegel'de Tin'in (Geist) serüveni içinde eriyen bireysellikler ve bireysel alanları temsil eden kurumlar, bu yolculuğun nihai noktası için birer basamak işlevine sahiptirler. Her bir içkin yapı kendi karşıtı ile çatışmasını tamamlayıp daha yetkin bir aşamaya geçer ve böylece kendinden önceki yapıyı muhafaza ederek onu aşar, aşkınlığa ulaşır. Bu yalnızca ontolojik bir mesele değildir elbette, moral ve politik içerimlere sahip olan bu düşünce daha sonra erkeği evrensel ve aşkın olanla, kadını ise bireysel ve geçici olanla ilişkilendirmesi bakımından önemlidir. Burada kastedilen toplumsal cinsiyetler her ne kadar biyolojik fark vurgusuna dayansa da, bu dilin sembolik değerı, toplumsal kodların yeniden üretilmesi bakımından anlamlıdır.

⁶² Lloyd, s. 24.

Hristiyanlığın madde-doğa-beden anlayışına ve insan kavrayışına bakacak olursak onun Antik Yunan düşüncesindeki formlara tanrısallık atfederken, bu tanrının bir tezahürü olan insana da değer biçmeyi ihmal etmediğini görürüz. Her ne kadar bu paradigmada insan, kendini evrenin merkezinde ve her şeyin kendisi ekseninde yol aldığı mükemmel bir yapı olarak düşünmekte ve böylece insan olmayı diğer yaratılanlar karşısındaki gücü ile ölçmekteyse de, dinsel düşüncede insan, bedensel yanı ile günah merkezidir ve onun çile içinde kalması bir çeşit kurtuluş anahtarı olacaktır. Bu düşünce, kendinden sonraki sürece de aktarılmış ve doğaya yakınlığı ölçüsünde bedenin farklı yorumlara (cinsiyetçi perspektifin ana argümanı olarak) açılmasının kalkış noktası olmaya devam etmiştir.

Bilindiği üzere Hristiyan Ortaçağ'ı için en belirgin özellik, Tarih'in düz bir çizgi olarak kavranışıdır. İnsandan, başı ve sonu belli bir süreç olan bu Tarih çizgisinde, yalnızca Tanrısal inayete ulaşma utkusunda olması beklenir. Tarihin başlangıcı olarak işaret edilen an, “düşüş” imgesine bağlanır. Tekvin, diğer ifadeyle Yaratılış veya başlangıç öyküsü, Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasını konu edinir ve bu dinsel başlangıç noktası çeşitli şekillerde yorumlanagelmiştir. Sözelimi Ortaçağ'ın hâkim iki düşünürü olan Augustinus ve Thomas Aquinas'ın, bu farklı yorumları nedeniyle kadın ve erkeğe farklı roller ve işlevler yüklediğini söyleyebiliriz. Örneğin Augustinus, Aquinas'ın tersine erkeği önce yaratılması bakımından değil, kadın ve erkeğin, ortak bir imgede, Tanrı'nın imgesinde ‘bir zihnin iki yönü’⁶³ gibi bağlı olduklarını ifade ederek eşitlikçi bir zemine yerleşir⁶⁴. Bu durumda erkek gibi kadın da ‘rasyonel bir tin’dir. Her ikisi; yani kadın ve erkek, sahip olduğu rasyonel ruh sayesinde, yalnızca akılsal-olmayan/irrasyonel hayvan dünyası üzerinde bir hâkimiyete sahip olabilirler. Fakat “Hristiyanlığın tinsel eşitlik vaadi” ilkesince kadını ikincil yaratılan ve erkeğe bağımlı durumundan kurtaran Augustinusçu bakış açısı dahi, bedensel farklılık üzerinden bu bağımlılığı korumaya devam eder.

Kadın: rasyonel zekâ kapasitesi bakımından eşit yaratılışa sahiptir; fakat taşıdığı bedenin cinsiyeti nedeniyle, eyleme arzusunun

⁶³ Augustine, **Confessions**, XIII, Bölüm 32, s.452.'den aktaran G. Lloyd, **Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Kadın ve Erkek**, s. 53.

⁶⁴ Bkz. Lloyd

*rasyonel zihinle doğru edimde bulunma becerisi kazanması için bağımlı yaratılmış olmasına benzer biçimde, erkek cinsiyete bağımlı kılınmıştır.*⁶⁵

Aquinas ise Aristotelesçi kavramsal zemine Hristiyan geleneğinin Tekvin hikâyesini yerleştirir. Ruhu bedenin formu olarak alan ve her bedende bu ruhtan bir parça bulan Aristoteles felsefesinde, ruhun çeşitli bölümleri vardır. Bitkilerde, hayvanlarda ve akılsal bir varlık olan insanda bu ruhun farklı parçaları işlerlik kazanır. İnsan ruhunun da akılsal olan kısmının ayrı özellikleri vardır ve hatta ahlaksal alan bu zemin üzerine yükselir. Aquinas da bu bölünmüş ruh anlayışını devam ettirmek suretiyle cinsiyetleri konumlama işlemini sürdürür. Ona göre dinsel perspektiften insan soyunun ilkesi sayılan ilk insan da erkek olması bakımından ruhun ilkesi ve en yüksek yapısını temsil etmeye dönüşür. Ayrıca kadının erkeğin yardımcısı olma işini, onun yalnızca “soy sürme işlevine” bağlayarak, “yaşamsal işlev” olarak tanımladığı erkeklik işlerden ayırma imkanını aynı paradigma içinde gerçekleştirir.

*Tekvin hikâyesinde kadının ayrı yaratılması ile simgeleştirilen şey, aslında bu ayrımdır. İlk insan, insanın, Akıl dâhil, 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.*⁶⁶

Aquinas’ta gördüğümüz kadına biçilen bu edilgen ve bağımlı konumun altında bir Aristoteles etkisi ve onu destekleyen dinsel tefsir yatar. Bilindiği üzere Aristoteles, *Politika* eserinde, zihin-beden ilişkisinden bahsederken aynı ilişkiyi efendi-köle ve erkek-dişi ifadeleri üzerinden örneklendirir. “Zihnin beden üstündeki yönetimi (efendinin kölesini yönetişi gibi) mutlaklıktır... Yine erkekle dişi arasında, önceki doğadan üstün, beriki aşağı ve uyruktur.”⁶⁷ O halde yukarıda bahsettiğimiz ontolojik eleştiri, aklın belirleyici iktidarında herhangi bir değişime neden olmamış, güç ile tanımlanan akılsallık, merkezi yerini işgal ettikçe de erkeklik paradigması süreklilik kazanmıştır.

Aristoteles her ne kadar varlıkların nedenlerini kendi varoluşlarına dayalı olarak açıklamış ve varlığın çokanlamlılığı üzerinden onun çeşitli varoluş hallerini kabul etmiş olsa da, kadının ereğini üremeyle özdeşleştiren ve onun toplumsal konumunu özsel doğası addeden bir filozof olarak, yine

⁶⁵ Lloyd, ss. 52, 53.

⁶⁶ Lloyd, s. 59.

⁶⁷ Aristoteles, *Politika*, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 13.

*Platon’la benzer bir biçimde, yöneten-yönetilen, efendi-köle, akıl-duygu gibi karşıtlıkları temel almış ve bunlar arasında hiyerarşik bir fark olduğu görüşünü sürdürmüştür.*⁶⁸

Bu tür bir niteleme, erkeklik kurgusunun Ortaçağ’ın hâkim dinsel ve felsefi algısında kabul gören yaygın söylemlerin modeli olması bakımından da önemli bir yer teşkil eder. Toplumsal olanı kuran güçlü bir etki olarak dinsel düşüncede, kadınlığın bu şekilde kurgulanması, erkekliğin kaynağındaki kodların, bir kategori haline gelen erkeklik algısının da aynı şekilde süregitmesine neden olur.

Genel Ortaçağ çerçevesinde, düzen fikri, Tarih tasavvuruyla uyumlu olarak, çizilmiş bir yolda (düz bir zamansallıkta) ve tek irade olan Tanrı’nın lütfu dolayısıyla tanımlanır. En iyi yaşam biçimi de, yani tarihi anlamlı kılacak tek etkinlik de O’nun hükmünü yeryüzünde gerçekleştirecek bir devlet sisteminde yaşamaktır. İnsan ya da erkek, her ne kadar yukarıda gördüğümüz tanrısal ilkelere yakınlığıyla tanımlanan bir varoluş olarak görülse de, Tanrı karşısında sınırlı ve yetersiz bir varoluşa sahiptir. Aşkın gücün ve onun hakikatinin karşısında, düşüş ve ilk günah ile tanımlanan insan yalnızca tanrının inayetini ve sevgisini kazanma çabasını taşımaktadır. Bu onun en büyük görevidir ve ahlakın tek kaynağı da bu yaşam biçimidir. Bu bireysel bir içe kapanma halini değil, tüm insanlığı kuşatacak bir aracılığı gerektirir. Bu nedenle diyebiliriz ki bu düşünme biçiminde insan yalnızca atıl ve edilgin bir kul durumunda; aileye, kiliseye ve devlete itaati dolayısıyla erdem sahibi olabilir ve evrensel birlik ve düzen bu araçlar dolayısıyla mümkün hale gelir. Bu sistem modern dönemin seküler yapılarında Aile, Toplum ve Devlet üçlüsünde kendini somutlaştırır. Bunu tezimizin ilerleyen bölümlerinde ele alacağız. Ancak buraya geçmeden evvel, modern felsefede eril düşünün izlerini sürmek bu somutlaşma hallerini anlamak açısından önemlidir.

1.3. SİYASETİN ERİL ÖZNESİ: MACHIAVELLİ

15. ve 16.yy genel olarak çeşitlilik ve bu çeşitliliğin yarattığı etki üzerinden tanımlanır. Tülin Bumin’in de ifade ettiği gibi “başka akılsallıklar ve başka coğrafyalar”⁶⁹ ortaya çıktıkça insanın, evrendeki merkezi konumunun sarsıldığı fakat yine de keşfettikleri karşısında yaşadığı heyecan ve daha fazlasını hissetme tercihiyle

⁶⁸ Özlem Duva, “Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikite’den Modernite’ye Akıl Eril Karakteri”, **Posseible Düşünme Dergisi**, Sayı 5, (Akıl Eril Karakteri), s. 64.

⁶⁹ Bumin, Modernlik, s. 16.

Doğa'ya yöneldiği bir dönem olmuştur. Bu, ne sadece büyüsel ne de tümüyle akılsal bir dönemdir, bu bakımdan daha çok kendi karakterini ortaya koyabilmiş bir geçiş ifade eder. Bu geçişin adı Rönesans'tır. Sıklıkla bir ara dönem olarak anılan Rönesans'ın karakteri sanatsal etkinliğin en üst düzeyde gelişmesi yönünde tanımlanır. Elbette doğayı algılama biçiminin sanatsal yönde eyleme üzerinde oldukça büyük etkisi vardır. Nitekim Doğa, çoğu zaman gizemli ama keşfe açık bir alandır. Tam da bu özelliği ile o, üzerinde tasarrufta bulunmaktan ziyade meraklı gözleri doyurmak üzere biçimlenmiş zenginliğiyle anılır. Yani Ortaçağ'ın hâkim Hristiyanlık etkisinden tümüyle arınmamış ve hala gizemci izler taşıyan Rönesans düşüncesi modernlerle bu yolla ayrılır.⁷⁰ Bu dönemde doğanın sırlarının keşfi öncelikli amaç olarak görülür. Diğer bir ifadeyle Doğa, Tanrısal, daha doğrusu büyüsel bir görüntü kazandığından modernlerin çizgisinde olmasa da -bir keşfetme arzusunun nesnesi olarak görülür ve bu düşünce ile Antiklerle de arasına kalın bir çizgi çizmiş olur. Önceleri korkunun hüküm sürdüğü bu mecra daha sonra merakla incelenmiş, en nihayetinde ise dizginlenmesi ve ele geçirilmesi gereken bir kaynak olarak görülmüştür. İşte bu ele geçirme, modern kurucu aklın eril karakterini açık bir biçimde gözlemleyebileceğimiz bir forma işaret etmektedir.

Modern dönemde bilimsel etkinliklerin doğuşu; kendini doğadan farkıyla algılayan insanın doğa üzerindeki gücünü ölçmesinde temellenir. Pozitif bilimlerin hâkim olduğu modern ve sonrası dönemin pratik yaşamı, kendisini evrenin yeniden inşası ile görevlendiren öznenin kendi dışındaki (Tanrısal, doğaüstü, insanüstü vb.) her otoriteye isyanı yönünde şekillenmiştir. Bu isyanı gerçekleştiren fail, erkeksilikten muaf görülen her tür nesne, birey veya karakteri belirler ve hatta ona tahakküm eder hale gelmiştir. Yani bu özne, belirleyici bir muktedir olması nedeniyle, Antikiteden bu yana süregiden simgesel kodların uzantısı olan erkeksi bir aklın sahibi olarak, kadınsı olan üzerindeki yeni iktidarın da sahibi olmayı sürdürmüştür. O halde erkek(silik), ele geçirme, belirleme ve kudret ile tanımlandığı ölçüde iktidar kurucu bir haldir ve dahası, farklı bir formda yeniden üretilmektedir, diyebiliriz.

Bu sürecin ardından, pozitif yasalar bağlamında şekillenen siyasetin ilk nüvelerini de Machiavelli'de bulabiliriz. Dini etkilerin devlet üzerindeki

⁷⁰ Bkz. Hakan Çörekçioğlu, **Rönesans'ta Büyü ve Bilim İlişkisi**, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, İzmir, 1997.

sınırlayıcılığının kalkması gerektiğine ve ‘insanın’ kendi eylemleriyle kurduğu tarihe vurgu yapan Machiavelli bizim konumuz bağlamında dini otorite ile savaşım veren Aydınlanma düşüncesinin siyasi alandaki çıkış noktası olması bakımından önem taşır. Fakat şimdiden belirtmek gerekir ki; dünyevi bir hamle olarak görülen Machiavelli felsefesi, önceki dinsel açıklama modellerinden bir kopuşu temsil ederken, iktidar bağlamında eril paradigmayı daha seküler ve keskin bir planda yeniden üretiyor olması bakımından dikkat çekicidir. Bizim modern akıl ile ‘Aydınlanmış akıl’ arasında kuracağımız bağ da, bu paradigmanın ele alınışı bağlamında olacaktır. A. Becker’ın deyişiyle “Modern devletin başlangıcının en büyük düşünürü olan Machiavelli’nin son derece eril olan bir anlayışı methettiği görülür.”⁷¹ Dolayısıyla; Antik ve Ortaçağ’ın insan-doğa-yasa algısının kaynağında bulunan ve çoğu zaman mitsel, irrasyonel olarak görülen zemininden bir ayrılma söz konusuyken, gerek moral gerek politik alanda süreklilik sağlayan bir rasyonalitenin etkisinden uzaklaşmadığını fark ederiz. Daha açık bir ifadeyle; Machiavelli de gördüğümüz değişim, kutsalın içindeki erkekliği yeryüzüne indirmek üzerinden anlaşılabilir.

Belirttiğimiz gibi, 15 ve 16.yy düşünürü olan Machiavelli, henüz dini paradigmadan çıkmamış bir dönem ve ülkede, siyasetin sekülerleşmesinin ilk adımını atar. Bu bakımdan o, ahlaki ve dini ilkelerden bağımsız olarak bir siyaset biliminin olabileceğinin ve insan doğasının tarihsel bir oluşum olarak ele alınabileceğinin, araştırılıp eleştirilebileceğinin ilk yazınsal göstergesi olarak anılır. Özellikle Prens’e yazdığı kitap, onun gücünün sağlamlaştırmak ve daha önce yapılan hatalardan uzaklaştırmak adına yazılmış bir öneri mektubu gibidir. Gramsci, Machiavelli’nin bu üslubu hakkında şunları söyler: “...Ortaçağ ve Hümanizma dönemlerinde rastlanılan, sistematik [bilimsel] eser kaleme alanları gibi değildi; tam tersine üslubu, eylem adamının, [kişileri] eyleme zorlayan bir kimsenin üslubudur, parti ‘manifestosu’ üslubudur.”⁷² İşte bu deklare edici dil, tam da erkekliğin dilidir.

⁷¹ Anna Becker, **Rethinking Masculinity and Femininity in Niccoló Machiavelli’s Political Thoughts**, 2012, https://www.academia.edu/4144764/Rethinking_Masculinity_and_Femininity_in_Niccol%C3%B2_Machiavellis_Thought, (07.03.2015).

⁷² Antonio Gramsci, **Modern Prens; Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine**, Çev: Pars Esin, Dipnot Yay, Ankara, 2014, s. 20.

Bu eserde siyaseti ile tarihe yön verecek olan prens, öncelikle kiminle ittifak kurup kimden uzak durması gerektiğini bilen, aktif, sağduyu ve erdem sahibi (virtue) olmalıdır. O zamana kadar hâlihazırda keskin bir yöneten ve yönetilenler ayrımı olduğu ve yönetenin zaten eril bir güç ifade ettiği düşünülürse Machiavelli’de orijinal bir fikir bulmak imkânsızlaşır. Onda konumuz bağlamında yenilik taşıyan güç, aşkın bir hedefin değil, insani olanın ve koşullara göre şekillenenin konu edinilmesi idi. Bu, doğa bilimleri alanında yaşanacak değişikliklerin siyasi hazırlık aşaması olarak görülebilir. Erekselliğin doğadan atılması ve insani iradenin hâkim kılınması Machiavelli’yi klasik kozmolojiden de geleneksel siyasi duruştan da uzaklaştırır. Ne var ki fetih arzusu ile dünyevi ve ulaşılabilir olana yönelme, gücün erkek bir figür olarak konumlanmasını farklı bir formda ve kaygıyla pekiştirir. Zira Machiavelli’nin siyasetinin ve genel olarak yaşamın merkezine koyduğu iki kavram bütün yazınına eşlik eder: *Virtue* ve *Fortuna*. *Virtue* kelimesinin kökeni olan vir, erkek olmanın koşullarını ifade ediyordu⁷³. Hem etimolojik hem de düşünsel ve toplumsal karşılığı bakımından erdem ve hakikat olarak *Vir*, Antikite için Akıl, Ortaçağ için Tanrıya işaret eder; o daha önce de gördüğümüz gibi düzenleyici, belirleyici, tanımlayıcı ve hâkim tek güç olarak erildi. Machiavelli’de ise bu kavram, seküler planda aynı eril karakterin devamı olarak görülebilir. *Fortuna* ise Romalılardan bu yana kadınsı olanı vurgular. Buna paralel olarak, Antik dünyada akıl karşısındaki beden ve Ortaçağ’da Tanrı ve onun yeryüzündeki temsilcisi olan ‘erkek insan’ dışında kalan her şey buradaki *Fortuna*’nın karşılığı olarak alınabilir, kadınsı, güçsüz, ama tehlikeli. O halde *Vir* ve *Fortuna*, artık başka düzlemde fakat aynı anlam yüküyle bir karşıtlığı ifade eder hale gelmiştir. Onlar Machiavelli için yine dikotomik bir yapı sergiler ve siyasi mücadelenin başlangıç noktasını teşkil ederler.

*Machiavelli’nin çalışmasında fortuna’ya karşıt olarak duran politik erkeklerin savaşı/mücadelesi kavramı en uç noktasına taşınır: Virtu’nün niteliği şimdi eylemin gerçek ifadesi, askeri gücün/etkinin cisimleşmesi ve gerçek politik eylemselliktir. Bu durumda öyle görünüyor ki virtu ile katı bir karşıtlık taşıyan fortuna, düşman bir güç ve hükmedilmesi gereken bir kadındır.*⁷⁴

⁷³ Armağan Öztürk, “Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük Ve Kurucu Lider İmgesi”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 68, No: 2, 2013, ss. 181–204.

⁷⁴ Anna Becker, **Rethinking Masculinity and Femininity in Niccoló Machiavelli’s Political Thoughts**, 2012, https://www.academia.edu/4144764/Rethinking_Masculinity_and_Femininity_in_Niccol%C3%B2_Machiavellis_Thought, (07.03.2015).

Biri erdem diğeri talih/şans olarak çevrilebilecek bu iki gücün savaşından hareketle başarı ve başarısızlık tanımları yapan filozof, erdemi erkeksi, şansı ise dişi olana benzeterek ifade ettiği noktada, artık siyaseti de cinsiyetlendirilmiş bir dilde ortaya koymuş olur. Başarı yalnızca bu eril gücün erdemi ile gelecek bir sonuçtur. Prens, gerektiğinde şiddeti uygulamalı, gerektiğinde halkını sıcaklıkla kucaklamalıdır. Modern dönemde kadının ufak temaslar ve sözler yoluyla baştan çıkarılıp ‘histerik’⁷⁵ halinden uzaklaştırılabilmesinin oldukça yaygın bir gönül fethetme ve iletişim başarısı olarak alınmasının, Machiavellici anlamda dişi olan talihin (Fortuna’nın) uygun zaman ve hamleler vasıtasıyla taşkınlığını dizginleyip onu ehlileştirme becerisi ile temellendirilmiş olacağı söylenebilir. Fakat Machiavelli’de gerektiğinde kullanılabilecek bu kurnazlığın şimdilik tek bir amaca hizmet ettiği görülür: Yönetimin bekası. Tam da bu nedenle erkeklik (vir) bir erdem olarak, iktidarın yapısal bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Yani erk’i tesis etmek için erkeklige ihtiyacımız vardır ve eril-dişil, erkek-kadın üzerine söylenen her söz bu amaca hizmet etmektedir. Siyasal iktidarın eril karakteri, yönetimin sürekliliğinin ve başarısının koşuludur. O ne kadar erkeksi, diğer bir deyişle güçlü, girişken, cesur ve talih karşısında etkin olursa o denli yetkin bir siyasal program yürütebilecektir.

Geçmişin hatalarını tekrarlamaması için tarihsel örneklerle güçlendirdiği *Prens*, yeniden tesis edilebilecek bir bütünlük arzusunun da ifadesidir. Kiliseye karşı aldığı tavırda, bu bütünlüğü bozan şeytani bir güç olarak adlandırdığı kilisenin gücünü siyasetten uzaklaştırmaya yönelik hamle arzusu baskındır. Machiavelli’de dinin kendisine karşı bir tutumdan ziyade, dinin siyasete direkt müdahalesine yönelik bir itiraz olduğu açıktır. Papa’dan Romagna bölgesini işgal etmesi için yardım isteyen ve bu nedenle elde ettiklerini de kaybeden Kral Louis’i, ne amacı ne de başarısızlığı yüzünden, özellikle hırsı yüzünden “Kilise’nin ruhani gücüne bir de dünyevi güç katmasına yardımcı”⁷⁶ olduğu için eleştirir. Çünkü “Gerçekte bir mala, bir şeye sahip olmayı istemek insanların en doğal, en olağan hakkıdır; ancak güçleri yettiğinde yapmaları övgüye değerdir ve kınanmazlar, ama yapamayacakken her ne pahasına olursa olsun diyerek istemeleri yanlıştır ve kınanmaya açıktır.”⁷⁷ Devam

⁷⁵ Histeri rahim-deliliği anlamına gelmektedir (Yunanca uster, “rahim”) Bkz. Camile Paglia, s. 58.

⁷⁶ Niccolo Machiavelli, **Hükümdar**, Çev:Necdet Adabağ, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014, s. 12.

⁷⁷ Machiavelli, s. 13.

eden satırlarda da Machiavelli, “Kilise’yi büyütmesi” nedeniyle krala kızgınlığını sıklıkla dile getirmeye devam eder.

O halde siyaset, Machiavelli ile birlikte oluşmaya başlayan yeni bir özne anlayışının eylem alanıdır artık. Özellikle hakkında çokça konuşulan XXV. bölüm, bir Tanrı ve yazgı anlayışı karşısında çaresizce iradesini bir kenara bırakan insana seslenir. Gücü yadsınamaz bir yazgı vardır elbette ve Machiavelli bu şiddetli direnci doğa olaylarına benzeterek ifade ettiğinde insanın, eylemleri ile doğanın yıkıcılığına belli bir noktaya kadar karşı koyabildiği gibi, yazgıyı da bir yere kadar kontrol altına alabileceğini ifade eder. “Yazgı, bana göre taşıdığı zaman her şeyi altüst eden, ortalığı sele boğan, ağaçları deviren, evleri yıkıp harap eden taşkın bir ırmağa benzer”.⁷⁸ Doğa ile yazgı arasındaki analogi, geçerliliğini, doğanın belirsiz adımlarına ve gücüne borçludur. Ve nasıl ki doğa kontrol altına alınıyorsa yazgı da böyle dizginlenebilir. “Durum böyle olunca, insanoğlunun, suyun durgun zamanlarında önlem alarak, bent ve barajlarla suyun hızını kesmekten başka yapacağı bir şeyi yoktur.”⁷⁹ Bu önlemler sayesinde şiddeti, zararı ve düzensizliği kontrol altına alınabilecektir. Yazgının dizginlenmesi siyasal yaşamın kurulmasıdır ve dışı olan bu yazgıyı kontrol altına alacak eril güç, bu anlamda yaşamın da kurucusu olacaktır. O halde erkeklik aynı zamanda bir gelecek projesi, daha doğrusu geleceği biçimlendirecek bir perspektifin sahiplik imgesidir. Burada, erkeklik ile iktidarın tam anlamıyla özdeşleştirildiğini görürüz. Yani Ortaçağ’da tanrı imgesinde kutsanan erkek(s)i artık hükümdarın şahsında dünyevi bir hal alır ve onunla bu şekilde özdeşleşir.

Nihayetinde Machiavelli yazgıyı alt etmeyi mümkün görür. Bunu yazgıdaki tanrının rolünü azaltıp bu payı insanın eylemine aktararak yapar. “Tanrı, bizi tümüyle istencimizden ve bize düşen başarı payından yoksun bırakmamak için her şeyi kendisi yapmak istemez”⁸⁰ ifadesi pratik alanın insan için açılmasının zeminini sağlar. Bu tavır, Ortaçağ’ın inayet umudu ile kendini eylemsizliğe sürükleyen insanının dönüm noktası olacaktır. Önce bireysel daha sonra aracı kurumlar vasıtasıyla aşkın gücün sevgisini kazanma uğruna gösterilen çaba, Machiavelli için siyasete olumlu hiçbir şey katmaz. Siyaset burada ve şimdi yapılabilecek olanlarla

⁷⁸ Machiavelli, s. 94.

⁷⁹ Machiavelli, s. 94.

⁸⁰ Machiavelli, s. 98.

ilişkilidir. Böylece burada ve şimdi olan, kültürün belirlenmiş doğasına içkin normların pratikteki işleyişini temel alır. Zira eril gücün yükselişi ve dışı olanı alt etmesi ile kazanılacak zafer anlamındaki başarılı yönetimi tarif ederken o, insana tek arzusu hakikate ulaşmak olan Ortaçağ insanına sunulandan daha iradi bir eylem planı sunmaktadır. Bu planın erkek figürü muhatap aldığı *Vir* kavramının işaret ettikleriyle açığa çıkar. “Bu bağlamda bir kişinin virtu sahibi olması onda bilgelik, cesaret, özdenetim, dürüstlük, cömertlik, kurnazlık gibi yeteneklerin olması demektir.”⁸¹ Bu yeteneklerin kendisine karşı kullanacağı dışıl güç ikna edilerek alt edilir. Yazgıyı alt edecek veya hiç değilse tüm eylem alanını kuşatacak erk, prenstir. Kaldı ki, hükümdara ontolojik statüsünü kazandıracak olan da bu yazgıyı alt edebilmesidir. Böylelikle daimi bir hükümdarlığın sahibi olacaktır. Machiavelli’nin yine *Hükümdar*’ın XXV. Pasajında *Fortuna*’nın dişiliğine ve onun ele geçirilmesinin hükümdarlığı tesis eden şey olduğuna vurgusunu görürüz:

*Bana kalırsa insanlar kılı kırk yarmak yerine gözü kara olmalılar ve işlerin üstüne üstüne gitmeliler. Çünkü yazgı dışıdır (La fortuna) ve ona egemen olmak isteniyorsa sert davranıp okşamak gerek. O zaman göreceğiz ki kendini soğuk soğuk hareket edene değil, ateşli olana teslim edecektir.*⁸²

Söz konusu olan, başarı için her durum ve koşulda ayrı bir yolun izlenmesi gerektiğini bilen ve uyguladığı yöntem ile koşulların örtüşmesi şansına sahip bir yöneticidir. Machiavelli için her durumda kendi ile aynı kalan kişi, eğer talih onun bir huyu ile benzer bir özelliğe sahip olduğu bir dönemdeyse başarı, aksi durumda da başarısızlık ortaya çıkar.⁸³ Yani her yönetim için aynı kalabilecek ve salık verilecek tek bir ilke ya da yöntem söz konusu değildir. Çünkü kimi zaman “İki farklı yol izleyenler aynı sonuca ulaşırken, aynı yolu izleyen iki hükümdardan biri ereğine ulaşır, diğeri yaya kalır.”⁸⁴ Elbette bu, daha sonraları Descartes ile gündeme gelecek ‘yöntem birliği’ fikrinin hala uzağında bir bakış açısıdır. Bu bakımdan Machiavelli felsefesi henüz tamamlanmamış bir modernlik tasavvurudur.

Bir başka açıdan da yazgı ile uyuşmak, onun üstesinden gelmenin yolu olarak ifade edilir. Bu proje, daha sonraları Bacon’da göreceğimiz ‘doğanın efendisi olma yolunda önce ona boyun eğmemiz gerektiği’ düsturuna dönüşür. Machiavelli’de

⁸¹ Quentin Skinner, **Machiavelli**, Çev: Cemal Atilla, İstanbul, 2004’ten aktaran Armağan Öztürk, **Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi**, Cilt: 68, No: 2, 2013, s. 187.

⁸² Machiavelli, s. 96.

⁸³ Machiavelli, s. 96.

⁸⁴ Machiavelli, s. 95.

Fortuna'nın ikna edilmesi, Bacon'ın iffetli evliliği⁸⁵ni bu bakımdan önceler. Aralarındaki ortak dil, cinsiyet ekseninde konumlanan metaforlar üzerinden ilerler.

1.4. BİLİMİN ERİL DİLİ: BACON

Rönesans dönemi, bütün büyü ve simya etkileriyle birlikte spiritüel bir etkinlik içindeyken bile, yine de Ortaçağ'da gördüğümüz tarzda bir İradenin hükmü altında değildir. 'Görme' ve 'hissetme'nin bütünleştiği ruhsal bir coşku içinde insan, gördüğüne ve hissettiğine hayranlık besler. Fakat Antik Yunan mitolojisindeki yaratılış mitlerinden beri doğaya bir çeşit Tanrıçalık ve ilham kaynağı olarak bakan bu düşünüş biçimi etkisini, Bacon'ın Doğa'nın efendisi olma yolunda genişletmesi ile tamamen yitirmiştir. Bacon, bu anlamda, yeni bilim anlayışının yükselişine işaret eden bir düşünürdür. Zira ona göre bilim insanı deney yapmalı, doğadan her ayrıntısına kadar veriler toplamalı ve onlar hakkındaki gerçek bilgiye varana dek sınavı en nihayetinde sonuçlara ulaşmalıdır. Bu, tümellere ilişkin temaşa etkinliğini sonlandıran bir dönüşüm hamlesi olduğu kadar tikel olana ve çeşitliliğe önem veren, dünyanın hâkimi haline gelecek yeni bir bilim anlayışının kapısını aralamak demektir. Aynı zamanda doğayı dönüştürmedeki etkin gücünü fark eden yeni Özne'nin de doğuşuna işaret eder. Tam da bu dönüşümü ifade eden şu söylemin ortaya Bacon ile çıkması ve bu dönemi karakterize etmesi şaşırtıcı değildir: Bilgi, güçtür! Ve devamını getirirsek; bu güç erildir. O halde bilgi ve onu tesis eden yapıların işleyişi de eril olacaktır. Göreceğimiz gibi, bu çıkarımı mümkün kılan söylemi Bacon'ın cinsiyetlendirilmiş metaforik kullanımında görebilmek mümkündür.

Bacon'da eski bilimin eleştirisi, aklı kendi içine hapsedip duyu alımının engellenmesi ve bu nedenle üretken bir güç haline gelememesine ilişkindir. Bacon, Platoncu bilgi anlayışını öncelikle yaratıcılık içermediği için, sonrasında ise maddeyi bilinemez olarak görmesi nedeniyle, onun üzerinde güçsüz bir ilgi oluşturması bakımından eleştirir. Yalnızca formlar üzerinden seyretmeye (temaşaya) dayalı hakiki bilgi ilkesi, bu noktada yerini kullanıma sunulmuş, dönüştürülebilir nesneler

⁸⁵ “Doğa ile Akıl arasında iffetli ve yasal bir evlilik gerçekleştirilim” (William Leiss, *The Domination of Nature*, Boston: Beacon Press 1972, s 25'ten aktaran Evelyn Fox Keller, **Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler**, Çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yay., İstanbul, 2007, s.60.

dünyası üzerindeki hâkimiyete bırakır. Bacon için: “Her şeyi yüksek bir tepeden bakar gibi gören ve büyük bir deha olan Platon, kendi idea öğretisinde formları bilginin gerçek nesnesi saymıştır fakat formları madde içerisinde belirlenmiş değil de ondan tamamen soyutlanmış olarak düşündüğü için bu düşüncesinin nimetlerinden faydalanamamıştır.”⁸⁶

Bu güçsüzlük Bacon’ın ifadesiyle ‘dişi bir döl’ olmak demektir. “Eski bilim yalnızca edilgen, zayıf, karnı burnunda dişi bir dölü temsil ediyordu, ama artık etkin, erkek mi erkek ve yaratıcı bir oğlan çocuğu doğmuştur.”⁸⁷ Bu ‘erkek mi erkek’ ifadesi gücün nasıl cinsiyetlendirildiğini daha fazla olamayacağı denli açık kılar. Nitekim bu gücün karşısında duran doğa da “su götürmez bir şekilde dişi hale gelir: eylemlerin nesnesi.”⁸⁸ Bu nesne hakkında ne kadar çok bilgi sahibi olur, ona ne kadar nüfuz edersek, onu o denli köle kılabiliriz. Doğanın gizem peçesini yırtmak, onu en son ve en alt basamağına kadar keşfedip değişime ve kullanıma hazır hale getirmek modern insanın, eş deyişle bilim insanının biricik görevidir. Önyargılardan arındırıp doğaya saf bir akıl ile yaklaştığımızda, ondan aldığımız her veri ile bu akıl ‘aydınlanmaya’ ve güçlenmeye başlayacaktır. Böylelikle kadınsılıktan kurtulmak ve güçlü bir erkek olma yolunda yapılacak ilk iş; geçmişten ve onun sunduğu bilim tarzından arınmak, daha sonra ise sabırla doğanın kendini açıp teslim etmesi için onun üzerinde çalışmak olacaktır. Bu zorlu ve yorucu iş, bilimciyi “Kahramanlar ve Üstinsanlar” verecek bir evliliğe, bu evlilikten doğacak güçlü oğlan çocuklarına ve hak ettikleri mertebeye taşıyacaktır.⁸⁹ Görüldüğü gibi Bacon’da da erkek(silik Machiavelli’de olduğu gibi bir iktidarı- bilimin, bilmenin ve bu bilmeye temel sağlayacak bir metodun iktidarını- sağlamak üzere egemen kılınmıştır.

Bacon’ın *Yeni Atlantis’inde* de, doğa üzerinde hâkimiyet konusunda benzer iddialar bulunur. Öncelikle *Yeni Atlantis’in* bilim, sanat ve başka çeşitli alanlarda çalışmalar yapılan Süleyman’ın Evi’nin yöneticisini tümüyle dünyevi bir karakter olarak göremeyiz. Hatta o bir rahip olarak anılır ve konuşmaları sürekli Tanrı’ya

⁸⁶ Francis Bacon, **The Advancement of Learning, Divine and Human**, This Renaissance Editions "imprint" is Provided by Arrangement with Dr. Hartmut Krech, VII, 5, s. 65.

⁸⁷ Bacon, F, **Zamanın Eril Doğuşu**, s. 194’ten Aktaran Evelyn Fox Keller, **Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler**, Çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 62.

⁸⁸ Keller, s. 62.

⁸⁹ Keller, s. 64.

atıfla devam eder. Doğa yasaları Tanrı'nın yasaları olarak görülür ve yeryüzünde bu yasaları keşfeden kişiler bilim insanları olarak tasvir edilmiştir.

Süleyman'ın Evi diğer adıyla *Altı Günlük İşler Okulu*⁹⁰, “gerçek doğanın ve nesnelerin töz yapısının keşfi ve araştırılması için” kurulmuştur. Burada kısa bir parantez açmakta fayda vardır: Ev veya okul metaforları, daha evvel Machiavelli'ye geçişte belirttiğimiz aile-devlet-iktidar arasında kurulan ilişki için bir destek noktası olarak okunabilecek niteliktedir. Nitekim ev, toplumsal iktidarı besleyen ailenin mekânı olarak erkeklik norm ve değerlerinin yürütüldüğü mecradır. Okul ise eğitim yoluyla bu eril kültürün değerlerinin ve pratiklerinin aktarımını mümkün kılan stratejik bir devlet kurumudur. O halde diyebiliriz ki, siyasi iktidar dâhil daha sonra göreceğimiz iktidar türlerinin de kendini görünür biçimde var ettiği bu yapılar, erkekliğin inşası ve yeniden üretimi adına önemli ve gerekli kullanımlardır.

Yeni Atlantis'e dönecek olursak; bu kısa metnin pek çok yerinde Tanrı'nın varlığı ile bilimsel çalışmaların uyumlu bir ilişkisi söz konusudur; hatta Tanrı'nın sundukları üzerinde bilimsel çalışmalar yapmak yeni bilim insanının görevidir. Yeni bilim anlayışının aktörü olan fizikçi veya mühendisin doğa üzerindeki edimleri, Tanrı'nın bahsettiklerinin kullanılması ve onun yeryüzünde taklit edilmesi olarak görüldüğünden, bilme ile yapmanın, teori ile pratiğin birlikteliği sakınca taşımayan ve çelişkisiz bir birliktelik olarak konumlanır. Dolayısıyla, gizemciliğe dayanmayan Tanrı ile bu yeni bilimin uzlaştırılması amacı, Bacon'ın metnlerinin ana karakteridir. Bu amaçla *Yeni Atlantis*'te kurulan ev yarı dinsel yarı bilimsel öğelerin bir toplamı olarak karşımıza çıkar. Burada her ne kadar Ortaçağ ve Rönesans döneminin gizemciliği ortadan kaldırılmak istense de, Tanrının varlığı hususunda keskin bir kopuş olmadığını da fark edebiliriz. Yine de *Süleyman Evi*'nin etkinlikleri yeni bir çağın sinyallerini açıkça vermektedir: “Kuruluşumuzun amacı, doğadaki her şeyin nedeni, gizli kalmış hareketleri ve içerdikleri derin anlamlar üzerine bilgi sahibi olmak, insanın bunlar üzerindeki egemenliğinin sınırlarını genişleterek mümkün olabilecek her şeyin sırrını çözmektir.”⁹¹ Aynı şekilde bu evin yöneticisi olan Rahip, Tanrı'ya, sundukları için şükredip araştırmaların devamı ve salahiyeti için Tanrı'nın rehberliğini talep eden bir figürdür. Bu nedenle diyebiliriz ki; her ne kadar eski

⁹⁰ Bu adlandırmanın Tanrı'yı taklit etmenin isim düzeyinde ortaya çıkışı olarak da okunabileceğini düşünmekteyiz.

⁹¹ Francis Bacon, , **Yeni Atlantis**, Edit: Deniz Cansever, Doxa Yay., İstanbul, 2014, s. 53.

gelenekleri yıkıcı bir girişim olarak okusak da Bacon, bu geleneklerden daha sonraki dönemde karşılaşacağımız denli bir mesafe sağlayamamıştır. Gerçi, onun anlayışında metafizik olarak adlandırılan doğal büyü, bir çeşit doğa yasalarını takip eden fiziksel güce ilişkin araştırma disiplini olarak da okunabilecek durumdadır. Hem dinsel hem de akılsal olanı içinde bir arada uyumlu hale getirme durumu söz konusudur. Nitekim *Denemeler*'de "Tanrıtanımazlık Üstüne" bölümde⁹², evrenin bir ruhu olduğundan ve bundan şüphe etmenin cehaletin eseri olduğundan bahseder. O, tanrıtanımazlığın yalnızca dil düzeyinde olup bittiğini, inançsız görülen filozofların dahi Tanrı'nın kendisini değil, onun müdahalesinin reddini kastettiklerini iddia ederek, gerçek bir filozofun tanrıtanımaz olamayacağını savunur. Elbette filozofun söylediği ile söylemek istediği arasındaki farkın peşinden gidersek, biz bu fikrin, insana doğada ayrı bir yer tesis edebilmenin garantörü olarak iş gördüğünü düşünebiliriz. Zira "Tanrının varlığını yadsıyanlar insanın soyluluğunu da yadsımış olurlar, çünkü insan kuşkusuz, bedeni yönünden hayvanların akrabasıdır; ruhuyla da Tanrının akrabası olmazsa, bayağı, aşağılık bir yaratık durumuna düşer. Öte yandan, tanrıtanımazlık insan ruhunun büyüklüğünü, insan varlığının yüceliğine olan inancı da zedeler"⁹³ ifadesi, bu düşüncenin alt metnini ve yazarının niyetini ifşa eden bir noktada durur. Bu pasaj, Descartes'ta olduğu gibi, insanın moral alanda üstünlüğünü ve doğa ile farkını ortaya koymak için Tanrı dolayımına gereksinen bir çizgide durulduğunu düşündürür. İnsan ve diğer yaratılanlar arasında makasın ucunu açan bir düşünce olması bakımından bu nokta önemlidir. Tanrı yalnızca varlıkların var olma nedenlerini açıklamak için değil, aynı zamanda insana ruh bakımından tanrısal saygınlık statüsünü kazandıracak bir katalizör görevindedir. Bu bakımdan modern (eril) özne, Tanrı tarafından sınırsızca yetkilendirilmiş bir varlık haline gelmektedir. Machiavelli ile başlayıp Bacon ile devam eden bu yetkilendirmenin, Ortaçağ felsefesinde net bir biçimde gördüğümüz Tanrısal olan-erkeksi olan bağına rahatlıkla sürdürüldüğünü fark edebiliriz. Yani bilmenin metodu her ne kadar değişmişse de, bağ korunabilmiştir, diyebiliriz.

Diğer bir açıdan, bu kitabın henüz başlarında, Amerika kıtasından bahsedilirken de görüleceği gibi, doğa ile toplumsal yaşam arasına koyulan mesafe dikkate değerdir. Nitekim doğal yaşamı seçmeleriyle, Amerika kıtasında yaşayanlar

⁹² Francis Bacon, *Denemeler*, Çev: Akşit Göktürk, YKY, İstanbul, 2002.

⁹³ Francis Bacon, *Denemeler*, s. 79.

“Vahşileştikleri ve her konuda cahil kaldıkları için gelecek nesillere bırakacakları ne edebiyatı saklayabildiler ne de sanatı ne de uygarlığı, bu yeni insanların o seçilmiş Nuh Peygamber’in ailesi gibi üstün nitelikleri yoktu”⁹⁴ ifadeleriyle anılırlar. Doğa karşısında acze düştüğü ve aynı zamanda onu alt etmenin yollarını aramadığı için kültürsüz olarak görülen kıta, kendi ile doğa arasında anlamlı bir fark yaratmamanın sıkıntısını yaşamaya mecburdur. Doğaya hâkim olma ve ona nüfuz etmeye mazhar olanlarla olmayanlar arasında yapılan bu ayrım, sonraları erkekliği taşıma biçimleri bakımından erkekler arasında yapılacak ayrımın ilk nüvesi olarak okunabilir. Bu ayrımı ve hiyerarşiyi en belirgin şekilde görebildiğimiz yer, Bacon’ın eski bilim anlayışının erilliğini onamaması ve gerçek erkeklik göstergesi olarak yaratıcı ve dönüştürücü bir kullanabilme yetisi ile doğaya yönelen yeni bilim anlayışı olur. Zira bilgi ideali ile erkekliğin eşitlendiği nokta tam da burasıdır. Doğa üzerinde eyleme ve onu araçsal kılarak dönüştürebilme gücü artık erkekliğin belirleyici kuvveti, bu yolla ulaşılabilecek bilgi de eril tasarımın bilgi ideali olmuştur. Dahası, bu noktada yapılan ayrım doğayı dizginleyebilme veya kullanabilme gücünün oransal dağılımına bağlı olarak erkeklikler arasında bir hiyerarşi yaratır. En başta da belirttiğimiz gibi, Connell’in “erkeklikler” demesinin temelinde yatan bu hiyerarşik erkeklik kazanımları, farklı coğrafyaların hem kendi içlerinde hem de diğerlerine oranla kendi erkekliklerini tanımladıkları bir kalkış noktası da olacaktır. Unutmamak gerekir ki; Batı ve Doğu erkeklikleri, birbirini dışlayan farklı norm ve değerlere sahiptir. Sancar’ın belirttiği gibi sömürge düzeninin erkekliklerin inşasında etkisi büyüktür. “Doğulu erkek Batılı erkeğin gözünde ‘terbiye edilmemiş aşırı erkeklik’ olarak tanımlanıp ‘barbar’ olarak kodlandı. Doğulu erkeğin gözünde batılı erkek ise, ‘kadınların ahlaksızlığına göz yuman sahte erkekler’ ya da ‘efimine(kadını) erkekler’ olarak aşağılandı.”⁹⁵ Üstelik bu değerler kadınları sahiplenme ve onlarla kurdukları ilişki bakımından şekillenir.⁹⁶ Daha açık bir deyişle, doğaya ve kadını olana hâkim olma dereceleri bakımından farklı erkeklik türleri vuku bulacaktır ki bu, ataerkinin temelinde yatan hükmedebilme becerisinden pay alma durumuna göre yapılan bir sınıflamadır. O halde diyebiliriz ki; insan/erkek bir kültür varlığı olarak

⁹⁴ Bacon, Yeni Atlantis, s. 32.

⁹⁵ Serpil Sancar, **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti, Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar**, İletişim Yay., İstanbul, 2012, (Türk Modernleşmesi), s. 49.

⁹⁶ Daha detaylı bilgi için Bkz. Serpil Sancar, **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti, Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar**, İletişim Yay., İstanbul, 2012.

doğa ile özsel farklılığı ekseninde konumlanmalı ve onun hükmünü sonlandırıp kendi efendiliğini ilan etmelidir. Daha evvel cinsiyetler ekseninde kodlanmış Akıl-Doğa dikotomisi burada da iş başındadır. Dişi doğanın üzerinde kurulacak hâkimiyet, bilimsel-akılsal etkinliğin olduğu gibi erkekliğin de temel niteliğidir.

Bacon'ın düşüncesi, en açık ifadesiyle, doğayı tahakküm altına alma fikrinin doğuşunu temsil eder. Doğa'nın keşfedilebilir, sırlarına ulaşılabilir olması bir yana, onun dilini insan zihniyle uyumlu- yani matematiksel bir dil olarak- gören ve nihayetinde doğacak o büyük harfli Özne'nin zihin içeriklerine indirgeyecek bakışın tohumlarını eker. Fakat "Bloch'un söylediği gibi, Bacon'ın bütün eleştirdiği yaklaşımlara karşı geliştirdiği buluşlar yapma sanatının en büyük eksikliği, matematiksel bilimlerdir"⁹⁷. Bunun bir seçim olduğunu düşünen Bloch için, bu seçimin nedeni de matematiğin güven kaybetmiş tümellere yakın duruşu ve belki de Aristoteles'ten bu yana onun metafizikle aynı kategorik çatı altında anılması olmuştur. Ne var ki Galileo ile birlikte artık matematik bu anlamından sıyrılacak, kesinliğini muhafaza etmekle birlikte artık daha çok fizik alana nüfuz etmenin anahtarı olacak görülecektir. Öte yandan matematiği fiziğe uygulayacak olan bilimci veya mühendis söz konusu olduğunda, böyle katı, iktidar talep edici bir etkinliğin uygulayıcısı elbette erkek olarak görülmüştür. Bu nedenle doğacak teknolojinin dili eril bir dil olmak durumundadır. Bu, matematik kesinlikten güç alan bilim/bilgi anlayışı, kadınsı olanın alt edilmesi hedefiyle hâlihazırda cinsiyetlendirilmiş bir epistemolojinin ürünüdür. Bu konu üzerinde durmak ve biraz daha açmak yerinde olacaktır. Çünkü kesinlikten hareketle temellendirilen bir epistemolojinin cinsiyet kurgusundaki açmazları nedir? sorusu çalışmamızın belkemiği olabilecek niteliktedir. Amaç aklın eril tanımlanışının sorgulanması olduğundan, bu sorgulamanın meşru temellerinin ne olduğunu irdelemek gerekmektedir.

1.4.1. Matematik Kesinlik ve Erkeklik

Öncelikle; felsefe ve bilim tarihinde peşinde koşulan ve arzulanan nihai hedef; doğayı ve insanı, diğer varlıklarla ilişkileri, insanın evrendeki yerini ve anlamını *anlamayı* sağlayacak ve özellikle bilim açısından bunu en iyi *açıklayacak* bir kuram, düşünce ve sistem kesinliğine ulaşmak olmuştur. Bu anlaşılabilir bir arzu

⁹⁷ Bumin, Modernlik, s. 23.

olmakla birlikte, kesinlik tutkusunun, çoğunlukla farklı olana açılan kapıları baştan kapatan bir yapıya sahip olduğu göz ardı edilemez. Nitekim kesin olanın dışında kalan her şey olasılık konusudur ve olasılıklar güvenilir bir dünya algısı yaratmayacaklardır, onlarla bilim yapılamaz. Hal böyle olunca; kesinlik ile güvenilirlik arasında doğan doğru orantı, sarsılmaz bilginin kişisellikten uzak ve değişmez bir yapı göstermesi gerekliliğini de beraberinde getirir. Bu argümana en güçlü desteğin matematiksel bilgi olduğu düşünülmüştür. Nihayetinde matematik, özellikle modern epistemoloji içerisinde kesin sonuçlar üretebilen bir bilim olarak görülür. Bilindiği üzere, klasik felsefe de doğru bilgi arayışını değişmez, kalıcı, mutlak ve evrensel bir model olarak ortaya koyabilecek ideal ile sürdürmekteydi. Aynı şekilde, içerisinde herkes tarafından kabul edilecek sağlam verilerin yanı sıra, o veriyi yorumlayan kişinin keyfî olmasa da, toplumsal çevresi ve kültürel arzularından bağımsız olması gerektiği iddiası, matematiğin modern dönemde de yetkin ve değişmez bir bilim olarak tayin edilmesinin nedeni olmuştur. Bilimsel bilginin nesnellik iddiasına uygun olan matematik, modern felsefenin de kendisini kesinliğe taşıyacak yegane modeli olarak iş görmüştür. Halihazırda matematik daha Antikler zamanında (Pythagorasçılık ve Parmenidesçilik gibi düşünürler geleneğinde) özel bir anlamla kuşanmış, tözsel bir niteliğe sahipti. Fakat modern dönem onu bilgiye ulaşmanın en saygıdeğer aracı ilan etmiş, onun yöntemini ve kesinliğini kendine ideal olarak almış ve böylece onu fizikle bağıntıya sokarak farklı bir değer taşıyıcısı yapmıştır. Bu yüzden zihin ile doğanın mütakabiliyetini açıklamanın tek yolu matematik olarak görülmüştür. Fakat zihin ideleri ile doğa nesneleri arasında kurulması istenen bu örtüşme, katılımcı bir ortaklık ve uyumluluk peşinde değildir. “Yeni bilimin ereği metafizik etkileşim kurmak değil, tahakkümdür, akıl ile maddenin birliği değil ‘İnsanın Doğa Üzerindeki İmparatorluğunun’ kurulmasıdır.”⁹⁸ Böyle bir amaca hizmet eden matematik de, aklın doğa üzerindeki hâkimiyetinin yardımcısı haline gelmiş, kesinlik iddiası ise yalnızca tahakkümü meşrulaştırıcı bir etkiye sahip olmuştur. Bu bakımdan kesinlik iddiasının kendisi başlı başına baskıcı bir iktidara işaret etme eğilimi taşımaktadır. Özellikle bu arzu, tek bir kaynaktan türetilme eğilimindeyse, işte bu noktada tahakküm en görünür haline kavuşur. Zira o öznenin iddiasının matematiksel yolla kesinlik alanına taşınması, bu iddianın

⁹⁸ Keller, s.79.

iktidarını ve onun hegemonyasını doğurur. Modern felsefenin başlangıcının kendisiyle tanımlandığı Kartezyen felsefe; kesinlik paradigmasını matematikte temellendirdiğinde, bu yolla matematiksel idelerin kaynağı olan özneyi ve onun zihnini diğer her şey üzerinde hâkim kılabilen argümanları ortaya koyabilmiştir. Nihayetinde bu özne, geriye kalan her şeyin efendisi olmasının yanı sıra, toplumsal cinsiyetlenme bakımından bir iktidar odağı olmasını bu formülasyona borçlu olmuştur.

İkinci olarak, bilimsel kuram ve açıklamaların mutlak ve değişmez kesinlik taşıdığı iddiasının en güçlü dayanağı, bu kuram ve açıklamaların nesnel nitelikte olduğu, eş deyişle hiçbir öznel yargı ya da tutumu içermediğidir. Burada Touraine'nin⁹⁹ dediği gibi modernliğin diğer yüzüyle karşılaşırız; akılsal bir paradigma öne çıktığında, aynı zamanda bir öznesizleşme ortaya çıkar. Bildiğimiz üzere, modern bilimsel etkinlik kişisel akı, yapılan çalışmadan uzak tutma peşindedir. Bu, tarafsızlıktan hareketle ortaya konulması gereken kesinlik paradigmasının diğer bir ifadesidir. Matematik, insan zihninde kaynak bulmasına rağmen kişisellikten uzak bir yöntem olarak güvenilirliğini burada da sürdürür. “Gerçekten de, modern bilimin ve teknolojinin elde ettiği başarının tam da yeni bir yöntembilime- yaptığı araştırmaları insan güdülenimlerinin nevi şahsına münhasır etkisinden koruyan bir yöntembilime- borçlu olduğu sık sık dile getirilmektedir”.¹⁰⁰ Modernitenin yeni yöntembilimi kendine matematiği model almış ve onun gücü bu nesnelliğin yerleşik iddiası ile uyumlu şekilde, inanç, değerler vb. bertaraf edilmesi gerektiği üzerine yükselmiştir.

Oysa bilim, artık bildiğimiz üzere, bundan çok daha fazlasına sahiptir. Bilimle uğraşan insan faktörü, her ne kadar bilimsel sonuçların dışında tutulmaya çalışılsa da, sonuçlara ulaşan bilimcinin hangi konulara yöneleceği, hangi olguları seçeceği ve hangileri arasında bağlantı kuracağı her şeyden önce bir tercihtir ve onun kişisel ve kültürel yaşamından uzak bir ufukta gerçekleşmez. Bu yüzden de bilimde kesinlik iddiası artık geçerliliğini yitirmiştir. Kendisi de bilimci olan Evelyn F. Keller, kesinlik iddiasının dayandığı nesnellik algısının ideolojik bir zemini

⁹⁹ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*'nde Modernitenin iki yapı ve kavram üzerine oturduğunu ifade eder. Bunlardan biri öznellik diğer ise akıldır. Bireysel hak ve özgürlüklerin öznesinin hukuksal, bilgisel önceliğinin taşındığı bir taraf; öznesiz, evrensel, mutlak ilkeleri tesis eden yansız akıl iddiası diğer tarafı ifade eder.

¹⁰⁰ Keller, s. 95.

olduğunu vurgular¹⁰¹. Bilimin doğayı açıklama girişiminde belli türden bir güvenilirlik peşinde olmasının doğal olması bir yana, “Anonimlik, yansızlık ve gayri şahsılık iddiasının yeterince olgunlaştırmadan dillendiren ve özneyi radikal bir şekilde dışlayan nesnelci ideoloji, bu pratikleri bir sis perdesiyle (bir giz perdesinden ziyade bir totoloji perdesiyle) örter”¹⁰² diyerek evrensellik ve nesnellik ideolojisinin araştırmayı anlamından ve amacından saptırdığını ifade eder. Tam da kişisel olan anonim kılındığı için, varolanın üstünü örtme yani onu ideolojik kılma durumu söz konusu olur. Önemli olan, bilginin kişisel bir sürecin ifadesi ya da tümüyle öznel yargıların sonucu olduğunu iddia etmek değil, bilimin öznesinin araştırdığı nesneden- ve o nesneye bakışında, onu seçişinde içinde yaşadığı topluluğun kültürel değerlerinden- payını almış olduğunu göz ardı etmemektir. Keller, “Özne ile nesne arasında bir dolayım, ortaklık ya da münasebet olmadan, bilgi mümkün değildir”¹⁰³ dediğinde bu ikilinin farklılığını olduğu kadar geçirgenliğini de vurgulamaktadır. Dahası bu ikili ilişki sürekli olarak yapılageldiği üzere cinsel ilişki metaforuyla birleştirilmek ve açıklanmak üzere kodlandığında, her bilgi sürecine bir cinsiyetçi dil ve düşüncenin ve daha ötesi bir stratejinin hâkim olduğu gün yüzüne çıkar.

*İster hayal, ister gerçek isterse de dilsel mecaz boyutunda olsun, cinsel birleşme bilme ediminin en güçlü, en temel örneği olmayı sürdürür. Metafor aracılığıyla tanınıyor olmadığında bile, bilme deneyimi bedensel olana kök salmıştır... Burada asıl çarpıcı olan nokta, bu mücadelenin yürütüldüğü metaforlar alanını büyük oranda cinsiyet ve toplumsal cinsiyet metaforlarının kaplıyor oluşudur.*¹⁰⁴

Nihayetinde; özne ve nesne, dişi ve eril olanı kodlar şekilde konumlanan bir dikotomidir. Bilimsel akıl ve bu aklın bilgiye ulaşma metodunun güvenilirliği ve sahilliği, onun nesnesinden uzak durduğu, onu katı-soğukkanlı bir gözle görebildiği ve nesnesinden de diğer dış faktörlerden de bağımsız çalışabildiği oranda geçerlidir. Ayrıca bir o kadar da erkektir. Zira üzerinde tasarrufta bulunacağı doğa; dişi, tutarsız, kesinlikten ve düzenden uzak, özerk olduğu için artık dizginlenmesi gereken bir yapıdır. Modern felsefede Doğa-nesne, kullanıma açık bir mekanik malzeme düzeneği olması pahasına yeni bir anlama kavuşur. O, üzerinde aklın hâkimiyet

¹⁰¹ Bkz. Keller, **Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler**, Çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

¹⁰² Keller, s. 36.

¹⁰³ Keller, s. 42.

¹⁰⁴ Keller, s. 42.

uygulayacağı özerk bir alandır. Bu doğada ne ruh ne de tanrı kalmıştır. Doğaya nüfuzu engelleyecek her türlü kutsallık doğadan atılmış ve bundan sonra, onun *içindeki* değil *üstündeki* akıl ve ruhtan söz etmek gerekecektir.

1.5. CİNSİYETSİZ RUHUN ERİL KARAKTERİ: DESCARTES

Kavram-nesne, akıl-doğa, tümel-tikel arası ilişkinin neliği felsefenin kadim sorusu olduğu gibi derin bir açmazı da olagelmıştır. Antikçağ'da bu ikilikler, bir bütünlük, devamlılık veya tamamlayıcılık ekseninde algılanırken, Descartes felsefesiyle tanımlanan modern dönemde, özellikle ruhun doğa ile başkalığında tanımlanışı ve doğayı aşan/kuran bir güç olarak konumlanışı, Antikler ve Modernler arası metodolojik ve kavramsal farkı belirgin olarak ortaya koyar ve aslında yapısal bir değişimin varlığına işaret eder. Yine de genel bir yargıyla iddia edildiği gibi; özne kavrayışının bir süreklilik sonucunda, yakın tarihte alt yapısı kurularak Descartes'a kadar gelişi dikkat çekicidir. O halde Machiavelli ve Bacon'da oluşumunu sezinlediğimiz yeni özne kavramının, Descartes'ta artık yetkinliğine ulaştığı söylenebilir. Şimdiye kadar modern özne algısının özgünlüğünü vurgulamak için onun geçmişinden ve ilk nüvelerinden bahsettik. Şimdiyse artık bu 'Özne'nin niteliklerini ve inşasını, hem kendi dönemi içinde hem de kendinden sonraki süreçteki etkilerinden ve dışta bıraktıklarından hareketle ele almamız yerinde olur.

Descartes'ı gelenekten ayıran, özellikle bireyi kendi zihinsel sınırlılıkları içerisinde dünyayı keşfeden bir varlık olarak konumlamasının keskince belirtilmesi ve doğa üzerindeki edimleri yoluyla tanımlanmasıdır. Yorumları biraz daha uç noktaya götürürsek diyebiliriz ki, bu özne zihni dışındaki dünyayı yalnızca kendi içinde keşfetmez, aynı zamanda onu kurar. Özne felsefesi olarak anılan Descartes felsefesinde, dış dünya tasarımı, öznenin yetileri üzerinden tanımlanmasına bağlıdır. Hatta Descartes için, duyular yoluyla edinilen bilgi nedeniyle var olduğu düşünülen bu dış dünya, henüz keşfedilmemiş bir düşünsel yetiye dayanıyor dahi olabilir. "...henüz bilmiyor olsam da bende onları ortaya çıkarabilecek bir yeti bulunabilirdi."¹⁰⁵ Bahsi geçen özne, kendi dışında olan her şeyi belirleyebilecek bir kapasitenin sahibi olan eril bir öznedir. Öyle ki o, aklın doğa üzerindeki tahakkümü

¹⁰⁵ R. Descartes, **Meditasyonlar**, Meditasyon VI, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 134.

dolayısıyla eril söylemi yeniden üreten bir figür olacaktır. Descartes'ın töz ve yöntem anlayışı, daha evvel kökenlerini gördüğümüz eril ve dişil ideallerin tanımlandığı kategorileri keskinleştirir. Bu iddiayı temellendirmek üzere Descartes'ın yöntemsel kuşku ile başlattığı ve metafizik sistemini üzerine inşa ettiği zemine bakmamız gerekir.

Öncelikle; yöntemsel şüphe ile zihnini bir başka yerde ikame etmeden¹⁰⁶ boşaltan ve her türlü öncel yargıdan arınan özne, ilk açık ve seçik ideye ulaştığında geri kalan her moment bu ide dolayısıyla kurulur. Şüpheyi sonlandıran keşif, yani zihnin varlığının onaylanması, ilk ve en kesin dayanak noktası olarak sistemde yerini alır. Bu her ne kadar bir varoluş izahı olarak görülse de, ulaşılan şey ilk kesin bilgidir ve bu bilgi geri kalan her şeyin ontolojik statüsünü kazandıracak temeli de sunar. Bu aşamada henüz tanımlanmadan kalan dış dünya ise ancak yine bu zihnin içindeki sonsuzluk fikri ile ontolojik tesisi sağlanan bir 'Tanrının' aldatmazlığı uyarınca varlık ve anlam kazanacaktır. Descartes, köklü bir şüphe sürecinden geçtikten sonra "Düşünüyorum o halde varım" dediğinde, varlığını ortaya koyduğu zihin, kendi başına var olabilen bir yapı sergiler. "...düşünen bir şey olmamdan başka hiçbir şeyi zorunlu olarak doğama ya da özüme ait görmediğim için, doğru olarak özümün yalnızca düşünen bir şey, e.d. özü ya da doğası yalnızca düşünmek olan bir töz olmamdan oluştuğu vargısını çıkarırım."¹⁰⁷ Burada ne dış dünyanın ne de Tanrı'nın henüz varlığı kanıtlanmış durumdadır. Zihnin içerisindeki açık ve seçik ideleri takip ederek tanrının imgesine nihayetinde ulaştığında o, bu ideden yola çıkarak dış dünyadaki varlıkları da tesis eder. Dolayısıyla Tanrı, bu sistemde duyusal dünyanın garantörü olarak işgörür. Cogito dışında kalan her şey bu ide sayesinde şüphe götürmez gerçeklere dönüşür. Açık ve seçik ideler ile hakiki bilgiye sahip olan özne, dış dünyadan tam da bu yolla ayrılır. Fakat önce yanılgiya neden olan düşünme tarzından kurtulmalıdır. Yani, doğru düşünebildiği takdirde herkes hakiki-kesin bilgiye ulaşabilecektir. Böylece düşünen varlık olarak rüştü ispatlanan özne, artık her

¹⁰⁶ *Metot Üzerine Konuşma'da* Descartes, bir başlangıç yaptığının farkında olarak ve bu başlangıcı yapabilmek adına önceden var olan her şeyi yıkmak gerekliliğinden, yeni malzemeler ve inşa edecek bir mimar bulmaktan hatta mimarlık etmekten bahsederken, aklın yargıda bulunmaktan kaçınması gerektiğini ifade eder. Daha açık bir deyişle akıl, kendi içinde düzenleme yaparken geçici olarak kalacağı bir yer bulmak durumundadır. Fakat elbette böyle bir imkan söz konusu olmadığından, Descartes kendisine bu süreçte yardımcı olacak vazgeçemediği dört ahlaki düsturdan bahseder. Bkz. **Metod Üzerine Konuşma**, Çev: K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1994, (Metot), s. 25.

¹⁰⁷ R. Descartes, **Meditasyonlar**, Meditasyon VI, s.134.

şeyin kendisinden türetildiği merkezi yapı olur: Bilgi ne Tanrı'dan ne dış dünyadan edinilir, o yalnızca öznenin doğru zihinsel ediminin bir sonucudur artık. Yanılgıya neden olan şey Platon'un ilk dönemlerinde düşündüğü gibi dış dünya ve ona ait olan bedendir; fakat aynı zamanda zihnin doğru düşünme yöntemine sahip olmamasıdır. Akılsal olan ile akıldışı olan keskince ayrılarak ruh ve beden üzerinden tanımlanır. *Ruhun İhtirasları*'nda açıkça belirttiği gibi akılsal olanla olmayan arasında net bir ayrımın yapılmaması bizi yanılsaya sürükler. "Ona birbirine karşıt şahıslar rolünü oynatmakla işlenen yanlış, onun fonksiyonlarını, vücudun fonksiyonlarından daha iyi ayırt etmemekten ileri gelir. Bizde aklımıza aykırı ne görülürse, hepsini vücuda yüklemek gerekir..."¹⁰⁸ Hakikati bulacak olan ve bedenden farkıyla tanımlanan bu zihnin işleyişinin doğru olması ise ancak izlediği yöntemin doğruluğuna bağlıdır.

Öznenin tesisi ve metafizik paradigmanın değişimi konusunda en büyük katkı, Descartes'in hakiki bilgiye ulaşmak için izlediği yola, yani onun metodolojisine aittir. Bu yöntem, Antiklerde olduğu gibi bir retorik veya öğretim unsuru olmaktan ziyade, doğru ve yanlış ayırt etmenin bir yolu ve hakikatin anahtarı olarak belirir. Kendisinden önceki geleneği, zihni bedene bulaştırmak ile, bir başka deyişle, her bilim için ayrı bir yöntem sunması nedeniyle suçlayan Descartes¹⁰⁹; her bilim için geçerli tek yöntemi gerekli görerek bedenle zihni, günlük hayat uğraşları ile bilimsel etkinlikleri birbirinden tümüyle koparmış olur. "Şimdi gözlerimi kapayacak, kulaklarımı tıkayacak, tüm duyularımı geri çekecek, giderek düşüncemden cisimsel şeylerin tüm imgelerini bile sileceğim"¹¹⁰ ifadesi de, zihinsel olan ile cisimsel olan arasında varsayılan kopmayı açıkça ifade eder. Bu tam da şüphe sürecinin başlangıcıdır ve tüm duyusal dünya ya yokmuş ya da bir yalandan ibaretmiş gibi konumlanır. Tam da bu nedenle yöntem, zihin beden ayrımında temellenen ve sistemin üzerine oturan yetkin bir unsurdur. Yöntemi sayesinde, tekliği içinde sunduğu hakikate ulaşmak için zihni ve bedeni keskince ayıran bu ikinci

¹⁰⁸ R. Descartes, **Ruhun İhtirasları**, Meb Yayınları, Çev: Mehmet Karasan, İstanbul, 1997, Madde. 47, s. 41.

¹⁰⁹ Bildiğimiz gibi Descartes, yöntem değişikliği gerekliliğini ve bu değişimin nedenlerini Aklın İdaresi İçin Kurallar'da haber verir. Ona göre daha önceki düşünürler konuları farklı olduğu gerekçesiyle farklı bilimler arasında tercih yapmış, bir tanesiyle uğraşmayı uygun görmüşlerdir. Oysa Descartes'e göre, bilimlerin, konuları farklı olsa da bir ve aynı kalan bir zihinsel temelde ortak bir tek yönetime de sahip olmaları gerekir. R. Descartes, **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, Çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945.

¹¹⁰ R. Descartes, **Meditasyonlar**, Meditasyon III, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 102.

sistemin, elbette politik ve moral alanda bir karşılığı mevcuttur. Bu sadece erkeklik tasarımı yoluyla iktidar kurucu özneyi tanımlamaz, aynı zamanda yönetim anlayışını da biçimlendirir.

Öncelikle kendi başına hakikate ulaşan, özel-soyut akıl, kendi doğal akıl yürütme sürecinde önce en karmaşık fikirleri en küçük parçalarına dek ayırıp açık kılacak ve diğer fikirlerle arasındaki farkları ortaya koyup seçikliğini tesis ettiğinde analizi bitmiş olup artık sentetik görevine geçerek, bu parçaları doğru sırada dizmeye başladığında da artık hakiki bilginin sınırlarına girmiş olmaktadır. Descartes, bu yöntemi kullanan herkesin zihinsel yetkinliğe ve açık seçik fikirlere ulaşabileceğini söyler. Bu bir eşitlik iddiasıdır. Fakat herkese açık bu yöntem, diğer yandan oldukça öznel bir etkinlik olmasıyla, kamusal veya müşterek olanın imkânına kapalı bir proje olarak durmaktadır. Nitekim dış dünyadan yalıtık olan bu akıl, öncelikle eleştireliliğini kaybeder ve kendi içinde hakikate ulaşmasının bedelini ulaştığı bu şeyin hakikat olup olmadığını sınıyabileceği ötekenden mahrum kalarak öder. Zira “Cogito için diğer cogito’lar da, aynı şekilde, birer dış dünya konumundadır”¹¹¹. Her bir bilinç¹¹², yalnız kendi iç süreçlerini bilen kapalı monadlar haline geldiğinde, pratik alan anlam kaybına uğrama tehlikesi yaşar.

Burada Kojève’in Hegel’in özbilinç kavramı ile daha önce Descartes ve Kant’ta gördüğümüz bilinç kavramlarını dış dünyayla ilişkisinden hareketle nasıl ayırdığını hatırlamak yerinde olacaktır. Çoğunlukta özbilinç olarak anılsa da, Kojève’e göre, Hegel-öncesi felsefeyi bilinç felsefesi olarak adlandırmak daha doğru olacaktır. Çünkü onlar bilinç ve doğa karşıtlığı üzerinden sistemlerini kurup genelde bu ikisi arasında uzak ve çatışmalı bir ilişki görmüşler ve dahası onlar arasındaki etkin ilişkiyi göz ardı etmişlerdir. Oysa Hegel, felsefesine çalışma kavramını dâhil ederek, kendi içine kapalı bilinçleri öz-bilinç kılmanın yolunu açmıştır. Bu yorumu, cogito’nun diğer cogito’lar da dâhil dış dünya ile ilişkisine dair temel bir sıkıntı olduğunun açık ifadesi olarak alırsak, bütünlüklü bir felsefi sistemin kendi içine kapalı bir bilinç kavramına dayanıyor olmasını da bütünlüğün tesis edilemediğinin kanıtı olarak görebiliriz. Bildiğimiz gibi, Kant’ın başlangıç noktası olarak ‘Neyi bilebilirim?’ sorusunu alması, aynı çıkmaza düşme tehlikesinden kaçınmak içindir.

¹¹¹ Tülin Bumin, **Hegel; Bilinç Problemi, Köle-efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, YKY, İstanbul, 2001, (Hegel), s. 18.

¹¹² Bkz. Bumin, Hegel, s. 25.

Zira zihnin kendini sınaama ve sınırlarını çizme problemi ile karşı karşıya kalındığında, hakiki bilgi ile fantazya arasındaki sınır da bulanıklaşır. Kant'ın ifadesiyle:

*...çünkü sorular hiçbir zaman sona ermez; bu yüzden öyle temel ilkelere başvurmaya zorunlu görür ki, bunlar tüm olanaklı deneyim kullanımını aşarlar ve gene de kuşkudan öylesine bağışık görünürler ki, sıradan insan usu bile onlarla anlaşma içindedir. Ama us böylelikle bulanıklık ve çelişkiler içine düşer...*¹¹³

Daha net bir ifadeyle; bilginin meşruluğu tehlikeye girer.

Üstelik bu yöntem ve onun sundukları, yalnızca öznelarasılığı ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda kurallarını hakikat iddiası ile diğer bilinçlere de dayatır. Daha evvel bahsettiğimiz gibi tek bir kaynaktan yola çıkıp bütünü kavradığını iddia eden totaliter rejimlerin felsefi arkaplanında bu argüman durmaktadır. Evrensel bir proje ve bütün bilimleri hakikate ulaştıracak tek bir yöntem ideali, nihayetinde tam zıddına, yani görelî ve atomize bireylerin doğuşuna imkân tanımıştır. Dolayısıyla modernite krizi yalnızca epistemolojik değildir, o aynı zamanda bir moralite kaybına ve politik alanın kapanmasına neden olan bir krize de işaret eder. Bir diğerini Cogito olarak değil, dış dünyaya ait bir nesne olarak algılama tehlikesi, ona yalnızca 'kullanma ve sahiplenme' ilişkisiyle bakma ekseninde mümkün hale gelir. Böylece aslında erkek akıl politik açıdan bakıldığında da görülebileceği üzere, tahakküm üretir. Güçlü olanın hak sahibi kabul edildiği bir günlük hayat pratiğinde; akılsal olanı eril niteliklerle donatıp onu tek temsil gücü olarak kabul eden teorik bir zemin, aslında yalnızca eril değerlerin temsilini meşrulaştırmış olacaktır. Bir diğeri üzerinde teklifsizce tasarrufta bulunma yetkisi, onun haklarını ihlali demektir ki; bu durumda diğerleri ile ilişki zeminini yok edilir. Brie Gertler feministlerin Kartezyen olup olamayacaklarını tartıştığı makalesinin *cogito*'yu analiz ettiği bölümünde, iki temel öncülden hareket eder. Bu Kartezyen iddialardan biri; kendi varlığımızı bilmemizin diğer insanların varlığını haklı ve doğrudan bir şekilde ortaya çıkarmayacağı, ikincisi de; diğerinin mental ve hatta duygusal durumlarını kavramak için onunla temasa geçmeyi değil kendi içine bakmayı/içebakışı gerekli görmesi üzerine kurulmasıdır. Öznelarasılığın epistemik öneminin göz ardı edilmesi, otonom ve kendine yeten bir özne olmayı öğrenme

¹¹³ I. Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, 3.Baskı, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s. 13.

çizgisinde yetiştirilen erkek önyargılarına bağlanır ve böylece sosyalizasyonun değeri düşürülür.¹¹⁴

Kartezyen sistemde metodolojiden yola çıkarak ortaya konulan her bir unsurun dikotomiye keskinleştirmeye hizmet ettiğini ve eril işleyişi sürdürdüğünü takip edebiliriz. Sözgelimi onun Tanrı'dan vazgeçmemesi, öznenin moral varlığının ve doğadan farkının dayanağı olmasına bağlanır. Öyle ki; Tanrı, onun düşüncesinde aynı zamanda insanın dünyadaki moral bir varlık olarak görülmesinin, düşünebilmesi ve yapabilmesi oranında ondan pay alan bir varlık olarak konumlanması gerekçesiyle sistemin bir gerekliliğidir. Tanrı, sisteme sonradan dâhil edilmiş varlığını, zihnin yalnızca kendi içinde bulduğu bir sonsuzluk idesine borçlu görünür.

Yine de bu yaygın düşünceye karşıt olarak Descartes'ın Tanrı düşüncesi hakkındaki samimiyeti üzerinden başka türden yorumlar da yapılmıştır;

*O her ne kadar teologlara karşı doğal ve yalnızca insana özgü akla dayanarak felsefe yapma hakkını bir meslek olarak savunursa da, metafizik geleneği ya da Katolik Rönesansını gizlice yadsımak için değil, ama, yeni, tanrıci (theiste) bir felsefeyi bütün kesinliğiyle yeniden kurarak, tanrısal aşkınlığın o sarp ölçülemezliğini yeniden canlandırarak, dinsizlerin hafifliğine ve doğalcı (natüraliste) kolaylıklara karşı Tanrı'nın tarafını tuttu*¹¹⁵

Bu yorumu destekleyecek argüman şudur: Tanrı bu sistemin içinde bir güvence olarak her şeye kesinliğini veren töz olmasının yanı sıra, zihnin bilebildiğinden daha fazlasına sahipliğini de korur: "...yani Tanrı üzerine de açık ve seçik bir fikir edinebiliriz, yalnız bu fikrin, onda olan her şeyi gösterdiğini sanmayalım."¹¹⁶ Daha açık bir ifadeyle; bizim Tanrı'yı kendi zihin içeriklerimizde buluyor olmamız onun varlığının ideden ibaret olduğu anlamına gelmez, o zihne yalnızca tıpkı matematiğe dair ideleri yerleştirdiği gibi kendisine dair de sonsuzluk idesini yerleştirmiştir. Fakat kendisi bu idenin de ötesindedir. Ne var ki; bu argümanlara rağmen güvenilir-kesin bilgiye ulaşmanın yolu yine de yalnızca zihindir. Yani hakikatleri zihnimizden başka yerde aramamız gereksizdir. Açıktır ki; hakiki bilgi ve bilimsel çalışmalara kaynaklık edecek tek yapı zihindir. Descartes'ın sıklıkla dile getirdiği gibi; beden olmasa da zihin var olmaya devam eden bir

¹¹⁴ Brie Gertler, **Can Feminists Be Cartesians?**, University of Wisconsin, Madison, 2007, pp. 91-112.

¹¹⁵ Beyssade, J-M. "Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?", **Cogito, Öyleyse Descartes**, Çev: Tülin Bumin, YKY, İstanbul, 1997

¹¹⁶ Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Çev: Mesut Akın, Say Yay., İstanbul, 1995, (İlkeler), s. 91.

cevherdir.¹¹⁷ Özne de Tanrı'nın taklitçisi ve yeryüzündeki ruhun taşıyıcısı olarak konumlanır ve böylelikle diğer varlıklar üzerindeki hâkimiyetini garanti altına alır. Böylelikle öznenin yapısal özelliklerinden hareketle onun hiyerarşik konumuna dair fikre sahip olma imkânımız doğar. Catharine MacKinnon, Descartes felsefesindeki epistemik önceliğe sahip öznenin kendini dış dünyadan soyutlayarak var etme halini şüphe üzerinden kurmaya başlamasını, onun güç kavramını temele aldığı bir göstergesi olarak kabul eder. Dış dünyaya ve diğerlerinin eylemlerine kapalı olduğu oranda Kartezyen şüphe bir güç durumunun konforundan kaynaklanır.¹¹⁸ Aslında bedenle bağı koparılmış ve cinsiyetsizmiş gibi takdim edilen ruh olarak bu öncelikli ve moral özne, aktif, teorik ve pratik yaşam dünyasını kuran ve bu gücün sembolik taşıyıcısı olan eril bir karakterdir. Zira Descartes'ın eşitlik idealinin sistemsel bir değişiklik yaratmaması bir yana, cinsiyetlendirilmiş aklın cinsiyetsiz ruh kılığında ortaya çıktığı bir kavrayış sunduğu iddiası tam da bu argümana yaslanır. Günlük uğraşlar ve bilimsel ilginin birbirinden kopuşu, dahası birinin öznel, diğerinin nesnel olarak algılanması, edilgen bir çeşitliliğin ve çok yönlülüğün tek bir yöntem ile ve homojen bir yapıda düzenlenmesi yoluyla bütünleştirilme çabası, eril insanın asli unsurları olmuştur. Zira bilim ve beraberinde getirdiği teknik aklın işleyişi ve niteliği en nihayetinde sert, üst düzey ve etkin faaliyetler olması hasebiyle erkeksi karakter taşıdığı varsayımına dayandırılır. Ruha beden karşısında tanınan imtiyazı açıkça gördüğümüz aşağıdaki pasaj aynı zamanda eril kodların dayanağı olan aklı yüceltmesi dolayısıyla eril öznenin modern tesisine işaret eder:

Ben bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne ise o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz¹¹⁹

Mekanik yasalarla işleyen doğa, yalnızca yayılıma sahip maddi tözün alanırken, bu alandan ruha dair herhangi bir sonuç veya niyet çıkarmak gereksiz ve hatta zararlıdır. Zira ruh, kendi yasaları ile işler ve mekanizmden etkilenmez. Yani bu iki töz birbirinden apayrı, birbirine indirgenemez niteliktedir. Ruhun kendi

¹¹⁷ Descartes, Metot, s. 33.

¹¹⁸ Catharine MacKinnon, Desire and Power, In Feminism Unmodified, Cambridge, MA: Harward University Press, 1987, pp. 29-57.

¹¹⁹ R. Descartes, Metot, s. 33.

dışındaki bu maddi dünyayla tek ilişkisi, “sahip olma ve kullanma ilişkisidir.”¹²⁰ Doğanın eylem nesnesi haline geldiğinin daha evvel Baconcu düşüncede temellendirilişini görmüştük. Şimdi Descartes ile birlikte, daha derin bir şekilde bedeninin de dâhil olduğu bu dış dünya imgesi, zamanla diğer bedenlerin de sahip olma ve kullanım kategorileriyle iş görmesine referans oluşturan zihinsel zemini oluşturacaktır. Açıktır ki Descartes için tümüyle farklı yasallıklara sahip bu iki ayrı tözsel alan, aslında yalnızca birinin töz adını almayı hak etmesi ve diğeri üzerindeki sessiz hâkimiyetiyle son bulur.

Bu düalist açıklama modeli, bir yanıyla doğayı kendi özgünlüğü ve yasalılığı içinde ifade eder gibi görünmesine rağmen, onu zihnin bir içeriği olarak ortaya çıkarması bakımından problematiktir. Bu aynı zamanda toplumsal cinsiyet kodlarının oluşumu açısından da kritik bir noktadır; zira salt zihnin bir içeriği olduğu görüşünden hareketle tanımlanan doğa, zihne bağımlılığı açısından, edilgen bir yapı olarak düşünülür. Zihnin her şeyi belirlemesi ve hâkimiyeti, erkeğin belirleyici ve tahakkümcü niteliğinin meşruluk zeminini oluşturur. *Metot Üzerine Konuşma*’da, tam da bu bakımdan, felsefede bir dönüşüm çizgisinde olduğumuzu hissederiz, fizik alanındaki araştırmalar tek bir amaca yöneliktir artık; Descartes tüm düşünsel yaşamın ve bilgi anlayışının yapısını etkileyecek şu sonuca varır;

*...çünkü, bunlar bana hayat için pek yararlı birtakım bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu ve okullarda okutulan spekülâtif felsefe yerine bir pratiğinin bulunabileceğini ve bu pratik felsefe sayesinde ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen bütün cisimlerin kuvvet ya da etkilerini, zanaatkarlarımızın çeşitli zanaatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları bütün işlerde aynı tarzda kullanabileceğimizi, böylece doğanın efendisi ve sahibi olabileceğimizi göstermişlerdi.*¹²¹

Bedenin araçsal varoluşu, onu ve onun simgesel çağrışımlarını değersiz kılmayı da beraberinde getirecektir. Zihinle özdeşleşen erkeklik ve doğa ile özdeşleşen kadınlık ekseninde, erkeklik, erkeksi olmayan her şeyi belirler hale gelmektedir. Bu bağlamda, Tanrı’nın yaratımı olarak varlığı kabul edilen bu dış dünya, bilinçten ayrı bir varlık sahası olarak kabul edilse de, az evvel göstermiş olduğumuz gibi o, bu bağımsızlığı kazandığı anda kaybeder. Bu, kadının erkekten farklılığında tanımlanması ve tam da bu tanımlama dolayısıyla eril olana tabi

¹²⁰ Bumin, Modernlik, s. 38.

¹²¹ Descartes, Metot, s. 57.

kılınmasına benzer bir durumdur.¹²² Zihin-erkek, doğa-kadın benzerliğinden yapacağımız çıkarım; söylemler üzerinden simgesel cinsiyet ideallerinin ontolojik arka planının tesisinin söz konusu olduğudur. Nitekim söylem ve edim imkânı dışında bir toplumsal cinsiyet gerçekliği veya özü yoktur¹²³ diyen Butler'ı hatırlarsak diyebiliriz ki; dualist Kartezyen paradigma bu söylemin oluşma zeminini, ontolojik arkaplanını tesis eder; zihnin hâkimiyeti, onun erkek(si)liğin garantörüdür. Zira bu dizgede zihnin kendisi geri kalan her şeyi belirleyen hâkim bir imgedir.

Daha önce Ortaçağ ve Rönesans dönemi için tanrı-insan-doğa üçlemesinin merkezi konumunu ve kozmolojiye dair genel tasavvurları ifade ederken, Descartes ile başlatılan modern çağın özgünlüğüne ulaşmayı hedeflemiştik. Artık en net ifadesiyle diyebiliriz ki; Descartes epistemolojiye öncelik vermiş ve dönemin bilimsel gelişmelerinin temeline bilgi problemini yerleştirmiş olması bakımından özgünlüğünü ortaya koymuştur. Yani modern dönem varlık alanından önce bilgiyi sorunsallaştırmıştır. Epistemolojiyi bizim için de ontolojisine öncelikli kılan yan, merkeze bilen özneyi almış olması ve bilme etkinliğini, varlığı tanımlayan bir koşul haline getiren akılsallık kavrayışıyla ortaya koymuş olmasıdır. *Metot Üzerine Konuşma*'daki ifadeleriyle söylersek: “Ve şu: *düşünüyorum öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim.”¹²⁴

Felsefenin İlkeleri tam da bu sırayı takip eden bir düşünce çizgisindedir. Önce zihnin varlığı onaylanır ve ardından şüphe duyulan her şey yeniden zihindeki ideler yoluyla kanıtlanmaya devam eder. Aynı şekilde *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes bu sonucu “...ruhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden önce gelir”¹²⁵ şeklinde ifade eder. Nihayetinde epistemolojik öncelik ile yaşanan bu merkez değişikliği, tanrı-insan-doğa üçlüsünün ontolojik sıralamasına bir kuvvet uygular. Aranılan her ne kadar kesin, açık ve seçik, şüphe götürmez bir bilgiyse de, nihayetinde bu bilginin iki boyutu olan bilen özne ve bilinen nesne

¹²² Feminizm tartışmalarında cinsiyet farklılığı tezi genel anlamda bu ikiliği sürdürdüğü ve özcü bir bakış açısı olduğu gerekçesiyle eleştirilir. Burada bahsedilen farklılık ise beden ve zihnin; hükmetmek adına her türlü bağı kopartan ve hiyerarşiye zemin sunan bir yapıda ayrılmasını işaret etmektedir.

¹²³ Butler, s. 65.

¹²⁴ Descartes, *Metot*, s. 33.

¹²⁵ Descartes, *İlkeler*, s. 58.

ayrımı ile ontolojik bir sarsıntı meydana gelir. Yani ontolojik ve epistemolojik temellendirme burada iç içe geçmiştir. Artık bilen özne, onun bilinç içeriğinde yer alan Tanrı fikri ve nihayetinde bilinen nesne sıralaması açıktır. Zihin öyle bir yer işgal eder ki, bu sistem tümüyle zihin/bilinç felsefesi olarak anılır.

Bir diğer yandan düalistik yapı, var olan cinsel politikanın devamlılığını sağlayan bir sistem olarak okunabilir. Zira bedenle bağını koparttığı için herhangi bir cinsiyete sahip olmadığı iddia edilen ruh, gerek hiyerarşik konumu gerek etkililiği ve gerekse yöntemi bakımından, kamusal alanda hâlihazırda var olan ataerkiyi felsefi olarak yeniden üreterek meşrulaştırır. Descartes'ta zihin inşası bu işlevi kolaylıkla yerine getirebilir. Kamusal alan-özel alan ayrımı yalnızca burjuva değerlerinin bir sonucu değildi, henüz 15.yy'da görülebilen eğitim hakkından yoksun olan ve ev içindeki iş ile ilişkilendirilen kadın, cinsiyetlendirilmiş bir politik sistemin mağduru durumundaydı. Lloyd tam da bu nedenle "Akıl konusunda eşit sayılmalarına rağmen kadın hayatının gerçekleri"¹²⁶ kadınlara bilimsel çalışmaya veya genel olarak bilgiye ulaşmada aynı oranda fırsat tanımamaktadır, der. Nitekim bilimsel çalışma, niyeti hakikate ulaşmak olan bu çaba, günlük hayatın pratiklerinden o kadar farklılaştırılır ki, bu sistemde zaten hakikate kadın ve erkeğin ulaşma imkânının aynı olması beklenemez. Dolayısıyla Kartezyen metot ve hakikat anlayışı toplumsal olarak inşa edilmiş cinsiyet kalıplarının sürdürülmesine yardımcı olur. En nihayetinde kadını akıl-dışı olanla tanımlayan geleneksel felsefe veya felsefi gelenek bu keskin ruh-beden ayrımıyla daha da perçinlenerek devam eder. O halde hem ontolojik ve epistemolojik saikler, hem de pratik koşullar gereği bilgiyi elinde bulunduracak ve bu yolla doğaya hükmedecek güç; eril akıldır.

Kartezyen felsefede hükümrân erkeksi ruh, cinsiyetsiz akıl kılığına bürünmüştür. Ne var ki cinsiyetsiz ruh, felsefi argümanlarla üstü örtülen ve simgesel olarak sistemin devamlılığını sağlayan erkek aklının kamuflajıdır. Aklın (erkeğin) tümel-evrensel olduğu noktada, doğa-beden (kadın) tikel-olumsallıklar alanına ait kılınır. Neticede olumsuzluk bu düşünce sisteminde; düzensizlik, kaos, çeşitli ihtimallerin yarattığı belirsizlik ve farklı biçimler altında var olarak değişkenlik göstermek demektir ve onu düzenleyecek ilke yukarıdan, evrensel ve kuşatıcı hâkim akıldan yani erkekten gelecektir. Başka bir deyişle, cinsiyetsiz olduğu iddia edilen ve

¹²⁶ Lloyd, s. 73.

herkesin eşit düzeyde pay aldığı varsayılan ruh, bedenın k t l ge sevk eden tutku ve duyguların kaynağı olarak konumlanmasıyla birlikte onu düzenleyecek ilkeyi veren tartışmasız bir yapı olur. Fakat ruh ve beden arasındaki simgesel ilişki, toplumsal cinsiyet kodlarının ifşa edilme yolu olarak alındığında, cinsiyetsiz ruhun eril karakterini netleştirir. Hiyerarşik karşıtlıklar yoluyla ortaya koyulan bu felsefi sistemde, simgesel düzeyde işleyen cinsiyetçi ve ötekileştirici unsurlar, aklın belli türden konumlandırılması sayesinde işlerlik kazanır. Yani cinsiyetsiz ruh kavramı aslında aklın cinsiyetlendirilmesinde etkin iş görür. Dolayısıyla bir akıl yürütme biçimini ve bir yöntem olarak Descartes felsefesi, erkeklik metaforunun köklü bir biçimini ortaya koyar. “      ruhun cinsiyetsizliği genellikle bedensel cinsel farklılığın-insan olmanın, çoğu zaman kadına ait bir şey olarak kavramsallaştırılan maddi yönünün- üzerinde bir yerlere konulur”¹²⁷. Bu ruh, beden ile bir hâkimiyet ilişkisi kurar ve artık bu tahakkümün değerler zemininde cinsiyet kazanarak yükseldiğinden bahsetmemek imkânsızlaşır. “...Kartezyen felsefe, toplumsal olarak oluşturulmuş cinsiyet ile bedensel cinsiyet arasındaki keskin ayrımları vurgular;...simgesel erkeklik ve kadınlığın işleyiş tarzlarını gizler”¹²⁸.

1.6 AKIL-DÜZEN- LERLEME

Yaşamın merkezine insan-özneyi alma ve tüm yaşamı onun akılsal etkinlikleri ekseninde şekillendirme, modern felsefenin en güçlü iddiasıdır. Kuşkusuz bu iddia kısa süre içinde diğerleri üzerinde bir tahakküm aracına dönüşmeye müsait olduğu kadar, hangi öznenin iradesinin hâkim kılınacağı sorusunu da doğurur. Bu elbette g   ve iktidar alanıyla aklın ve onun ortaya koyduğu her türden insan etkinliğinin sonuçlarının ilişkisi üzerine de bir sorudur. Modernite dediğimizde on yedinci yüzyılın başı ile yirminci yüzyılın sonlarını kapsayan süreci anlıyorsak eğer, bu sorunun cevabı tüm deneyimlerimizle kendiliğinden ortaya çıkar: Bilim, teknoloji ve sanatlar.

Aklın hâkimiyeti ile insanın hükümranlığını vazeden modern felsefe, bir krize işaret eder. Bu kriz özneyi diğer tüm varlıkların üzerinde konumlayan Kartezyen felsefede en yetkin haliyle cisimleşmiştir. Doğa üzerinde tahakküm onun tahribatını

¹²⁷ Lloyd, s. 11.

¹²⁸ Lloyd, s. 13.

beraberinde getirmiş, var olanları kendi kullanımı ekseninde değerlendiren insan için canlı-cansız tüm doğa bilimsel bir laboratuvar niteliği kazanmıştır. Doğa bilimleri adı altında anılan deneysel alan, *anlama* ve *tanıma* amacını çoktan aşmış, bakışını insan için fayda ekseninde doğaya yöneltmiştir. Bilimin bu işi yürütebilmesinin en kolay yolu araştırdığı nesneyi parçalara ayırmaktır ve bu ayrıştırma nihayetinde her bir unsuru birbirinden kopuk ve yalıtık nesneler haline getirmiştir. Antik dönemde doğa ile tözsel bütünlük hissedilen insanın yerini, kendi yaşamı ve yerine dair süreksiz, mesafeli bir bakış alır. Dahası, doğa bilimleri alanında keşfedilenler arttıkça ve onların pratik alandaki tezahürü olan teknolojik gelişmeler yaşandıkça, kendini şimdi yaşadığı ana kilitleyen modern insan, gözünü daha da mükemmel olacağına inandığı geleceğe dikmiş, geçmiş-şimdi ve gelecek arasında ilerlemeci bir ilişki kurmuştur. Doğa bilimleri alanından sosyal bilimlere alanına taşınan bu ilerlemeci tutku, toplumsal organizasyonda ahlaki ve politik karşılıkları nedeniyle modernitenin içinde dahi eleştiri konusu edilmiş, dahası düşünsel ard alanın yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurmuştur.

Sorunun kaynağına yönelik tespitlerinden yola çıkmış Aydınlanma filozofları, sözgelimi Rousseau ve Kant, modernitenin yaşadığı insani krizi yalnızca eleştirmekle kalmamış, özneler-arasılığı tesis edebilme imkânı üzerine sistemlerini inşa etmişlerdir. Rousseau için akıl, genel iradenin dayanağıyken, Kant için evrensel bir barışın umut noktası olmaya devam etmiştir. Nitekim onlar modernitenin ilk dönemlerinde gerek rasyonalist gerek ampirist felsefelerin ikame ettiği tarzda izole bir aklı değil, kamusal iyiyi merkezi kılan bir aklı salık vermişlerdir. Bu kavrayış cinsiyetli metaforlar üzerinden seyreden felsefenin kritik bir anına tekabül etmesi bakımından önemlidir. Bizim için de önemi, eril bir iktidar ağının içinde mevcut toplumsal cinsiyet kalıplarını çözüp çözemediklerine ilişkin olacaktır. Fakat Rousseau ve Kant'ı da önceleyerek bu krize henüz ilk anında işaret eden önemli bir başka filozof, Spinoza, bu çözümleme sürecinde etkin bir felsefi karakter olması bakımından incelenmeyi hak etmektedir.

1.6.1 Spinoza'nın Aklın Eril Karakterine İtirazı

Modernitenin hakim felsefesi her ne kadar Kartezyen düalizm olsa da, bu felsefenin açmazlarına yönelik eleştiriler aynı şekilde çağı şekillendirmede etkili

olmuştur. Üstelik bu eleştiriler henüz Descartes zamanında seslerini duyurmaya başlamıştır. Sözgelimi Hobbes'un tek töz anlayışı ile yadsınmış olan Descartes felsefesi, Spinoza tarafından daha köklü biçimde eleştirilerek konu edilmiştir.

Kartezyen felsefenin açmazları; ya Tanrı anlayışının sistemdeki yeri ya düalistik yapısı ve bilimsel bir ideal sunan metodolojisi ya da bu ikici algının siyasi ve ahlaki sonuçları üzerinden ortaya konulur. Örneğin Spinoza Descartes'ın öncelikle insan anlayışına karşı çıkar ki; aslında bu bakımdan onun hem epistemoloji hem ontoloji hem de ahlaki alanda bir yapıbozumu olduğu söylenebilir. Dahası Bumin'in de ifade ettiği üzere "Nietzsche ya da Heidegger gibi bize zaman olarak oldukça yakın filozoflarda olduğu gibi, felsefenin kendi yapıbozumuna doğru hızla ilerleyen bir sürece girmediği, tersine, görkemli bir yapı, bir metafizik olarak var olduğu bir döneme ait olması onu daha da ilginç kılmaktadır".¹²⁹

Spinoza için, insanı özne kılan Kartezyen felsefede, bu öznenin, nesne olarak karşısına koyduğu ve hiyerarşide kendinden aşağıda konumlayarak, üzerinde tasarrufta bulunma hakkı bulduğu doğa ile arasına mesafe koymasına imkân tanıyan; *irade*, *özgürlük* ve *erek* gibi kavramlar büyük bir yanılsama ve düşünce hatalarıdır. Spinoza bu kavramların, insanın nedenler hakkındaki bilgisizliğinin göstergesi olduğunu ifade eder. "Varolan her şey insan içindir"¹³⁰ düşüncesi, özgür olduklarını ve iradelerince tayin ettikleri amaçlar ekseninde eylediklerini düşünen insanların doğa ve tanrı konusunda da aynı dizgeyi izlemeleri sonucunda ortaya çıkan yanılgıdır. Bunun yerine Spinoza, doğadan kovulan tanrıyı yeniden çekip doğaya yerleştirerek onun üzerindeki tahakküm imkânını ortadan kaldıran bir perspektif sunar. "Uzam Tanrı'nın bir sıfatıdır, yani Tanrı uzamlı varlıktır"¹³¹. Bu, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, doğa ile ilişkisini sahip olma ve kullanma üzerinden kurmaya imkân tanıyan, Tanrının ve tanrısallığın doğadan kovulmasıyla efendiliğini ilan eden özne anlayışı sunan felsefi sisteme yeni bir tekliftir. Nitekim bahsi geçen bu ruhun ve tanrısallığın doğadan kovulması yoluyla doğanın kullanımında beis görmeyen mekanist doğa tasarımının aşılması, ancak ona yeniden tanrısallık atfetmekle mümkün hale gelir. Daha evvel bahsetmiş olduğumuz gibi; Descartes'in insan-doğa

¹²⁹ Bumin, Modernlik, s. 65.

¹³⁰ Bumin, Modernlik, s. 69.

¹³¹ Benedictus Spinoza, **Etika**, Bölüm II, Önerme II, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınları, Ankara, 2004, s. 80.

ilişkisi bir sahip olma ve tahakküm ilişkisidir. Üstelik bu ilişki yalnız doğa üzerinde hâkimiyetle sonlanmamış, kendi dışında var olan diğer *Cogito*'lara ve bedenlere doğru genişletilmiştir. Ruhun beden üzerinde hâkim olduğu görüşünde, yalnızca beden olarak var olduğu, akıldan yoksun ya da akıl-dışı edimlerin kaynağı olduğu gerekçesiyle de beden ile özdeşleştirilen kadın ve kadınsı olan (daha doğrusu erkeksi olmayan) her şeyin de bu tahakküme nesne kılındığı açıktır. Şimdi Spinoza felsefesi, insanın(erkeğin) ayrıcalığa sahip kılındığı bu felsefi düzlemi sarstığında, buradan eril tahakküme yönelik ciddi bir eleştirel söylem doğar mı? Kendini her şeyin merkezinde ve amacı olarak gören zihin sahibi varlık olarak insan/erkek, kendi dışında gördükleriyle (doğa/kadın) ortak bir zemini paylaşabilir mi?

Spinoza, zihni bedenin ideası olarak alır. “İnsan ruhunu teşkil eden fikrin objesi, cisimdir (bedendir), yani fiil halinde (actu) var olan uzamın bir tavrından başka bir şey değildir.”¹³² Başka bir ifadeyle; bedende olan ve gerek etkileme gerek etkilene formunda yaşanan her temas fikirler için ve fikirlerin toplamı da zihin için temel kaynaktır. Bu bakımdan zihin bedenin halleri ile maruz kaldıkları ekseninde uygulanımları ile ve tabi aynı zamanda onun cinsiyeti ile de ilişkili olacaktır. Zihnin bedeni algılaması, bu bedenin uygulanışlarının fikirleri dolayımıyla. Daha açık bir deyişle zihin de bedene bağlı olarak cinsiyetlidir. Başlangıçta bu, zihni bedene hapseden bir düşünce olarak görülse de, aslında ilk elden bedenin zihin üzerindeki etkisinin hakkını teslim etmesi, daha sonra da *Deus sive Natura* (Tanrı ya da Doğa) anlayışıyla doğayı ve bedeni hiyerarşik ilişkilerin girdabına sokmaması bakımından önemlidir. Zira “Fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısının aynısıdır, o halde insan Ruhu hakkındaki bir fikir veya bilgi, Beden hakkındaki fikir veya bilgi ile aynı tarzda Tanrıya bağlıdır ve Tanrıya nispet edilmiştir.”¹³³ Anlaşılacağı gibi her şey Tanrı'dır veya Tanrı her şeydir. Doğada her şey eşit ve bir bütünün parçası olarak anlam kazanır. Öncelikle “düşünce tanrının sıfatıdır”¹³⁴ ve aynı şekilde “uzam tanrının bir sıfatıdır.”¹³⁵ Dahası düşünce ve uzam, eş deyişle ruh ve beden ‘birleşiktir’. Bu, tanrının aşkınlığını kaybetmesi pahasına atılan bir adımdır ve onun gerçekliği zihinsel idelerde değil, her türlü idenin de kendisine bağlı olduğu

¹³² Spinoza, Etika, s.89.

¹³³ Spinoza, Etika, s.101.

¹³⁴ Spinoza, Etika, s. 101.

¹³⁵ Spinoza, Etika, s. 80.

bedensel olanla ilişkisindedir. “Bir zihin üretimi olarak anlamaya meylettiğimiz fikirler, Tanrının Doğa olması ilkesinden hareketle, ilahi olanın maddi olanda ifade bulması tarzında, bedende ifade bulurlar.”¹³⁶ Yani diyebiliriz ki beden, Spinoza felsefesinde açık bir biçimde bilgi sürecine dâhil edilir. Ona göre tekil şeylerin bedeni etkilemesi ve bedenin de bu etkileneimler dolayısıyla ruhta fikirler meydana getirmesi söz konusu olduğundan, zincirleme bağlı fakat hiyerarşik olmayan bir düzenek ortaya çıkar. Böylece bilgi hükmederek değil, etkilenecek ve duygulanarak edinilen bir ifade olmaktadır. Burada esas nokta tahakkümcü, belirleyici ve bedenden bağımsız bir şekilde kendinde ilkelerini dayatan bir akıl anlayışından Spinoza’nın uzak durmasıdır. O beden ve ruhu birleştirir ve hatta ruhu bedene bağlar. “Ruh ancak bedenin süresi boyunca edilgiler olan duygulanışlara boyun eğer.”¹³⁷ Henüz bu noktada aklın erkeksi yapısının beden üzerinden tesisini mümkün kılan kavrayışı problemli bulması Spinoza’yı modernite içinde farklı bir yere yerleştirir.

Bu sistemde varlıklar arasında bir hiyerarşi değil, ancak bilgi türleri arasında bir dizilim mevcuttur, fakat bu asla bedenden bağımsız veya ondan geleni yok sayarak değil, bedenin etki gücünü artıran nedenlerin bilgisine ulaşarak kuvveti artırmaya yönelik çaba ile mamul bir bilgi anlayışıdır. Spinoza için edilgenlik ve etkenlik, yani maruz kalma ile eyleme arasındaki fark hem açık seçik bilginin hem de ahlaki kodların ölçütü olacaktır. Öncelikle Sokrates öncesi felsefede temellerini bulduğumuz ve ahlaki ölçütler olarak da anlam kazanan klasik karşıtlıklar Spinoza felsefesinde çözülmeye başlar. Artık iyi ve kötü yalnızca bedenin etkilene ve etkileme kuvvetiyle ilgilidir. Ayrıca akıl ile beden arasında kurulan paralellik onları bir bütünün ilişkili iki parçası olarak konumladığından, bedende olanın zihni ve zihinde olanın bedeni etkilemesi yoluyla sağlanan etkileşim onları bütünlüklü hale getirerek dikotomik çözülmeyi yaratır. Bilgi yalnızca akılsal bir faaliyetin içsel süreçleriyle ilgili olmaktan çıktığında bedene hasredilen duygu ve tutku durumları da bilgi sürecine dâhil edilir ve bu yolla akılla ilişkilendirilir.

İlk türden bilgide bedenle ilişki tümüyle açıktır. Karşılaşmaların tesadüfiliği üzerinden tanımlanan bu bilgi türü, edilgenliğimizin göstergesidir ve bu nedenle duygulanışların kaynağıdır. İkinci tür bilgide ise bir başka bedenle her

¹³⁶ Özge Ejder, “Bir Beden Ne Yapabilir Sorusu Üzerine”, **Felsefe Logos**, İstanbul, 2013, Cilt: 4, Sayı: 51, s. 64.

¹³⁷ Spinoza, Etika, s. 286.

karşılaşmasında ortaya çıkan duygulanışa değil, bu duygulanışın nedeni olan etkiyi kavramaya ve bu yolla etkin hale gelmeye bağlı bir yükseliş söz konusudur. Bir sonraki aşamada artık hem kendinin hem diğerlerinin özlerine dair bilgi gelecektir. Burada önemli olan nokta Spinoza'nın diğerlerinin varlığını görmezden gelmeyen ve onları bedensel ve tikel varoluşları bakımından bütünselliği içinde gören anlayışıdır. Her şeyin Tanrı olduğu ontolojik bir düzlemde, hiyerarşi de Kartezyen anlayışın tahakkümcü akıl imkânı da ortadan kalkar. Biliyoruz ki Spinoza için Tanrı ve tikellikler arasındaki ilişki ya da ruh ile beden arasındaki ilişki bir sıfat ve tavır ilişkisidir: “Âlemde yayılmış olan bütün tikel şeyler, Tanrının sıfatlarının duygulanışlarından ya da Tanrının sıfatlarını filan ve filan belirli tarzda ifade eden tavırlardan başka bir şey değildir.”¹³⁸ Ve bu yolla bir bütünlük söz konusu olabilmektedir. Dahası artık her bilgi türü için yine de Antiklerden Kartezyen felsefeye kadar kötülüğün kaynağı olarak ötelenen veya konu dahi edilmeyen bedenin felsefenin merkezine girmesi söz konusudur.

Spinoza için son türden bilgiye ulaşmak mümkünse de bu pek nadir gerçekleşir. En azından çoğunluk duygulanımların etkisindedir. Bu nedenle hiç değilse tutkuları yok saymadan, var olma gücünü artıracak imkânları çoğaltmak, bunun için de egemenlik amacına yönelmeyen ilişkiler kurmak en makul yaşam biçimi olacaktır. Her canlının sahip olduğu ortak bir varolma direnci üzerinden ortaya konulan bu eşitleme ideali, irade sahibi olanlar ve olmayanlar üzerinden amaçlar ve araçlar ayrımı yapan kutuplu-normatif karakterli düalizme yönelik bir itiraz olarak okunmalıdır. Spinoza bu ayrımları ortadan kaldırır ve aynı zamanda diğerine de kapalı olmayan özgül nitelikler üzerinden her canlının kendi özünü ortaya koymasına imkân tanıyan ve farklılığı dışlamayan bir sistem inşa eder: “Kendini korumak için çaba, bir şeyin asıl özüdür”¹³⁹ Spinoza için her tikel varlık kendini koruma yani varolma direncine sahiptir ve özünü bu şekilde ortaya koyar. Böylelikle edilgenlikten çıkıp etkin olmak ile varlığını ortaya koymak (fiili halde olmak) aynı anlamlara gelir. Bu bakımdan bütün varlıklar hem birbirlerinin etkilerine açık hem de aynı yönelime sahip olarak konumlanır. Tözsel bütünlük ancak varlıklar arasında bu denklikler üzerinden kurulacaktır. Tözsel farklılık temelinde parçalara ayrılmış ve bilgi nesnesi olarak kullanıma sunulmuş doğa fikrinin yarattığı etkiden

¹³⁸ Spinoza, s. 58.

¹³⁹ Spinoza, s. 215

kurtulmanın, yeniden bütünlüğü tesis etmenin yolu doğaya ve bedene hakkını -ruh ile eşit bir statü yoluyla- teslim etmekten geçer. Dolayısıyla Spinoza, bütün duygulanışları, arzu ve iştahları hem ruha hem bedene nispet ettiğinde¹⁴⁰ ve ruh ile beden, aynı şeyin iki farklı görüntüsü olarak alındığında, aralarında eşitlik söz konusu olur. Ruhun ancak beden üzerinden cinsiyetini ve varoluşunu şekillendirdiğini dile getiren ve bu algı sayesinde farklılıkları yadsımadan, varsayılan hiyerarşinin temelini sarsarak yeni bir varoluş imkânının sunulabileceğini görmeyi mümkün hale getiren bir anlayışa sahiptir.

Ruhun beden ile ilişkisinin bu yeni formülasyonu, yalnızca Kartezyen felsefeye ve onun açmazlarını gidermeye yönelik epistemolojik ve ontolojik bir tavır değil, aynı zamanda düalistik ve hiyerarşik olan bu felsefenin eril niteliklerle donatılmış bir kapasite olarak konumladığı akla ve onun moral kodlarına yönelik bir itiraz ve eleştiri olma özelliği de taşır. Kartezyen felsefenin bilgiyi varlık alanındaki hiyerarşiye dayanarak temellendirmesinin, üstte duran ve sembolik gücü elinde bulunduran akıl/ruh/insan anlayışının beden/doğa/kadın üzerinde tahakküm ile sonuçlandığını biliyoruz. Bu akıl bir takım özellikleriyle, gücün, başarının, yönetimin sahibi olan erkeksi bir dünyanın zaferini simgelemektedir. Bu nedenle aklın veya ruhun paralellik içinde algılanması, akıl ile duygulanımlar arasında bir bağlantı kurma çabası, ilişkileri yatay bir düzleme taşımakla ayrımcılık dilini ve tahakküm pratiğini ortadan kaldırma imkânını içermektedir.

1.6.2 Bilen Özneden İyi Yurttaşlara: Eril Bir Erdem Planı

18.yy, Doğa karşısında ruhu-aklı nedeniyle ayrıcalıklı kılınan insanın da ruhunu ve bu yolla ayrıcalığını kaybettiği bir dönemdir. Tümüyle mekanizmin gücünü ve etkisini kavramış, bilimsel etkinliklerin her türlü faaliyeti geride bıraktığı bu süreç, makinelerin ayrıcalık ve itibar kazandığı bir döneme kapı aralayan düşünsel çalışmaların hâkimiyetindedir. Moral olanın korunması adına doğayı feda edip özneye verdiği önceliği elde tutan Tanrıya da yer açarak 17.yy felsefesi yerini ne Tanrının ne de onun varisi olan insanın değerli sayıldığı bir çağa bırakmıştır. İnsan

¹⁴⁰ Aklın duygular, arzu ve istekler karşısında üstünlüğü fikri, yine aklın bedenle kökten ayrılığı ve ona yönelik tahakkümünün meşru zemini olarak görülmüştür. Oysa Spinoza arzu ve iştahı varlığın özü olarak görür ve onların hem beden hem ruhta gerçekleştiğini ifade ederek dikotominin aşılması anlamında büyük bir imkân sunar. Bkz. Spinoza, Etika, s. 117.

da artık bir duyumlar mekaniğidir. Descartes ile ortaya çıkan ve moral alanı da kuşatan epistemolojik kriz; eylemlerin ilkesinin tahakküm ekseninde belirlenmesi nedeniyle ahlaki ve politik bir çöküşe neden olmuştur. Yaşanan bu tarihi değişimi, bir bozulma olarak okuyan Rousseau, Aydınlanma olarak anılacak bir devrin erken uyarıcısı ve akıl-karşıtı bir modern olarak tarihte belirmiştir.

Böyle bir dönemde, “...bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür”¹⁴¹ ifadesi Rousseau’yu bilim karşıtı bir özgürlük filozofu olarak konumlayacaktır.

*Özgür yaşamak ve özgür ölmek, yani ne benim ne de hiç kimsenin kanunların onurlu boyunduruğunu başka hiçbir boyunduruğa koşulmamak için yaratılmış en gururlu başların daha da uysallıkla taşıdığı bu kurtarıcı ve yumuşak boyunduruğu, silkip atamayacağı tarzda kanunlara boyun eğerek yaşamak ve ölmek isterdim.*¹⁴²

Bu, kendinden sonraki süreçte de kavramların hükmünden, bilginlerin ilkelerinden ve otoritelerin kurallarından kurtulmayı ifade eden bir sistem olarak yankı bulmuştur. Ne var ki; Rousseau’nun salık verdiği kurtulma, bir yasadızlık haline işaret etmez. O dışarıdan zorlamayla kabul ettirilen herhangi bir otoritenin varlığını yadsır.

Tahakkümü ve zoru yadsıyan Rousseau, Akıl-Doğa ilişkisini yeniden düşünmek ve düzenlemek adına bir imkân sunar. Bu amaçla hipotetik doğal durum tasvirini, nihayetinde ahlaki ve politik bir hedefe yol alabilmek adına ortaya koyar. O halde diyebiliriz ki Rousseau daha çok bir politik ve moral proje peşindedir. Nitekim onun felsefe tarihinde akıl-karşıtı bir filozof olarak konumlanması da *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* ile *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’ndaki aklın dejenerasyonuna yaptığı vurguya dayanır. Bu eserlerde akıl, ahlak argümanları ile eleştiriye tabi tutulur ve kötülüğün kaynağı olarak gösterilir. “Hiçbir etkinin bulunmadığı yerde etken aramaya gerek yoktur; ama burada etki ortadadır; bozulma gerçekten vardır; bilimlerimiz ve sanatlarımız geliştikçe ruhlarımız bozulmuştur.”¹⁴³

Rousseau’ya göre akıl, öncelikle doğanın karşısında veya dışında değil tam tersine onun içinde bir imkân ve potansiyel olarak yer alır. Sorun tam da aklın doğal

¹⁴¹ J.J Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Yay., İstanbul 2013, (Söylev), s. 8.

¹⁴² J.J.Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev: R. Nuri İleri, Say Yay, İstanbul, 2001, (Eşitsizlik), s. 64.

¹⁴³ Rousseau, Söylev, s. 11.

seyrinin dışına çıkmış, doğal gelişimine uygun davranmamış olmasındadır. Açıktır ki bunun nedeni, insanı diğer varlıklardan ayıran, diğer varlıkların gücü ve ayrıcalığı karşısında insanı farklı kılan seçme özgürlüğüdür. Aklını doğanın değil kendi yarattığı ideal ve değerlerin peşine süren irade burada ön plana çıkar: “Şu halde hayvanlar arasında insanın özgül üstünlüğünü yapan, insanın anlığı (entendement) olmaktan çok onun özgür bir unsur olma niteliğidir”¹⁴⁴. Seçme yetisi ile aslında Doğa’ya içkin olan aklın seyri değişmiş, tam da bu nedenle insan, kendisini, fethedilecek bir düşman ve bir nesne olarak gördüğü Doğa karşısında konumlandırılmıştır. İşte bunun ardından insanın ahlaki çöküşü gelir. Oysa Rousseau için Doğa, Lloyd’un da belirttiği gibi; insan davranışına içkin ve onun için ideal bir modeldir.¹⁴⁵ O halde diyebiliriz ki akıl, doğadan uzaklaştıkça ve modern anlamda “ilerledikçe” aynı zamanda yozlaşır yani moral alanda geriler. Rousseau için moralite doğanın modelliğinde eyleyen bir aklın pratik tezahürü olduğu için, doğadan uzaklaştıkça ve teorik anlamda yetkinleştikçe ahlaki bir gerileme yaşanır. Bu anlamda bilimlerin ve sanatların gelişimi aklın başka türlü eyleyebilme potansiyelinin göstergesi olmakla birlikte, Rousseau, onları doğanın ideallerinden sapma olarak okuma eğilimindedir. Burada yeniden doğa ile akıl arasında farklı bir ilişkinin kurulabileceğine dair sinyaller alınmaktadır. Rousseau’yu yeniden okuma amacımız ise bu akıl ve doğa ilişkisinden, daha da önemlisi Modernitenin aklına yönelik bir eleştiri üzerinden erkeklik eleştirisi yapmanın söz konusu olmasıdır, diyebiliriz.

Rousseau’nun doğal durum tasavvuru, insanın önce akılsal bir varlık değil, duyumsal olan ve hatta hem kendine hem diğerlerine bir duyum varlığı olması nedeniyle sevgi (merhamet) duyan bir varlık olması fikrine dayanır. Hayvanlara ve diğer tüm canlılara yönelik bir sevgi ağı olarak konumlanan bu duygu, akli öncelemesi bakımından doğanın bahsettiği en temel insanlık durumudur. Burada duygunun ilk insanlık hali olarak alınması, sonrasında da aklın yetkinleşmesi ile bu duygunun kaybolması, zımni bir akıl eleştirisi olarak alınır ve hatta bununla klasik akıl tanımlanışının dışına çıkılır. Lakin ona göre insan, topluluk halinde yaşamaya ve bir dil kullanmaya başladığı anda bu duyumlar ve duygular yerini gösterişli sanatlara ve aklın en yıkıcı gücü olan bilimlere bırakacaktır. Ve bozulma böyle başlar. Bu

¹⁴⁴ Rousseau, Söylev, s. 96.

¹⁴⁵ Lloyd, s. 85.

bakımdan Rousseau bozulmanın kaynağını modern insandaki kendine ve yaşadığı çağa dair bilinçteki bir kibir olarak görür. Ne yaptığıнын farkında ve bilincinde olan modern insanda, gösteriş ve zenginlik ile birlikte anılmaya başlayan erdemler ortaya çıkar. Böylece eski değerler yitirilir, ahlaki yozlaşma en uç noktasına taşınır. “Her ne pahasına olursa olsun zenginleşmek istenirse, erdem ne olur? Eski devlet adamları hep erdemden, ahlaktan söz ederlerdi; bizimkiler yalnız ticaretten, paradan söz ediyorlar”.¹⁴⁶

Konumuz bakımından Rousseau’yu özel kılan fikriyat, onun kendi zamanına kadar nesne konumunda yer alan doğayı yüceltmesi ve hatta akıl ile doğayı bu çatışmalı ilişkiden kurtarmaya çalışmasıdır. Şimdi; bencil tutkular, karşıtlaşmış düşünce ve kurumlar hatta onların ekseninde inşa edilen değerler, doğadan kopuşun yarattığı felaketlerse, duyarlı tüm varlıklara karşı iyilik ve sorumluluk duygusunun yok olması “zeka duyuları bozar”¹⁴⁷ tümcesindeki vurguya dayanıyorsa, kişinin kendine yönelik sevgisinin kibre ve diğerine yönelik sevgisinin hasede dönüşmesinin sebebi yani en genel anlamda ahlaki çöküşün sebebi aklın ve onun doğurduğu sonuçlarının hâkim kılınmasıysa eğer, o halde doğa-akıl ilişkisi yeniden dizayn edilmelidir. Daha evvel vurguladığımız gibi bu düşünce, eril bir güç olarak tasavvur ve inşa edilen aklın toplumsal cinsiyeti şekillendiren simgesel yapısının ortadan kalkmasının yolunun açılıp açılmayacağını akla getirir. Rousseau için “Hastalığın tarihi”¹⁴⁸ aklın bu türden yetkin kılınmasına dayandığından, bu bozulmanın ortadan kaldırılması, aklın eş deyişle eril değerinin hâkimiyetinin sonlanmasını gerektirecektir.

Fakat bu noktada Rousseau’yu da Modernite içinde konumlamamıza neden olan açıklamalar gelir. Ona göre bozulmanın durdurulması, akli ortadan kaldırmak veya nostaljik doğa durumuna yeniden dönmeye çalışmak değildir. “Öyleyse ne yapmalıyız? Toplumu yıkmak, ‘o senin bu benim’i yok etmek ve ormanlara dönüp yeniden ayılarla birlikte yaşamak mı gerekir?”¹⁴⁹ Rousseau’da bu sorunun cevabı olumsuzdur. Zira Rousseau aklın yozlaşmışlığından insanı kurtaracak olan gücü nihayetinde yine akılda bulur.

¹⁴⁶ Rousseau, Söylev, s. 22.

¹⁴⁷ Rousseau, Söylev, s. 96.

¹⁴⁸ Lloyd, s. 86.

¹⁴⁹ Rousseau, Eşitsizlik, s.178.

*Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişiklik yapar: davranışındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha öce yoksun olduğu değer ölçüsünü ona verir. Ancak, ödevin sesi, içtepileri, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan, başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan, bu durumda doğadan sağladığı bir çok üstünlüğü yitirirse de, öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine işleyip gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır, baştan başa ruhu öylesine yükselir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumundan da aşağı derekeye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi: o anı ki kendini akılsız ve gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur.*¹⁵⁰

Yeniden mutlu olmanın yolu, doğal, vahşi ve aklın yetkince kullanılmadığı o çağa dönmekten değil, akıl-doğa ilişkisine yine aklın rehberliğinde düzen verilmesi dolayımından geçer. Akıl, doğaya içkin olduğu için ondan koparılıp atılamaz, tersine bu ilişkide doğa da akla ihtiyaç duyar, eş deyişle onlar “karşılıklı bağımlılık”¹⁵¹ halindedir. İnsan aklını doğa ile uyumlu kılmayı seçmelidir ki, doğanın içinden çıkan ve yıkıcı olmayan bir olgunlaşma haline geçebilsin. Akıl insan doğasına ait duygulardan uzaklaşmayacak ve böylece Doğa ile uyumu tesis edecektir. Zira Doğa, akla bu yönde gelişmesi için her türlü potansiyeli ve imkânı sağlamıştır. Simgesel düzeyde kadın erkek ilişkisi ekseninde düşündüğümüzde, akıl-doğa ilişkisi Rousseau için erkeksi olmayan, doğanın sesine kulak veren ve düzenleyici ilkesini erkeksi olmayan doğadan alan fakat yine de eylem hakkıyla donatılmış, bu doğanın Rousseau’nun da yadsımadığı düzensizliğini ve yoldan çıkmaya meylini toparlayacak erkeksi-akıl figürüne karşılık gelir. Rousseau’nun doğrudan kadın-erkek ilişkisi ekseninde ifade ettiği bozulmayla ilgili yazılarına bakarsak yine bu tablo ortaya çıkacaktır: “Hiçbir halk hiçbir zaman aşırı şaraptan mahvolup gitmemiştir; mahvolanlar hep kadınların kural tanımazlığından mahvolup gitmiştir.”¹⁵² Bu uzak bir andırma olarak görünse de Havva’nın sebep olduğu düşüşü anımsatır. Âdem’i yoldan çıkaran, tam da Havva’nın kural tanımazlığı olmuştur. O her ne kadar itaat için yaratılmış olsa da, çift yönlü ve belirsizlik arz eden bir karakterdir. Tıpkı Antik Yunan’daki maddeye atfedilen belirsizlik ve tıpkı tanrıçaların irrasyonallitesinden bahseden mitik söylemler gibi, burada da erkeği/aklı

¹⁵⁰ Rousseau, J.J. **Toplum Sözleşmesi**, Çev: Vedat Günyol, İş Bankası Yay., İstanbul, (Sözleşme), s. 18.

¹⁵¹ Lloyd, s. 88.

¹⁵² Rousseau, **Letter to d’Alambert**, 1758, VIII, s.109’dan aktaran Lloyd, **Erkek Akıl**, s. 89.

ve düzenli yolundan çıkartan kadın figürü hâkimdir. Bu günah ve cennetten kovulma üzerinde en özgürlükçü düşünceye sinmiş ısrar, kültürel bir bilinçaltı mirasıdır.

Hâlihazırda Rousseau beklediğimiz türden sonuçları doğurabilecek imkânı bu noktada bitirir. Zira seçimlerini alelade olmaktan çıkarıp olgun ve iradi eyleyen bu akıl, hem hala insanı fizik dünyanın mekanizminin ötesine taşıyabilecek bir kaynaktır, hem de en başından erildir: “...her türlü bilgiden, aydınlıktan yoksun olan vahşi insan sadece doğanın verdiği bu basit dürtüleri duyabilir, onun arzuları, maddi gereksinimleri aşmaz; onun evrende tanıdığı tek maddi gereksinimler, sadece yiyecek, bir dişi, bir de dinlenmedir.”¹⁵³ Bu ifade gerek doğa durumunda yaşayan gerek akılsal yetileri yetkinleştikçe bozulan insanın sahip olduğu ve onu bu bozulmuşluktan kurtaracak referans noktası olan aklın, en başından eril bir tasavvur olduğu sonucunu çıkarmamıza olanak tanır. Onun ihtiyacı olan dişi, vahşi doğal yaşamın basit bir dürtüsüdür ve maddi bir ihtiyacın giderilmesi için gereklilik olarak gösterilir. Doğal olandan uzaklaşan erkeğin akılsal etkinliği dolayısıyla vuku bulan bu çöküş, yine erkeğin akli ile bir kurtuluş umudunu getirmiştir. Doğa, her ne kadar bir ideal olsa da, onun düzenlenme ihtiyacı Rousseaucu sistemde baki kalmış, onu düzenleyecek güç de yine eril irade olarak konumlanmıştır. Yani ilerleme fikri ortadan kalkmamıştır, yalnızca yönünün moral dayanakları üzerinde tartışılmış, dahası doğanın düzeni yine cinsiyet kodlarıyla örülmüştür. O halde burada aktör hala erkek ve erkeğin sahip olduğu, istediğinde bozan ve istediğinde düzelten (eril) akıl olacaktır. Burada sanki onu önceleyecek bir biçimde Kant’ın Aydınlanma çağrısına açılan yolu görmek önemlidir. Bütün bu düşüncelerin vardığı bir sonuç olarak insan (erkek), kendi suçu ile düştüğü bu ergin olmama durumundan [yine kendi yetisi/aklı ile] kurtulacaktır!

1.6.3. Eril Aklın Özgürlük İdeali: Kant

Bilindiği gibi Kant’ın Aydınlanma ideali, bir çeşit vesayetten kurtulma anlamında özgürleşme ifadesidir. Bu, aklını ve edimlerini sorgusuzca başkalarının hizmetine sunan, insan türüne has akılsal yetiyi kullanmadan, başkalarının ilkeleri ve kuralları temelinde, dışsal otoritelere bağlı bir hayat süren insanların ahlaki gelişmemişliğine yüksek sesle yapılan bir itirazdır. 1784 yılına ait “*Aydınlanma*

¹⁵³ Rousseau, Eşitsizlik, s. 98.

Nedir? Sorusuna Yanıt” isimli yazısında Kant; söz konusu çağrısı “aklını kullanma cesareti göster”¹⁵⁴ sloganıyla netleştirir. Aksi takdirde özgürlükten söz etmenin hiçbir anlamı kalmayacaktır. Çünkü “özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*’sidir.”¹⁵⁵ Kendi dışında hiçbir nedene bağlanmadan pratik aklın özgürlük idesi ile eyleyen ahlaki özne, aydınlanmanın, eş deyişle özgürlüğün gerçekleştiği anı temsil eder.

Kategoriler aracılığıyla bilgisi edinilebilen fenomenal alandan farklı olarak özgürlük idesi, mümkün deneyin ötesini ifade ettiğinden pratik aklın sınırlarında söz konusu edilir. Bu alan epistemolojik sınırların aşıldığı ve ‘Neyi bilebilirim’ sorusundan ziyade ‘Ne yapabilirim’ sorusuna tekabül ettiği, yani eylemlerin ilkelerini sunduğu için insanı doğanın üzerine taşır. Bu artık herhangi bir içgüdünün veya itkinin etkisinde kalmaksızın, yalnızca kendi aklının kuşatıcı belirlenimi ile ortaya konulan toplumsallığın da zeminidir. Kant’a göre “Doğa insanın, mekanik düzenlemeyi aşan her şeyi kendi içinden üretmesini ve kendi akli sayesinde içgüdüden bağımsız olarak kendisi için ürettiğinden başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir.”¹⁵⁶ Doğa, bu isteği doğrultusunda insana bahsettiği yetiyi en mükemmel formunda ve hazır olarak vermemiş, onu yalnızca geliştirilebilir bir potansiyel olarak yerleştirmiştir. Bu potansiyelin gerçekleşmesinin imkânı ise toplumsal alanda ortaya çıkan çatışma olacaktır. Daha doğrusu insanın toplumdışı yanının toplumsallaşma sürecinde yaratacağı çatışma, gelişmenin ve ilerlemenin anahtarı olacaktır.

Kant, doğada var olanların insanın anlama yetisinin sınırlarında var olan saf kavramlar aracılığıyla bilinebilir kılındığını söylediğinde, bu mütekabiliyet ilişkisi; anlama yetisi ve doğanın birbiriyle ilişkilenebilir olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle doğa, zeminini anlama yetisinin kategorilerinde bulduğu için bilgi konusu olabilmektedir. Bizim doğa bilimi yapabilmemizin tek yolu, doğa yasalarını keşfedecek ya da doğayı bir yasalılık formunda görmemizi sağlayacak onunla uyumlu kavramlara sahip olmamızdır. *Saf Aklın Eleştirisi* tam da doğa ile anlama yetisi arasındaki ilişkiyi ve bu yolla bilginin sınırlarını ortaya koymak üzere

¹⁵⁴ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir”, Çev: Nejat Bozkurt, **Felsefe Yazıları**-1784, , 1983.

¹⁵⁵ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev: Ionna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay, 1999, s. 4.

¹⁵⁶ I. Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev: Uluğ Nutku, **Yazko Felsefe Yazıları**, Kitap 4, 1982, (Dünya Yurttaşlığı), s. 3.

yazılmıştır. Üstelik Kant yalnızca bu eserinde değil, toplumsal ve pratik konularda kaleme aldığı yazılarında da aynı tutarlı argümanı sürdürür. Lloyd'un da belirttiği gibi:

*Kant bu yazılarda [Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi ve Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt], 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 teleolojik bir boyut kazanır.*¹⁵⁷

O halde Kant, doğanın içinden çıkan bir akı ve bu aklın belli bir amaca doğru meşru ve iyimser ilerleyişi fikrini onaylamaktadır. O, tıpkı Rousseau'da gördüğümüz gibi, hem aklın doğa ile uyumlu ilişkisinden yanadır, hem de bu aklın amaçlarından bahsetmektedir. Nitekim Rousseau da insan aklının doğal olan yolunda ilerlediği sürece ahlaki anlamda bir kurtuluşa ulaşabileceği inancını dile getirir. Ve tabi, Kant'ın ifadesiyle “doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçları için kullandığı araçlarda müsrif değildir. Doğa insana akıl ve akla dayanan irade özgürlüğü vermiştir; bunu yapması, bağışları bakımından doğanın maksadının açık bir belirtisiydi.”¹⁵⁸ Doğanın bahsettiği bu yetiyi kullanan yani akılsal iradesi ile eyleyen özgür insanlar toplumu, aydınlanmanın ilkesi ve örneğidir.

Amaçlılık bizi belli bir düzene ve sonuca yönelmişlik fikri ile kuşatır ve en nihayetinde anlarız ki; bu düzen ve sonuç, evrensel adalet ile kurulu bir toplumsal düzendir. Yalnız Kant bu amacın tek tek bireyler için değil, tür için geçerli olduğu ve ancak toplumsallık dolayısıyla ulaşılabilecek bir nokta olduğunu söyler. Bu büyük plan; insanın kendi arzularının peşinden koşma isteğine neden olan toplum dışı bencil isteklerinin yarattığı çatışmalı ve dirençli durum ile nihayetinde ahlaki bütünlüğün sağlanacağı toplumsal durum arasındaki gerilimin sonucu olacak aydınlanmadır. İnsanı tembellikten ve gevşemeden kurtaracak olan bu çatışma, daha önce bahsettiğimiz gibi, doğanın her türlü yetkinliği baştan vermemiş olmasına dayanır. Bu nedenle çatışmayı aşmaya çalışırken ortaya çıkan gerilim, gelişmenin zorunlu önkoşulu olarak alınır. O halde denilebilir ki; insanın toplum dışı bencil ve kıskanç tutumları bile doğanın planının bir parçasıdır ve ilerlemenin çıkış noktasıdır.

Aslında bizler doğa adına böyle bir yasallığın ve amacın bilgisine sahip olamayız, yalnızca türün hareketinden bu amacı sezebiliriz ve düzenlilik altında

¹⁵⁷ Lloyd, s. 90.

¹⁵⁸ Kant, Dünya Yurttaşlığı, s. 3.

kavrayabilmek adına bu planı varsayabiliriz. Dahası varsaymak durumundayız, zira aksi takdirde başıboş tikellikler dışında hiçbir bilgiye sahip olmayız. “‘Doğal amaçlılık’ ideası söz konusu düzenlilikleri aklın konusu yapmaya, akli kılmaya yönelik bir düşünce ürünüdür sadece.”¹⁵⁹ Bu nedenle hem doğada hem tarihte işlerlik kazanacak bu ideye bağlı kalmamız uygun olacaktır.

Bu akılsal, ahlaki ve ilerlemeci düşünme biçimi toplumsal cinsiyetler açısından bir karşılığa, daha doğrusu bir belirleyiciliğe sahip midir?

Daha evvel bahsettiğimiz gibi, Kant’ın evrensel olarak kuşatıcı bir ide ışığında insanlık durumunu tahlil etmesi, genel anlamda bir özgürleşme ifadesi olarak zemin bulmuştur. Sıklıkla Descartes ile karşılaştırılan ve Kartezyen aklın en yetkin ifadesi olduğu söylenen Kantçı akıl, kamusal alanda var olma ve özgürlük ideali ile aklın içten belirlenimi ilkeleri arasında bir çelişki olduğu iddiasından hareketle sorgulanır. Fakat kendi ilkeleri ile dünyayı kurması bakımından solipsizmle suçlanan Descartesçi akıl, dışsal etkilerden kurtularak kendi belirleniminde hareket eden Kantçı akılla kıyaslandığında, aslında bu sorgulama güçsüzleşecektir. Daha açık bir deyişle, hem bilgi hem de ahlak söz konusu olduğunda, zihni dış dünyaya ve kamusal alana açtığı düşünülürse; Kant’ın Kartezyen devamlılığı sağladığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. O, yalnızca otoriteler tarafından belirlenmeye itiraz eder ve bu düşünceyi *Aydınlanma Nedir?* yazısında oldukça net biçimde ifade eder. Bu nedenle diyebiliriz ki; Kantçı akıl kamusal bir özgürlük tesis ve talep eder. Böylece aydınlanma ve ilerlemenin sağlam zemini olan bu özgürlük fikri, kamusal alanda aklını diğerinin akli ile sınama ekseninde alınır. Şimdi tek sorumuz, bu aklın eril bir nitelik taşıyıp taşımadığı ve entelektüel faaliyetlerde etkin bir cinsiyetçi anlayışın sürüp sürmediğidir.

Kant, cinsiyet farklılıklarını, kendi ders notlarından oluşturduğu *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji* kitabında açıkça ele alır. ‘Doğanın amaçlılığı’¹⁶⁰’nı bu defa, kadın ve erkeği farklı şekilde var etmesi ve bunun nedenlerini açıklamak üzere kullanır. Daha çok zayıflık ve güçlülük ekseninde konu edilen bu cinslerin kökten farklılığının sebebi, türün devamlılığı ve kültürün gelişmesi bakımından ayrı rollere ve varolma biçimlerine sahip olmaları gerekmesidir. Yani doğanın amaçlılığı bağlamında anlam kazanan bu biçimler ve onlar arasındaki ilişkiler, kadının zayıflığı

¹⁵⁹ Aslı Kovanlıkaya, “Kant’ta Cinsiyet Farklılığı”, **Cinsiyetli Olmak**, (Der. Zeynep Direk), YKY, 2009, s. 18.

erkeğinse güçlü olması şeklinde bir dengeyi ifade eder. “Fakat doğa, bu güçsüz ve korkak kadına erkeğin kadına yönelik arzularını ‘idare etme’ becerisini bir ‘doğa vergisi’ olarak vermiştir.”¹⁶⁰ Kadınsı özellikleri ile erkeği ve onun gücünü denetim altına alabilmesi, doğanın kadını tasarlama amaçlarını ortaya koyar. Doğanın en nihai amacına (aydınlanmış bir toplum) ulaşacak olan erkek, ancak kadın denetimiyle incelik ve derinlik kazanması sayesinde bu hedefe ulaşabilecektir. Böylelikle kadın, türsel süreklilik ve toplumsal uyum için kendine bahşedildiği şekilde akıllı ama güçsüz ve yumuşak olmak durumunda kalır. Fakat kadındaki bahsi geçen akıl, ilerleme için yalnızca bir gereklilik, başka bir deyişle etkili bir araç olmak durumundadır. Kant, kadının aklını adeta yalnızca erkeği desteklemek ve kültürü kurması için yumuşatmak göreviyle konumlandırılmıştır. Zira “Okullu, eğitilmiş kadınlar kitaplarını, saatlerini kullandıkları gibi kullanırlar. Saatlerini de sadece saatleri olduğu bilinsin diye takarlar ki, saatleri genellikle ya çalışmaz ya da doğru zamanı göstermez”.¹⁶¹ Kant’ın varsaydığı kadarıyla; entelektüel faaliyetler alanında kadının rolü bir gösterişten ibarettir. Nitekim onun asıl işi kendini değil, erkeği hazırlamaktır. Yine de o, akıllı kadından esirgemiş, yalnızca eril bir biçim kazandığında kadına değer atfetmiş, kadını yalnızca duygular alanına hapsedmiş diğer filozoflardan farklı olarak, onu doğadan aynı payı alan bir cins olarak konumlayarak kendinden önceki gelenekten daha ılımlı bir fark sergilemiştir. Cinsiyetler arasındaki farklılığı birinin lehine yadsımayan fakat eşitliği bir ‘dengeleme’ olarak konu edinen Kant, yine de kadını bugün sıklıkla fonksiyonel kılan bakış açılarının arasına yerleştirilebilir. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki; Kant söz konusu olduğunda da aklın erkeksi yapısı ve kültür kuran, toplumu inşa eden bir güç olarak erkeğin konumlanması süregitmektedir. Kadına atfedilen zayıflık ve edilgenlik ile güçlenen evrensel eril değerler söz konusu edilir. Aydınlanma Nedir? yazısında açıkça vurgulandığı gibi, bireyler olarak değil tür olarak özgürlüğün söz konusu olduğu yerde cinsiyet ayrımı yoktur. Fakat doğanın amaçlılığı bağlamında bu türün içinde bir takım görev farklılıkları gündeme gelecektir. Bu

¹⁶⁰ I. Kant, *Antropologie in Pragmatischer Hinsicht* (İng. *Antropology from a Pragmatic Point of View*, Çev: Victory Lyle Dowdell), Southern Illinois University Press, 1996), s. 216’dan aktaran: Aliye Kovanlıkaya, **Cinsiyetli Olmak**, (Der. Zeynep Direk), YKY, İstanbul, 2009, s. 15.

¹⁶¹ I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (İng. *Antropology from a Pragmatic Point of View*, Çev: Victory Lyle Dowdell) 221’den aktaran: Aliye Kovanlıkaya, **Cinsiyetli Olmak**, (Der. Zeynep Direk), YKY, İstanbul, 2009, s. 15.

nedenle evrensellik idealinden vazgeçmeden tikeller üzerinden empirik bir plan işlerlik kazanabilmektedir. Dünya barışı ve özgür bir toplum ideali, ancak kadının yumuşak mizacından destek aldıkça güçlenen ve yükselen erkeklik sayesinde gerçeklik kazanabilir. “Doğa kadının erken olgunlaşmasını, erkekte nezaket beklemesini öngörmüştür. Böylece erkeğin ahlak aşamasına olmasa dahi, ona hazırlık teşkil eden ahlaki davranış aşamasına ulaşmasını istemiştir.”¹⁶² Erkek bu paradigmadaki da sert, akıllı ama kaba olanı, daha başka ifadeyle şiddet tekeline sahip olan bir iktidarı temsil eder. Kant, bu erkeklik halini ulaşılması ve kendisinde kalınması gereken son nokta olarak görmemekte, tam da bu nedenle kadını incelik kazandırması adına yardıma çağırmaktadır. Fakat kadını yalnızca ılımlı “tamamlayıcı” durumunda konumlamak, Lloyd’un da ortaya koyduğu gibi; bu konumlama yine de eril değerlerin örtbas edilerek ikiye bölünmüş bir şekilde devamlılığını sağlamanın bir başka yoludur.¹⁶³ Görünen o ki, aklın bir cinsiyet üzerinden tanımlanmadığı açık bir dönüm noktası olan Kant, kendi zamanına kadar simgesel olarak yüklendiği anlamlar çerçevesinde akli eril karakterinden yine de kurtaramamış, fakat doğa ile ilişkisi bağlamında aldığımızda yalnızca onlar arasındaki uyumluluğa dikkat çekerek aklın eril işleyişini yumuşatmıştır.

¹⁶² I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (İng. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Çev: Victory Lyle Dowdell), aktaran: Aliye Kovanlıkaya, **Cinsiyetli Olmak**, (Der. Zeynep Direk), YKY, İstanbul, 2009, s. 15.

¹⁶³ Bkz. Lloyd, *Erkek Akıl*, 1996.

İKİNCİ BÖLÜM

ERİL AKLIN PRATİK TEZAHÜRLERİ

2.1. ERKEK AKIL VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Çalışmamızın ilk bölümünde, filozofların epistemolojik sistemlerinde var olan eril söylemlerin genel çerçevesini göstermeyi hedefledik. Antik Yunandan bu yana bir ayırım dili olarak süregiden ve işgören (eril) akıl, özellikle modern paradigmada keskin bir ahlaki ve politik duruşun da şekillenip değişmesine imkân tanımıştır. Bu nedenle Modernite olarak adlandırılan 17.yy felsefesinin bazı kırılmaların başlangıcı olarak alınması, bilginin ve siyasetin öznesi olan yeni bir insan nosyonunda yaşanan değişimlerden kaynaklandığını düşünmemize imkân tanır. Her şeyden önce ‘ben’ ve ‘öteki’ paradigmasının modernite ile güçlenişi, özdeşlik temelinde bir özne kavrayışını gerektirmiştir.

...batının felsefi geleneği daima farklılık karşısında özdeşliğe, çoğulluk karşısında birliğe, değişim karşısında sürekliliğe değer vermiştir. Batı felsefi söyleminin öznesi farklılığı bastırma, ötekiliği dışlama ve heterojenliği küçümseme pahasına kurulur. Platon’dan Descartes’a ve oradan Kant’a kadar, benlik üniter, özdeş bir alt-katmandır; tutkuları akıl, istenci Ben yönetir, ötekiliğin de bastırılması gerekir.¹⁶⁴

Değişen ekonomik ve siyasi dengeler, cinsiyetler ve onların toplumlarda var oluş biçimini yakından ilgilendirmiş, felsefi söylem de bu değişimlere ya eşlik etmiş ya da onun kavramsal meşruluk zeminini tesis etmiştir. İktidar algısındaki kökensel değişiklikler veya ekonominin yapısal el değiştirmeleri, eril söylem ve edimlerin devamlılığını sağlamanın yanında, yepyeni tahakküm sistemlerinin inşasında etkin bir rol oynamaya devam etmiştir.

Modernite ile epey yakından ilişkili mühendislik faaliyetleri toplumun yapım ve onarımına da sirayet etmiş, çalışma ve yaşama alanlarının içine nüfuz eden bir kategorileştirme bilincini yerleştirmiştir. Toplamlar alt-orta ve üst sınıf olarak ekonomik bir kategoriyle ayrılırken, özgürleşme hareketleri ulusal ölçekte militarist-milliyetçi söylemle donatılmış yeni toplumsal form ve organizasyonların ortaya

¹⁶⁴ Seyla Benhabib, Modernlik, Evrensellik ve Birey, s. 264.

çıkmasına yol açmıştır. Hızlı teknolojik gelişmeler, modern dönem olarak işaret edilen 17.yy'ın başlarında katı uzmanlaşma alanları ve bürokratik bir toplum projesine dönüşüp gittikçe genişlemiş, toplumsal azınlıklar, işçiler, siyahlar, eşcinseller ve kadınlar bu sistematik düzenin ve kapalı yapıların yıkıcılığından en büyük payı almışlardır.

Ne var ki 20.yy'ın son dönemecinde bazı kurum ve kuruluşların ortak eylemleri, hukuksal süreçlerle iktidarın gücünü azaltma yolunda ufak başarılar edinmiş olsalar da eril akıl ve söylemi, ötekileştirme dilini güçlendirmeye devam etmiştir. Kadınların kurtuluşunu üzerinden bu dili bertaraf etmeye çalışan ve kadınlara toplumsal alanda yeni imkânlar sunan feminist çalışmalar, 18.yy'dan sonra sorunun daha derinlerde bulunan bir erkeklik imgesi ve iktidar alanı olduğunu fark edip yeni bir analiz ve metot üzerinden değerlendirme faaliyetlerine başlamıştır.

Bu nedenle 19.yy'da erkeklik çalışmaları başlığını taşıyan ve eril söylemlerin altında yatan iktidar toprağının kazılmasını hedefleyen sosyal çalışma alanları ortaya çıkmıştır. Biz de çalışmamızda bu alanların verilerinden beslenerek felsefi bir argümantasyonun imkânını ortaya koymayı amaçlamaktayız.

2.2. MODERN EPİSTEMOLOJİNİN PRATİK SONUÇLARI

Modernizm oldukça geniş bir süreci ifade eder ve her dönemi birbirinden farklı düşünme modellerinin, politik yapılanmaların, ahlaki yaşam pratiklerinin ve kurumsallaşmalarının varlığına tanıklık eder. Bu nedenle modernizm dediğimizde tek bir ifadeyi anlamak veya bir tek anlamı ifade etmek mümkün olmaz. Kendi içinde çelişkiler, paradokslar ve çatışmalar yaşayan bu geniş süreç, bir diğer yandan da evreni anlamanın bambaşka perspektiflerini ve yepyeni imkânlarını sunar. M. Berman bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Modern hayatın girdabı birçok kaynaktan beslenegelmiştir: Fiziksel bilimlerde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değiştiren büyük keşifler; bilimsel bilgiyi teknolojiye dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yokeden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni tekeldi iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme; milyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı kentleşme; dinamik bir gelişme içinde birbirinden çok farklı insanları ve toplumları birbirlerine bağlayan, kapsayan kitle iletişim sistemleri; yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini daha da artırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen ulus- devletler; siyasal ve

*ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların kitlesel toplumsal hareketleri; son olarak, tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren, keskin dalgalanmalar içindeki kapitalist dünya pazarı.*¹⁶⁵

Her ne kadar birbirinden farklı modernlikler olduğunu düşünsek de, gerek keşfetme arzusunun akılsal bir çerçevede dizginlenebilen kontrollü gelişimi, gerek keşfedilenle sınırlanmayan ve yaratmaya yönelik çabanın sanatsal ve teknik alanlardaki dev adımları ve gerekse de yeni yöntemleri ve anlayışları ile sunduğu sentetik açıklama modelleri, yine de ‘modernizm’ gibi bir soyutlamayı yapabileceğimiz ortak çatıyı tesis eden adımlardır. Bu çerçeveler, büyük bir insanlık ideali sunar; evreni öznenin tasarımı haline getirdiğinden onu ‘sahip olma ve kullanma’ dolaşımına sokar ve hem tarihi hem de doğayı kendi istek ve iradesi oranında değiştirme ve yönlendirme arzu ve çabasına karşılık gelen antroposentrik bir dünya tasarımı ve büyük anlatılar inşa eder.¹⁶⁶ Bu anlatıda öznenin dışında kalan her şey, kendiliğinde değil ancak ‘o-olmayan’ olarak varoluş imkânı bulur ve diğerleri bu öznenin zihinsel süreçlerinden doğmasa bile en iyi ihtimalle ona tabi olmalıdır. Doğa, öznenin bu amaçsız başkalığında, ahlaki ya da dini bir anlam taşımayan mekanik bir düzeneğe indirgenir. Ortaçağ’ın doğaya “tanrının eseri ve onun iradesinin ifadesi”¹⁶⁷ olarak atfettiği değer, modern dönemin felsefi ve bilimsel düşüncesiyle birlikte gizemini ve büyüsunü kaybettiği için, yok olur; artık onun üzerinde kendi iradesi ile rahatlıkla çalışabilecek özne ve bilinci, bütün açıklamaların yeter sebebini sunabilecektir. Descartes’in benzerlik fikrine karşı çıkışının insan ve doğayı, özne ve nesneyi başkalığında ele almayı mümkün kılması bir yana, diğer yandan, farklı olanı homojen bir birlik gibi aynı yöntemsel ve bilimsel ilkelere tabi kılmak yoluyla zihnin birliğine vurgu yapması dikkat çekicidir. Gerisinde büyük bir kavramsal bölünmenin durduğu bu birlik, yani zihin, cinsiyet açısından da nötr olarak tanımlanmıştır. Oysa doğa başkalığıyla tanımlandığı oranda boyun eğdirilmesi gereken bir köleye dönüştüğünden, onun üzerinde efendiliğini ilan eden ruh da eril

¹⁶⁵ Marshall Berman., **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev: Ümit Altuğ-Bülent Peker, İletişim Yayınları, 2013, s. 28.

¹⁶⁶ Jane Flax *Modernite ve onun bütünsel anlatılarına ilişkin postmodern itirazları* İnsanın Ölümü, Tarihin Ölümü ve Metafiziğin Ölümü başlıklarında toparlar ve S. Benhabib de onun tezini postmodern konumu tartışmak üzere ele alır. Bkz. **Modernlik, Bireysellik ve Evrensellik, Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar**, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

¹⁶⁷ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, (Kıta Avrupası), s. 33.

ifadelerle donatılmış olur. “Kartezyen düalizm bunu beden ve zihin arasında geniş bir uçurum farzederek ve bu farklı tözler arasında etkileşim imkânını yadsıyarak yapar.”¹⁶⁸ Descartes’in “sağduyunun eşit paylaştırılmış” olması üzerinden kurduğu eşitlik fikri, kadınların da eğitim aldığı takdirde aynı zihinsel başarıları gösterebileceği imkânına dayanır. Fakat diğer yandan pratik yaşam, bu eğitimin önüne set çektiği için, güçlendirilen akıl yalnızca erkekliğin söz konusu edildiği bir gelişim sürecinin zeminini sağlamlaştırmış olur.¹⁶⁹ Böylece aklın bu yeni karakterizasyonu, eril değerlerin pekişmesinin önünü açar. Aynı zamanda aklın yapısı üzerinde gerçekleşen bu değişim, bilginin karakterinde de bir değişimin ifadesi olacaktır.

Amacı artık tanrının eserini yorumlamak veya ondan değerler çıkarmak olmayan bilgi sürecinin, tam da bu nedenle, yöntemi ve niteliği değişim gösterir. Bilginin mahiyeti artık onun araçsallığında aranmaktadır. Aklın işlevi yalnızca doğru ve yanlış önermeleri birbirinden ayırt etmek olduğunda, onun izlediği kuralları sunan rasyonalite de fonksiyonel bir nitelik kazanır. Dolayısıyla bilgiyi kesin bir yöntem ile garantiye alan ve din ile ahlakı bu sınırlardan uzak tutan aklın, ahlaki bir yaşamın ilkelerini sunan geleneksel akıl ile yer değiştirdiği görülür.

Aklın irade ile yaşadığı kopuştan en çok din zarar görürken, aslında metafiziksel açıklamaların temeline fizik ve matematiğin yerleştirilmesi, hem sanat hem de politik anlamda bir protestonun göstergesi olmuştur. Hiçbir otoriteye boyun eğmeyen akıl, kendi yetileri, ilgileri ve çıkarları ekseninde dünyayı kavramaya yönelir. Bilginin meşruluğunu sağlayan güç olan aklın bu içten belirlenimi, dış dünyanın onun kendi merkezi ekseninde konumlamasına yol açar. Descartes’ın *Metot Üzerine Konuşma*’da “beden olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz”¹⁷⁰ olarak tanımladığı ve bütün özü düşünmek olan tözün, pratik alandaki karşılığının doğanın efendiliği olduğunu iddia ederken kastettiği budur. Bu aklın vaatleri; kuşatıcı, evrensel ve burjuva değerleri olarak anılan ilkelerin ortaya çıkışına da zemin sunar.

¹⁶⁸ Jonathan I. Israel, **Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752**, Oxford University Press, s. 572.

¹⁶⁹ Lloyd, s. 68.

¹⁷⁰ Descartes, *Metot*, s. 33.

Fransız Devrimi'nin 'özgürlük, eşitlik ve kardeşlik' ilkelerinin birçok insanın yok edilişi ile eşzamanlı yükselişiyle birlikte 18.yy'da sarsılmaya başlayan Aydınlanma ideallerinin, sömürgelerdeki halkların durumları ve endüstri toplumlarında keskinleşen sınıfların çatışması ile daha derin sorgulanma ihtiyacı olduğu ortaya çıkmıştır. Sorun, bu ideallerin ve evrensel ilkelerin ardında duran soyut insan kavramının gereklerinin tikel bireylere uygulanamaması değil, kimin insan sayılıp bu özgürlükten pay alacağı, kimin kiminle eşit olacağı ve nihayetinde kardeş kabul edileceğidir. Dahası bu kararları kimin vereceği, insani yasayı kimin belirleyeceğidir.

Gezginlerin rivayetleriyle beslenerek Batı aklının kendini tanımladığı kimlik, kendi dışında ve kendinden farklı olanı bu aileye dâhil etmemenin yolunu, tıpkı Antik Yunan'da kendi yasasıyla yönetildiğinin farkında olarak kendini diğerlerinden bir negasyon yoluyla ayıran 'demokratik' yurttaşı gibi, yurttaş olma bilinciyle tanımlamada bulmuştur. Yurttaş olmak, inşa etmek ve bütün içinde anlamlı bir parça olabilmektir. Dahası bütünü kendinde temsil etme güvenidir. Vazgeçilmez gerekliliği ise "düşünmek" ve gücünü yasa ile ortaya koyabilmektir. Bu noktada yeniden hatırlamak gerekirse; *logos* yalnızca akla değil; aynı zamanda kendisiyle yönetilen yasaya ve düzene işaret etmektedir. Bu bakış açısından itaat ile yönetilen halklar, yasadışı olmaları nedeniyle *logos*'tan yoksun, eş deyişle insan-olmayan olarak görülmüştür. Zira yasa, daha evvel de söz ettiğimiz gibi; var olmayı, yurttaş olmayı, insan olmayı ve daha ötesinde erkekliği ifade eder ve bunları eşitler.

Dikkat edilmesi gereken nokta şudur; batı bu formülü yalnızca coğrafi bir uzam farkı olarak ortaya koymaz. Öyle ki, kendi içinde bireysellik ve özgürlük adı altında ulus-devletlerin çıkışına da hizmet eden bu anlayışın ayırıcı ve öteleyici bir nitelik taşıdığı aşağıda da açıklayacağımız gibi aşikârdır. Bireyselleşme bir özgürlük ifadesi olarak ortaya konulurken, ayrılığında tasavvur edilenlerin bir araya gelmesinde ve topyekûn boyun eğdirilmesinde işlevsel bir role sahiptir.

...İnsan yurttaş olarak görülür ve bencil çıkarlarını ulusun selameti ve utkusuna ne denli kurban ederse, o denli erdem sahibidir; öte yanda, bireyler ve toplumsal kategoriler, birlik çağrıları tikel girişimleri ve dolayısıyla da kendi temsil özelliğini sekteye uğratan bir yönetim karşısında, öz çıkarlarını ve değerlerini koruma durumundadır.¹⁷¹

¹⁷¹ Touraine, s. 71.

Bu durum bir yanda bireysellik söylemlerinin bir diğer yanda (çoğunlukla homojen) birlik arzusunun çatışmalı birlikteliğine neden olacaktır. Fakat teorik düzeyde bireysellikleri ve bireysel hakları besleyen argümanlar, toplumsal yapılanma söz konusu olduğunda bütünün hükmüne öncelik tanır ve özgürlük söylemleri toplumsal huzur için susturulabilir veya ertelenebilir hale gelir. Öyle ki Harvey'in ifadeleriyle söylersek; "Aydınlanma projesinin kendi amaçladığının tersine yol açarak, insanlığın özgürleşmesi hedefini, insanlığın kurtuluşu adına evrensel bir baskı sistemine dönüştürmeye daha baştan mahkûm olduğu yolunda bir kuşku doğurmuştur."¹⁷² Kendi içinde ve kendi olmayana yönelik edimlerin çekirdeğini kuran, bir yandan bireyi bir yandan onda cisimleşen evrenseli ortaya koyan düşünceyi eleştirisiz onamanın pratik sonuçları üzerinden deneyimlenen acısı, henüz tedavi edilebilmiş değildir. Bunun en çarpıcı örneğinin Holocaust gibi bir anlamı olduğunu düşünürsek, modernitenin potansiyellerini ve ideallerini sorgulamanın gerekliliği kendini daha acil şekilde dayatacaktır. West'in de dediği gibi "Holocaust, yalnızca ilerleme ve Aydınlanma yolundan atalara uygun düşen bir sapma olarak değil, fakat modernitenin kendisine içkin olan tehlikelerin bir ispatı olarak da çok sarsıcıydı. Holocaust oldukça modern bir durumdu."¹⁷³ O halde altı milyondan fazla insanın sistematik ve kusursuz katlini modernitenin bürokratik intizamında ve teknolojik ihtişamında bulmak mümkündür. Bauman bunu "Holocaust, modernitenin ihmal ettiği, önemsemediği ya da çözemediği eski gerilimlerle modern gelişmenin kendisinin varlığa getirdiği rasyonel ve etkili eylemin güçlü araçları arasındaki eşsiz bir karşılaşmaydı"¹⁷⁴ diyerek ortaya koyar. Bu örnek ve anlatımın hedefi, evrensel ilke ve değerlerin kaynağı olarak görülen bir tür rasyonalitenin pratik alandaki anlam ve karşılığını göstermek yoluyla, bu tür bir akılsal idealin yaşanmış ve olası sonuçlarını fark etmek ve deşifre etmektir. Biliyoruz ki, Machiavelli'den bu yana siyasal erk söz konusu olduğunda akıl-iktidar ve irade kavramları arasında bir ortaklık tesis edilmiştir. Yönetme-yönetilme denkleminde indirgenen siyasi idealler, akılsal olanın belirleyiciliği ve bedensel olanın zayıflığı argümanları yoluyla, ayrımcılık zeminini meşru kılmanın yolu haline gelir. Machiavelli'nin *Virtue* ile

¹⁷² David Harvey, **Postmodernliğin Durumu**, Çev: Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 26.

¹⁷³ David West, *Kıta Avrupası*, s. 308.

¹⁷⁴ Zygmunt Bauman, **Modernity and Holocaust**, Polity Press in Association With Blackwell Publishing, USA, 1989, xiv.

kastettiği ve ‘başarılı’ bir yönetim için zorunlu bulduğu güç; girişkenlik, cesaret, ele geçirme ve belirleme gibi erkeksi erdem özelliklerinin diğerleri üzerindeki teklifsiz etkinliğinin tartışmasız bir kabulünü içerir. Bu anlamda Holocaust’u anmamızın haklı yanı, onun, aklın eril işleyişiyle şekillenen tarihin siyasi bir görünümü olarak kendi ötekisini açıkça ortaya koymuş ve bu kavramlar ile işlemiş bir pratik olmasıdır. Bu eril karakteri ile o; kadınlar, fahişeler, eşcinseller, engelliler ve varsayımsal olarak zayıf addedilen, yani erkek(s) olanın dışında tutulan tüm varoluş imkânlarını hizaya getirme, yok sayma veya ortadan kaldırmanın şiddetli bir uygulaması olmuştur. Dikotomik hiyerarşi ve eril bir aklın edimi olan bu tür yaşanmışlıklar, Aydınlanma projesinin bazen kısmi, kimi zamansa bütünsel bir eleştirisinin yapılmasını gerekli kılmıştır. Aklın karakteri ve belli tarzda işleyişi, bilginin yapısı ve işlevi tartışılır hale geldiğinde modern filozofların argümanlarının arka planına bakmak kaçınılmazdır. İçinde belirleyici ve dışlayıcı bir aklın, dışlanan bir beden tasavvurunun, ötekileştirici ve yoksayıcı pratiklerin gelişebildiği ırksal, sınıfsal, kültürel ve cinsel kimlik normlarının olduğu bir modernite idealinin farklı alanlardaki tezahürleri olarak tüm tarihsel örnekler, güç ve hükmetme arzusunun sonuçları olarak görülebilir. Biliyoruz ki Bacon ve Descartes ile modern bilimlerin doğuşu, bilginin “bir fahişe olarak, yalnızca haz ve gösteriş için, ya da bir cariye olarak, efendisinin ilgisine mazhar olmak ve ona erişebilmek için değil, fakat bir eş olarak, üreme, ürün ve rahatlık için olabilir”¹⁷⁵ hale gelmesine felsefi ardaan sağlamıştır. Bu eril ideolojinin modern dayanakları yüzyıllardır yeniden üretilerek doğanın nesneleştirilmesinden diğer insanların ve kadınsı olan değerlerin nesneleştirilmesine kadar sistematik bir yayılma izleği sürdürmüştür.

*Modernlik, ancak özneyle aklın, bilinçle bilimin etkileşimiyle mevcutken, bize, bilimi yüceltmek için özne fikrinden vazgeçmenin, akli özgür kılmak için duygu ve imgelemi susturmanın, tutkularla tanımlanan toplumsal kategorileri, yani kadınları, çocukları, emekçiler ve sömürgeleştirilmiş olanları, akılcılıkla özdeşleştirilen kapitalist bir seçkinler grubunun boyunduruğu altına sokmanın gerektiği fikri dayatıldı.*¹⁷⁶

Modernite, bir açıdan, aklın beden üzerindeki mutlak hâkimiyeti ile birlikte, sömürgeciliğin ve hegemonyanın eksenini argümantatif olarak kuran bir ideolojiye dayanak olur. Dolayısıyla kadınsı olanın aşağılanmasıyla kaynağının aranması

¹⁷⁵ Bkz. Keller, Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler, Çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

¹⁷⁶ Touraine, s. 231.

gereken yer de burası olmuştur. Nitekim bu zayıflığın simgesi olan nitelikler yalnızca kadın için değil, zihnini sabit ve çerçevelenmiş eril kodlara ikame etmeyen ve davranışlarının modeli olarak kendine yaygın eril değerleri almayan erkeklikleri de kuşatır.

En nihayetinde diyebiliriz ki; modernitenin *logos*'u kendi içinden, kendine yeterliliği ile belirleyici olan bir rasyonalite ve bu rasyonalitenin diğerleri üzerindeki mutlak hâkimiyeti ile tanımlanabilir. Bu durumda sorun farklı akılsallıklar arasında kurulacak olan ilişkide açığa çıkar; aklın 'doğru' olarak ortaya koyduğunun sınanmasının imkânı nerededir ve bu farklı akılsallıklar arasında hangisi hâkim kılınacaktır? Descartes'ın düşüncesi merkeze alınırsa, o zaten ortaya koyduğu tek yöntem gereği, aynı yoldan gidildiği takdirde akılsallıklar arasında böyle bir farklılığın yaşanmayacağı iddiasına sahip olarak görülebilir. Karşıt olarak akıl ancak bir diğeriyle eleştirel karşılaşmasında hem kendini hem diğerini sınaıma imkânına sahipse, böyle bir karşılaşma olmadığı takdirde 'doğru' denilenin gerçekten akılsal mı yoksa fantazyı mı olduğu dahi bilinemeyecektir. Eleştireliliğini kaybeden bir ratio ile dünyayı yeniden inşa etmek de meşru ve mümkün olmadığından, Descartes ve genel olarak rasyonalizmin kendi içine kapalı akılsallık modeli yaşamsal fonksiyonunu yitirecektir. Dahası, eğer böyle bir akılsallık iddiasından yola çıkarsak, bu monadik aklın içinden edindiği bilginin krizi aynı zamanda bir iktidar sorununu doğuracaktır. Bu noktada ilişkiler, yalnızca güçlü olanın kendi hükmünü hâkim kılmasıyla kurulacaktır. Nitekim cinsiyetler söz konusu olduğunda, yerleşik ve yaygın kanıya göre toplumu, kültürü ve iktidarı inşa edecek olan, hem fiziksel hem akılsal güç bakımından yetkin bulunan erkektir. Bu anlamda Modernitenin *logos*'u, akklı bedene hakim kılarak onun eril yoğunluğunu pekiştirmiş ve desteklemiştir.

Modernitenin *ethos*'u bir diğeriyle onun kendi başkalığında karşılaşmanın imkânlarından doğmuş fakat onun karşısında dayatıcı bir nitelik ve kimlik yaratmıştır. Bu hükmedici karakteri ile modern öznenin *ethos*u, ya diğerini kendi tüketici aynılığına hapsedme ile ya da bir rekabet arenasında savaşçı kimliğiyle kendini açımılamıştır. Endüstrileşme aşamasında, kimlikler, piyasa değerleri oranında ancak ekonomik faaliyet alanına ve dâhil olunan sınıfsal düzeye göre bir anlam kazanır hale geldiğinde, kapitalizmin verimlilik ekseninde dönen çarklarının aynı zamanda yutucu bir etkisi olduğu fark edilmeye başlanmıştır. Tüm toplum önce bir

laboratuvara daha sonraysa devasa bir fabrikaya dönüşür. Burada çalışma ahlakından ve kısa vadeli hazların tatmininden başka bir şey bulmak mümkün olmaz. Marcuse'nin de üzerinde durduğu gibi; "Bu toplumda, dolaysız karşılaşmaların ötesine geçen insan ilişkileri, mutluluk ilişkileri değildir; onlar özellikle bireylerin ihtiyaçları ve kapasitelerini değil fakat aksine sermaye ve meta üretimine yararını göz önünde bulunduran emek ilişkileridir."¹⁷⁷ Geleneksel ve bütünlüklü ahlaki değerlerin yerini, yalnızca bireysel dürtü ve ihtiyaçların giderilmesi ekseninde kurulan bir tavır aldığında, bütünlüğü yan yana getirilen bireyler üzerinden kurmaya çalışan yamalı bir ilişki durumu almaktadır. Oysa durum bir temassızlık ve daha da kötüsü benzerlik ve eşitlik iddialarının ardına gizlenmiş bir asimle politikası olarak işler. Bu nedenle, sözgelimi Adorno, *Minima Moralia*'da bir eritme potasından bahsettiğinde, bunun bir demokrasiyi değil, kurban törenini çağrıştırdığını ifade eder.¹⁷⁸

Modernitenin *pathos*'u ise bir beden politikasından bahsetmeyi gerekli kılar. Zira duygu ve tutkuların kaynağı olarak görünen beden, felsefe tarihinin ya bastırılan ya da görmezden gelinen sorunlu parçası olmuştur. Bu politika her ne kadar kimliğin inşasına konu edilmesinden hareketle daha sonra detaylı olarak ele alacağımız nitelikte olsa da, şimdilik modernitenin bu konudaki temel girişimlerinden bahsetmek uygun olacaktır.

Daha evvel ifade ettiğimiz gibi, Antik Yunan'dan bu yana beden, bir şekilde sorun oluşturan fakat üstesinden gelinebilecek bir yapı olarak görülmüştür. Aklın yetkinliği karşısında değer yitiren ve nihayetinde bozuluşun kökeni olan beden, bu negatif atıfları genel olarak duygu ve tutkuların yer aldığı mekân ya da pasif alımlayıcı bir yüzey olarak görülmesinden alır. Bedene bu türden yaklaşımların da gerisinde bilgiyi kuran yapı olarak aklın, insani sistemin biricik kurucu ve ayırıcı özelliği olarak görülmesi yatar. Öyle ki; insanı diğer canlılar ve genel olarak doğa üzerinde etkin kılan güç, akıldır. Politik kuramlar insan ile makro düzeyde ilişkiselliği bağlamında devleti veya toplumu organik bir yapı olarak sistematize ettiğinde, sıklıkla tercih edilen analogilerde en alt sınıfa tekabül eden beden, basit

¹⁷⁷ Herbert Marcuse., **Negations; Essays in Critical Theory, On Hedonism**, May Flay Books Group, 2009, s. 123.

¹⁷⁸ Theodor Adorno, **Minima Moralia**, Çev: Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 108.

düzeydeki ihtiyaçları karşılayan işlemler mekanizması için gerekli olmak dışında herhangi bir fonksiyona işaret etmez. Bu düşünce Hıristiyan ortaçağında kadının yalnızca üreme için gereken cinsellik işlevine indirgenerek evrimini sürdürmüştür. En nihayetinde modern rasyonalist epistemolojide, bedenin varlığına dahi ihtiyaç duymayan bir kendine yeter akıl nosyonu ile Adorno ve Horkheimer’in açıkça teşhis ettikleri gibi “...beden yalnızca kültürün içinde bir nesne, ölü şey, ‘corpus’ olarak, erkin ve komuta etmenin özü olan zihinden ayrı tutulur.”¹⁷⁹ Fakat bu sistematik ve yaygın aşağılamanın bir de arzu nesnesi olması bakımından sahip olduğu bir başka yüzü bulunur. *Aydınlanma’nın Diyalektiği*’nde bu “Beden bir yandan aşağılık, köleleştirilmiş olarak küçümsenip yadsınırken aynı zamanda yasak, şeyleştirilmiş ve yabancılaşmış olarak arzulanır”¹⁸⁰ denilerek eleştirilir. Bu anlamda beden ve onun tutkuları bir türlü baş edilemeyen bir bela olarak konumlanır. Onu yadsımanın veya yok etmenin bitmez tükenmez çabası iktidarın bedenle kurduğu ilişkiye de yeni bir boyut katacaktır. Bu aynı zamanda Foucault’nun ‘biyo-iktidar’ tanımlamasına uygun yeni bir kavrayışın anlam zeminini kurmuştur. “İnsan bedenine bir makine olarak yaklaşan”¹⁸¹ bu yeni iktidar anlayışı, bedeni, toplumsal süreçlere uyum sağlamak üzere güçlendiren, en iyi şekilde kullanmak üzere günlük yaşamına müdahale eden ve bireyleri bu bedensel pratikler üzerinden denetleyerek özne yapan bir iktidardır.

Beden, hem düşünsel planda hem de pratikte iktidar için bir tahakküm aracı olarak iş görmekte ve tahakkümün görünürlük alanını oluşturmaktadır. O, genelde edilgin bir durumda tasavvur edilir ve gerek felsefe gerek sosyal bilimler alanlarında onun kumandasının ruh ya da akıl olduğu iddia edilir. Bu genel varsayımların -hem bilimsel hem teknolojik alandaki gelişmelere de zemin sağlayan- dayanağının bedeni ruhtan veya akıldan mutlak anlamda kopartan modern felsefenin aynı zamanda bedeni, akla tabi durumda düşünmesi ve sahip olma, mülk edinme, kontrol altına alma kavramları ekseninde konumlamasında olduğu aşikârdır. Cinsel kimlikler söz konusu olduğunda da aynı tabiiyet, eş deyişle özne-nesne sürekliliği görülmeye devam eder.

¹⁷⁹ Theodor Adorno, Max Horkheimer, M., *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev: Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000,(Aydınlanma), s. 308.

¹⁸⁰ Theodor Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanma*, s. 309.

¹⁸¹ M. Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 16.

Özellikle Ortaçağ'da cinsel faaliyetlerin ve üremenin mekânı olarak görülen beden, bu konumundan dolayı gerek ekonomik gerek siyasal programların esas nesnesi durumundadır. Üretim ilişkilerinin, aile ruhunun, siyasî yapılanmaların bedenden geçmeyen bir söylem veya ediminin olmaması pek mümkün görünmemektedir. Tıpkı eril zihniyetin kadına ve doğa alanına ait gördüğü bedene dokunmadan inşasının mümkün olamadığı gibi. O halde burada aralarında benzerlik ve ilişki kurulması hedeflenen asıl güçler; kadın ve beden benzetiminden yola çıkarak erkek ve tüm iktidar sistemlerinin ortak altyapısıdır. Yine de önce beden üzerinde ne tür iktidar ilişkilerinin şekillendiğini anlamak için bedenin nasıl konumlandırıldığı ve algılandığı önem taşıyan bir soruşturmadır. Daha sonra ise bu algının nedenleri ve hedefleri dolayısıyla eril tahakküm mekanizması ve onun meşruiyeti sorunsal olarak incelenecektir.

İlk bölümümüzde, Antik Yunandan bu yana karşıtlıklar üzerine kurulu bir düşünce sisteminin varlığından bahsetmiştik. Bu karşıtlıkların içinden akıl-beden, modern dönemde daha çok ön plana çıkmış, ontolojik ve epistemolojik açıklamalar bu karşıtlık temelinde inşa edilmeye başlanmıştır. İlkçağ felsefesinin sonlarında dinsel figürlerin etkin kılınmaya başlamasıyla birlikte ruhsal ve akılsal olan öncelik ve ağırlık kazanmıştır. Aynı şekilde, Ortaçağ Hristiyan dünyası, uhrevî olanın hakimiyeti altında yaşamı dizayn eden spesifik bir dönem olmuştur. Seküler özelliklerin baskın olduğu Modern dönem ise yaşamı anlama ve açıklama iddiasında olan dinin karşısına en az onun kadar güçlü ve hatta tutarlı başka bir motifle çıkma gereği duymuştur: Akıl. Aklın yükselişi olarak imlenen modern süreç, kendinden önceki gelenekle ortak bir tutumu paylaşır. Daha farklı bir ifadeyle; bambaşka motiflerle hareket kazanan farklı süreçler bütün olarak bakıldığında bir takım süreklilikleri de barındırır. Bu süreklilik, bedene karşı gösterilen tutum bakımından bir benzeşim gösterir. Sürekliliğin içinde elbette betimsel farklılıklar göze çarpar; sözgelimi Hristiyan dünyası için beden, bastırılması, cezalandırılması ve hatta kendisinden kurtulunması gereken bir günah mecradır. Aydınlanma ile birlikte seküler saikler taşımaya başlayan iktidar içinse beden; düşman değil, tam tersine kontrol edilebildiği takdirde işe yarayacak bir araçtır. Bu nedenle biz, modern dönemin kendisinden önceki değer ve geleneklerden kopuşuna işaret ettiğimizde, kendini dünyevi olanda tanımlayan fakat dışladığı ve ötelediği şey bakımından

yapısal farklılık göstermeyen bir kopuş olduğunun da altını çizmek durumundayızdır. Bu durumda bedenın algılanışına ve ötelenişine ilişkin vurgu yoluyla, bu karşıtlığın diğerk tarafında tutulan aklın uzun zamandır ve oldukça derinlere kök salmış haliyle simgesel eril nitelikler taşıyan, bu nitelikleri sürdüren ve uygulayan bir kapasite olduğunu takip ederiz. Onun karşısında konumlanan edilgen, maruz kalan ve ötelenen beden de kadınsı olana işaret etmek üzere yer edinir. Bu şekilde cinsiyetlendirilen beden ve akıl, bir tahakküm ilişkisinin de uç merkezleri haline gelirler; biri hükmeden diğeri hükmedilen olarak.

Akıl ve bedenın ayrılışını bedenın sürekli bölünüşü takip eder. Her bir parçasının ayrı anlamlar ifade etmesi ve bunun doğallaştırılması, toplumsal sisteminin beden üzerindeki düzenlemesinin açık ifadelerindendir. Bedenın parçaları eril ve dişil öğelerin farklılaştırılması yoluyla normatif anlamlar kazanırken, bu bölünmenin denetlemeyi kolaylaştırıcı etkisi dikkat çeker. Aslında karşılıklı bir işleyiş söz konusu olur; bir yandan toplumsal değerk ve atıflar bedeni inşa ederken, diğerk yandan bedenın bu parçalanışı üzerinden toplumsal değerkler yeniden üretime sokulur. Böylelikle bir başlangıç noktası bulma imkânı azalır ve neden ile sonuç birbirinin yerine geçer. Bedenın parçalanması ve atıflar yoluyla yeniden anlamlandırılmasını Bourdieu şu şekilde ifade eder:

*Toplumsal bakış açısı esasını anatomik farklılığı inşa etmesi ve toplumsal olarak inşa edilmiş bu farklılığın ona temel teşkil eden toplumsal bakış açısının temelini ve görünüşte doğal tedbirini oluşturmalarına bağlı olarak, düşüncüyü tahakküm ilişkilerinin aşıkârlağına hapseden döngüsel bir nedensellik buluyoruz; bu tahakküm ilişkileri de hem nesnel bölünmeler biçiminde nesnellikte, hem de, bu bölünmeler uyarınca düzenlenmiş olan ve nesnel bölünmelerin algılanmasını düzenleyen bilişsel şemalar biçiminde öznellikte kazanmış haldedir.*¹⁸²

Cinsel organlar ve faaliyetlerin doğal süreçler olarak görülmesi, bedenın anlamlandırılma sürecine içkin olarak işleyen mekanizmanın da göstergesidir. Bourdieu, bunun, karşıtlıklar sisteminin beden ve onun edimleri üzerindeki etkisi olduğunu ifade eder. O bilişsel şemaların evrensel olarak uygulanabildiğini ve tam da bu nedenle doğal bir görünüm kazandığını düşünür. Bu iddia, hatırlayacak olursak Bacon ve Descartesci düşüncede bilme ile tahakküm ilişkisinin temellendiğı noktayla paralellik taşır. “Bedenın bir ön tarafı vardır, cinsiyet farklılığının yeridir bu; bir de

¹⁸²Pierre Bourdieu, Eril Tahakküm, Çev:Bediz Yılmaz, Bağlam Yay., İstanbul, 2014, (Eril Tahakküm), s. 23.

arkası, cinsel olarak farklılaşmamış ve potansiyel olarak dişil, yani edilgen, boyun eğen...”¹⁸³ Bu aynı zamanda bedenın özel ve kamusal taraf ve kullanımlarını da ifşaa eden bir düşüncedir. Nihayetinde olumsuz ahlaki değerler atfedildiğı için utanılması ve saklanması gereken özel taraflar ile (alt-arka-nemli-yumuşak/sert) sözel insani iletişimin kamusalığa açık tarafları (üst-yüksek-ön) arasında yapılan ayrıma dikkat çektiğimizde; bunun edilgenlik ve etkinlik ekseninde değerlendirildiğı ortaya çıkar. Burada kadın bedeninin tersine, erkeğin etkin olduğı ön tarafın kamusal alanda da etkin kaldığını fark ederiz. Bourdieu’nun bu yolla, kamusal olarak söz almanın da erkeklerin tekelinde olduğunu vurgulaması önemli bir tespittir.

Yine beden ve cinsiyetler söz konusu olduğunda biyolojik farklılıklar, eril olanın lehine harekete geçen bir gerçekliğe dönüşme özelliğı gösterir. Çünkü bu farklılıkların da zemininde, aslında, maddi olarak işaretlenmemiş olan, geneli temsil eden veya ona tekabül eden bir varoluş söz konusudur. Araçsal akıl, ilkeleri ve kuralları belirleyen-hükmeden bir iktidar sisteminin merkezi olması ile tahakkümün asli unsur ve yöntem olduğı ataerkil sistemin hem icadı hem de aktörü olduğunu kanıtlar. Foucault’dan yardım alarak söylersek; iktidar, davranışlar üzerinde bir yönetim ve onları düzenleme-denetleme sistemiye eğer, ataerkil sistemin tümelin tikel, genelin özel üzerindeki hâkimiyeti yoluyla erkeklerin kadınlar ve kadınsı olan (zayıf, duygusal, irrasyonel, anaç vs.) her var oluş üzerindeki iktidarı olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸⁴

Aklın eril tanımlanışı ve işleyişi toplumsal planda iktidar odaklarının yapılanmasında kendini açık bir biçimde görünür kılar. Özellikle modern dönemin bilgi-iktidar eşleşmesi bu yapılanmayı temellendirmiş, dahası yeniden inşa etmiştir. Bu bakımdan felsefe tarihindeki eril kurgunun ifşası, toplumsal plandaki erkeklik tasavvur ve temsillerinin anlaşılması bakımından önemli bir farkındalık yaratma imkânı sunar. Elbette modern dönemle sınırlı kalmayan bu inşa süreci, çağdaş felsefede gerek temel iddiaların sürdürülmesi gerekse eleştirel teoriler yoluyla devam ettirilir. Bu açıdan, 20.yy düşünürlerinin cinsiyet- toplumsal cinsiyet ve iktidar odakları arasında bulunan ilişkiye dair düşüncelerinin, modern felsefenin açmazları ekseninde incelenmesi gerekli görünmektedir. Bu bakımdan Foucault, Butler ve

¹⁸³ Bourdieu, Eril Tahakküm, s. 30.

¹⁸⁴ Bkz. Michel Foucault, **Özne ve iktidar**, Çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014.

Bourdieu, özellikle bu ilişkiyi ifşa eden figürler olarak ön plana çıkarken, onların hem teorik alanda belli türden bir rasyonaliteyi işaret etmeleri hem de pratik tezahürleri üzerinden analizlerini sürdürmeleri bizim için belli bir düzeyde takibi gerekli kılmıştır.

O halde aklın ve bedenin birbirlerine karşı konumlandırılma biçimlerinden bahsettiğimizde, bu dikotominin kurumsallaşma kanallarına da bakmamızın gerekli olduğu, dahası yayılma ve yeniden üretilme mercileri olan toplumsal araçlarının neler olduğunu tespit etmemiz gerektiği ortadadır. Böylelikle toplumsal bir değişimin imkânlarını yeniden sorgulamaya girişebilir ve insanın da değişkenlik taşıdığını, önbelirlenmişliğe sahip bir imleme olmadığını göstermek yoluyla erkekliğin sabit bir toplumsal cinsiyet kategorisi olmadığını, biyolojik atıflarla keyfi bir anlam yükleme sürecinin doğallaşmış sonucu olduğu serimleyebiliriz.

Bakmamız gereken mecralar modern bilim, ahlak ve politik yapılarının üzerine kurulduğu zeminlerdir. Özellikle aile, siyaset ve ekonomi kurumları toplumsal yapılanmanın temel unsurları olarak belirlenebilir. Bütün bu yapılar birbirinden ayrı düşünülemez ve işleyiş mekanizması bakımından benzerlik taşırlar. Fakat daha evvel de bahsettiğimiz gibi güç merkezlerinin hegemonik yapılanmadan pay almaları bakımından ortaklaştıkları halde her birinin birbirinden ayrı işleyişe de sahip olduğu göz önüne alınarak değerlendirilmesi uygun görülmektedir.

2.2.1. Aile'nin Felsefi İnşası

Eril tahakkümün kendini açık olarak görünür kıldığı yerlerden biri olan aile, anne-baba ve çocukları kapsayan, dahası bu üyeler arasında hiyerarşik bir dizilimin söz konusu olduğu ilişkilerle örülü, bu ilişkilerin de genetik bir aktarım veya kan bağı dolayımıyla tanımlandığı yapılanmadır. Henüz bu noktada ve tanımlamalarda dahi dikkatimizi çeken üç normatif iddia bulunur. Öncelikle ailenin, evlilik yoluyla heteroseksüel ilişkinin hukuki zemini olması gerektiği, daha sonra kuralları ve ilkeleri belirleyen bir 'reis' figürünün veya aile yöneticisinin bulunması ile şekillendiği ve en nihayetinde biyolojik bir iz bırakma üzerine kurulduğudur. Bütün bunların, eril değerlerin hâkim olduğu bir toplumda biçimlenmesi ise bize patriarkal sistemin tanımını verir niteliktedir. Patriarkinin, Sancar'ın deyişiyle; "kadınların, erkekler ve onların denetimi altındaki toplumsal ve siyasal kurumların uygulamaları

sonucu uğradıkları ayrımcılık ve dışlanmaları, emeklerine aile ve evlilik kurumu dolayısıyla el konması”¹⁸⁵ üzerine kurulu bir sistem olduğu malumdur. Kavram, kadınlar üzerindeki sistematik tahakkümü ifade etmesi bir yana, bu tahakkümün politik kurumsal yapısına da işaret edebilmektedir. Fakat erkeklik alanında yapılan tartışmalar arttıkça, tek bir erkeklik türü olmadığı, erkekliğin biyolojik değil toplumsal ve tarihsel olduğu gibi pek çok tespit, patriarki kavramının basit ve yetersiz bulunmasına yol açmıştır. Nitekim farklı erkeklik türlerini, bu türlerin iktidarla ilişkisini anlayabilmek adına daha fonksiyonel bir kavram olan ‘hegemonik erkeklik’ kavramı yaygın olarak kullanılır hale gelmiştir.¹⁸⁶ Bu kavram erkekliklerin nasıl inşa edilip nasıl temsil edildiğini ve hatta nasıl yeniden üretildiğini gösteren bir çatı kavram olarak iş görmüştür. *Hegemonik erkeklik*, yalnızca kadınlar üzerindeki erkek tahakkümünü değil, aynı zamanda erkekler arasındaki farklı ilişki ve etkileşim biçimlerini ifade etmeye, erkekler arasındaki mücadeleyi ve iktidar odaklarını, onlar arasındaki gizli kabul ve ortaklıkları ifşa etmeye uygun bir kavram olarak görülmüştür. Yalnız bu kavramın ortaya çıkışı, patriarkal kavramını tümüyle saf dışı bırakmamıştır. Yani *hegemonik erkeklik*, kavramsal ve tanımsal düzeyde, var olan patriarkal kurumların somut ve sembolik müdahalelerinin ortadan kalktığına delalet etmez. Tersine bu kurumların ve onların erkeklik hallerini pekiştiren sisteminin sürekliliğinin görünür kılınmasına yardım eder.

Connell’a göre bu sistemin işleyişini sağlayan üç temel mekanizma vardır: İlk olarak, kadınların ve erkeklerin farklı işler yaparak farklı konumlar, statüler ve getiriler elde etmelerine yol açan cinsiyete dayalı iş bölümü önemlidir. Bu iş bölümü kadınların ev-aile işleriyle sınırlandırılarak ücretsiz ev içi emek olarak çalıştırılmalarına yol açar. Öte yandan erkekler, genel anlamda kamu alanlarının denetimini ellerinde tutmalarına yol açacak biçimde özel şirketleri, ticareti, bürokrasiyi, orduyu yöneterek bu cinsiyet rejiminin sürekliliğini olanaklı kılarlar. İkinci olarak, sınıf, ırk, etnisite, bölgesel gelişmişlik farklılıklarına dayalı iktidar ilişkileri ile cinsiyet farklılıklarına ilişkin toplumsal ilişki örüntülerinin iç içe geçerek, toplumsal cinsiyet sisteminin bir iktidar ilişkileri ağı olarak işlemesine yol açtığını belirtir. Üçüncü olarak, cinsiyet sistemi Connell’in kateksis dediği, cinselliğin ve cinsel arzunun şekillendirdiği toplumsal ilişkilerin oynadığı rolü vurgular¹⁸⁷

¹⁸⁵ Sancar, Erkeklik, s. 23.

¹⁸⁶ Gramsci’nin hegemoni kavramını erkeklik çalışmaları alanına taşıyan R.Connell, kavramı farklı erkekliklerin her birinin kadınlar üzerinde bir iktidar kurması yoluyla ortaklaştığı iddiası üzerinden tanımlar. Bkz. **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar**, Ayrıntı, 1998.

¹⁸⁷ Sancar, Erkeklik, ss. 31, 32.

Bu tespitin ilk ve üçüncü ayağı özel-kamusal alan ayrımı üzerine kurulan aile ve toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi açıklayıcı niteliktedir. Başka bir deyişle aile, özele ait olanla topluma ve kültüre ait olanın kesişme noktasıdır. Ailede vuku bulan cinsiyete dayalı bir iş bölümü pratiğinde, toplumsal planda görülen iş bölümünün yansımaları bulmak mümkündür. Daha ileri giderek diyebiliriz ki; aile gerek cinsiyetler gerek iktidar ilişkilerinin yeniden üretildiği toplumsal bir sübvansiyondur. Böylelikle cinsiyetlendirilmiş toplumsal yapılanmada önemli bir kurumsal yapı olarak aile, iktidar ilişkilerinin yeniden üretildiği bir mecradır.

“*Eril kamu, dişil aile-hane-özel alan* ayrımı modern endüstriyel kapitalist toplumsallığın ruhudur” diyen Sancar, sınıflar ekseninde yorumlanan toplumsal üretim biçimlerinin de esas olarak cinsiyet temelli ayrımlar olduğunu ve üretim sınıflarının cinsiyet rejimiyle ilişkisini görmenin önemli olduğunu vurgular.¹⁸⁸ Toplumsal ilişkileri ve bu ilişkileri besleyen cinsiyet farklılığına dayanan düzenlemelerini aile ile anlamak, aynı zamanda tikel olanda tümeli bulan Hegelci bir düşünce versiyonudur. Bu durumda, tikel ve olumsal olan aile, aslında bir üst aşama için basamak durumundadır. Nitekim Hegel, kadının aile içerisinde var oluşunu onun tikelliğine bağlar, bu durumda ise erkek, genel ve evrensel olana tekabül eder. Hegel’in etik olan ile politik olanı ayırma biçiminin cinsiyet temellerine tam da özel-kamusal ayrımıyla ulaştığını söyleyebiliriz. Aslında Hegel’in bu düşüncesinde Rousseau’nun büyük katkısı olduğunu söylemek mümkündür. Bilindiği üzere Rousseau Aklı, Doğanın potansiyeli olarak almış, kurulan yurttaşlar toplumunu da bu aklın bozulmaktan kurtulmuş, doğal seyrine dönüş hali olarak düşünmüştür. Böylece oluşan yeni kamusal alan, aklın hâkim kılındığı fakat doğa ile çatışmadığı mükemmel forma sahip bir alan olarak tasarlanmış bulunmaktadır. Bu aynı zamanda ahlak ve politikanın hem ayrılışına hem de uyumlu ilişkisine tekabül eden bir tasarımıdır. Böylelikle doğanın verdiği ahlak ile aklın verdiği politik bilinç, birbiriyle uyumlu kadın ve erkek birlikteliğini temsil eder nitelikte düşünülebilir.

İyi bir yurttaş olmanın yolu iyi bir ahlakı öngerektirir; fakat ahlaki olanla kamusal olan arasında herhangi bir uyumsuzluk, kişisel olanla kamusal olanın çatışması durumu yaşandığında ne olacaktır? Lloyd’a göre “Rousseau’nun buna getirdiği çözüm, kuşkusuz, erkekleri iyi birer yurttaş, kadınları da iyi birer özel şahıs

¹⁸⁸ Sancar, Erkeklik, s. 54.

yapmaktı.”¹⁸⁹ Bu durumda kamusal alan erkeğe, özel alan ise kadına tahsis edilmiş halde kalmaya devam eder.

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.”¹⁹⁰

Yani, özel alan kamusal alanın nasıl ki destekleyici gücü ve tamamlayıcısı ise, kadınla erkek de birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Farklı olarak kadın toplumsalın dolaylı gücüdür de. Rousseau’nun cümleleriyle söylersek: "Erkekleri memnun etmek, onlara yararlı olmak, gençken büyütmek, büyürlerken göz kulak olmak, tavsiyede bulunmak, teselli etmek, hayatı onlar için hoş ve kabul edilebilir hale getirmek bunlar, bütün çağlarda kadınların görevleridir ve onlara çocukluktan itibaren öğretilmesi gerekir.”¹⁹¹

Benzer şekilde Hegel de kadını aile alanı olan iç mekâna yerleştirir. Aile Hegel’de, bilincin aşamaları bakımından değerlendirildiğine, etik ilkenin henüz bilincine ulaşmadığı aşamaya tekabül edecektir. Bu ilke, içsel gerilimlerinden kurtulmak üzere kendini aşmaya yöneldiğinde evrensel olan siyasal yaşama geçer.

Buna göre eşeylerden biri kendini kendi için varolan kişisel bağımsızlığa ve özgür evrenselliğin bilme ve istemesine, kavrayan düşüncenin özbilincine ve nesnel son ereğin istencine bölen bir şey olarak tinsel varlık iken, öteki eşey ise somut tekilliğin ve duygunun biçiminde tözsel olanın bilmesi ve istemesi olarak kendini birlik içinde saklayan tinsel varlıktır; - birincisi dışarıyla ilişki güçlü ve etkin olandır, ikincisi edilgen ve öznel. Erkek buna göre edimsel tözsel yaşamını Devlette, bilimde ve benzerlerinde ve bunlardan başka dış dünya ile ve kendi kendisi ile kavga ve emekte bulur...”¹⁹²

Aslına bakılırsa etik ilkenin kendisi de evrenseldir; fakat aile içerisinde henüz bilinçten yoksun bir kavram olarak varlığını sürdürür. Bilincine ulaştığında ise hukuk ve siyasal yaşama yani kamusal alana açılmış olacaktır. İşte bu özel ve bilinçsiz aşama ile bilinçli ve evrensel aşama arasındaki bağı kuran ve geçişi sağlayan kişi

¹⁸⁹ Lloyd, s. 104.

¹⁹⁰ Lloyd, s. 104.

¹⁹¹ Rousseau, Emile, Translated By Eleanor Worthington, Boston D.C Heath&Company, 1889’dan Aktaran Georges Duby ve Michelle Perrot, **Kadınlara Tarihi, Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizlere**, Cilt 1, Çev: Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Yay.,2005, s. 11.

¹⁹² F. G. Hegel, **Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim**, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2013, P. 166, (Tüze Felsefesi), ss. 205, 206.

erkektir. Bu, moral açıdan da erkekliği yüceltme, onu; mutlak, zorunlu, nesnel olan alanına yerleştirmek demektir. Erkek, Hegel'e göre, "Aile'den uzaklaştırıp kendi varlığının doğal yönünü ve bağımsızlığını baskı altına alan ve erdemli olmaya alıştıran, evrensel olan içinde ve evrensel olan uğruna yaşama iten"¹⁹³ bir role sahiptir. Kadın ise etik ilkenin evrenselliğe açılan kapısından erkek dolayımıyla dahi çıkamaz. Yukarıda alıntıladığımız paragrafın ekinde ifade ettiği gibi: "Kadınlar hiç kuşkusuz eğitilmiş olabilirler, ama bir evrenseli isteyen yüksek bilimler, felsefe ve belli sanat ürünleri için yapılmış değildirler. Kadınların güzel düşünceleri, beğenileri, incelikleri olabilir, ama idealleri olamaz."¹⁹⁴ Çünkü o kan bağı ve duyguların alanı olan "alt dünyaya" aittir. Alt dünya tanımlaması bize özbilinçten yoksun etik yaşama gönderir. Kadın, "doğal" duyguya temayülü nedeniyle evrensel olana ulaşamaz. Tam da bu nedenle kadının kamusal alandan dışarda tutulması rasyonalize edilmiş olur.¹⁹⁵

Benhabib'in de vurguladığı gibi;

*En önemli olanı da, Hegel'in erkeklerin ve kadınların tinsel olarak farklı olduklarını düşündüğü yönler tam da kadınların 'eksik' insan varlıkları olarak tanımlayan boyutlardır. Platon ve Aristoteles gibi Hegel de yalnızca kadınlara tikellik, sezgisellik ve pasifliği, erkeklere tümellik, kavramsal düşünce ve 'güçlülük ve aktif'liği atfetmekle kalmaz, aynı zamanda insan türünü insan olarak tanımlayan karakteristikleri erkeklerde bulur... Kadınların özel alanlardaki faaliyetleri, yani yeniden üretim, çocuk bakımı ve erkeklerin duygusal ve cinsel ihtiyaçlarının tatmini, onları çalışma dünyasının dışında bırakır. Bu, kadınların tarihinin olmadığı ve hayatın döngülerini tekrarlamaya mahkûm oldukları anlamına gelir.*¹⁹⁶

Felsefe tarihine paralel olarak toplumsal yaşamın dizaynında da aile, kadını dünyanın iç mekânı olarak görülmüştür. Aile, erkeklik değerlerinin işlenip yeniden üretildiği içyapıyı ifade eder. Bir yeri 'iç' olarak tanımladığımızda bu, onun dışarda bıraktıklarını görmek ve onu farkı dolayımıyla da anlamayı gerektirir. Bu nedenle kamuya ait olan ile özele ait olan arasında yapılan ayırmadan hareketle aileyi tanımlamaya çalıştığımızda; burada aynı şekilde dışarıda bırakma süreciyle işleyen bir mekanizma olan ekonomik altyapının aile ve toplumsal yapılanma üzerindeki etkisini görmezden gelmek mümkün olmayacaktır. Feodal düzenin ekonomik ilişkileri ekseninde şekillenen aile ile endüstri toplumlarında var olan farklı türden

¹⁹³ F. G. Hegel, **Tinin Fenomenolojisi**, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, kısım 451, s. 274.

¹⁹⁴ F.G.Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 206.

¹⁹⁵ Lloyd, s. 111.

¹⁹⁶ Seyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 323.

sınıflara ait ailelerin cinsiyete dayalı hegemonik ilişkiler konusunda sürekliliğe sahip olduğu ve belli noktalarda ortaklaştığı gözlemlenebilir. Bir diğer ifadeyle; cinsiyetlendirilmiş toplumsal iktidar süreçlerinde, toplumun her katmanında kendini farklı şekillerde ortaya koyan erkeklik türleriyle karşılaşmak mümkün görünmektedir. Bunun en temel sebeplerinden birisi olan ‘mülk edinme’ pratiğinin, nesne konumunda görülen ‘meta’nın modern aklın şematize ettiği şekilde, özne tarafından yalnızca mallar ve cansız doğa üzerinde değil, aynı zamanda canlı doğa üzerinde de gerçekleşen bir güç ve hak kullanımına uygun düşmesidir. Yine de ekonomik ilişki biçimlerinin aileyi daha doğrudan ve etkin bir tarzda şekillendirmesinin yanı sıra, aynı zamanda tek etken olmadığını ve toplumsal başka iktidar türlerinin de bu ilişki ağını desteklediğini görmek önemlidir.

2.2.2. Eril Tahakkümün Ekonomik ve Siyasi Plandaki Görünümleri

Ailenin geçimini sağlama yükümlülüğünün erkeğe verilmesi, erkeğin aile içinde bir takım ayrıcalıklara sahip olmasını beraberinde getiren bir süreci doğurmuştur. Böylelikle aile yaşamı, eril değerlerin hüküm sürmesi ekseninde toplumun arka bahçesi olarak iş görmektedir. Modern hayatın hem ekonomik hem siyasal dönüşümler geçirme yoluyla şekillenmesi, kendinden önceki gelenekten ahlaki değerler ve dinsel uygulamalar bakımından kopuş yaşaması, aynı zamanda erkeklik algısının ve eril politikanın da değişim gösterebileceği algısını doğurur. Fakat tarihsel değişimlere baktığımızda, bütün bu kopuş ve değişimlerin, aslında birbirine eklemlenmiş veya yalnızca form değiştiren farklı erkeklik türlerine imkân tanıdığını görmekteyiz. Yani eril tahakküm, farklı iktidar yapılanmaları içerisinde dahi varlığını biçim değiştirerek sürdürür. Ekonomik iktidar da bunlardan biridir. Zira göreceğimiz üzere, maddi kazancını elde etme şekline göre de farklı erkeklik modelleri ortaya çıkmaktadır.

Yaşam alanı ile üretim alanının birbirinden uzaklaşmadığı sanayileşme öncesi toplumlarda, iktidar düzeneği genelde aile yoluyla kurulan eril otorite tarafından oluşturulmaktaydı. Feodal düzene özgü olduğu varsayılan patriarki, toprak sahipliği üzerinden yaşam alanı bulmaktayken, Sancar’ın da ortaya koyduğu gibi, bu

koşullarda “eril iktidar büyük ölçüde devlet iktidarı ile özdeşti.”¹⁹⁷ Elbette iktidar ve iktidarla iç içe olan erkeklik vurgusuna dayalı politik sistemler, zaman içerisinde değişim göstermiştir. Bu değişimi belirleyen temel etkenler sanayileşme, liberal devlet anlayışı, askeri, bürokratik ve teknolojik alanda ve hatta sosyal bilimler alanında yaşanan değişimler olarak görülebilir. Fakat tüm bu değişimler, erkekliklerin ortadan kalkmasına değil bilakis yeni sistem ve algı ile entegre olarak farklı şekillerde yeniden üretilmelerine işaret eder.

Sancar bunu “Sanayileşme, her şeyden önce, toprağa dayalı üretimin yarattığı geniş akrabalık-kandaşlık gruplarına dayalı cemaat tipi kırsal yaşamın topraktan koparak sönümlenişidir”¹⁹⁸ ifadeleriyle dile getirmektedir. Bu topraktan kopma süreci kent yaşamının gelişmesi ve daha bireysel küçük aile tiplerinin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Böylelikle yaşam formunda büyük bir değişim gözlenebilir hale gelmiştir. Elbette bu durumda daha evvel bahsettiğimiz farklı erkeklik türleri de oluşmuştur. Örneğin “On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan endüstriyel kapitalist fabrika düzeninin yarattığı istihdam modeli”, bir erkeğin kas gücüne veya evi geçindirme pratiğine dayandığından, işçi sınıfına özgü erkek modeli ile karşılaşırız. Bu ayrım, kadının ev içi erkeğin ise hane dışı yeniden üretim mekanizmaları olarak iş görmesini de kökleştirmiştir. Aslında bölünmelerin temelinde farklı etkenler de iş başında olmaya devam eder. Bunlardan bazıları erkek bedeninin kas gücüne dayalı olması ve sanayi alanında kullanılmaya ‘müsait’ olmasıyken, diğeri mekanize edilen işlerden erkeğin teknik aklı yoluyla üstesinden gelebileceğini düşünen argümanlarla beslenen yargılardır. Kadının doğum ve emzirme süresi sözde bir doğal ayrımın oluşmasına imkân tanırken, onun zaten toplumsal-ekonomik meselelere girebilecek bir akılsal arka planının olmadığı varsayımı meselenin özünü oluşturur. Bu nedenle erkekliğin sürekliliğini sağlayan bu ‘doğal’ açıklama modellerine yaslanmak, ekonomik yapılanmanın merkezi sorunsalı olarak görülebilir.

Erkeklik tahakkümü sorununu, kadının iş hayatına veya ekonomik süreçlere katılımı dolayısıyla çözümleyen Engels, “Erkek, günümüzde pek çok halde, hiç değilse varlıklı sınıflarda, ailenin para kazanıcısı ve besleyicisi olmak zorundadır ve bu hiçbir özel hukuksal üstüncelik (imtiyaz) tanınmasını gerektirmeden, ona bir

¹⁹⁷ Sancar, Erkeklik, s. 50.

¹⁹⁸ Sancar, Türk Modernleşmesi, s. 28.

egemen konumu verir”¹⁹⁹ tespiti ile erkeğin yaptığı işten dolayı kazandığı bu konumu kadınların da toplumsal üretimdeki yerini vurgulayarak sarsmak ister. “O zaman görülecektir ki, kadının kurtuluşunun ilk önkoşulu bütün kadın cinsiyetinin kamusal çalışmaya yeniden katılmasıdır ve bu, tek-eşli-ailenin toplumun ekonomik birimi olma özelliğinin giderilmesini yeniden gerektirir.”²⁰⁰

Çoğu düşünür tarafından destek bulmuş bu argüman, feminist çalışmalarda, kadının ezilmesi ve eril tahakküm sorununu yalnızca ekonomizme indirgediğinden eksik bir düşünce modeli olarak kabul edildi. Sözgelimi Bebel kadının fizyolojik özellikleri nedeniyle ezildiği görüşünü kabul ederek sosyalizmin çalışma ile kazanılacak özgürlük vurgusuna sadık kalıp tek sorumluyu burjuva ahlakı ve kapitalist ekonomik sistem olarak görürken²⁰¹, Juliet Mitchell,²⁰² başka koşullardan yalıtılmış bu tür saptama ve çözümlerin eksikliği ve yetersizliğine dikkat çeker. Bu bakımdan, cinsiyetlendirilmiş işbölümü çerçevesinde ortaya çıkan tahakkümün, eril tahakkümün yalnızca bir boyutu olduğunu, bunun yanı sıra başka iktidar ve ezme pratiklerine körleşmemenin gerekliliğini savunan feminist politikanın, kimliklerin kazanılması sürecinde en çok siyasal iktidar mekanizmalarıyla çatışma yaşadığını da unutmamak gerekir. Oysa az evvelki yaklaşımın çizgisiyle Marksist bir teori, ekonomi mekanizmalarından bağımsız bir devlet veya dar anlamda ekonomi dışı politik bir iktidardan söz edilemeyeceğini varsayar.

Hegemonik erkeklik kavramında aynı zamanda erkekler arasında da bir öncelik ve üstünlük ilişkisinin söz konusu olduğu, hatta bu hiyerarşinin her zaman kadınlar üzerinde hâkimiyet bakımından bir ‘ortak çıkarlar’ alanına sahip olduğu hatırlanırsa, işçi sınıfı erkeklerin de bu iktidardan farklı türlerde pay aldığını düşünmek mümkün olur. Zira Hearn’ın da vurguladığı gibi “hegemonik erkekliğin kültürel taşıyıcılarının toplumdaki en güçlü bireyler olması gerekmez.”²⁰³ Tam da bu nedenle S. Sancar’ın ifadesiyle; “Endüstri işçisi erkeğin, ailesini geçindiren kişi olarak sahiplendiği ayrıcalıklı cinsiyet konumu ve bunun sonucu oluşan aile modeli,

¹⁹⁹ Engels, F. Ailenin, **Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Eriş Yayınları Tarafından düzenlenmiştir.

²⁰⁰ Engels, F. Ailenin, **Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Eriş Yayınları Tarafından düzenlenmiştir.

²⁰¹ Bkz. August Bebel, **Kadın ve Sosyalizm**, Toplum Yayınevi, Ankara, 1966.

²⁰² Juliet Mitchell, **Kadınlar: En Uzun Devrim**, Çev: Gülseli İnal, Gülnur Savran, Şirin Tekeli, Feraye Tınç, Şule Torun, Yaprak Zihnioğlu, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s.10.

²⁰³ Jeff, Hearn, “From Hegemonic Masculinity to The Hegemony of Men”, **Feminist Theory**, Vol. 5, ss. 49-72.

erkek egemenliğine dayalı cinsiyet rejiminin merkezi önemde bir ögesi olmuştur.”²⁰⁴ Böylece emeği üzerinden yaşamını idame ettiren erkek, başka türden bir erkekliğin inşası içinde yer alır. Bu erkeğin erkekliği, ekonomik iktidar üzerinden kurulamadığından, sosyal ilişkilerdeki kırılan erkekliğini bertaraf etmesi için aile reisliği konumunu güçlendirmesi gerekir.

Bunun aksine; zaten ‘erkek’ olduğu, hatta erkekliğin-insanlığın temsili olduğu düşünülen sermaye sahibi ‘ideal’ erkek, aslında modern aklın cisimleştiği genel kişiliktir. Öyle ki o soyut düşünebilen, teknik becerisi ve eğitimi olan, iyi bir eş ve aileye ‘sahip’ sermayeyi elinde tutan başarılı, sportmen, güç ve iktidar sahibi kişi olan erkekliğin temsil noktasıdır. Bu erkeklik iktidarın cisimleştiği haldir; ve burada “Kendi bedeninin mimarı olmak’ ile ‘gücü elinde tutmak’ arasındaki ilişki dikkat çekicidir.”²⁰⁵ Bu beden kimi zaman cisimsel-bireysel olan bedeni, kimi zaman homojen bir toplumu, kimi zamansa devletin soyut birliğini işaret eder. İlk bölümde gördüğümüz filozoflar ekseninde burada yeniden düşünecek olursak, ‘şekillendirilmesi gereken bir beden imgesinden hareketle kurulan erkekliklerin’ anlatımı için bu filozofların düşüncelerinin neden kırılma noktaları olduğu daha net anlaşılır. Birebir doğada var olan cisimsel-bireysel beden, daha çok Descartesçi düşüncede, akıl tarafından varlığı tesis edilip onaylanan bir yapıdır. Aynı zamanda bu yapıyla düşünmek bedeni akla hem mesafeli hem de ona tabi durumda düşünmek demektir. Bu nedenle onun üzerinde gelişecek bir hâkimiyet yalnızca bilginin değil gücün de simgesi ve yolu olmaktaydı. Bir toplumsal organizasyon olarak beden fikrine gelince; bu yapının Rousseaucu düşünce çizgisiyle bağını korumakta olduğunu görürüz. Rousseau bozulmuşluktan kurtulmanın yolu olarak yeni bir toplumsal organizasyon önerdiğinde, tüm halkı birlikli/yekpare halde düşünme ve dizayn etme arzusuyla hareket etmekteydi. Biliyoruz ki; bu bozulmuşluk, ahlaki yönden bir çöküş yani doğal olanın ideal modelliğinden uzaklaşmış olmak demektir ve politik olanla- yani akılsal olanın doğaya uygun eylemesi ile- giderilebilecekti. Rousseau akıllı nihai belirleyici ve eril karakterinden kurtaramadığı için, onun akıl-doğa veya politika-ahlak arasındaki ilişkiyi yeniden tesisi dahi modern felsefenin krizini aşmaya yetmemiştir. Aydınlanmış toplum olarak kendi akılsal iradesi ile

²⁰⁴ Sancar, Erkeklik, s. 63.

²⁰⁵ R. Connell ve Jeff Wood (2005), Globalization and Business Masculinities, Men and Masculinities, s. 355’ten Aktaran S. Sancar, **Erkeklik; İmkânsız İktidar**, s. 75.

eyleyen ve kendi yasasına boyun eğen halk, aslında mutlak gücü ile modern aklın cisimleşmiş hali olarak okunabilir niteliktedir. Devlet yönetimi, birliği, bekası ve felsefi argümanları ile Machiavelli'nin bu bedeni inşa etmek veya tasarımılamak ile onun üzerinde güç ve hak sahibi olmayı eşitlemesi de eril tahakkümün siyasi zeminini pekiştirmiştir. Dolayısıyla bedene hâkimiyet ile güç, ne denli birlikte anılırsa o denli keskin bir biçimde eril değerlerin yükselişine tanık olunur. Bunun askeri, politik ve aynı zamanda toplumsal ve ahlaki yaşamdaki tezahürleri bakımından anlamı büyüktür. En nihayetinde patriarkal düzendeki imaj gereği bedeni, toplumu ve devleti kuran, koruyan ve süreklilik kazandıranlar, erkekler ve erkeklik değerleri olarak kabul edilir.

Yeniden konumuza dönecek olursak; özellikle bu iki örnek -işçi sınıfı erkekliği ve sermaye sahibi ideal erkek- üzerinden anlatılan erkeklik modeli, başka tür erkeklerin dışlanmasını da beraberinde getirir. Tarihte rengi, dili veya yaşadığı coğrafyaya ve kültürüne biçilen roller gereği kadınsı olarak işaretlenen farklı erkeklikler aynı ezme pratiğinin içinde yer alırlar: Ya tasarımıyla kuran (akıl) üst model erkeklikler ya da çalışan-işleyen (beden) alt grup erkeklikler. Heteronormativitenin diğer yakasını oluşturan ve böylece şiddeti elinde bulundurma hakkına sahip erkeklik, diğer erkekleri de gerek ekonomik gerek siyasal bakımdan belirleme/ezme hakkını elinde bulundurur. Bir eşitlik talebi ile tarih sahnesine çıkan burjuvazi, en nihayetinde kazandığı bu eşitliği sermaye oranında pay eden bir güce dönüştüğünde cinsel kimliklerin de bu sermaye üzerinden kazanılması çok gecikmemiştir. Nihayetinde diyebiliriz ki; bu hegemonik ilişki biçimleri altında erkekler kimi zaman ezen kimi zaman da tabi olan şeklinde geçişli konumlara sahip görünmektedir.

Bu erkekliklerin inşası bakımından, başka türden etkenlerin de belirleyici olabildiğini anımsamak adına, konumuzdan uzaklaşmadan birkaç noktaya değinmekte fayda var. Sözelimi P. Selek, Türkiye gibi militarist güçlerin modernleşme sürecinin en etkin aktörü olduğu devletlerde, erkekliğin kazanılma aşamalarından biri olarak askerliğe işaret eder.²⁰⁶ Aslında askerlik bu sürecin yalnızca bir aşamasıdır. Sünnet olma, iş bulma ve baba olma gibi döngü tamamlandığında 'gerçek' bir erkekle karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz:

²⁰⁶ Bkz. Pınar Selek, **Sürüne Sürüne Erkek Olmak**, İletişim Yay., İstanbul, (Erkek Olmak), 2013.

Toplumsal yapıya göre farklılaşan bu ritüeller, aynı zamanda geleneklerin, dinin, ailenin ve siyasal yapının zorunlu bir durağı olarak kabul edilir. Bu da ataerkinin diğer iktidar mekanizmalarıyla iç içeliğinin göstergelerinden biridir. Toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin üretiminde, tüm toplumsal kurumlar, yapısal, ilişkisel, ve simgesel olarak çeşitli biçimlerde geçerek rol alırlar.²⁰⁷

Farklı aşamalardan geçerek erkek olma durumu, erkek kimliğinin toplumsal ve tarihsel niteliğine vurgu yapar. Bir eğretilme ile söylersek bu, akıl sahibi olmakla o akıllı doğru kullanmaya doğru yol almak arasındaki süreç gibidir. Sözgelimi Descartes için “...iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırma gücü” olan akıl veya “Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir”²⁰⁸ demek, bir eşitlik durumuna göndermek olsa da, ona göre bilimsel kesinliğe ve bu aklın sunabileceği yetkinliğe herkes ulaşamamıştır. Ve bunun kapitalist dünyadaki somut karşılıklarından biri de, ekonomiye hâkim olmak ya da hiç değilse ekonomik gücü elinde bulundurmaktır. Nitekim modern felsefenin ortaya koyduğu akıl anlayışı, ekonomik ilişkilerde; stratejik, araçsal ve pragmatik; yani kazanmaya odaklı kullanımında bir son aşamayı ve hatta nihai başarıyı temsil eder hale gelmektedir. Bu yetkinlik, ekonomi söz konusu olduğunda, sermayeyi veya gücü elinde bulundurma anlamı taşımaktadır. Bu tam da bir tür akılsallığın işlenme biçimi, uğraşları ve bu uğraşlarda kullandığı yöntemden kaynaklanır. Birliğinden ve bütünlüğünden hiçbir şekilde şüphe edilmeyen -hâlihazırda şüphe süzgecinden geçmiş ve kendini tek gerçek olarak tescillemiş akıl- toplumsal cinsiyetlerin keskinleştiği düşüncede erkeği “erkek” yapmanın gerektirdiği aşamalardan geçer gibi geçerek, en yetkin haline bu yolla ulaşmaktadır. Yapılması gereken şeylerin başında gündelik uğraşlardan uzaklaşmak ve bilimsel düşünce ufkuna yol almak olsa da, bunun pratikte, gücün tezahür ettiği alanlarda kendisini gösterdiği açıktır. Erkek, erkekliğini tamamlayabilmek için, akıl gibi, entelektüel uğraşlarının veya kamusal olana ait “ciddi” işlerin peşinden koşmalıdır. Bunun yanı sıra gerek akıllı gerekse erkekliği inşa etme süreci bize Butler’ın sürekli farklı pratikler yoluyla yinelenmesi ve düzenlenmesi gereken cinsiyet normlarının tam da yinelenme gereği duyması bakımından doğal olmadığı tespitini hatırlatır: “Yinelemenin kaçınılmazlığı, bu maddeselleştirmenin asla tamamlanmadığına ve bedenlerin maddeselleşmenin zorunlu kılındığı normlarla asla

²⁰⁷ Selek, Erkek Olmak, s. 20.

²⁰⁸ Descartes, Metot, s. 7.

tam uyum içinde olmadığına işaret eder.”²⁰⁹ Dolayısıyla erkeklik, toplumsal bir inşa ve tarihsel bir kurgu olma özelliğini hem bedenın yinelenen performanslar dolayımıyla sürekli inşasına hem de aklın tedrici gelişimine dayanarak ortaya koymuş olur.

İktidarın çeşitli edimleriyle süreklilik kazanan erkeklik tasarımı, aynı şekilde siyasal iktidar alanında da görünür hale gelir. Burada siyasal iktidar kavramı, özellikle devlet ve kurumlarına, bunun yanı sıra karşılıklı ilişkilerde ortaya koyulan, toplumsal cinsiyet üzerinde belli türden uygulamaları ile etkin ve kompleks bir iktidar alanına gönderimi içerir. Bourdieu’nun da dediğı gibi: “...özel ataerkinin koyduğu buyruk ve yasakları, kamusal ataerkinin (ev’cil birimin gündelik varoluşunu yönetmek ve düzenlemekten sorumlu tüm kurumlara kazınmış olan) koyduklarıyla onaylayan ve katmerlendiren devlettir.”²¹⁰

Eril bakış açısı ile hâkim kılınmış ideoloji, cinsiyet eşitsizliklerinin sürekliliğini sağlar. Devletse bu egemenlik biçimini, bedenler üzerindeki kontrolü dolayımıyla edinir. Siyasi rejim biçimlerine göre bedenın anlamı da, daha evvel bahsettiğimiz gibi değişim gösterir. Bedenler; kimi zaman bireysel olarak (jimnastik, talim gibi militarist otoriter devletlerin rutin uygulamaları), kimi zaman bir aile mefhumu ile canlı kılınan organik bir beden olarak, kimi zamansa tüm bir toplum olarak (ulus devlet kavramında olduğu gibi özellikle homojenlik iddiası taşıdığında) gerek eğitim gerek hukuk ve ordu aracılığıyla bir denetime, düzenlenmeye ve kontrole tabidir. Foucault, bedendeki iktidarı, daha başka bir ifadeyle, iktidarın beden üzerindeki etkilerini inceler ve bu bakış açısıyla devlet aygıtını ortadan kaldırmadığını fakat “merkezi bir devlet nosyonu ile”²¹¹ de sınırlamış olmadığını savunur. Bu açıdan devleti incelemek tahakkümün bir yönünü incelemek olacaktır, oysa onun en nihayetinde kendinde topladığı bütün küçük ve dağınık iktidar biçimlerini gözden kaçırmamak ve sistematik yapılanmasını ortaya koymak önemlidir.

²⁰⁹ Judith Butler, **Bela Bedenler**, Çev: Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 8.

²¹⁰ Bourdieu, Eril Tahakküm, s. 111.

²¹¹ J. Butler, **İktidarın Psikik Yaşamı; Tabiyet Üzerine Otoriteler**, Çev: Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yay, İstanbul, 2005, s. 14.

Selek de iktidara dair şunları ifade eder: “Toplumda zaten kimlikssel, konumsal olarak kurulan insan, devletle birlikte daha planlı kurgulanır.”²¹² Bu açıdan erkeksi olanın yerleşik kılınmasında sistematik bir güç olarak devlet, aslında diğer iktidar odaklarını organize edip yaygınlaştırır. Tam da soyut ve aşkın bir nosyon olması nedeniyle, devletin ortadan kaldırılması, iktidarın son bulması anlamı taşımaz. Yayıldığı alanda somutluk kazanmış halleriyle kendini yeniden üretir aslında.

*Toplumsal bir gövdenin her bir noktası arasından, bir kadın ile bir erkek arasından, aile içinden, öğretmen ile öğrencisi arasından, bilen ile bilmeyen arasından geçen iktidar ilişkileri, bireyler üzerinde hükümlan olan büyük iktidarın düpedüz bir yansıması değildir; bu iktidar ilişkileri, daha ziyade, büyük iktidarın köklerini saldırdığı hareketli ve somut topraktır, onun işlev görebilmesini mümkün kılan koşullardır.*²¹³

Bir diğer yazısında yine iktidar biçimlerinden bahseden Selek, Foucault ile uyumlu bir noktadan iktidar ve devlet tanımı yapar. O bütün iktidar odaklarının farklı türden hükmetme ilişkisi sergilemesi bir yana, hepsinin bir şekilde diğeri ile içsel bir bağlantısı olduğunu göz ardı edemeyeceğimizin de altını çizer: “Toplumsal iktidar ilişkileri, analitik olarak farklı da olsalar, birbirlerini besler, eklemlenir, iç içe geçer, kıvrılıp dönüşür, başka yerlere taşınıp yaygınlaşır.”²¹⁴ İşte Selek’in ifadesiyle: “Bir iktidarlar ittifakı olan devlet de, aşkın statüsüyle tüm toplumu denetim altına alan, toplumsal iktidarın işleyişini garantileyen, toplumsal düzene uymayan unsurların yok edilmesini sağlayan, sürekli fetheden bir mekanizmadır.”²¹⁵ Muktedirin bu şekilde tanımlanması, Machiavelli’nin yönetimin bekası uğruna her türlü eylemi mubah kılan iktidar anlayışına oldukça yakın durmaktadır.

2.3. İKTİDARIN CİNSİYETİ-CİNSİYETİN İKTİDARI

İktidarın eyleme ve etkileme biçiminde yaşanan değişim, Foucaultcu anlamda ‘yaşatan iktidar’ anlayışı, belli türden bir yaşam formunu da beraberinde getirmiştir. Foucault *Cinselliğin Tarihi*’ne, baskı uygulayan ve yok eden bir iktidarın olup olmadığını, iktidarın gerçekten bu iddialarda öne sürülen nitelikleri taşıyıp

²¹² Pınar Selek, “Ahtapota Karşı Kesişen Mücadeleler: Türkiye’de Feminist ve Anti-militarist Hareketler”, **Şiddet, Siyaset ve Medenilik, Karabasanlar İçinde Türkiye**, (Der. Marie-Claire Caloz-Tschopp), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, (Şiddet, Siyaset ve Medenilik), s. 19.

²¹³ M. Foucault, **İktidarın Gözü**, Çev: Işık Ergüden, İstanbul, 2012, ss. 109-10.

²¹⁴ Pınar Selek, “Türkiye’de Özgürlüğü Ararken”, **Cinsiyetli Olmak**, (Der. Zeynep Direk), (Türkiye’de Özgürlüğü Ararken) YKY, 2009, s. 121.

²¹⁵ Selek, Türkiye’de Özgürlüğü Ararken, s. 121.

taşımadığını sorgulayarak başlar. Nitekim saklamayı salık veren veya yok ederek gücünü tesis eden bir iktidarın değil, söylemleri teşviki üzerinden görünür kılan ve ortaya çıkarma yoluyla denetleyen yeni bir iktidarın varlığından söz edebilme imkânına ulaşır. Bu değişimi anlamının yolu; iktidar ile cinsellik arasındaki bağın çözümlenmesi, yine Foucaultcu anlamda bir “soybilimsel” çalışmanın yapılmasıdır. Foucault “İktidarın hangi biçimlere girerek hangi kanallardan geçerek, hangi söylemlerin yanından sıyrılarak en ince ve en kişisel davranışlara ulaştığını, hazzın en ender ya da belli belirsiz algılanan biçimlerine varmasını hangi yolların sağladığını, gündelik hazzı, içine girerek nasıl denetlendiğini”²¹⁶ takip etmenin bu ilişkinin analizi açısından büyük bir önem taşıdığını ortaya koyar. Foucault, eril tahakküm üzerine doğrudan konuşmadığı, cinsiyetlerle değil yalnızca cinselliğin tarihsel algılanışı ve onun toplumsal organizasyonu ile ilgilendiği için eleştirilmiş olsa da, özcü biyolojik algının sarsılmasına katkısı, kimliklerin, özne olma sürecinin toplumsal-kültürel bağları ve iktidarla ilişkisine dikkat çekmesi açısından, dahası toplumsal cinsiyet kavrayışına uzanması bakımından önemli bir isimdir. Zira toplumsal cinsiyet, toplumsal yaratımı ve dönüşümü işaret eden bir kavram olarak, kimliklerin kurgusallığına gönderme yapmaktadır. Bu elbette kurgusal olanın gerçek olmadığı veya kolayca ortadan kaldırılabileceğini göstermez; yalnızca üzerinde durduğumuz zeminin sarsılmaz, tözsel ve dokunulmaz olmadığını görmek bakımından, ilk elden değerli ve ifşa edici bir çabadır. Bizimse Foucault’dan yola çıkarak ulaşacağımız nokta; iktidarın cinsiyetlerle ilişkisini ve hatta belli türden özellikler atfetme yoluyla toplumsal olarak üstün bir toplumsal cinsiyet varsayılan erkekliğin iktidar kurma düzeneğini kavramak olacaktır.

İlk bölümümüzde öznenin eril inşasını anlayabilmek adına filozofların merkeze aldıkları insan kavrayışı ve onun diğerleriyle olan ilişkisini ortaya koymamız, nihayetinde bir güç odağı olarak doğan özne kavramının iktidarla ilişkisine ulaşmak niyetindeydi. Özellikle bu özne eril olanı işaret ettiğinde, onun iktidarı belirleme durumunu ya da iktidar eliyle kurulma tarzlarını görmek, görünüşe çıkan sorunların ardalanına ulaşabilmek bakımından önemlidir. Sözgelimi öznel olanın toplumsal bir arka plana sahip olduğunu ve bu sürecin özneyi sürekli yeniden üretmesinin söz konusu olduğunu kabul edersek; buradan yola çıkarak her bir özneyi

²¹⁶ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013, s. 18.

karşılıklı ilişkiselliği bağlamında bir iktidar ağı içinde kavrayabileceğimiz bir duruma ulaşmış oluruz.

“Öznel deneyimi açıklamak için öznenin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapmak gerektiğini gösteren Foucault”²¹⁷ iktidar ve özne arasındaki derin bağı göstermesi bakımından önem arz eder. Foucault’nun bize sunduğu paradigma, iktidarın değişen yüzü ile yeni özne anlayışının da değiştiği, dahası bu ikilinin ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu temelinde şekillenir.

*Bireyi kategorize ederek, bireyselliği belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor.*²¹⁸

Onun ‘tarihsel ontolojisi’ her şeyden önce bu ilişkinin olumsal yani değişebilir ve aşılabilir olduğunu göstermesi bakımından değerli olmakla birlikte, biz burada yalnızca Foucault’nun iktidar algısı ve onun değişiminin sonuçlarını gösteren disiplin ve denetim kavramlarının tahakküme açılan bir kapı olması bakımından taşıdığı önemle ilgilenmekteyiz. Zira eril tahakkümü kuran ve meşrulaştıran iktidar sistemlerini ancak böylelikle daha net kavrayabiliriz. Şimdiye kadar felsefe tarihinde inşası farklı sistemler içerisinde süregiden ve sürekli işaret edilen öznenin eril karakter taşıdığını, çünkü aklın bizatihi işleyişinin eril nitelikte olduğunu, onun beden karşısında yüceltilmesiyle birlikte ortaya koyduğu ilke, norm ve değerlerin de yüceltildiğini, tam da bu nedenle yaşayan değer ve normların karakterinin eril olduğunu vurgulamaya çalıştık. Bu nedenle Foucault özne ve iktidar arasındaki ilişkiden bahsettiğinde, bu bizim için aynı zamanda erkeklik ve iktidar arasındaki ilişkiden bahsetmek demektir.

Özne ile iktidar arası ilişkiyi ele alırken Foucault, iktidarın 17.yy’dan itibaren değişik bir formda yapılanmaya ve işlemeye başladığını iddia eder. Bu, başta yasaklar üzerinden yasaları tanımlayan geleneksel iktidar biçimlerinden farklı olarak “üretken, yaşamı desteklemeye, yaşamın sağladığı güçleri sınırlamaya değil arttırmaya yönelik, yani pozitif” bir iktidar biçimidir. Onun ifadesiyle:

²¹⁷ Michel Foucault, *Özne-İktidar*, s. 10.

²¹⁸ Michel Foucault, *Özne-İktidar*, s. 64.

İktidar, mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir: eyleyen öznelerin davranışlarının kaydolduğu imkan alanı üzerinde yer alır: kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır, kolaylaştırır veya zorlaştırır, genişletir ya da sınırlar, aşağı yukarı muhtemel hale getirir; uç noktalarda kısıtlar ya da mutlak olarak engeller; ancak eylemde bulundukları ya da bulunabilecekleri ölçüde eyleyen özne ya da özneler üzerinde eylemde bulunma biçimidir.²¹⁹

Yaşam hakkı üzerinde söz sahibi olan ve yalnızca merkezi olarak teşkilatlanma gösteren politik iktidardan (devletten) ziyade, toplumun her parçasına ve onlar arasındaki ilişkilere nüfuz eden bu mikro iktidar biçimi, bedenin salahiyeti adına bütün kurumların seferber edildiği bir organizasyondur. Nüfus planlamaları, bebek ve çocukların bakımı, pedagoglar, psikologlar, eğitim kurumları, aile yaşamı ve ev içi düzenlemeleri, dinsel propagandalar, ekonomi piyasası ve askeri yapılanmalar tümüyle bireyin yaşamının düzenlenmesi ve denetlenmesi adına iktidar söylemlerinin görünür hali olarak adlandırılırlar. Aslına bakılırsa Foucault bütün bu kurumları iktidarın kendisi olarak almaktansa iktidar taktiklerinin bir durumu olarak görür: “İktidar bir kurum, bir yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır.”²²⁰ Böylece geleneksel iktidar olarak anladığımız, belli kural ve ilkelere göre yönetme sanatını uygulayan devlet ve devlet aklı, yeni iktidar algısında artık yalnızca hâlihazırda var olan bu ilişkilerin devamlılığını sağlayan bir işleve sahip olur. Bu, devletin artık etkisizleştiğini varsaymak değildir. Bilakis onun gücü toplumun her bir katmanına uzanan kılcalları üzerinden devamlılık kazanır. O artık hem birleştirici hem de ayrıştırıcı güçtür. Nitekim Foucault’ya göre “devlet hem bireyselleştirici hem de totaliter bir nitelik taşır”²²¹.

Bunu yaparken belli türden bir rasyonalite bu iktidar düzeneğine eşlik etmektedir. Devlet bu iktidar ağının bütünleştirici bir organizasyonu olduğu kadar öznelerin yeniden üretimine ve bu öznelerin iktidar ilişkilerini yeniden üretmelerine vesile olur. Bilgi odağı olarak alınan özne ile güç odağı olarak alınan iktidar arasında, her bir kişinin kendini ve diğerleriyle ilişkisindeki eylemleri yönetmesi söz konusudur. Burada yönetim sözcüğü belli türden bir değer taşımaya başlayacaktır. Nitekim Foucault’ya göre iktidar biçimleri devlet eliyle doğrudan kurulmasa dahi ona dönüşme, onun biçimlerine benzeme özelliği taşır:

²¹⁹ M. Foucault, *Özne-İktidar*, s. 74.

²²⁰ M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 70.

²²¹ Foucault, *Özne- İktidar*, s. 56.

Günümüz toplumlarında devletin yalnızca iktidarın uygulanma biçimi ya da yerlerinden biri-en önemlisi olmasa bile- olmadığı, tüm diğer iktidar ilişkisi türlerinin bir biçimde devlete gönderme yaptığı bilinen bir olgudur. Ancak bunun nedeni, bütün iktidar ilişkilerinin devletten türemesi değil; tam tersine, iktidar ilişkilerinin gün geçtikçe daha fazla devletleşmesidir (gene de devletin kurduğu denetim pedagojik, hukuksal, ekonomik ya da aile sistemlerinde her zaman aynı biçime bürünmez). Bu kez ‘yönetim’ sözcüğünün dar anlamına gönderme yaparak, iktidar ilişkilerinin giderek yönetselleştirildiğini, yani devlet kurumları biçiminde ya da devlet kurumlarının kanatları altında geliştirildiğini, rasyonelleştirildiğini ve merkezileştirildiğini de söyleyebiliriz.²²²

Dolayısıyla düzenleme ve denetlemenin en yetkin formu olarak varlığını koruyan devlet, toplumda normlar yoluyla işlerliğini sürdürür ve mikro yapılarda etkinliğine bu normalizasyon süreciyle devam eder. Devlet bunu belli bir rasyonalizasyon ve onun gerektirdiği bilgi yoluyla gerçekleştirmektedir. Buradan, iktidarı eleştirmek için öncelikle bu rasyonalitenin radikal bir eleştiri yoluyla gözden geçirilmeye ihtiyaç duyduğu sonucu çıkar. Aynı zamanda aklın eleştirisi iktidar yapılarının da deşifre olmasının yolu olacaktır. Foucault’nun “Çünkü iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur”²²³ şeklindeki ifadesi, akıl eleştirisinden iktidar ve onun eril yapısına dair eleştiriye geçişin yollarını açar. Foucault’nun bu ifadesini, daha evvel gördüğümüz gibi 16.yy’daki Baconcı düşünce ile de doğrulanabilir. Bacon’ın doğayı ele geçirmeye ve insan faydası için kullanmaya elverişli hale getirmesini sağlayacak bilgi ile bu bilginin sonucu olan güç arasında kurduğu bağ, süreklilik kazanarak Foucault’nun bilgiye sahip olduğunu düşünen öznesi ve bilgiyi bizzat kuran ve dağıtan iktidar ağlarına karşılık gelir.

Foucault, “toplumun ya da kültürün rasyonelleşmesini bir bütün olarak almak yerine, böyle bir süreci, her biri temel bir deneyime (delilik, hastalık, ölüm, suç, cinsellik vb) gönderme yapan çeşitli alanlar çerçevesinde analiz”²²⁴ etmenin daha uygun olduğunu düşünür. Rasyonalizasyon yoluyla bireyselleşme ve özne olma durumu söz konusuysa eğer, öncelikle bilginin tesis edilmesini sağlayan aklın hareket biçimine bakmamız gerekecektir ki ilk bölümümüzde amaçlanan tam da bu eleştiri olduğu için aklın felsefe tarihinde kavranış ve tanımlanış şekline bakmamız

²²² Foucault, Özne- İktidar, s. 79.

²²³ Foucault, Özne- İktidar, s. 18. (Ferda Keskin Önsöz)

²²⁴ Foucault, Özne- İktidar, s. 60.

gerekmiştir. Bu iddianın altında aynı zamanda en başından aklın tözsel olmadığı, sabit ve kalıcı hakikatler inşa eden tek bir akılsallık türünün olmadığı gerçeği yatmaktadır. Hal böyle olunca bedene işlemesi gereken tek bir yasa ya da akılsallık türünün olmadığı da ortaya çıkmaktadır.

Bu durumda bizim için Foucault'yu önemli kılan nokta, toplumsal cinsiyet rolleri ve iktidar arasındaki bağın bedenler üzerinden kurulmuş olması, daha açık bir ifadeyle iktidarın, nüfuz ettiği her şey gibi bedeni de belirleyip onun üzerinden kendi hegemonyasını üretiliyor oluşuna dikkat çekmiş olmasıdır. Bu defa bedenler üzerinden işleyen mekanizmanın ortaya çıkarılmasının konu edinilmektedir. Nitekim akılsal olan yasanın bedene işlenmesi yoluyla yasanın doğallığının sağlanması ve onu sorgulanamaz kılan bir noktaya sabitlemesi söz konusu olmuştur. Fakat Butler'ın uyarısını dikkate alırsak; töz metafiziğinin dayattığı gibi bedenlerin, üzerine kültürün/tarihin inşa edildiği pasif bir zemin algısı devam ederse, imleyen bir akıl ve bu imlemeden önce bir bedenin var olduğu anlayışına dayanan ikiliği sürdürmekte oluruz. Butler'ın bedenin de toplumsal-kültürel bir inşa olduğuna dikkat çekmesi ufuk açıcıdır. Bu durumda cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikiliğini ortadan kaldıracak bir bakış açısı söz konusudur.

Foucault söylemden, kültür ve herhangi bir atıftan önce bir bedenin var olduğunu düşündüğü noktada Butler'dan farklılaşır. Butler, bu tözsel beden anlayışını da, bedene bütünsel olarak etki eden yekpare kültür anlayışını da kabul etmez. Eğer bedeni de ona etki ettiği varsayılan akıllı ve akılsal faaliyetleri de bu yolla anlarsak, Descartes'ın düalizmine yeniden düşeriz. Burada yasanın varlığı ve etkisini fark etmek önemlidir. Heteroseksüel yasa ve toplumsal alan bedenin işaretlenmesinde aktiftir. Yalnızca tutarlılık ve *stilize edilen* davranış tekrarları yoluyla içsel bir zorunluluk imgesi yaratıp bedenin töz, toplumsal cinsiyetlerin ise bu tözün olmazsa olmaz performans kaynağı olarak görülmesine neden olur.²²⁵ İktidarın düzenleyici kurgusu, Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nda ifade ettiği gibi;

*...toplumsal cinsiyetin performatif niteliğini gizleyen ve toplumsal cinsiyet biçimlenimlerini erkek egemenliğinin ve zorunlu heteroseksüelliğin kısıtlayıcı çerçevelerini ötesinde çoğalmaya yönelik performatif imkânları gözden uzak tutan stratejinin bir parçası olarak kuruldukları anlamına gelir.*²²⁶

²²⁵ Detaylı bilgi için Bkz. Butler, *Cinsiyet Belası*, ss. 214-241.

²²⁶ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 231.

2.3.1 İktidarın Eril İşleyişi ve Toplumsal Cinsiyet

Virginia Woolf *Üç Gine*'de erkekliğin iktidar kurucu yanı ile kimliklerin ilişkisine dikkat çeker:

*Toplulukları, saygı duyduğumuz erkek kardeşlerimizi, yüksek sesli, demir yumruklu bir erkek canavara dönüştüren komplolar olarak görüyoruz. Topluluklar yüzünden erkek kardeşlerimiz, bizler, 'onun' kadınları, topluluğun oluşturduğu çok sayıda gruptan birinde pay sahibi olmadan evlerimize kapatılırken, gizemli sınırlar içerisine insanoğlunun kapatıldığı dünyayı çocukça bir niyetle tebeşirle işaretlemek isteyen, kırmızıyla ve altınla kaplanmış, bir vahşi gibi tüylerle süslenmiş erkek kardeşlerimiz, gizemli ayinlere kapılıp iktidarın ve egemenliğin kuşkulu zevklerinin tadını çıkarmaktadır.*²²⁷

Woolf'un pasajında dikkatimizi çekecek iki önemli nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki "erkek cinsine" kategorileştirme düzeneğine dayalı öğretiler yoluyla bir kimlik verilmesi, ikincisi de buna bağlı olarak kimliğin toplumsal ve kurgusal bir nitelik taşımasıdır. İktidar ve egemenlik ilişkileri böylelikle erkeklere erkekliği öğreten bir kapan, kadınlara ise bu rol dolayısıyla atfedilen bir kapanma süreci yaşatmaktadır. Bu, bedenler üzerinde bir stratejik uygulamanın ve bunun keyfi bir inşa süreci olduğunun gösterilmesi bakımından önem arz eden bir düşünme biçimidir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi, buradan yola çıkarak bedeni ve ona ait cinsiyeti bir töz olarak ele alıp toplumsal-kültürel kodlar ve tanımlamaların bu tözün arızı nitelikleri olarak ona eklemlendiğini varsayan özcü bir perspektife dönüşmemesi konusunda dikkatli olmak gerekmektedir. Butler'ın "kültürel anlamlarca zaten çoktan yorumlanmamış bir bedene atıfta bulunamayız; dolayısıyla cinsiyet, söylemsellik öncesi bir anatomik oluşallık olarak kavranamaz"²²⁸ derken kastettiği biyolojik olanın üzerine bir kültürel kodlama yapılmasından ziyade; cinsiyetin (sex) de bir kültürel söylem olduğudur. Bu nedenle burada biyolojik cinsiyet determinizmiyle doğallaşmış kodların toplumsallaşmasından veya cinsiyetlendirilmiş toplum ve iktidar biçimlerinin etkin karakterinden söz etmek durumundayız. Dahası Butler'dan yola çıkarak bu karakterlerin farklı iktidar biçimlerinden hareketle inşa edildiğine ve üstelik iktidar tarzlarının da cinsiyetlendirilmiş düşünme kiplerini sürekli yeniden üretiyor olduğuna dikkat

²²⁷ Virginia Woolf, *Üç Gine*, Çev: İlknur Güzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 149.

²²⁸ Butler, Cinsiyet Belası, s. 54.

çekmek gerekmektedir. Toplumsal cinsiyet kategorisinin hem tanımlayıcı hem ifşa edici rolünün burada ortaya çıktığını vurgulamak önem taşımaktadır.

Toplumsal cinsiyet son dönemlerde üzerinde sıklıkla konuşulan bir meseledir. Feminist düşünürler tarafından ilk kez kullanılmaya başlandığında ise toplumsal cinsiyet kavramının cinsiyet kavramıyla arasına kalın bir hat çekilmek suretiyle ele alınmış olduğunu görürüz.

Dişi ve eril olmayı belirleyen cinsiyetten (sex) farklı ve onunla karşıtlığı içinde tanımlanmış bir kavram olarak önerilen toplumsal cinsiyet, o günün revaçtaki kavramı olan “cinsiyet rolleri”nin, yani kadın(sı)lık ve erkek(sı)lığın (femininity ve masculinity) toplumsal dönüşüme açık davranış ve varoluş biçimleri olduğunu ilan ediyordu.²²⁹

Butler da, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye dair yürüttüğü tartışmada inşaya dikkat çeken toplumsal cinsiyet kavramının, değişmezlik vurgusunu nasıl ortadan kaldırdığını serimlemek ister:

Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım ilk başlarda ‘biyoloji kaderdir’ ifadesine itiraz getirmek için kullanılmıştı, aynı zamanda da cinsiyet biyolojik anlamda ne denli geri çevrilemez görünürse görünsün toplumsal cinsiyetin kültürel olarak inşa edildiği, dolayısıyla ne cinsiyetin nedensel sonucu ne de onun kadar sabit bir şey olduğu savı için kullanılmaktadır.²³⁰

Genel olarak toplumsal ilişkiler bağlamında ve tarihselliğinde ele alınacak bu kavram, sürekli bir eleştiri ve yeniden gözden geçirmeler ekseninde okunabilmesinin imkânlarıyla araştırılır. Bu, Scott’a göre tam da bir yapıbozum niyetine, yani ilgilendiği şeyin doğasına dair olarak değil, ondaki hiyerarşinin tersyüz edilmesine ve yerinden oynatılmasına dönük Derridacı bir formülasyona işaret etmelidir.²³¹ Buradaki formülün temel bileşenleri ve araçları; epistemolojik altyapısı ve eşitsizliğin kaynağını teşkil eden “iktidar” kavramıdır. Yani toplumsal cinsiyet kategorisinin bir analiz işlevi göreceği ve analitik bir yaklaşıma dayanak olacağı nokta; bilgi ve iktidar sorunsalıdır. Ancak bu ikilinin yapıbozumu yoluyla, toplumsal cinsiyet sistemine ulaşılır. Dahası bu ilişkilerin mevcut yapılarıdaki analizi yoluyla - direniş imkânı adına- iktidar biçimlerinin temel karakterinin altı oyulur:

‘Toplumsal cinsiyet’ farklı rollerin ve işlevlerin her cins için hangi koşullar altında ve nasıl tanımlandığı; ‘erkek’ ve ‘kadın’ kategorilerinin anlamlarının nasıl zamana, bağlama ve mekâna göre değiştiği; cinsel

²²⁹ Gülnur Acar-Savran, *Beden mekânı Tarihi; Diyalektik bir Feminizm İçin*, Kanat Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 233, 234.

²³⁰ Butler, *Cinsiyet Belası*, s. 50.

²³¹ Bkz. Scott, J. W., *Feminist Tarihin Peşinde*, İstanbul, 2013.

*davranışları düzenleyen kuralların nasıl yaratıldığı ve dayatıldığı; iktidar ve haklar ile ilgili meselelerin erillik ve dişillik tanımlamalarına nasıl etki ettiği; sembolik yapıların sıradan insanların hayatlarını ve pratiklerini nasıl etkilediği; cinsel kimliklerin nasıl toplumsal kaidelerin içinde ve onlara karşı şekillendirildiği konularında pek çok analitik soruyu ortaya koydu.*²³²

Burada söz konusu olan, iktidarın, bir cinsiyeti tanımladığında ve bu cinsiyetin anlamını belirlediğinde, onu yönetim kodlarıyla donatması veya yönetme-yönetilme ilişkisine hapsedmesidir. Daha evvel gördüğümüz gibi Machiavellici düşüncenin sistematik bir biçimde politik olanı yalnızca yönetim üzerinden ifade edişi ile paralel olan bu söylem, cinsiyet rollerinde de etkili olmuştur. Dahası yönetme ve yönetilme, karşıtlık içindeki kavramlar olarak, Descartescı düşüncede temellenip keskinleşen zihin-beden, akıl-doğa, özne-nesne dikotomilerinin uzantısı halinde süregiden bir kavramsal çerçeveyi ifade eder. Bu bakımdan varolanlar sürekli bir karşıtlık ve hâkimiyet ilişkisinde tanımlanır. Nitekim toplumsal cinsiyet ve cinsiyet de dikotomiler ekseninde izah edilebilir bir nitelik gösterir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet Scott'un deyişiyle: "cinsler arasında algılanan farklılıklara dayalı toplumsal ilişkilerin kurucu ögesidir ve toplumsal cinsiyet, iktidar ilişkilerini göstermenin asli yoludur."²³³ Geleneksel değerlerin soruşturulması ve esas kabul edilen değerlerin, ilişki biçimlerinin ve siyasi zeminin hangi normlar ekseninde üretildiğini görmek açısından kilit noktada duran bir kavramdır. Zeynep Direk de toplumsal cinsiyeti bu normatif karakteri üzerinden tanımlar:

*Toplumsal cinsiyet tarihsel bir olgu olarak değil, bir "norm" olarak düşünülmelidir. Çeşitli tarihsel durumlarda toplumsal cinsiyetin etkilerini betimleyebiliriz, ama felsefi bakımdan asıl sorun toplumsal cinsiyetin reçete edilmesi veya dayatılmasıdır. Reçetede ki norm insanlar üzerinde etkili olduğunda insanların davranışlarını belli bir biçimde yontar, şekillendirir. Böylece, insanlar arasındaki toplumsal ve tarihsel farklılıkları üreterek onları kadınlar ve erkekler olarak ve başka şekillerde böler. Toplumsal cinsiyet kadınlara ve erkeklere uygun varoluş ve davranış biçimlerini reçete etmekle kalmaz, onlar arasında bir iktidar ilişkisi de tesis eder.*²³⁴

Çoğunlukla iki temel ve mutlak biyolojik cinsiyetin kabulü üzerinden kurulduğu için toplumsal cinsiyet kavramı da bu ikili temsil sistemi içerisinde algılanır. Fakat Butler, bu ikili düzeneğin dahi toplumsal cinsiyetli, daha açık bir deyişle heteroseksüel bir önkabul üzerinden dikotomik bir anlam ifade ettiğini

²³² Scott, s. 186.

²³³ Scott, s. 84.

²³⁴ Zeynep Direk, **Cinsiyet Farklılığı mı Toplumsal Cinsiyet mi?** 29. 11. 2014, <https://zeynepdirek.wordpress.com/cinsiyet-farklilik-mi-toplumsal-cinsiyet-mi/>, (08.03.2015)

vurgulamıştır. Butler’ın ikilikler sistemine yönelik uyarısı, aynı düşünsel kodları kullanıyor olmamız konusunda dikkatli davranmamız bakımından önemlidir. Nitekim cinsiyetlerin yalnızca ikili yapıda var olduğu iddiası, toplumsal cinsiyetlerin de bu ikiliği takip etmesi gerekliliğiyle sonuçlanır. ‘Eril’ ve ‘dişil’ olana sırasıyla ‘erkek’ ve ‘kadın’ kimlikleri ekseninde sabit bir atıfta bulunulması, onlar arasındaki ilişkinin birer yansıma ilişkisi olduğu inancını doğurmaktadır. Öyle ki Butler’a göre: “Arzunun heteroseksüelleştirilmesi ‘dişil’ ile ‘eril’ arasındaki münferit ve asimetrik karşıtlıkların üretilmesini gerektirir – burada ‘dişil’ ile ‘eril’, ‘dişi’ ile ‘erkek’in dışavurumsal özellikleri olarak anlaşılır.”²³⁵ Bu heteroseksüel matris, toplumsal cinsiyetli öznenin inşasından etkili bir şekilde iş başında bulunur.

O halde, toplumsal cinsiyet kavramı cinsiyetlendirilmiş bedenler ve bedenleştirilmiş cinsiyetlerin ardında duran iktidar yapısının çözülüşü adına önemli bir kalkış noktası teşkil eder, diyebiliriz. Bu iktidar, kendini tarihsel olarak farklı damarlar üzerinden besleyen bir mekanizmadır. Dahası merkezi ve görünür halinden ziyade kılcalların- mikro-iktidar alanlarının- takibini gerektirir. Foucault’nun ısrarlı vurgusunun gösterdiği gibi iktidarın yeni işleyişi, arzunun kontrolü ve denetim altına alınması üzerinden bedenlerin ve nüfusun politikleştirilmesidir. Siyasi bir tarafsızlığın söz konusu olmadığı bu zeminde, iktidarın işleyişi; eril kodlarla toplumsal düzeneği kurması sayesinde doğal ve normatif bir etki yaratır.

2.3.2 Eril Tahakküm ve İktidar

İktidar yapılanmaları ile cinsel kimlikler arasındaki ilişkilere, özellikle 1970’lerin ortalarından itibaren toplumsal cinsiyet kavramı aracılığı ile cinsiyet farklarının oluşumunu anlamaya daha çok odaklanmanın”²³⁶ söz konusu olduğu söylenebilir. Bu aynı zamanda bir kadın meselesinin, daha da derinlerde kadına ve kadınsı olarak görülene yönelik işleyen tahakküm mekanizmasının erkeksi zihniyetin bir sonucu olduğunun fark edilmesine ve böylelikle *erkeklik çalışmaları* veya *erkeklik incelemeleri* adı altında bir takım çalışmaların yürütülmeye başlamasına da neden olmuştur. Sözgelimi M. Bozok, bu alandaki çalışmaların başlamasında iki önemli etken gördüğünü ifade eder. Bunlar; feminizm hareketinin yükselişi ve

²³⁵ Butler, Cinsiyet Belası, s. 66.

²³⁶ Sancar, Erkeklik, s. 25.

erkekleri gerek destek gerekse tepki biçimlerinde sonuçlar doğuracak denli etkilemiş olması ve ikinci olarak toplumsal cinsiyet farkındalığının artması ve bu baskı biçimine sessiz kalmanın etik bir tavır olmadığına anlaşılmıştır. Bu bakımdan ataerkil erkeklik ve genel olarak erkekliklerin eleştirisinin yapılması, hem ahlaki ve politik bir sorumluluk hem de gereklilik haline gelmiştir.²³⁷ Bunun yanı sıra Sancar'ın da belirttiği gibi, farklı erkeklik deneyimlerinin varolduğu gerçeğinden yola çıkarak tek ve katı bir erkeklik tanımının yapılamayacağı erkeklik alanında bir çalışma ufku ortaya çıkarmıştır. Dahası yine Sancar'ın vurguladığı gibi

*Bu süreçte gelişen erkeklik araştırmaları sonucu, erkeklik davranış ve değerlerinin biyolojik bir zorunluluktan kaynaklanan kültürel oluşumlar olarak değil, toplumsal bağlamlarda gerçekleşen iktidar örüntüleri içinde şekillenen farklı farklı sosyal tarzlar, 'inşa'lar olduğu kabulüne doğru kayan bir yaklaşımın egemen olmaya başladığını görüyoruz.*²³⁸

Önceleri cinsiyetleri kendisi hakkında düşünülmez bir durum olarak konumlandırma, biyolojik determinizme itiraz edilemeyeceği, anatomik farkların doğal ve değiştirilemez nitelikte olduğunun iddia edilmesi temelinde gerçekleşmiştir. Bu, uzun vadede toplumsal cinsiyetler ve erkeklik hakkında araştırma yapmayı engelleyen bir düşünsel zemindir. Ayrımın fizyolojik temelleri, ona yüklenen toplumsal ve kültürel anlamların da doğallığını tesis etmekte, daha da ileri giderek biyoloji gibi kültürü de kader olarak göstermektedir. Üstelik bu iddia, altında yatan kültürel hareketlerin izlerini yok eder ve onu doğallaştırır, hatta gücünü de buradan alır:

*Cinselliğin kendisi olarak oluşturulması (ki erotizmle doruk noktasına ulaşır), toplumsallaşmış bedenin topolojisine kök salmış bir cinselleştirilmiş kozmolojinin ve bunun, derhal toplumsal anlam yüklenen hareketlerinin ve yer değiştirmelerinin anlamını (yukarıya doğru hareketin eril olanla, ereksiyonla veya cinsel eylemde üst konumla özdeşleştirilmesi gibi) kaybetmemize neden olmuştur*²³⁹

Böylelikle görünmez bir ağ içerisinde cinsel kimlikler verili olduğu gerekçesiyle kendini fizyolojik farklılıklar üzerinden dayatırken, erkeklik çalışmaları açısından bu kabulün sorgulanması, cinsiyetler arasındaki asimetrisinin bir tahakkümle sonuçlanması nedeniyle elzem hale gelir.

²³⁷ Mehmet Bozok, "Erkeklik İncelemeleri Alanındaki Başlıca Kuram ve Yaklaşımların Sosyalist Feminist Bir Eleştirisine Doğru", **VI Ulusal Sosyoloji Kongresi**, Aydın, Ekim 2009, ss. 430-445.

²³⁸ Sancar, Erkeklik, s. 29.

²³⁹ Bourdieu, Eril Tahakküm, s. 19.

Heteroseksüelliği yegâne cinsel yönelim olarak kabul eden ve cinsel organlar arasındaki farklılıklardan yola çıkarak kültürü inşa eden sistem eril ideoloji olmuştur. Daha evvel bahsettiğimiz Kartezyen düalizmin etkisi, en nihayetinde aklın beden üzerindeki hâkimiyetini kadın üzerindeki erkek tahakkümüne dönüştürür. Kendisi tek, evrensel ve sarsılmaz olan akıl, kendisi dışındaki her şeyi bölünmüş, dağınık, olumsal olarak kavrarken, onu düzenleyecek ve denetleyecek güç de yine kendisi olacaktır. Modern aklın bu boyutu, eril içerimleri de dâhil homojen bir dünya ve kültürün yaratıcısı olmuş, karşısında konumladığı bedeni ve onun kadınsılıkla özdeşleştirdiği özelliklerini kendisinden farklı olarak konumlamış ve bu yolla üzerindeki gücünü onaylamıştır. Bourdieu'dan aktaracak olursak:

Algının bu bedenselleşmiş toplumsal programı, dünyadaki her şey, en başta da bedenin kendisine, onun biyolojik gerçekliğine uygulanır: erkeklerin kadınlar üzerindeki keyfi tahakküm ilişkisine kök salmış mitsel bir dünya görüşünün esaslarına uygun olarak biyolojik cinsler arasındaki farklılıkları inşa eden bu programdır ve bu tahakküm ilişkisinin kendisi de, iş bölümü vasıtasıyla toplumsal düzenin gerçekliğine kazanmış durumdadır.²⁴⁰

Bourdieu, bu keyfi inşa üzerine sıklıkla konuşulmasına rağmen, bu gizli tahakküm sistemlerinin aslında nasıl doğallaştırılarak gizlendiğinin, onun yeterince üzerinde durulmayan bir mesele olduğunun altını çizer. Bunun temel sebeplerinden birisi, bizlerin de eril tahakkümü düşünürken, onun temel düşünme kalıplarına başvurma veya hâlihazırda onun merkezinde kalarak konuşuyor olma tehlikesine düşmemizdir. Tam da bu noktada, şimdiye kadar felsefe tarihinde belli türden konumlanmış olan aklın, düşünme biçimlerine etkisini hatırlamak yerinde olur. Zira eleştiri, topyekün aklın kendisine değil, doğal görülerek dokunulmayan, serbestçe anlam dayatan, belli türden ideal ve ilkeler yoluyla kendini meşrulaştıran, nihayetinde eleştireliliğini kaybeden tahakkümcü yapısına, evrensellik ve homojenlik iddiasıyla aslında heteronormativiteyi güçlendiren kavranışına ve bunun toplumsal alandaki yansımalarına ilişkindir.

Bourdieu, bu türden bir akılsallığın ilişkiselliğini ve olumsallığını olduğu kadar, aynı zamanda planlılığını da vurgulamıştır. “İlişkisel cinsiyetler uyarınca düzenlenmiş olan bu dünya görüşü” aslında keyfi olarak kurulur, düzenlenir fakat sistematik olarak gizlenir. “Eril sosyodisenin özgün gücü, iki ayrı işlemi birleştirmesi ve yoğunlaştırmasından ileri gelir: bir tahakküm ilişkisini, kendisi de doğallaştırılmış

²⁴⁰ Bourdieu, Eril Tahakküm, s. 23.

*bir toplumsal inşa olan biyolojik bir doğanın içine yerleştirerek meşrulaştırır.”*²⁴¹

Aynı zamanda bu, muazzam şekilde garanti edilmiş bir ilişkisellik biçimidir ve bütün dilsel süreçlerde kendini somutlaştıran ve hükmedenin kategorileri yoluyla işleyen bir yapıdadır. Bourdieu’nün sembolik şiddet adını verdiği ve tekrar tekrar üretilen, toplumsal pratiklerde dahi bir fail olarak görünürlüğünü kaybedebilecek denli alıştığımız, hatta yeri geldiğinde baskı altına alınanın rızası ve bağlılığı ile de somutluk kazanabilen şiddeti, doğallaştırılmış ilişkilerin gücünü anlatmak üzere kullanır ki bu bizim için oldukça açıklayıcıdır. Öyle ki hükmedilenin iradi olmayan katılımıyla süren bu tür şiddetin uzun ömürlü olması tam da bu katılımı garanti altına alınır. Burada elbette mağdurun suçlanması ve faili yeniden kaybetmek söz konusu değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu mekanizmayı işleten ikiliklerin her iki kutbunu da yeniden üreten bir sistemin fark edilmesi önemlidir.

Bir açıdan Bourdieu’nün eleştirisi, bir çeşit modernizm eleştirisi olarak okunmaktadır. O, esas olarak modern felsefeyle, nesne-özne başta olmak üzere, gittikçe keskinleşen ikili karşıtlıklar bütününe, bütün insani faaliyetlere nüfuz ettiğini ve toplumsal düzenin üzerine inşa edildiği bu eril yapıların, doğal olduğu varsayılan bir farklılıklar sistemindeki bölünmeyle temellendiğini ifşa etme peşindedir. Bütün toplumsal iş bölümleri, bütün mekânlar ve zaman artık bu bölünme üzerinden anlaşılabilir.²⁴² Yine de anlaşılması, onun ortadan kaldırılması demek olmayacaktır. Bourdieu; eril tahakkümün toplumsal plandaki değişimi, ortadan kalkması üzerine oldukça karamsar bir tablo çizmektedir. Bütün bedensel kodlar ve ona zerk edilmiş toplumsal ilişkiler, özgür bir istençle hatta Beauvoir’ın farkındalık²⁴³ olarak adlandırdığı zihinsel bir durumla atlatılabilecek nitelikte değildir: “Sembolik şiddeti etkili kılan tesir ve koşulların yatkınlıklar biçiminde bedenlerin en derinine kalıcı bir şekilde kazınmış olması, bunun salt bilinç ya da

²⁴¹ Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s. 37.

²⁴² Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s. 21.

²⁴³ Bilindiği gibi Beauvoir, *İkinci Cins*’te kadın bakış açısının değişimi üzerine bir farkındalık durumunun gerekliliğinden bahseder ve kadının varoluş problemini, bilinç durumuna taşınmasıyla birlikte aşılabileceği, kadının özgürleşeceği fikrini temellendirmeye çalışır. Fakat bu bakış açısı Butler’ın *Cinsiyet Belası*’nda ifade ettiği gibi sorunu zihne atfetmesi nedeniyle aynı Kartezyen çıkmaza girme riski taşır. Bilincin değişimi ile yaşanabilecek toplumsal bir değişim, yine zihnin kurtarıcılığı fikrine ihtiyaç duyulması bakımından, hâlihazırda eril bir temsil olan zihnin yüceltilişine karşılık gelecektir. Tam da bu açıdan Foucault’nun da dikkatleri bedene ve bedeni hedef alan iktidar stratejilerine çekmesi önemli bir kırılma anına denk gelmektedir.

istem silahlarıyla alt edilebileceği hayaline kapılmaya iter.”²⁴⁴ Nitekim Beauvoir tarzında bir çözüm de aslında, Butler’ın vurguladığı gibi, Kartezyen bilincin devralınması, kurtuluşun yine akla havale edilmesi anlamına gelebilir. Belirleyici ve hükmedici aklın Kartezyen kurgusu, Descartes’ta zihnin tözsel konumlanması yoluyla, diğerleri üzerindeki sahipliğine imkân tanıdığından, bir iktidar söylemini temellendirip sürdürmenin etkin yolu olagelmıştır.

Modernite’nin hakim kanonu, belirleyen ve belirlenen ikiliği üzerine kurulmuştur. Bu ikilik çeşitli şekillerde var olurken, genelde birinin diğeri üzerindeki hakimiyeti ile tanımlanır. Burada önemli olan her iki kutbun da bir belirlenim ve zora tabi olduğunu fark etmektir. Tahakkümün kendini sezdirmeden işlemesi ve bizzat kurbanları eliyle kendini yeniden üretmesini Bourdieu’nün sembolik şiddet olarak adlandırdığını hatırlarsak, bunun sadece ezilenin salt bir rıza ve katkı ile ilişkiye dâhil olduğu değil, aynı şekilde hükmedenin de sinsî bir dayatmanın sonucu uygulamaya koyduğu bir yatkınlık oluşturduğunu açık hale gelir: “İtaate yol açan yatkınlıklar gibi, tahakkümde hak iddia etme ve onu uygulamaya sevk eden yatkınlıklar da, bir tabiatın içinde yazılı değildir ve uzun bir toplumsallaşma çalışmasıyla inşa edilmeleri gerekir...”²⁴⁵ Burada eril imtiyazı biyolojik veya genetik bir fetişizme düşmeden açıklamanın imkânı görülmüş olsa da, bu açıklama başka bir soruyu gündeme getirmeyi gerekli kılar. Bu soru Butler’ın düşmekten imtina edilmesi gerektiğini vurguladığı bir tuzağa da işaret edecektir. Daha evvel bahsettiğimiz gibi; doğal normlar haline gelmiş bu yatkınlıkların değiştirilmesi konusunda Bourdieu, bazı karamsar düşünceler öne sürmekteydi. Sorumuz tam da buradan doğar: Biyolojinin bir kader olmadığını kabul ederek, toplumsal cinsiyet kategorilerinin kültürel ve siyasal bir inşa olduğunu kabul ettiğimizde bile aynı şekilde insanın da nedensel ve değişmez bir yapı sunduğunu mu iddia etmekteyiz? Bir başka deyişle bu defa da insanın ve kültürün kendisi mi kader olmaktadır?

Bu soruya cevap verebilmek için eril tahakküm sisteminin nasıl işlediği pratik varoluşunu nasıl kazandığını görmek önemli ve gerekli olmuştur.

Toplumsal ilişkilerin değişimi oldukça iddialı görünse de en azından bu değişime dair umut, tahakkümün uzun vadeli ve aşamalı olarak ortadan kalkabileceği siyasî bir eylem planı ve derinden işleyen bir tersyüz etme mekanizmasından geçer

²⁴⁴ Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s. 55.

²⁴⁵ Bourdieu, *Eril Tahakküm*, s. 67.

görülmektedir. Bu nedenle tahakkümün gizlenerek nüfuz ettiği her bir farklı toplumsal noktanın eleştiriye hedef edilmesi ve altüst edilmesi gerekli görülmektedir. Tahakkümün işlerliğini sağlayan ve Foucault ile kavradığımız gibi; iktidarın yeni hedefi olan bedenin inşası ve değerlendirilmesi öncelikli planımız olmalıdır.

O halde modern felsefenin akıl yapılanmasına baktığımızda, onun, Antiklerden ve Ortaçağ dünyasından devralınan egemen cinsiyet kategorilerinin, daimi olarak bir erkeklik kurgusu üzerinden iktidar üretmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Elbette ki burada Antiklerin, Ortaçağ dünyasının ve Modernitenin sahip olduğu ortak açmazlar üzerinden ilerlemekteyiz; yoksa niyetimiz her bir dönemi basit bir indirgemecilikle ele almak olmadığı gibi, konu edindiğimiz meselenin bir ifşa niyetiyle okunmasıdır. Dahası bütün bir felsefe tarihini aynı türden bir okuma biçimine mahkûm etmek değildir. Ancak aklın kurucu rolünün ortaya çıkardığı açmazların, onun ‘erkeksi’ kabul edilen doğasından ve bunun iktidarla olan bağından söz etmeksizin bu açmazlara çözüm üretilemeyeceği kanaatindeyiz. Bu noktada Butler, Bourdieu ve Foucault’nun çözümlemeleri, felsefenin kadim kategorilerinin sorgulanması için elverişli bir zemin sağlamış olmaktadır.

SONUÇ

Aklın eril bir karakteri ve işleyişi olduğu iddiasını, modern felsefenin düşünür ve paradigmalarında keskinleşerek ortaya çıkan şekliyle ele almayı amaçlayan bu çalışmamızda temel ilgimiz, eril insanın nasıl ve hangi kanallarla gerçekleştiğini ortaya koymak olmuştur. Bu amaçla aklın felsefe tarihi içindeki belli türden konumlanışına dayalı olarak, pratiğe yönelik belirleyici gücünü ve iktidar odaklarıyla ilişkisini serimlemeye çalıştık.

Eril insanın nasıl tesis edildiğini, hangi araçlara ve söylemlere ihtiyaç duyduğunu sorguladığımızda karşımıza, felsefenin başlangıcından bu yana süregelen bir takım kabuller ekseninde çarpıtılmış, unutulmuş veya üzeri örtülmüş yapılar, sistemler ve söylemler çıkmıştır. Bu bakımdan oldukça geniş bir inceleme alanı gerekli görülmüş olsa da, eril söylemin özellikle yakın geçmişe kadar köklerini kuvvetlendiren modern dönem paradigmaları çerçevesinde yol almanın daha uygun olduğunu fark etmiş bulunmaktayız. Fakat yine de bu döneme kadar etkisini sürdüren ve Antikiteden bu yana varlığını koruyan akıl ve aklın cinsiyetlendirilmesi meselesi dikkate alınması gerektiğinden, çalışma alanımız bu ilk dönemleri de gözden geçirmeyi hedeflemiştir.

Buradan hareket ettiğimizde Antikitenin ahlaki, siyasi ve sosyal yaşamını kendisine dayandırdığı insani yeti olan aklın sorgulanması uygun görülmüştür. Tam da bu hedefle incelendiğinde *Logos* kavramının kozmosa ve söyleme dair içerimleri göz önüne alınırsa, onun yalnız düşünme ve bilgiye değil aynı zamanda ontolojik ve moral sonuçlarına dair de olduğu açık hale gelir. Nitekim *logos*'un kavranışı ve işleyişi bize varlık statüsü ve toplumsallık içindeki davranış ilkeleri bağlamında bir kavrayış zemini sunmaktadır: “Yani düşünmek, bir yanıyla bir temaşaya; düşünüp taşınma olarak içsel, öznel bir faaliyete; diğer yandan da tartışmaya, yani bir topluluğun, dahası bir *ethos*'un içine yerleşmeye, insanlar arasında ve belli bir gramerin içerisinde olmaya gönderir.”²⁴⁶ Dahası *logos*'u toplumsallaşma zemininde değerlendirir, siteyi kuran, *logos*'u işleten gücün eril olduğunu vurgularsak, toplumsal olanın da eril bakış açısından inşa edildiğini söylemek mümkün hale gelir. Yalnız bununla da kalmayıp Yunan filozoflarının akılsallık temelinde kavradığı kozmosun, aynı zamanda akılsal olmayan, mitsel bazı öğeler içerdiği ve felsefenin

²⁴⁶ Özlem Duva, *Aklın Eril Karakteri*, s. 58.

ortaya çıkışının irrasyonel olandan (ve ona dahil olarak görülen duygu-tutku ve arzulardan) kurtulmaya yönelik çabaya dayandığını ekleyebiliriz. Bu durumda akılsal olanı temsil eden de erkeklik ve erkeklik algısının/kurgusunun ürettiği değerler olmaktadır. Bilgi, güç ve akılla özdeşleştirilen erkekliğin karşı kutbuna yerleştirilen - kadın(sı) olan ise bastırılan, moral planda aşağıda görülen ve özellikle Platoncu paradigma içinde değersizleştirilen bir şey haline gelir. Daha açık bir ifadeyle, sözün ve aklın hâkimi kılınan erkeksilik, iyi bir yaşamın gerekliliği olarak bedensel-kadınsı olandan arınmalıdır. Bu yalnızca toplumsal, ahlaki ve kültürel değil aynı zamanda ontolojik bir temellendirme. Düşünce ile varlığın yasaları arasındaki uyumdan hareketle tesis edilen bu temellendirme Antik Yunan filozoflarının temel ontolojik meselesidir. Dahası insan ve yurttaş olmayı gerektiren ilke, hem varlığı imleyen hem de onu belirleyen bir ve aynı ilkedir. Şüphesiz var olmak ile erkek olmak ve aynı şekilde akla sahip olmak yoluyla belirleyici olmak ile yurttaş olmak arasında varsayılan uyum bunun göstergesidir. Sözgelimi, Platon'da da izlerini görebileceğimiz, Pisagor'un karşıtlıklar tablosunda form-akıl-erkek aynı tarafta yer almaktadır. Bu hiyerarşik ikilikler tablosu, fizyolojik olanın da ötesinde bir gücün simgesel göstergeleri olarak erkeklik temsillerini meşrulaştıran söylemler olagelmıştır. O halde, bir varolma ve düşünme kipi olarak *logos'un*, eril bir karaktere ve işleyişe sahip olduğu düşünülebilir.

Aynı zamanda toplumsal cinsiyet kategorileri üzerinden düşünecek olursak; Butler'ın inşa sürecine dair tespitlerinin özellikle var olmak ile toplumsal olarak cinsiyetlendirilmek arasındaki bağı açıkça görmemize imkân tanıyan analizleri üzerinden yerinde olduğunu kavrayabiliriz. “Elbette toplumsal cinsiyet inşası dışlayıcı araçlar vasıtasıyla işler, öyle ki, insan sadece ‘insan olmayan’ üzerinden ve ona karşı üretilmez, aksine, kültürel eklemlene olasılıklarını yok sayan bir dizi engelleme ve kökten reddetme üzerinden üretilir.”²⁴⁷

Burada öncelikle ‘insan olmanın’ tanımının zihne veya ruha sahip bir varlık olmak üzerinden yapılması, bununla birlikte diğer varlıkları dışarıda bırakan bir inşanın gerçekleşmesi temel sorununuzdur. Butler, bir özne olma sürecinin, bu dışta bırakma ve aslında toplumsal cinsiyet kazanma üzerinden gerçekleştiğini; dahası toplumsal cinsiyet inşasının da belirli karşıtlıklar ve yoksaymalar üzerinde

²⁴⁷ Judith Butler, *Bela Bedenler*, s. 16, 17.

temellendirildiğini ifade eder. Nasıl ki özne olmak ve toplumsal cinsiyet kazanmak eş zamanlı belirlenimler ise, bir toplumsal cinsiyet kategorisi diğerini dışarıda bırakması ve süreklilik kazanmış pratikler ile diğerini yok sayması da, dışarıda bırakılanın ontolojik statüsünü tehlikeye atar. Zira hâkim toplumsal cinsiyet kategorisi kendisini var olmak/insan olmak ile özdeşleştirdiğinde ve bu yolla tanımladığında, aynı zamanda reddettiği diğerinin varlık alanını kuşatmakta, hatta gasp etmektedir. Aynı şekilde ataerki sistemin normlarının inşa üzerindeki etkilerini değerlendiren Direk de: “Ataerkillik erkeği insan modeli olarak inşa ederken, kadını erkek olmayan, tam olarak insan olmayan, “mutlak başka” olarak temsil etmiştir.”²⁴⁸ ifadeleri ile, bu karşıtlığa hapsedme yoluyla, yani mutlak anlamda dışarıda bırakma ve yok sayma suretiyle işleyen bir sisteme vurgu yapan Beauvoir’ı anar.

Kendine yeter bir zihni ve onun edimini varolma ile özdeşleştirerek modern felsefeye damgasını vuran Descartes ve genel olarak Kartezyen felsefe, yöntemsel yönelimini zihnin içsel kurgusu olan doğanın üzerinde bir hâkimiyet olarak belirlediğinde, bir iktidar biçiminden söz etmenin de imkânı doğar. Doğaya dair bilginin doğaya hükmetmekle sonuçlanması, bilen öznenin diğer her şey üzerindeki sorgulanamaz güç ve iktidarını yani tahakkümünü doğurmuştur. Aynı zamanda Bacon’ın “Bilgi güçtür” söylemi de bilen iktidarını açıkça varsaydığı gibi, Descartes’ın düşüncesinde yalnızca bilen değil aynı zamanda kuran ve kendi tasarısına göre eyleyen tahakküm edici özne ile paralellik göstermektedir. Duva’nın da ifade ettiği gibi:

*Kartezyen felsefenin, insanı öz-kesinlik iddiasına dayalı olarak, dış dünyadan ve diğer insanlardan izole, kendi bilincine kapanmış bir varlık olarak tanımlaması, epistemolojik planda solipsizm, moral-politik planda ise despotizm ve tahakküm olgularının meşrulaştırılmasında somutlaşmıştı. Diğer yandan öznenin, sadece duysal dünyanın yönlendirdiği bir varlık olarak görülmesi de, epistemolojik olarak septisizmi, moral-politik olarak da heteronomiyi doğurmaktaydı.*²⁴⁹

Modern felsefede eril insanın izi sürüldüğünde, ruh-beden ikiliğinde temellenen bir kalkış noktası belirir. Bu kökleri uzak geçmişe dayalı ikilik, belli formlardan geçerek Descartes’a kadar uzandığında, bu ikiliğin dönemlere göre yapısal farklılık ve içerikler kazanmış olduğu da görülür. Aklın bedensel olandan

²⁴⁸ Zeynep Direk, **Cinsiyet Farklılığı mı Toplumsal Cinsiyet mi?** 29. 11. 2014, <https://zeynepdirek.wordpress.com/cinsiyet-farklilik-mi-toplumsal-cinsiyet-mi/>, (08.03.2015)

²⁴⁹ Özlem Duva, **Kant’ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi, İzmir, 2010, s. 386.

farklılığında ve yetkinliğinde tanımlanması, iyi bir yaşamın bu akılla ulaşılabilir bir formda sunulmasını ifade etmiş olsa da, Antik dönem akılsallığı ile aklın hükmedici bir karakter olarak tasarlandığı, tahakkümün aracı kılındığı Modern dönem arasında hem paradigmatik hem de yöntemsel bir fark bulunmaktadır. Özdeşlik tezine dayalı olarak tanımlanan ve bütünlük arz eden aklın; çeşitliliği, karmaşayı ve düzensizliği temsil eden ve mekanik yasalarla işlediği düşünülen doğa karşısında mutlak hâkimiyetinin söz konusu olması fikri, modern akıl-erkeklik eşitlemesinin kaynağıdır. Bu modern algı, kadının doğa ile sembolik düzeyde süregiden özdeşliği bağlamında eril tahakkümün güçlü bir formülasyonunu içerir. Dolayısıyla her ne kadar cinsiyetsiz ruh üzerinden tanımlansa da bu yapı, eril aklın cisimlenişi olarak görülebilir. Ruhun cinsiyetli beden üzerinden tanımlanmayacağı ve böylelikle cinsiyetleri aşan bir şey olarak konumlanacağı varsayılırken, aksine bu konumlanma dolayısıyla aklın yeniden yapılandırılması ve hâkim kılınması ile tesis edilen eril bir moral-politik yapı süreklilik kazanır hale gelmiştir.

Nitekim aklın bu tahakkümcü yönüyle ortaya çıkmasına dayanak olan bir felsefi çizginin dışında duran ve modernite içinden bir itiraz yükselten Spinoza, her ne kadar duygu ve bilgi arasında Kartezyen felsefenin ördüğü duvarın aşılması ve bu yolla aklın hegemonik kullanımını bertaraf etme yönünde bir imkân olsa da, modernitenin hâkim akıl kavrayışının erkeklik ideali ile özdeşleşmesi süregitmıştır. Onun felsefi ideali akılsal olanın belirleyiciliğinden ziyade bu tahakkümün karşısında bedene ve doğaya imkân tanımayı içermekteydi. Modernite aklına Aydınlanma içinden gelen başka itiraz sesleri olarak Rousseau ve Kant da aklın eleştirisi ile başlamış, onun kamusal alana yeniden açılımı ile ilgilenmiş, fakat ilerleme ve doğaya karşı konumlanma (en azından onu düzenleme veya sadece ondan destek alma biçiminde ortaya çıkan tarzıyla) tutumundan vazgeçmemişlerdi. Akıl, söz edilen filozoflarda hâlihazırda belirleyici veya ortaklaştırıcı üst yeti ve ilke olarak durduğundan, eril işleyişinin sürekliliği devam etmiştir. Elbette bu filozoflar farklı ve alternatif bir kavramsallaştırma düzeneği ortaya koymuş olmaları bakımından geleneğin içinde ayrı konumlandırılabilirler, fakat yine de onlar, bu simgesel zinciri kırmak konusunda yetersiz kalmışlardır.

Felsefe tarihinde var olan ve düşünürlerin sistemlerinin merkezine alarak yücelttikleri aklın, eril ve hükmedici karakterini ilk bölümümüzde göstermeyi

hedeflemiştik. Bu amaçla Antik Yunan'dan moderniteye kadarki süreçte özel kırılma anlarını işaret ettiğini düşündüğümüz filozofları çalışmamıza dahil ederek felsefe tarihinin güçlü ve yön verici noktalarındaki mevcut cinsiyetçi içerimleri tespit ederek yol aldık. Fakat yalnızca açıkça ortaya konulan cinsiyetçi söylemleri değil, aynı zamanda ısrarla böyle olmadığı düşünülen, bilgi ve varlık kuramlarında gizil olarak sürdürülen eril dili keşfetmek ve ifşa etmek niyeti ile hareket ettik. Zira Antik dönemde Platon'un akılsal ve belirleyici olan formu ve belirsiz ve taşıyıcı niteliği nedeniyle dışarıdan belirlenmesi gereken maddeyi, erkeklik ve kadınlık değerleri ile temsiliyet üzerinden ayırması, Ortaçağ düşüncesinde yaratılışın faili olarak Tanrının dünyevi alanda temsili ve yarattıklarını hiyerarşik ve işlevsel rolleri ile tanımlayan Tekvin miti dolayısıyla ifade eden yapısı, Machiavelli'nin yönetimin bekası ve başarısını eril bir erdem (virtue) ekseninde değerlendirmesi, Bacon'ın bilgiyi ve bilimi 'erkek mi erkek' bir oğlan çocuğunun kadınsı doğa üzerindeki hâkimiyeti ile özdeşleştiren yeni bilim anlayışı ve Descartes ile nihai ayırım olarak konumlanan akıl-beden dikotomisi, ayrıca aklın hegemonik kullanımıyla doğan bilen özne-bilinen nesne ayrımı, eril paradigmanın felsefe içindeki en belirgin örneklerini teşkil eder.

İkinci temel sorununuz ise eril aklın pratik alandaki görüntüsünü ve kendini var ettiği ya da süreklilik kazandığı kanalları teşhis etmek olmuştur. Bu bağlamda aklın toplumsal-ahlaki ve politik organizasyonlardaki etkisi ve eril inşayı mümkün kılan tezahürlerini incelemiştik.

Öznenin modern felsefedeki inşası ile bilgi odakları arasında kurulan doğrudan bağlantı bizi Foucault'nun insani eylemleri ve eylem olasılıklarını kuşatan iktidar sorunsalına götürdü. Şöyle ki; tüm toplumu epistemolojik bir ağ olarak aldığımızda, bu toplumsal organizasyonda yaşanan her türden deneyim, bilginin güç ile özdeşleştiği modern felsefenin bilen öznesinin hâkimiyet edimi olarak konumlanmıştır. Daha açık bir ifadeyle; Baconcu düşüncede kendini gösteren bilgi-güç ilişkisi, bu bilgi dolayısıyla kurulan yapıları da güç ile ilişkilendirmeyi mümkün kılmış, bilgi sahibi özneyi de bu gücü ortaya koyabilen fail olarak konumlamıştır. Nitekim bilgiye zemin teşkil eden akıl ve onun faaliyetlerinin cinsiyetlendirilmiş yapısını serimledikten sonra, bu gücün ve bu güç ile şekillenen tüm yapıların eril karakteri açık hale gelmiştir. Hal böyle olunca, toplumsal cinsiyet kavramında işaret edilen toplumsal, tarihsel ve kültürel bir değer olarak anlam kazanan ve inşa edilen

cinsiyetlerin iktidar edimleriyle bağı aşikârdır. Dahası bir inşa olarak eril değer ve iktidarın sorunsallaştırılması, normatif bir karakterde görülen doğal cinsiyet kavrayışına dayanan algının sarsılması bakımından önemli bir farkındalık yaratır.

Burada önemli bir sorun açığa çıkar: Toplumsal bir inşa olan cinsiyetlerin kendisi inşa edildiği gibi kalmak durumunda mıdır? Daha doğrusu, Butler'ın ifadesiyle; inşa bir kader midir? İçine doğduğumuz toplumsal dünyanın kazandığımız değer ve yargılarının kimlik oluşumdaki etkisi tartışmasız olmakla birlikte, bu etki sarsılmaz ve değişmez bir karakter mi yaratmaktadır? Bu soru insanın pratik alanda nasıl gerçekleştiğini teşhis etmeyi gerekli kılmıştır.

Çalışmamız bağlamında en etkili iktidar odakları olarak beden bağlamında aile, ekonomi ve siyaset kurumları alınmış, felsefi aklın eril yapılanmasının pratikteki karşılığı aranmıştır. Bu soruşturmaya özellikle Foucault ve Bourdieu'da iktidarın yeni biçimi ve mahiyeti dolayısıyla ve ayrıca eril tahakkümün beslendiği sosyal kanallarla ilgili çözümlemeleri eşlik etmiştir.

Bu doğrultuda bedenin hem bireysel-cisimsel, hem toplumsal hem de merkezi bir devlet nosyonu üzerinden konumlanıp değerlendirilmesi önem arz eder. Sözelimi doğa-beden-kadın tekabüliyetinin simgesel olarak bir anlam ifade ettiği felsefi düşünüş; zayıflık, düşkünlük, duygusallık ya da irrasyonaliteyi imleyerek değersizleştirilmişti. Fakat Foucault'nun iktidar tanımında beden, yaşatılarak ve canlılık kazandırılarak farklı türden bir zemin haline gelmiştir. Diğer bir yandan, Bourdieu, tahakkümün bedenler üzerinden normalleştirilen doğal bir yüzü olduğuna vurgu yapmış, böylelikle bedenin iktidarın önemli bir aracı ve sürekliliği sağlayan mecrası olduğu gerçeği açığa çıkarılmıştır.

Diğer bir iktidar odağı olarak incelediğimiz aile, özellikle Rousseau ve Hegel'in kadını ev içine kapatıp erkeği kültürün ve evrenselin inşası adına dış dünyaya açması üzerinden değerlendirilmiş, toplumsal iktidarın mikro yapılanması ve üretici gücü olarak konumlanmıştır. Erkeğin, kültürün yaratıcısı olması, kadının doğurma ve yurttaş erkekler yetiştirme göreviyle tamamlandığında, Rousseau, ahlak ve politika arasında yani doğa ve akıl arasında bir uyumun tesis edileceğine olan inancı destekler. O, aile yaşamını, kadının, akli (erkeği) yumuşatan ve ehlileştiren ahlaki, doğal yapısına bağlar. Aynı şekilde Hegel de "kadını alt dünya" olarak tanımladığı aileyi, etik ilkenin tümelliğe ulaşma aşaması olarak görür. Aslında

hâlihazırda tümel olması beklenen etik ilkenin yalnızca erkeğin dış dünyanın evrensel uğraşları aracılığıyla yetkinleştiğini vurgulaması dahi, kadını evin dışındaki varoluşa açılışı bağlamında değerlendirmeye yetmez. Bu vurgu nedeniyle özel alan-kamusal alan ayrımı üzerinden toplumsal cinsiyetlerin anlam kazandırıldığı noktayı da kavrama imkânına ulaşmış oluruz.

Özel alan-kamusal alana ayrımı, üzerinde yalnızca ailenin değil, ekonomik ilişkilerin de etkili olduğu bir ayrım noktasıdır. Burası tıpkı Descartes'ın akıl-beden ayrımı gibi, biyolojik cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyetin (gender) de şekillendiği, erkekliklerin farklı türlerinin zuhur ettiği bir başka alana tekabül eder. Zira şimdiye kadar bahsettiğimiz eril tahakküm ve onun var olma biçimi, yalnız bir tür erkeklik inşasını gerektiriyormuş gibi algılanmamalıdır. Ekonomik iktidar üzerinden daha net kavranılabileceği gibi; erkekliklerin farklı nedensel süreçlerle inşası ve ataerkil yapılanmadan pay alma türleri mevcuttur. Bu türler kimi zaman coğrafi, kimi zaman da geleneksel olarak çoğunlukla belirleyici bir etken olarak ekonomik konum göz önünde tutulur. Sanayi toplumlarında evden uzaklaşan iş mekânı ve mekanik çalışma modelinin kas gücü gerektirmesi sebebiyle erkeği hedef alan çalışma düzeneği, erkeğin dışarıda kadının ise ev içinde yaşamına devam ettiği bir sistemi şekillendirir. Bunun yanı sıra Connell'in belirttiği üzere "farklı işler yaparak farklı konum ve statüler elde etmesi", kadın ve erkeği birbirinden ayırdığı gibi erkekler arasında da farklı rol ve konumlar tesis eder. Bu, erkeklik türleri arasındaki fark 'hegemonik erkeklik' olarak adlandırılan çatı kavram ile vurgulanır.

En nihayetinde siyasi iktidar durağı, toplumsal yönetim ve yasaları uygulama bağlamında, ilişkileri organize eden bir yapılanmadaki erkeksi öğeleri deşifre etmeyi gerektirir. Yalnızca devlet olarak değil, tüm iktidar yapılarında sözün ve gücün hâkimi kılınan patriarkal düzenin, bir erkeklik vizesi olduğu malumdur. Antik Yunandan modern yaşama dek erkeğin yurttaşlığı ve idaresi olarak siyasi iktidarın biçimlenişi dikkat çekici noktadır. Devlet ve yasalar yoluyla organize edilen tüm iktidar türleri, aynı değerlerin bir norm şeklini almasını ve dolaşımını sağlar. Böylelikle her türden iç içe geçmiş ve birbirini destekleyerek konumlanan iktidar odakları aynı amaca hizmet etmekte, toplumsal değerleri oluşturduğu gibi bireysel eylemler ve düşünme süreçlerini yenide üretime sokan toplumsal normları da işlevsel kılmaktadır. Öyle görünmektedir ki; aklın ve bedenin birbiriyle bağıını kopartıp

aralarında hiyerarşi yaratan her düşünce modeli, nihayetinde iktidarın yaşamı denetleyen veya yok eden yüzüne maruz kalacak bir yapılanmaya sebebiyet verir. Bu etik ve politik mesele, içinde düşünsel ve yaşamsal öğeler barındırır. Felsefî olmayan veya felsefeden beslenmeyen bir toplumsal eleştiri veya çözümleme eleştirelliğin zeminini kaybedeceğinden, felsefenin kendine yönelik eleştirisini ihmal etmeyen sürekli bir ilgi ve duyarlılık ile yol almak toplumsal sorunlar bakımından oldukça hayati olabilmektedir. Ne yazık ki ‘Olan’ ile ‘olması gereken’ arasındaki farkın kapanmasıyla birlikte felsefî ufkun çöküşü de eş zamanlı yaşanmaktadır. Fakat olması gerekeni ortaya koyma iddiasında olan felsefe, eleştirelliğini kaybetmiş belirleyici bir aklın hizmetinde değil, ancak bir imkânlar çokluğunun peşinde olduğu müddetçe çokluğu karşılayabilecek renkliliğin tahakküm içermeyen gücünü inşa edebilir.

Gerek teorik gerek pratik yaşamda eril tahakkümü kuran ve güçlendiren değerler sisteminin nihayetinde normatif özellik kazandığı, bu normlar ekseninde şekillenen toplumlarda cinsiyetler bağlamında yaşanan ayrımcılık ve şiddet edimleri nedeniyle, tespitlerin de ötesine giden bir faaliyet yürütülmesi gerektiği aşikârdır. Erkekliğin, ayırım ve ötekileştirme dilinin zemini olarak görülmesi bu konuda ifşa edici bir adım olmakla birlikte, Bourdieu’nun dediği gibi, uzun ve zahmetli bir toplumsal dönüşüm için tüm iktidar odaklarının yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle çalışmamızın merkezi kaygısı olan eril değerlerin yükselişi, rasyonel olanın sadece modernite üzerinden değil, kökensel alt yapısı bakımından yeniden okunması gerektiğini ve başka türden bir akılsallığın imkânı üzerine konuşmayı gerekli kıldığını ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

1. Acar-Savran, G. **Beden Emek Tarih; Diyalektik Bir Feminizm İçin**, Kanat Yayınları, İstanbul, 2013.
2. Adorno, T.- Horkheimer, M. **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev: Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000.
3. Adorno, T. **Minima Moralia**, Çev: Orhan Koçak-Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
4. Aristoteles, **Politika**, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990.
5. Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi, Aristoteles** (3.Cilt), 3.Basım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
6. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, **Türk Dil Kurumu**, Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara, 2005.
7. Bacon, F. **Denemeler**, Çev: Akşit Göktürk, YKY, İstanbul, 2002.
8. Bacon, F. **Yeni Atlantis**, Edt: Deniz Cansever, Doxa Yayınları, İstanbul, 2014.
9. Bacon, Francis. **The Advancement of Learning, Divine and Human**, This Renaissance Editions, Dr. Hartmut Krech, VII, 5.
10. Bauman, Z. **Modernity and Holocaust**, Polity Press in Association With Blackwell Publishing s xiv.
11. Bebel, August. **Kadın ve Sosyalizm**, Toplum Yayınevi, Ankara, 1966.
12. Becker, Anna. “Rethinking Masculinity and Femininity in Niccoló Machiavelli’s Political Thoughts”, https://www.academia.edu/4144764/Rethinking_Masculinity_and_Femininity_in_Niccol%C3%B2_Machiavellis_Thought, 2012, (07.03.2015).

13. Benhabib, Seyla ve Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, **Çatışan Feminizmler**, Çev: Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, İstanbul, 2014
14. Benhabib, Seyla. **Modernlik, Bireysellik ve Evrensellik; Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları**, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
15. Berktaş, Fatmagül. **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
16. Berman, Marshall. **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev: Ümit Altuğ-Bülent Peker, İletişim Yayınları, 2013.
17. Beyssade, J-M. “Descartes: Felsefî Bir Devrim Mi?”, Çev: Tülin Bumin, **Cogito, Öyleyse Descartes**, YKY, İstanbul, 1997, ss. 63-83.
18. Bourdieu, Pierre. **Eril Tahakküm**, Çev: Bediz Yılmaz, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2014.
19. Bozok, Mehmet. “Erkeklik İncelemeleri Alanındaki Başlıca Kuram ve Yaklaşımların Sosyalist Feminist Bir Eleştirisine Doğru”, **VI Ulusal Sosyoloji Kongresi**, Aydın, Ekim, 2009, ss. 430-445.
20. Bozok, Mehmet. **Constructing Local Masculinities: A Case Study From Trabzon** (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 2013.
21. Bumin, Tülin. **Hegel; Bilinç Problemi, Köle-efendi Diyalektiği**, Praksis Felsefesi, YKY, İstanbul, 2001.
22. Bumin, Tülin. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, YKY, İstanbul, 2005.
23. Butler, Judith. **Bela Bedenler**, Çev: Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2014.
24. Butler, Judith. **Cinsiyet Belası; Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, Çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

25. Butler, Judith. **İktidarın Psikik Yaşamı; Tabiyet Üzerine Otoriteler**, Çev: Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
26. Christine A. James, **Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion**, 10.11.08, <http://www.emeraldinsight.com/doi/abs//eb013296>, (30.03.2015)
27. Collingwood, R.G. **Doğa Tasarımı**, Çev: K. Dinçer, İmge Yayınları, Ankara, 1999.
28. Connell, Raewyn. **Masculinities**, Berkeley: University of California Press, 2005.
29. Çiğdem, Ahmet. **Bir İmkân Olarak Modernite**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
30. D. Georges ve P. Michelle, **Kadınların Tarihi, Cilt 1, Ana Tanrıçalardan Hristiyan Azizlere**, Çev: Ahmet Fethi, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.
31. D. Smith, Nicholas. “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”, **Özne Dergisi**, Feminizm ve Felsefe, 18.Kitap, Konya, ss. 85-96, 2013.
32. Descartes, R. **Aklın İdaresi İçin Kurallar**, Çev: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945.
33. Descartes, R. **Felsefenin İlkeleri**, Çev: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1995.
34. Descartes, R. **Meditasyonlar**, Meditasyon III, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.
35. Descartes, R. **Metot Üzerine Konuşma**, Çev: Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.
36. Descartes, R. **Ruhun İhtirasları**, Meb Yayınları, Çev: Mehmet Karasan, İstanbul, 1997.

37. Direk, Zeynep. **Cinsiyet Farklılığı mı Toplumsal Cinsiyet mi?** (Alıntı;<https://zeynepdirek.wordpress.com/2014/11/29/cinsiyet-farklilikigi-mi-toplumsal-cinsiyet-mi/>)?
38. Duva, Özlem. **Kant'ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi, İzmir, 2010.
39. Duva, Özlem. **Ontolojik Bir Problem Olarak Erkeklik: Antikideden Moderniteye Aklın Eril Karakteri**, Posseible Düşünme Dergisi, Sayı 5, ss. 57-69.
40. Ejder, Özge. "Bir beden ne yapabilir sorusu üzerine", **Felsefe Logos**, Sayı 51, İstanbul, 2013/4, ss. 61-69.
41. Engels, F. **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Eriş Yayınları Tarafından düzenlenmiştir.
42. Erden, Özgür. "Akıl/Beden Dikotomisinden Modern Eril Politik Uğrağa: Bedenin İnşasından Cinsiyetçi Politika Üzerine Bir Not", **Toplum ve Demokrasi Dergisi**, 2008, Yıl:2, Sayı 4, ss. 129-138.
43. Foucault, Michel. **Cinselliğin Tarihi**, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
44. Foucault, Michel. **İktidarın Gözü**, Çev: Işık Ergüden, İstanbul, 2012.
45. Foucault, Michel. **Özne ve İktidar**, Çev: Işık Ergüden-Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
46. Gertler, Brie. **Can Femisnists Be Cartesians?**, University of Wisconsin, Madison, 2007.
47. Giddens, A. **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
48. Gramsci, A. **Modern Prens; Machiavelli, Siyaset ve Modern Devlet Üzerine**, Çev: Pars Esin, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.

49. Habermas, Jorgen. **Modernlik; Tamamlanmamış Bir Proje**, Güleengül Naliş, Dımrul Sabıncuoğlu, Deniz Erksan, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990.
50. Harvey, David. **Postmodernliğin Durumu**, Çev: Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
51. Hearn, Jeff. "From Hegemonic Masculinity to The Hegemony of Men", **Feminist Theory**, Vol. 5, ss. 49-72. 2004.
52. Hegel, F. G. **Ana Hatlarıyla Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim**, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2013.
53. Hegel, F.G. **Tinin Fenomenolojisi**, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986.
54. Hooks, Bell. **Feminizm Herkes İçindir; Tutkulu Politika**, Çev: Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım, Bgst Yayınları, İstanbul, 2014.
55. Israel, J.I. **Enlightenment Contested: Philosophy,Modernity, and the Emancipation of Man**, 1670–1752, Oxford University Press.
56. Jaggar, Alison M. **Feminist Politics and Human Nature**, Published in the United States of America, by Rowman & Littlefield Publishing Group, 1983.
57. Jameson, Fredric. **Biricik Modernite**, Çev: Sami Oğuz, Epos Yayınları, İstanbul, 2004.
58. Kant, I. **Arı Usun Eleştirisi**, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 3.Baskı, 2010.
59. Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir", Türkçesi: Nejat Bozkurt, **Felsefe Yazıları** (1784)- 1983.
60. Kant, Immanuel. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çev: Uluğ Nutku, **Yazko Felsefe Yazıları**, Kitap 4, 1982.

61. Kant, Immanuel. Antropologie in Pragmatischer Hinsicht (İng. Anthropology from a Pragmatic Point of View, Çev: Victory Lyle Dowdell), Aktaran: Aliye Kovanlıkaya, **Cinsiyetli Olmak**, (Der. Zeynep Direk), YKY, İstanbul, 2009, ss. 9-24.
62. Kant, Immanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev:İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
63. Keller, Evelyn Fox. **Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler**, Çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
64. Kovanlıkaya, Aslı. **Kant'ta Cinsiyet Farklılığı, Cinsiyetli Olmak**, (Der. Zeynep Direk), YKY, 2009.
65. Lloyd, Genevieve. **Erkek Akıl; Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'**, Çev: Muttakip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
66. Machiavelli, Niccolo. **Hükümdar**, Çev:Necdet Adabağ, İş bankası Yayınları, İstanbul, 2014.
67. MacKinnon, Catharine. **Desire and Power, In Feminism Unmodified**, Cambridge, MA: Harward University Press, 1987.
68. Marcuse, Herbert. **Negations; Essays in Critical Theory, On Hedonism**, May Flay Books Group, 2009.
69. Mitchell, Juliet. **Kadınlar: En Uzun Devrim**, Türkçesi: Gülseli İnal-Gülnur Savran-Şirin Tekeli-Feraye Tınç-Şule Torun-Yaprak Zihnioğlu, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.
70. Newman, Saul. **Bacunin'den Lacan'a; Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu**, Çev: Kürşat Kızıltuğ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
71. Özbay, Ender. “Âdem – Havva – Lilith Figürleri İzleğinde Bir Olanaksızlık Miti: Aşk”, **İdil Dergisi**, Sayı: 2, 2013, ss. 40-58.

72. Öztürk, Armağan. “Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük Ve Kurucu Lider İmgesi”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt 68, No. 2, 2013, (Alıntı:<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/1783/18832.pdf>), ss. 181-204.
73. Paglia, Camille. **Cinsel Kimlikler; Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Çöküş**, Çev: Anahid Hazaryan-Fikriye Demirci, Epos Yayınları, 2014.
74. Paz, Octavio. **Çamurdan Doğanlar**, Çev: Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1995.
75. Platon, **Devlet**, Çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.
76. Platon, **Şölen-Dostluk**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
77. Platon, **Timaios**, Çev: Erol Güney, Lütfi Ay, MEB Dünya Klasikleri, İstanbul, 2001.
78. Rousseau, J.J. **Letter to d'Alambert**, 1758, VIII, Aktaran Lloyd.
79. Rousseau, J.J. **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Yay., İstanbul 2013.
80. Rousseau, J.J. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çev: R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2001.
81. Rousseau, J.J. **Toplum Sözleşmesi**, Çev: Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları, İstanbul.
82. Sancar, Serpil. **Erkeklik; İmkânsız İktidar, Ailede Piyasada ve Sokakta Erkekler**, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
83. Sancar, Serpil. **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti, Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

84. Scott, Joan. W. **Feminist Tarihin Peşinde**, Der: Fahriye Dinçer, Özlem Aslan, Bgst Yayınları, İstanbul, 2013.
85. Scott, Joan. W. **Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi**, Çev: Aykut Tunç Kılıç, Agora Kitaplığı, İstanbul,
86. Selek, Pınar. “Türkiye’de Özgürlüğü Ararken”, **Cinsiyetli Olmak**, Der. Zeynep Direk, YKY, 2009.
87. Selek, Pınar. Ahtapota Karşı Kesişen Mücadeleler: Türkiye’de feminist ve Anti-Militarist Hareketler, **Şiddet, Siyaset ve Medenilik, Karabasanlar İçinde Türkiye**, (Der. Marie-Claire Caloz-Tschopp), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 15-29.
88. Selek, Pınar. **Sürüne Sürüne Erkek Olmak**, İletişim Yay., İstanbul, 2013.
89. Spinoza, Benedictus. **Etika**, Bölüm II, Önerme II, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınları, Ankara, 2004.
90. Touraine, Alain. **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul, 2004.
91. Türk, Bahadır. “Eril Tahakkümü Yeniden Düşünmek: Erkeklik Çalışmaları İçin Bir İmkân Olarak Pierre Bourdieu”, <https://istifhane.files.wordpress.com/2010/05/eriltahakkum.pdf>, (25.12.2015).
92. West, David. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
93. Woolf, Virginia. **Üç Gine**, Çev: İlknur Güzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.