

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

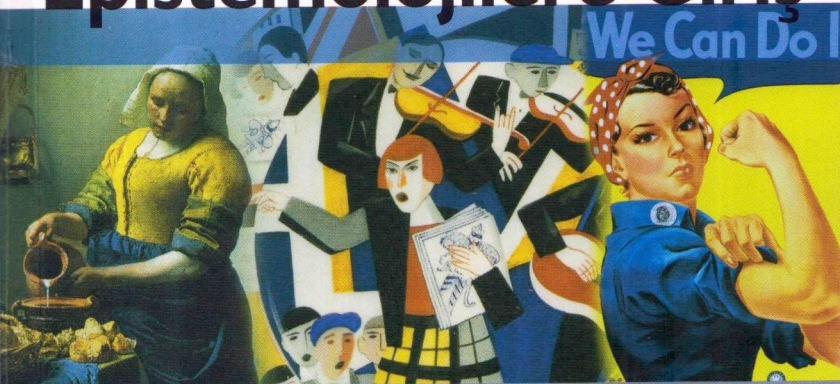
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Alessandra Tanesini

Feminist Epistemolojilere Giriş



Çeviri:

Gülhan Demiriz - Berivan Binay - Ümit Tatlıcan



SENTEZ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ALESSANDRA TANESİNİ
Feminist Epistemolojilere Giriş

Sentez, Sosyal Teori: 8
Referanslar Dizisi: 8

Editör: Ümit Tatlıcan

An Introduction to Feminist Epistemologies
Alessandra Tanesini
Blackwell Publishers 1999

© *Feminist Epistemolojilere Giriş*
Çeviri: Gülhan Demiriz - Berivan Binay - Ümit Tatlıcan
Sentez Yayıncılık 2012

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık Ltd. Şti.'ne aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının
elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı
ve dağıtımı yapılamaz.

ISBN 978-605-5790-35-6

1. Basım
İstanbul Eylül 2012

Kapak ve İç Düzen
Sentez
Baskı- Cilt
Özal Matbaası

Davutpaşa Cad. Emintaş Kazım Dinçol San. Sit. No: 81/39
Tel: (0 212) 565 25 99 Topkapı/İSTANBUL
Sertifika No: 12024

SENTEZ

YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet cad. Eski Tahıl İçi no:138 BURSA
TEL:(0 224) 225 11 80(pbx) & FAX: 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Alessandra Tanesini

Feminist Epistemolojilere Giriş

Çeviri:

Gülhan Demiriz – Berivan Binay – Ümit Tatlıcan



SENTEZYAYINCILIK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

İçindekiler

Türkçe Baskıya Önsöz.....	7
Açıklamalar.....	9
Giriş.....	11
1. BÖLÜM	
Epistemoloji Türleri.....	13
Epistemoloji.....	14
Bilimsel Bilgi Araştırmaları.....	36
2. BÖLÜM	
Feminizm ve 'Erkek-Akım' Epistemoloji.....	53
Epistemolojide Feminist Bireyselcilik Eleştirileri.....	54
Geleneksel Epistemik Özne Fikrine Feminist İtirazlar.....	72
3. BÖLÜM	
Feminizm ve Bilim.....	85
Cinsiyetçi Bilim.....	89
Bilim ve Değerler.....	104
4. BÖLÜM	
Feminist Empirizm.....	119
Bağlamsal Empirizm.....	123
Doğallaştırılmış Empirizm.....	127
Empirizmin Sınırlılıkları.....	137
5. BÖLÜM	
Doğallaştırılmış Feminist Epistemoloji.....	141
Feminizm ve Doğallaştırılmış Epistemoloji.....	143
Sosyoloji ve Doğallaştırılmış Epistemoloji.....	158
6. BÖLÜM	
Feminizmde Duruş Noktasının Önemi.....	169
Duruş Noktası Nedir?: Kadınların Deneyimlerinden Başlamak.....	170
Marjinal Yaşantılardan Başlamak.....	185

7. BÖLÜM

Nesnellik ve Feminizm 195

Nesnellik Nedir? 196

Nesnellik ve Nesneleştirme 202

Nesnellik, Değerler ve Sorumluluk.....208

8. BÖLÜM

Bilgi ve Güç 225

Güç, Bilgi ve İnsanî Çıkarlar/İlgiler 229

Disipline Edici Güç, Biyo-İktidar ve Bilim 236

9. BÖLÜM

Feminizmde Akıl ve Akıldışı 255

Akıl ve Erkeklik.....259

Akıl ve Felsefî İmge 278

10. BÖLÜM

Feminizm ve Postmodernizm 283

Epistemoloji: Reddetmek mi, Dönüştürmek mi? 285

Bilgi ve Özne 304

Kaynakça.....321

Dizin 335

Türkçe Baskıya Önsöz

Bu kitap ilk olarak 1999'da İngilizce olarak yayınlandı ve farklı feminist epistemoloji biçimlerine ve bilgi konusundaki feminist tartışmalar bağlamında önemli olan bazı konulara kapsamlı bir giriş kitabı olarak tasarlandı. Bu kitabı bugün yazsaydım muhtemelen bir ölçüde farklı olacaktı. Zira 1990'ların sonlarından beri feminist epistemolojide büyük bir sıçrama yaşandı. Feminist epistemolojideki yeni çalışmalar tüm araştırma alanını yeniden biçimlendireceğe benzemektedir. Aynı ölçüde önemli olan, örneklerini çevre sorunları, kanıt-temelli tıp ve sosyal politika üzerine gerçekleştirilen çalışmaların oluşturduğu daha toplumsal olarak ilişkili bir epistemolojinin gelişmesidir. Yine de, bu kitapta araştırılan temalar, argümanlar ve görüşlerin büyük bir kısmı günümüzde önemini sürdürmektedir. Bu nedenle, on yıldan fazla bir zaman önce bu kitabı yazdığımda ortaya koyduğum iddiaların çoğuna hâlâ katılıyorum.

Alessandra Tanesini
Cardiff, Ocak 2011

Açıklamalar

Kitaplar varlıklarını birçok bireyin işbirliğine ve bazı kurumların desteğine borçludur. Elinizdeki kitap da bunun bir örneğidir. Metnimi üç farklı kıtada yazdım ve gözden geçirdim, dolayısıyla burada açıklayabileceğimden çok daha fazla şey borçluyum.

Cardiff, Wales Üniversitesi Felsefe, Eleştirel Teori ve Kültür Eleştirisi bölümlerindeki meslektaşlarım ve dostlarım beni teşvik ettiler ve eleştirilerde bulundular. Onlarla diyaloglarım görüşümde bazı değişiklikler yapmaya ve argümanlarımı güçlendirmeye itti. Hiç eksilmeyen desteği ve sorgulayıcı soruları için Michael Durrant'a, şiddetli –ancak dostça– tartışmalarımız için Chris Norris'e, Fransız ve Alman post-Kantçı felsefe konusundaki görüşleri için Peter Sedgwick'e özellikle borçluyum. Diane Elam'la bazı güzel yemekler ve mükemmel şarapları paylaştık. Postmodernizm konusundaki görüşleri beni bu yaklaşımı daha öncekinden çok daha ciddi bir biçimde incelemeye itti. Ayrıca ona benim için oldukça zorlu geçen son birkaç yıl boyunca yardımı ve desteği için müteşekkirim.

Sydney Üniversitesi bu kitapta yer alan fikirleri tartışmak için fikir açıcı bir ortam sağladı. Bu konuda özellikle Moira Gatens, Huw Price, Steve Buckle ve Lloyd Reinhardt'la görüş alışverişlerinde bulundum. Ayrıca, John Bigelow'a nesnellik konusundaki görüşlerimin netleştirmesinde yardımcı olduğu ve Melbourne'daki konukseverliği için teşekkür ediyorum.

Metnin son hâli Washington, Georgetown Üniversitesi'nde ziyaretçi hoca olarak ders verdiğim dönemde hazırlandı. Georgetown Üniversitesi Felsefe Bölümü bir yıl boyunca samimi ve destekleyici bir kurumsal yuva sağladı. Bu imkânın sağlanmasındaki katkısı için Wayne Davis'e teşekkür borçluyum. Ayrıca özellikle, metni okuyan Maggie Little ve Linda Wetzel'e borçluyum. Onların yorumlarından oldukça faydalandım.

Bu kitapta sunulan fikirler ilk kez Cardiff Wales Üniversitesi'nde ve Sydney Üniversitesi'nde geliştirildi. Soruları, yorumları ve sundukları ödevlerle ne söylemem ve nereye odaklanmam gerektiği konusunda bana büyük ölçüde yardımcı olan öğrencilerime teşekkür borçluyum.

Yıllardır çalışmalarımı besleyen ve bana gerçek destekleyici bir ortam sağlayan Kadın Felsefeciler Derneği'nin üyelerine çok şey borçluyum. Sürekli teşvikleri ve kavrayışlı yorumları için özellikle Christine Battersby'e müteşekkirim.

En büyük teşekkürü bana feminist epistemolojiyi tanıtan Linda Martín Alcoff, Kathleen Lennon ve Marx Lance'a borçluyum. Onların görüşleri düşüncelerimi derinden etkilendi. Kuşkusuz, onların destekleri, yorumları ve dostlukları olmasaydı bu kitap yazılamayacaktı.

Blackwell'den Steve Smith ve Mary Riso bana oldukça yardımcı oldular ve cesaret verdiler. Onlarla çalışmak bir zevkti.

Hayatımı ve düşüncelerimi uzun yıllar Helen Gilroy'la paylaştım. O benim en sıkı eleştirmenim, editörüm ve en büyük dostumdum. Bu kitap tamamlamadan ölse de, fikirlerim üzerindeki etkisi her zaman kalıcı olacaktır. Bu eseri tamamlamadan birkaç ay önce yüksek bir mizah gücüne ve keskin bir zekâya sahip kız kardeşim Maria Ramadhani Mussa Tanesini'nin ölümüyle sarsıldım. Bu kitabı onların anısına adıyorum.

Giriş

Elimizdeki kitap feminist epistemolojiye giriş olarak tasarlanmıştır. Bu kitap alanı çok az tanıyan veya hiç bilmeyen okuyucuların ilgili görüşler ve tartışmaları daha kolay anlayabilmelerini sağlamak amacıyla yazılmıştır. Tarzı felsefî olmasına rağmen, amacı, bazıları felsefe disiplini içinde geliştirilmemiş olan farklı feminist bilgi açıklamalarını kapsamlı olarak tartışmaktır. Bu kitapta tartışılan teorisyenlerin çoğunun İngiliz, Amerikan ve Avustralyalı olmasının nedeni, epistemolojinin esasen İngilizce konuşulan dünyada yer alan feministlerin ilgi konusunu oluşturmasıdır. Bununla beraber, ayrıca epistemolojik sorunlarla bağlantılı Fransız feministlerin bazı görüşlerini ele aldım.

Kitap bir giriş çalışması olarak tasarlansa da, yeni bir bilgi teorisi sunduğu için alandaki uzmanların da ilgisini çekeceğini umuyorum. Sunulan bu yeni yaklaşımda tekrarlanan bazı feminist temaları yeni bir yönde geliştirdim. Bu yeni yaklaşım bizi bilgiyi pratikler temelinde düşünmeye teşvik eder ve bilginin sosyal olarak inşa edilen karakteri hakkında yeni bir anlayış ortaya koyar. İlk bölümde açıkladığım bu yeni yaklaşımı feministler arasında tartışılan bazı sorunları açıklığa kavuşturmak için kullandım.

1. Bölümde epistemoloji, bilim felsefesi, bilgi sosyolojisi ve kültürel bilim araştırmalarını gözden geçirdim. Bu bölümde feminist bilgi teorileri ve daha geleneksel bilgi yaklaşımları arasındaki benzerlikler ve farklılıkları ana hatlarıyla aktardım. 2. Bölümde ana-akım epistemolojiye feminist eleştirileri tartıştım. Burada özellikle geleneksel bilgi teorilerinin bireyselleştirmeye felsefî eleştirileri ve bu teorilerde örtük olarak yer alan özne fikrine ilişkin psikanalitik açıklamaları aktardım. 3. Bölüm feminist bilim eleştirilerine odaklanmaktadır. Burada bilimde cinsiyetçi yanlılık üzerine bazı feminist açıklamaları sundum. Bu bölümün ikinci kısmında bilimde değerlerin rolü konusundaki bazı feminist teorileri tartış-

tım.

Bölüm 4, 5 ve 6 farklı feminist epistemoloji tipleriyle ilgilidir. Bölüm 4'te Helen Longino ve Lynn Nelson'ın benimsediği feminist empirizmi ele aldım. Bölüm 5'te doğallaştırılmış epistemolojiyi aktardım ve bu yaklaşımın feministler tarafından benimsenen farklı yorumlarını analiz ettim. 6. Bölümde feminist epistemolojinin en popüler biçimini, yani duruş noktası teorisini tartıştım.

Bölüm 7, 8 ve 9 feminist epistemolojiler tarafından kapsamlı olarak tartışılan üç konuyla ilgilidir. 7. Bölümde geleneksel nesnellik anlayışları ve alternatif feminist nesnellik anlayışlarını aktardım. Buradaki tartışmamın odak noktasını nesnellik ve nesneleştirme arasındaki bağlantı oluşturmaktadır. 8. Bölümde güç ve bilgi arasındaki ilişkileri ele aldım. Michel Foucault'nun bu konudaki görüşlerini ortaya koydum ve Joseph Rouse gibi, güç ilişkilerinin bazen bilginin kurucu unsuru olduklarını öne sürdüm. 9. Bölümde feminizmin ayrılmaz bir parçası olan akıl tartışmasını inceledim. Felsefi aklın erkek olarak sembolleştirildiği iddiasını destekleyen bazı argümanlar öne sürdüm. Burada akıl fikrine psikanalitik itirazları tartıştım ve cinsel farklılık metaforlarının bu akıl fikrinin sembolik anlamının kaçınılmaz bir parçası olup olmadığını inceledim. Son olarak, 'kadın'ın felsefede bir sembol olarak rolüyle ilişkili bazı argümanları aktardım.

Son olarak 10. Bölümde postmodernizm ve feminist epistemoloji arasındaki ilişkileri tartıştım. Epistemolojinin değerleyici karakteri hakkındaki postmodernist argümanları ele aldım ve daha radikal bazı postmodernist iddiaların haksız olduklarını öne sürdüm. Ayrıca, postmodernistlerin özne felsefesini nasıl reddettiklerini tartıştım. Bu reddedişi benimsememe rağmen, feminist epistemologların iddialarından çoğunun yine de kabul edilemeyeceğini gösterdim.

1.

BÖLÜM

Epistemoloji Türleri

Bazı çevrelerde epistemolojinin sonunun geldiğini işitmekteyiz. Bir zamanlar felsefenin merkezinde yer alan bilgi teorisi günümüzde artık bir kenara itilmiş ve reddedilmiştir. Bu tutum özellikle Fransız düşünürler arasında belirgin olsa da, Anglo-Amerikan dünya da bu gelişmeden etkilenmiştir. Bu yüzden, epistemolojinin feminist felsefe içinde bu kadar öne çıkması oldukça şaşırtıcı görünebilir.

Feministlerin epistemolojik girişimlerini sürdürmekte haklı olduklarına inanıyorum. Bu kitapta felsefî bilgi araştırmasının dünyaya içindeki konumumuzu anlamada temel önemde olduğunu öne sürüyorum. Örneğin, bilgi ve siyaset arasındaki ilişkileri açıklama ihtiyacı duymaktayız. Bu açıklamalar değerleyici bir boyut içermeli ve bu yüzden, neyi basitçe bilgi olarak ve neyi gerçek bilgi olarak alacağımızı ayırt edebilecek araçlar sunmalıdır. Epistemoloji bu değerlemeyi sürdürecektir bir çerçeve sunar. Kuşkusuz, bazı eski felsefî bilgi anlayışlarına karşı çıkılması, ancak ortalığı boş bırakmak yerine yeni açıklamaların geliştirilmesi gerekir. Feminist epistemoloji eski modelleri eleştirir ve yeni alternatifler geliştirir. Ancak feminist epistemoloji bu konuda yalnız değildir. Feminist bilgi teorilerine ve geleneksel bilgi açıklamalarına diğer eleştiriler arasında benzerlikler olmasına rağmen, ayrıca feminist teoriye özgü yenilikler vardır.¹

¹ Şimdiye kadar sadece feminist düşünürlerin araştırdıkları epistemik sorunlar yer almaktadır. Bu iddiamı yorumlamak için daha fazlasına gerek yoktur. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bu kitap esasen çalışmalarını feminist ilgilerin biçimlendirdiği düşünürler ve bilginlerin bilgi anlayışları üzerine bir kılavuz olarak tasarlanmıştır. Feminizimleri onların bilgi konusundaki düşüncelerini alışılmadık konumlardan başlatmalarını mümkün kılmıştır. Onlar bilgi konusunda daha önceden nadiren dile getirilen sorular sormuşlar ve önceden fazla dikkate alınmayan bilişsel sorunlara önem vermişlerdir. Bu kitabın ikinci amacı, feministlerin bilgi konusunda şimdiye kadar ürettikleri çalışmalar üzerine inşa edilen yeni bir bilgi açıklamasını ana hatlarıyla ortaya koymaktır.

Feminist bilgi teorisi yaklaşımlarının yeniliği genetikçi Barbara McClintoc'un üzerinde araştırma yaptığı bitkilere arkadaşlarıymış gibi davrandığını okuduğumuzda hissedebileceğimiz şaşkınlık benzeri bir duygu yaratır. Feminist epistemolojinin geleneksel düşünürler tarafından kolayca göz ardı edilmesinin nedeni bir ölçüde yeni yaklaşımıdır. Duygulara değer veren, toplumsal ve siyasal ilgilerin biçimlendirdiği bir epistemoloji çoğu kişiye bir tezat –yani, kendi içinde çelişkili görüşlerin kullanılması– olarak görünebilir (Alcoff and Potter, 1993: 1).

Bununla beraber, tek ve üzerinde uzlaşılan bir feminist epistemoloji olduğuna inanmak yanlıştır. Gerçekte, 'feminist' olarak nitelendirilebilecek kısmen örtüşen birçok bilgi açıklaması bulunduğu söylemek daha uygundur. Genellikle benzer ilgiler ve temel kabullere sahip olan bu açıklamalar birbirlerinden sadece ayrıntılarda ayrılır. Bu bölümdeki hedeflerimden biri, feminist epistemolojilerin paylaşıp görüldüğü bazı özellikler ve amaçlara ışık tutmaktır. Bir başka hedefim, geleneksel felsefi bilgi ve bilim açıklamaları ile onlara feminist alternatifler arasındaki benzerlikler ve farklılıkları açıklığa kavuşturmaktır.

Epistemoloji

Kant'tan beri felsefede birbirinden bağımsız olarak varlığını sürdüren oldukça farklı en azından iki gelenek vardır. Genellikle İngilizce konuşulan dünyadaki felsefe bölümlerinde yapılan Analitik Felsefenin kaynağı temelleri 20. yüzyıl başlarında Viyana'da atılan mantıkçı pozitivist harekettir.² Kıta Felsefesi olarak adlandırılan

² Analitik felsefe Üçüncü Dünya'da atılmıştır. Bilginler Alman matema-

diğer gelenek esasen Kıta Avrupa'sı felsefe bölümlerinde sürdürülmüştür. Bununla beraber, Kıta felsefesi homojen bir düşünce geleneği değildir.³ Örneğin, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teori geleneği içinde çalışan Alman filozoflar ile Fransız post-yapısalcı ve postmodernist düşünürler arasında köklü ayrılıklar vardır. Hem analitik felsefe hem Kıta felsefesi, farklı bağlamlarda yer almalarına rağmen, ana-akım felsefelerdir.

Bu gelenekler bilgi konusunda farklı felsefî düşünceler geliştirmişlerdir. Her birinin kendi paradigmatik metodolojisi, araştırma problemleri ve tartışmasız benimsediği kabulleri vardır. Hiçbiri rakiplerini yenmeyi veya kendine katmayı başaramamıştır. Onlar daha ziyade çağdaş felsefî sahnede esasen birbirlerinden büyük ölçüde soyut bir biçimde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bununla beraber, iki gelenek arasında öne çıkan 'köprü kurucular' ve feminist düşünürler vardır. Bu feministler görüşlerini bütün geleneklerden yararlanarak ortaya koymaya çalışmışlardır. Özellikle analitik felsefe geleneği içinde yetişen feministler Kıta felsefesi geleneğinin bazı yönlerini kendi görüşlerine daha yakın bulmuşlardır.⁴ Elinizdeki kitapta bu sentezci yaklaşımı benimsedim.

Bilgi konusundaki mevcut felsefî düşünme biçimi yakın dönemde 'negatif' epistemolojilerin –yani, bilginin felsefî araştırmanın uygun bir inceleme-nesnesi olduğunu yadsıyan teorilerin– öne çıkmasıyla daha kompleks hâle gelmiştir. Bu tür eğilimler Richard Rorty⁵ (1979) gibi filozoflarda ve özellikle Jane Flax (1993) gibi postmodernizmden etkilenen bazı feminist düşünürlerde cisimleşmiştir. Onlar bizi her tür epistemolojik projeden vazgeçmeye teşvik eder.

Bu bölümde bazı epistemoloji geleneklerini açıklayacak ve

tikçi Gottlob Frege'i bu geleneğin felsefedeki kurucusu olduğunu kabul eder görümler de, analitik felsefede kullanılan epistemoloji ve bilim felsefesi biçiminin kökenleri Viyana Çevresi'dir.

³ Kıta felsefesini bir gelenek olarak almak muhtemelen yanlıştır, zira bu ismi sadece analitik felsefeyi savunanlar kendi geleneklerine uymayanların çalışmalarını tanımlarken kullanırlar.

⁴ Çalışmaları açıkça belirli bir gelenek içine yerleştirilebilecek feministler de vardır. Örneğin, Louise Antony (1993) analitik felsefeyi benimsediğini açıkça ifade eder. Luce Irigaray Kıta felsefesinin bir üyesi olarak değerlendirilebilir.

⁵ Ona göre, "felsefe bilgi hakkında [doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin eklediği] genel bilgilerden fazlasını sunmayacaktır" (Rorty, 1979: 176).

değerlendireceğim. Epistemolojinin coğrafyasının, farklı feminist epistemolojilerin ve jeolojik tarihlerinin sunulmasının önemli olduğuna inanıyorum. Meşru bir epistemolojinin (muhtemelen hatalı olduğunda bile) kazandığı farklı biçimleri sergilemek, sözelimi, feminist epistemolojiye yönelik bilinen yaygın itirazlardan birini yıkmaya katkıda bulunur. Bir ana-akım filozof şöyle itiraz eder: "Yaptığınız şeyler ilginç olabilir, ancak benim yaptığım şey bu değildir, ben epistemoloji yapıyorum; bu yüzden yaptığınız, 'feminist epistemoloji' olarak adlandırdığınız şey gerçekte epistemoloji değildir". Feminist düşünürler, çoğu kez, yaptıkları şeyin, *gerekli değişikliklerle*, felsefe olduğunu iddia ettiklerinde, aslında yaptıkları şeyler 'ana-akım' düşünürlerinkilerden farklı olduğunda bile, bu tür itirazlarla karşılaşacaklardır.

Bilgi teorisinin kazandığı farklı biçimleri tartışmak, eski bir cinsin yeni bir türü olan feminist epistemolojinin meşruluğunu sağlamaya katkıda bulunmanın yanı sıra, epistemolojideki bazı gelenekler ile feminist ilgilerin şekillendirdiği bir bilgi teorisi arasındaki sürekliliğe ışık tutar. Feminist epistemolojinin epistemolojinin asi çocuğu olduğuna inanıyorum. O ebeveynlerinin izlerini taşır, fakat aynı zamanda farklı bir zamanın çocuğudur ve bu yüzden kendini ortaya çıkaran gelenekten farklıdır. Ancak bu gerçek kendilerini dar bir ana-akım epistemoloji anlayışından uzak tutarken, aynı zamanda çalışmalarının "geleneksel epistemolojinin meşgul olduğu problemlerin çoğu"yla ilişkili olduğunun kabul edilmesi gerektiğini iddia eden feministler tarafından onaylanmaz" (Alcoff and Potter, 1993: 1).

Fakat bana göre, geleneksel felsefî bilgi açıklamalarında yer alan ve feministlerin reddetmesi gereken üç ilke vardır. İlki, epistemolojinin 'ilk felsefe' olduğu inancıdır. İkincisi, bilginin kesin temellere dayandığı inancıdır. Üçüncüsü, bilginin en iyi biçimde öznelin kendi ortamlarını nasıl yansıttıkları dikkate alınarak anlaşılabilirliği düşüncesidir. Bu ilkelerden üçüncüsü günümüzde epistemolojide birçok çalışma üzerinde hâlen etkili olmasına rağmen, ilk iki ilke uzun zamandır gözden düşmüştür. Bu bölümde söz konusu ilkelerin niçin reddedilmesi gerektiğine inandığımı açıklamaya çalışmak yerine, onları doğrudan açıklamaya ve epistemolojideki çoğu geleneksel çalışmada yer aldıkları iddiamın gerekçelerini ortaya koymaya çalışacağım. Ardından, bütün bu ilkeleri reddeden bir ana-akım ana hatlarıyla ortaya koyacak ve

çoğu feminist iddianın bu çerçevede ne kadar desteklenebileceğini göstereceğim.

Epistemolojinin 'ilk felsefe' olduğu iddiası farklı yorumlara açıktır. Bu ilkeyi anlamak için söz konusu yorumların ayrıntılı olarak sorgulanması gerekir. Bilgi teorisinin 'bilgi' ve basitçe bilgi olarak aldığımız şey arasındaki farkla ilişkili olduğunu belirtmiştim. Epistemolojinin 'ilk felsefe' olduğuna inananlar bu ayrımın sadece felsefe sayesinde ortaya konulabileceğini düşünürler. Onlar bütün bilgi örneklerinin bazı ortak özelliklere sahip olduklarını ve bu özelliklerin neler olduklarının sadece felsefi düşünceyle bulunabileceğini düşünürler. Onlar, kuşkusuz, *hangi* iddiaların gerekli özelliklere sahip olduklarını bu şekilde ortaya çıkarabileceğimizi düşünmezler. Örneğin, bir epistemolog bir iddianın sadece doğru olduğu ve haklı bir doğrulaması bulunduğu takdirde bilgi olarak alınabileceğine inanabilir. O bize hangi iddiaların doğru olduğunu söylemez. Ve bu epistemolog bize doğrulama konusunda bir şeyler söylese de, hangi iddiaların doğru olduğunu söyleyemeyecektir. Böyle anlaşıldığında, bilgi teorisi iddialara epistemik otorite tanımaz, sadece bazı iddiaların meşru olup olmadıklarını ortaya çıkaracak bir yol sunar.

Bununla beraber, epistemolojiyi 'ilk felsefe' olarak yorumlamanın bir başka yolu daha vardır. İlkinde olduğu gibi, epistemoloji 'gerçek bilgi'yi sadece masa başında üretilen düşüncelerle ulaşılan varsayımsal [spekülâtif] bilgiden ayırmaya çalışır. Burada, ayrıca, bütün bilgi örneklerinin bazı ortak yönlerle sahip oldukları varsayılır. Ancak ikinci anlayışa göre, epistemoloji en azından belirli ölçüde bilgi-iddialarının meşruluğunu belirler. Dolayısıyla, bu anlayışa göre, kendi bilgi teorimizi oluşturma kadar bilgi sahibi olamayız. Bu iki yorum birbirinden farklıdır. İlkine göre, örneğin bir bilgi teorisi geliştirmede bile bilimsel bilgiye sahip olabiliriz. Böylesi bir örnekte, ne hakkında olduğunu bilmesek de bilim yapabiliriz. Ne hakkında olduğunu bilmeden o şeyi tanımamızın mümkün olmadığını savunan ikinci yorumda bu ihtimal reddedilir. İkinci yorumda bu görüşün benimsenmesinin nedeni, epistemolojinin basitçe iddiaların geçerli olup olmadıklarını araştırmaktan ziyade, iddialara geçerliliklerini kazandırdığına inanılmasıdır.

Yukarıda aktardığım yorumların birinde veya ikisinde epistemolojiyi 'ilk felsefe' olarak gören birçok düşünür yer almıştır. Bu

yorumun en iyi örneği Alman düşünür Immanuel Kant tarafından ortaya konulmuştur. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insan aklının sınırlarını araştırır. Kant, sınırlı kapasitelere sahip olan bütün insanların cevabını bulamayacakları sorular olduğuna inanır. Kant örnek olarak Tanrı'nın varlığının ve evrenin sonluluğunun bilgisini verir. Bu yüzden, Kant insan bilgisinin sınırlarını belirlemeye ve ayrıca bu sınırlar içinde gerçekte sahip olduğumuz bilgilerin neler olduğunu ortaya koymaya çalışır. Epistemoloji bilginin gerekli koşullarını ortaya koyar. Epistemoloji bu sayede bilgi konusundaki bazı iddiaların geçerliliklerini belirlememizde ve geçerli olmayanları elememizde yardımcı olur. Kant'a göre, insan aklının gücü hakkında sadece masa başında üretilen [spekülâtif] bir düşünce 'gerçek bilgi' ile 'farazi bilgi' arasındaki farkı anlayabilmek için ihtiyaç duyduğumuz kriterleri ortaya koyabilir.

Epistemolojinin iki şekilde 'ilk felsefe' olarak anlaşılabilirliğini belirtmiştim. Kant'ın ikinci yorumu mu, yoksa sadece ilkinin mi benimsediğini bilmiyorum. Ancak daha yakın dönemde ilk yorum analitik felsefede, ikincisi bazı Kıta felsefelerinde daha yaygındı. Örneğin, Amerikalı düşünür W.V.O. Quine epistemolojiyi 'ilk felsefe' olarak kabul etmez ve aksine, 'gerçek bilgi'yi masabaşında üretilen farazi [spekülâtif] bilgiden sadece düşüncelerle ayıramayacağımızı öne sürer (1969: 83). Quine, bilime uyguladığında bile, bu ayrımı yapabilmek için yine bilime başvurmamız gerektiğine inanır. Bu ayrımın diğer tarafında yer alan Fransız düşünür Jean-François Lyotard'a göre, postmodern durumun en ayırt edici özelliği, bilime meşruluğunu kazandırdığı düşünülen şeyin bilime içkin bir şey olması gerektiği düşüncesidir (1984: 54). Burada kaybolan şey, varsayım gereği, yukarda ayırt ettiğim ikinci anlamında 'ilk felsefe' olarak epistemoloji, yani bilime dışsal bir şey olsa bile bilimsel iddialara epistemik otorite sağlayan bir disiplin olarak epistemoloji fikridir.⁶ Lyotard epistemolojinin ikinci anlamda 'ilk felsefe' olması gerektiğine inanır görünmektedir. Ancak bu düşünce doğru değildir. Quine gibi, epistemolojinin bilimsel bir ortamda sürdürülebileceği öne sürülebilir. Veya, epistemolo-

⁶ Açıkça Lyotard'a atfettiğim iddia Quineci çizgide bir düşünce olarak yorumlanabilir. Bu tür bir yorumun biraz zorlama olduğuna inanıyorum. Düşündüğü şey bu olsaydı Lyotard 'postmodern durum'dan ziyade 'insanlık durumu'ndan söz ederdi.

jinin bütün bilgi örneklerinde ortak olan özellikleri ortaya çıkarmakla ilgilenmediği öne sürülebilir.

Artık daha geleneksel epistemolojinin ikinci ilkesine, yani temelciliğe geçebiliriz. Bu anlayışa göre, diğer bütün bilgilerin üzerine kurulabileceği temeller ve zeminler olmadan hiçbir bilgiye sahip olamayız. Örneğin, Descartes bütün bilgiler için kesin bazı temeller bulamadığımız sürece duysal-algıların otoritesine bile güvenmememizi tavsiye eder. Ona göre, "Düşünüyorum, o halde varım"daki *düşünüyorum* ilkesi bu tür bir kesin temel sunar. Bununla beraber, temelciliği genelde kendini-doğru-kılan durumlar olduğu inancı karakterize eder. Örneğin bu durumlar deney(im)ler olabilir. Onlar ancak ve ancak kendi meşruluklarının kaynakları oldukları takdirde temeller oluşturacaklardır. Böylece, temellerin bilgi örnekleri olduğu anlaşıldığında herhangi bir anlamda başka bilgilere gerek duymadan kesin bilgiye ulaşılabilir. Deney(im)ler bu şekilde temeller olduklarında asla çürütülemezlerdir. Deney(im)sel açıklamalar her zaman doğrulanacaktır. Deneyimlerimiz gerçekliğe uymayabilir, fakat yine de gerçekliğe ilişkin deneyimlerimiz konusunda yanılmamız mümkün değildir. İlk bakışta mantıklı gibi görünse bile, birçok feministin işaret ettiği gibi, bu görüşün reddedilmesi gerekir. Feministler bu düşüncelerinde yalnız değildir. Kıta felsefesinde temelcilik en azından Hegel'den beri terk edilmiştir; ve günümüzde analitik felsefede temelciliği benimseyen fazla kişi yoktur.

Temeller yoktur ve deney(im)sel bilgi bile başka bilgilere bağlıdır. Ancak başka bilgilere bağlılığın doğası konusunda açık olmak önemlidir. Bilginin her zaman başka bilgilerden elde edildiğini söylememiz gerekmez. Zımnen bile olsa, çıkarımlar yapmadan, sahip olduğumuz bilgilerden elde ettiğimiz bilgiler vardır. Fakat bu söz bu bilginin kendini doğru kıldığını söylemek anlamına gelmez, zira o ayrıca başka bilgilere sahip olmadığımız sürece bilgi sayılamayacaktır.⁷ Örneğin, bir odada bir termometre gördüğümü ve oda ısısının 20°C olduğunu gözlediğimi varsayalım. Isının ne olduğunu bilirim, fakat ayrıca diğer arka-plân bilgilere sahip olmadığım sürece bu bilgiye sahip olamam. Termometreleri nasıl tanımam gerektiğini ve ne işe yaradıklarını bilmem gerekir. Ayrıca, termometreyi okuyabilmem gerekir. Bir bebek

termometreye baktığında ısıyı bilemeyecektir. Ancak, verdiğim örnekte bu ısının bilgisini, zımnen bile olsa, termometreler ve ne işe yaradıkları hakkındaki bilgilerimden çıkarımlarla elde etmem. Odanın ısınısını sahip olduğum başka bilgilerden çıkarımlarda bulunmadan, gözlem yaparak bilirim. Sahip olduğum diğer arka-plân bilgiler olmadan yaptığım gözlem oda ısısının bir gözlemi olarak bile sayılmayacaktır.

Bu iddia temelciliğin yanlış olması gerektiği anlamına gelmez. Fakat yukardaki örnek alternatif bir doğrulama yapısı anlayışına işaret eder. Bu alternatif anlayışa göre, bütün bilgiler başka bilgilere bağlı olduğu için hiçbir temel olmayacaktır; yine de bilgi her zaman çıkarımlarla elde edilmez.⁸ Verdiğim örnek, ayrıca, çıkarımlar yapmadan da dış gerçeklik hakkında sahip olduğumuz bilgiler bulunduğunu gösterir. Temelcilerin çoğu kez yaptıklarının aksine, çıkarımlar yapmadan tek başına zihinlerimizin içeriklerini bilebileceğimizi varsaymamız gerekmez. Aksine, dünyanın bilgisine doğrudan sahip olabilsek de, bu bilgi sadece başka bilgiler bağlamında ortaya çıkabilir.

Kuşkusuz, inançların verdiğim örnekte ileri sürülen biçimde meşruluk kazanabileceklerini öne sürmedim, aksine sadece temelcilik olmadan epistemoloji yapmanın mümkün olduğunu gösterecek bazı gerekçeler sundum. Bu ihtimal bazı düşünürler tarafından daha önceden araştırılmıştır.⁹ Rorty (1979: 132) *alınmasın*, temelcilik epistemolojide asla genel kabul görmemiştir. Bazı iddialar, kendilerini doğrulamasalar bile, epistemik otoriteye sahip olabilirler.

Epistemolojideki üçüncü ilkeye göre, bilgi en iyi biçimde bireylerin içinde bulundukları ortamları nasıl yansıttıklarına bakılarak anlaşılır. Bu ilkeyi 'temsiliyetçilik' olarak adlandırıyorum. Bilginin özel bir özne ve nesne ilişkisi biçimi olması gerektiği inancının sarsılması zor olduğu için, bu ilke çağdaş epistemolojide varlığını hâlâ derinden sürdürmektedir. Karşı alternatifleri görmek zor olduğu için temsiliyetçilik 'doğal' görünür. Bu anlayışa göre, bilgi hakkında düşündüğümüzde dünyayı bireylerin bilmeye çalıştığı

⁸ Bu yüzden, önerim hem temelciliğin hem de tutarlılıkçı yaklaşımın reddedilmesi anlamına gelir. Bunlardan ikincisi doğrulamanın her zaman bir çıkarım meselesi olduğunu savunur.

⁹ Örneğin Hegel dolaysız bilgi fikrini eleştirir. <https://rantey.org>

nedensel özelliklere sahip nesnelerden oluşan bir şey olarak tasavvur etmemiz gerekir. Dolayısıyla, bir tarafta bireyler diğer tarafta şeyler bulunduğu varsayılır. Bilginin ikisi arasında bir ilişki türü olması gerekir. Bireyler dış gerçekliği nasıl bilirler? Hareket noktası olarak insanların çevreyi temsil edebilecek/yansıtabilecek kapasitelere sahip olmaları gerektiği kabul edilir. Dolayısıyla bu anlayışa göre, algılarım sayesinde önümde bir masa olduğunu bildiğimde bu bilgiye önümde duran masanın zihinsel bir temsiline sahip olduğum için sahibimdir ve zihnimdeki bu temsil belirlenebilecek diğer bazı kriterleri taşımaktadır. Zihin felsefecileri zihinsel temsil fikrini araştıracaklardır; onlar bir şeylerin nasıl hem 'içimizde' bir şeyken hem de dışsal gerçeklik hakkında olabileceğini açıklamaya çalışacaklardır. Epistemologlar, aksine, temsillerin bilgi sayılabilmeleri için hangi koşulları taşımaları gerektiğini ortaya çıkaracaklardır. Genelde bu türden iki koşul var görünmektedir: temsillerin tam veya doğru olması gerekir; ancak onlar her zaman isabetli tahminler olmayabilir.

Bu bakış açısı Batı epistemolojisinin yakın tarihine egemen olmuştur. Düşünürler modern çağın başından beri bilgiyi temsiller temelinde ele almışlardır. Ancak onların temsil açıklamaları zamanla değişmiştir. Özellikle, Fransız tarihçi ve düşünür Michel Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de (1970) işaret ettiği gibi, insan zihninin temsil kapasitesi sadece 18. yüzyıl sonlarında bir problem olarak görülmeye başlamıştır. Aksine, modern çağın başlarında temsil bir problem olarak görülmemektedir. Sadece dış nesneler hakkında zihinsel durumlar olduğu varsayılmaktaydı. Bu kabul 17. yüzyılda hem rasyonalistler hem de empiristler tarafından benimsenmekteydi. Foucault'ya göre, bu kabul 'klâsik episteme' olarak adlandırdığı dönemin epistemolojisinin karakteristik özelliğidir.

Nitekim, bir rasyonalist olarak Descartes, içinde temsillerin ortaya çıktığı "zihnin iç özel alanı" ve bedenler olarak adlandırdığı "dış maddî şeyler alanı" biçiminde katı bir ayrım yapar. Ona göre, zihin özneye açıktır ve içinde sadece temsiller vardır. Temsiller aracılığıyla gerçekleştirilen düşünme süreci insanın bütün bilişsel yetilerini kapsar.¹⁰ Descartes'a göre, temsiller dış gerçeklik hak-

¹⁰ Descartes 'düşünceyi' algılama ve istemeyi içeren genel bir terim olarak kullanır (1980: 63). Terimin bu kullanımı Descartes'ın tüm bilişsel yetenek-

kinda olabilir. Yine de, Descartes bunun nasıl mümkün olduğunu sormaz; ona göre, temsiller problem değildir. O, aksine, hangi türden temsillere güvenilmemesi gerektiğini bulmaya çalışır. O hangi temsillerin bilgiyi oluşturduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Descartes'ın çözümü diğer bütün temsillerin temelini oluşturan bazı özel temsillerin belirlenmesini gerektirir. O temelciliği benimser. Bu yüzden, diğer bütün bilgilerden bağımsız bazı bilgiler bulunduğuna inanır. Bu temsiller kendi doğruluklarının kaynağını oluştururlar.

İngiliz empirist John Locke da bilgiyi bir temsiller meselesi olarak görür. Bu görüşü Locke'un genellikle 'dolaylı realizm' olarak bilinen algı teorisi temsil eder. Locke'a göre, algıladığımızda doğrudan sadece zihnimizdeki temsillere ulaşırız. Dış gerçekliği algıladığımızı söyleyebiliriz, zira doğrudan ilişki içinde olduğumuz temsillerin nedeni dış gerçekliktir. Sanki etrafımızda olanların görüntüsü sürekli olarak zihinsel bir ekrana yansımaktadır, dışarıda yer alan şeyleri bu zihinsel görüntülerin izleyicileri olduğumuz için biliriz. Locke'un algı teorisi 'algısal perde' öğretisine yol açar. Gerçeklikle aramızda her zaman temsiller bulunur; kendi dışımıza çıkamaz ve bu temsillerin gerçekliğe tekabül edip etmediklerini doğrudan kontrol edemeyiz. Locke'un algı öğreti Hume'u insan bilgisinin kapsamı konusunda şüpheye iter ve Kant yeni bir temsiller açıklaması geliştirerek insan bilgisinin kapsamını ortaya koymaya çalışır.

Kant peşinen doğrudan içimizde yer alan bir şeyin dışarıda olan şey hakkında olabileceğini varsayarak başlamaz. Aksine, temsilleri açıklanması gereken bir problem olarak görür. Temsillerin mümkün olma koşullarını ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışır. Foucault'ya göre, Kant'ın zihinsel durumların nasıl dışarıda bir şey hakkında olabileceklerinin açıklanması gerektiğini kabul etmesi 'modern episteme' olarak adlandırdığı yeni bir epistemolojinin başlangıç noktasını oluşturmuştur. Foucault'ya göre, Kant hem yönelmişlikle ilgili koşullarla (temsillerin ne 'hakkında olduğu'yla) hem de temsillerin hangi koşullarda epistemik otoriteye sahip olduğuyla ilgilenir. Bu koşulları 'bilgi kapasitesine sahip özne'de bulabiliriz: onlar temsillerin temsile dayanmayan temellerini oluşturur. Başka ifadeyle, özne uygun temsillere sadece

başka temsillere dayanmayan kapasiteler sayesinde sahip olabilir. Bir temsilin doğruluğunu sağlayan şey bu temellerin mevcudiyetidir. Epistemoloji bu temellerin ne olduklarını ve mevcut olup olmadıklarını bulmayı amaçlar.

Düşünce ve bilginin özünde temsilleri gerektirdiği fikri hem analitik felsefede hem de Kıta felsefesinde hâlâ oldukça yaygındır. Örneğin, analitik felsefede 'insanlarda bilme' konusundaki egemen anlayış zihinsel temsil teorisidir. Bu teoriye göre, düşünme zihinsel temsillerin işlenmesi sürecidir.¹¹ Bazı Fransız düşünürler de bilginin bir temsiller meselesi olması gerektiğini öne sürer. Örneğin, Jean-François Lyotard'a göre, bilgiye doğruluğunu bilim dışında hiçbir şey kazandıramayacağı için, artık bilginin geçerliliğiyle ilgili sorunların yerini bir güç analizi almalıdır. Lyotard sadece önceden bahsettiğim ikinci anlamda 'ilk felsefe' olarak epistemolojinin temsillerimizin doğruluğunu sağlayabileceğine inanır. Bu fikrin kökeninde Nietzsche'nin uygun [gerçek] temsillere sahip olamayacağımız inancı vardır. Nietzsche görünenin ötesinde kendinde şeylerin varlığını yadsımasına rağmen, görünenlerin bütün özelliklerine sahip bir gerçeklik bulunduğu fikrini alıkoyar. Nietzsche'ye göre, bilgi gücümüzü, çevremiz üzerinde etkili olma kapasitemizi arttırmak için geliştirilir. Çevre üzerinde etkili olma çabası davranış örüntülerini temellendirmek için belirli bir istikrara sahip olması gereken bir gerçeklik fikrinin geliştirilmesini gerektirmiştir.¹² Nietzsche'nin, dolayısıyla Lyotard'ın yaklaşımı 'temsil olarak bilgi' teorisinin ötesine geçemez: bilgi gücümüzü arttıran yanlış bir temsil türüdür.

Modern çağın başından itibaren Batı felsefesine egemen olan bu temsil anlayışının bir alternatifi vardır. Bu alternatif anlayış dış ortamın temsillerine sahip olduğumuzu yadsımaz. Bununla beraber, bu alternatif anlayışta bilgi hakkında düşünmeye temsillerle başlamadığımız öne sürülür. Temsiller açıklamaların başından ziyade sonunda yer alır. Bu alternatif anlayış, en azından belirli ölçüde, Alman filozof Martin Heidegger tarafından 20. yüzyıl başlarında *Varlık ve Zaman*'da (1962) formüle edilmiştir.¹³ Bu alterna-

¹¹ Bu görüşün destekleyicileri sayılamayacak kadar çok olsa da, örneğin Jerry Fodor ve William Lycan bu alanda önde gelen düşünürlerden ikisidir.

¹² Bu görüşün açık bir ifadesi için, bkz. *Güç Arzusu* (1968), Kısım 480.

¹³ Heidegger'in görüşüne ilişkin açıklamamda özellikle Taylor (1987), Haugeland (1982) ve Brandom (1983) önemli ölçüde yararlandım.

tif yaklaşımın feminist ilgilerin biçimlendirdiği bir epistemoloji için kullanışlı bir çerçeve sağladığına inanıyorum.

İlk olarak, bu alternatif yaklaşım bir 'pratik bilgi' açıklaması sunar; ayrıca 'teorik bilgi'yi bir pratik bilgi türü olarak alır. Kadınların bilgisi geleneksel olarak pratik bilgi olmuştur ve epistemolojide bu bilgi türü çoğu kez ikincil önemde görülmüştür. Sunduğum alternatif bu yargıyı tersine çevirir.¹⁴ İkinci olarak, bu bilgi açıklamasında bütün bilgilerin özünde toplumsal oldukları düşünülür. Bu görüş daha önce feministler tarafından öne sürülmüştür; bu açıklama biçiminde bütün bilgilerin niye toplumsal olduğunu açıklayacak bir yol sunulur. Üçüncü olarak, bu yaklaşımda bilginin değerlerden-arınık olması gerektiği fikri reddedilir. Aksine, bilginin oluşumunda değerlerin rol oynadığı kabul edilir. Aşağıda bu alternatif yaklaşımı ana hatlarıyla aktaracak ve feminist düşünürlerin daha önceden öne sürdükleri iddiaları nasıl destekleyebileceğini göstermeye çalışacağım.

Bu yaklaşımın hareket noktasını 'teorik bilgi'den ziyade 'pratik bilgi' oluşturur. Dolayısıyla, bu yaklaşımda dünyayla gündelik ilişkilerimizde sergilediğimiz bilgi türü ele alınır. Bu bilgi 'pratik hâkimiyet'tir. O şeyleri kullanabilme, gerekli tepkileri sergileyebilme ve nesneleri üretebilme yeteneğini içerir. Bu bilgi araba kullanırken, bir masa inşa ederken veya yemek hazırlarken sergilediğimiz bilgi türüdür. Kullandığımız ve ürettiğimiz bu şeyler zaten değer-yüklüdür. Onlar sosyal olarak inşa edilirler. Heidegger'in gözde örneği 'sosyal olarak inşa edilen çekiç'tir. Bir çekici diğer şeylerden nasıl ayırt ederiz? Çekiçler farklı renkler, ağırlıklar ve boyutlara sahiptir. Farklı malzemelerden yapılırlar. Tüm çekiçlerin ortak özelliği ne işe yaradıklarıdır.

Çekiçlerin amacı örneğin ağaçlara, duvarlara çivi çakmaktır. Dolayısıyla, çekiçler insanlar için taşıdıkları anlamlara göre tanımlanır. Çekiçleri fiziksel özelliklerine göre tanımlanabilecek ve kendiliğinden [içkin] değerler içeren şeyler olarak düşünmek yanlışdır. Bir şeyi çekiç olarak sınıflandırmayı mümkün kılan şey bizim için sahip olduğu anlamdır. Başka ifadeyle, çekiçler sosyal olarak inşa edilir. Çekiçler hakkındaki pratik bilgilerimizi onları uygun biçimde ve amaçlarımız doğrultusunda kullandığımızda sergileriz. Gündelik hayatımızda farklı gereçler kullanır ve pratik bilgile-

¹⁴ Bu sorunla ilişkin tartışma için bkz. Ginzberg (1987).

rimizi bu gereçleri uygun biçimlerde kullanarak sergileriz. Çiviler, masalar ve arabalar birer gereçtir. Bir laboratuvarında bulunan şeyler aynı zamanda ilgili gerecin parçalarıdır. Onların hepsi sosyal olarak inşa edilmiştir. Örneğin, bir şeyi termometre kılan şey bizim için taşıdığı anlamdır. Bir termometreyi uygun biçimde kullandığımızda ve uygun tepkileri sergilediğimizde ona pratik düzeyde hâkimizdir.

Varoluşları toplumsal olarak kurumsallaşmış pratiklere bağlı olduğu için, gereçler sosyal olarak inşa edilir. Örneğin, futbolun bilinmediği bir toplumda yuvarlak ve şişirilmiş bir deri nesne bulunabilir. Bu nesne tipik bir futbol topunun bütün fiziksel özelliklerine sahip olabilir. Buna rağmen o bir futbol topu olmayacaktır. Zira, futbol topunun varlığı kompleks bir toplumsal pratiğin, yani futbol sporunun varlığına bağlıdır.¹⁵ Bir futbol topu, çekiç gibi, bir ölçüde bizim için sahip olduğu anlam temelinde inşa edilir. Bu gereçler anlamlarını onları kullanmamızdan alırlar. Ancak kullanma tek başına yeterli değildir. Bir futbol topunu pencereyi kırmak için kullanabilirim. Ancak, futbol topunun kullanım amacı bu değildir. Gereç amacı nedeniyle bir gereçtir ve amacını onun başka şekillerden ziyade belirli bir tarzda kullanılmasının uygun olduğunu düşündüğümüz için kazanır. Gereç anlamını insanların icraları açısından sahip olduğu anlamdan alır.

İnsanların icraları veya eylemleri, gereçler gibi, sosyal olarak inşa edilir. Vücudun suya batırılması bir icradır. Vaftizden ancak belirli türden dinsel toplumsal pratiklerin kurumlaştığı bir toplumda söz edilebilir. Hristiyan bir toplumda vaftiz olarak alınan davranışa fiziksel olarak benzeyen bir eylem bu pratiklerin yer aldığı bağlamın dışında olsa olsa banyo yaptırmak olabilir. Futbol veya din, hatta marangozluk gibi bir 'toplumsal pratik' karşılıklı ilişkili birçok eylemin 'bağlantı noktası'dır. Onlar anlamlarına veya amaçlarına göre sınıflandırılan birçok eylem içerirler.

Toplumlar pratikleri kurumlaştırır. Pratikler birçok farklı biçimde kurumlaşabilir. Bununla beraber, icralar anlamlarına göre sınıflandırıldığında belirli bir toplumsal pratiğe sahip oluruz. İnsanlar bir şeyi ilişkili pratiğe uygun biçimde, belirli koşullarda yapmayı öğrenirler. Örneğin, çocuklar futbol pratiğine ne zaman

¹⁵ Antony aynı hususa farklı bir bağlamda değinir. Ona sosyal olarak inşa edilen bir varlık örneği olarak beysbolu verir (1995: 163).

gol atıldığını ve gol atmanın futbolda uygun bir eylem olduğunu öğrendiklerinde hâkim olurlar. Böylece, futbol oyununa bir ölçüde hâkim olurlar. Futbolda kullanılan top, anlamını söz konusu pratikte uygun olduğu kabul edilen biçimlerde kullanıldığında kazanır.

Bu yüzden, 'pratik bilgi' kurumlaşmış toplumsal pratikler içinde yer alabilmektir. Yemek pişirme becerisini mutfak gereçleri ve malzemelerini uygun biçimde kullanmayı öğrendiğimizde kazanırız. Bıçaklar ve tencerelere ilişkin bilgilerimizi onları uygun biçimlerde kullanarak sergileriz. Kuşkusuz, bu bilgi türünü gereçler ve eylemlerin sosyal olarak inşa edildiklerini bilmeden de sergileyebiliriz. Pratik 'yemek pişirme' bilgisi sadece gereçler ve eylemleri pratiklerimize uygun biçimde kullanmamızı ve sergilememizi gerektirir, ancak bu bilgi türü pratik ehliyetin gereçler ve icraları uygun biçimde kullanma ve sergileme meselesi olduğunu bilmemizi gerektirmez.

'Teorik bilgi' özel bir 'pratik bilgi' örneğidir. Bu bilgi türü teoriler üretmeyi ve onları değerlendirmeyi gerektirir. Ancak teorileştirmenin "bizzat yaptığımız bir şey" olarak anlaşılması gerekir. Teorileştirme, önemli ölçüde, iddiaların nasıl oluşturulması gerektiğini bilmemizi gerektiren bir icralar meselesidir. Dolayısıyla, teorileştirme bir 'pratik ehliyet' türüdür. O donanımları pratiklerimize uygun biçimde kullanmayı ve gerekli tepkileri sergilemeyi gerektirir. Teorileştirmede kullanılan gereç 'dilsel iddialar'dır. Bu araçları kullanarak gerçekleştirdiğimiz eylemler 'iddialar' olarak adlandırılır. Bu eylemlere anlamlarını kazandıran pratik 'gerekçeler sunma ve talep etme pratiği'dir. Konuştuğumuzda sesler çıkartırız, bir eylemin 'iddia' ve çıkarılan sesin 'dil' olup olmadığı sadece pratiklerimiz temelinde değerlendirilebilir.

Gerekçeler sunma ve talep etme pratiği bazı eylemlere anlamlarını kazandırır, böylece söz konusu eylemler iddiaların icraları hâline gelir. İddialar iletişimde özel bir rol oynar. Bir iddiayı uygun biçimde oluşturma örneği olarak gördüğümüz eylemlere onları otorite kabul ederek tepki veririz. Bu eylemler söz konusu iddiayı tekrarlama ve ondan sonuçlar çıkarma hakkı veren şeyler olarak görünür. Örneğin, bir kişinin suyun iki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluştuğunu iddia ettiğini varsayalım. Oksijenin suyun bileşenlerinden biri olduğu sonucuna ulaşma hakkı verdiğini düşündüğümüzde bu iddiayı 'önermeyi' uygun olarak kabul

ederiz. Bir eylemin uygun bir iddia biçimi olduğunu kabul etmek onun bir otoriteye sahip olduğunu kabul etmektir. Ancak otorite beraberinde sorumluluğu getirir. Birinin bir şeyi uygun biçimde iddia ettiğini kabul etmek onu bu konuda otorite olarak kabul etmekken, bir iddianın uygun biçimde üretilmesi kişinin kendi iddiasını doğrulama sorumluluğunu yerine getirmesini gerektirir. İddia sadece kişi kendi iddiasını doğrulama sorumluluğunu yerine getirebildiğinde uygun biçimde oluşturulur. Kişi daha önceki bir iddia sahibinin otoritesine dayandığında, sorumluluğundan ilgili iddiayı ona atfederek kurtulur. İtiraz edildiğinde, ikinci kişi sorumluluğunu itiraz edilen iddiayı destekleyen başka iddialar oluşturarak yerine getirecektir.

Bu otorite ve sorumluluk yapısı gerekçeler sunma ve talep etme pratiği sayesinde kurumlaşır. İddialarımızın anlamlarını belirleyen bu pratiktir. İddiaları nasıl oluşturmamız gerektiğini iki şekilde biliriz: (i) iddiaya ilişkin gerekçeler sunarak ve talep ederek ve (ii) itiraz edildiğinde, uygunluğunu otoritesini kabul ederek veya kanıtlarla doğrulayarak. Ayrıca, belirli iddialar karşısında nasıl cevap vermemiz gerektiğini bilmemiz gerekir; bu örnekte onları uygun biçimde üretildiklerini onayladığımızda otorite olarak kabul ederiz. Bir eylemin sadece kurumlaşmış dinsel pratikler bağlamında vaftiz sayılması gibi, belirli bir eylem sadece gerekçeler sunma ve talep etme pratiği bağlamında bir iddia olarak alınabilir. Bir iddiayı doğrulama bir icra türüdür; bu yüzden, ilgili hiçbir şey bu kurumlaşmış toplumsal pratik bağlamının dışında bir doğrulama olarak görülemez.

Şimdiye kadar ana hatlarıyla ortaya koyduğum resim daha geleneksel epistemolojide sunulandan tamamen farklı bir bilgi anlayışına işaret eder. Bazı özellikleri bu resmi feminist epistemoloji için cazip bir çerçeve kılar. Daha önceden bu özelliklerin üçünden söz etmiştim: pratik bilgiye verilen merkezî önem, bilginin esasen toplumsal olduğu anlayışı ve değerden-arınlık fikrinin reddedilmesi. Çok farklı biçimlerde anlaşıldığı için son iki özelliğin daha ayrıntılı olarak açıklanmasına gerek vardır.

Değerden-arınlık, sadece bilgiyi "anlamdan-yoksun şeyler" ile "insanların onlara ilişkin temsilleri" arasında bir ilişki olarak düşündüğümüzde cazip görünebilir. Bilgiyi şeylerle ilgilenme [şeylere katılma] olarak gördüğümüzde değerden-arınlık ideali bütün cazibesini yitirir. Yukarıda ana hatlarıyla aktardığım Hei-

deggerci açıklamaya göre, ilgilendiğimiz şeyler zaten değer-yüklüdür. Bu şeyler, onlara yönelik ilgilerimizden bağımsız bir biçimde var olmadıkları için, değer-yüklüdürler. Fakat bu iddiayı öznelcilik olarak yorumlamak yanlıştır. Şeyler anlamlarını tekil bireyler onlara zihinsel etkinlikleri aracılığıyla değerler yükledikleri için kazanmazlar. Daha ziyade, gereçler ve ilişkili eylemler anlamlarını toplumsal olarak kurumlaşmış belirli pratikler zemininde kazanırlar.

Kuşkusuz, bu durum şeyleri bizlerden bağımsız olarak mevcut şeyler olarak alamayacağımız anlamına gelmez. Ancak, bizlerden bağımsız olarak mevcut şeyler olarak aldığımızda sadece onlarla farklı bir ilgilenme biçimini benimsediğimiz açıktır. Onlar yeni bir anlam atfederken bizim için yeni bir değer kazanırlar. Onlar böylece haklarında teoriler geliştirebileceğimiz bir şey türü hâline gelirler. Yani, onları, haklarında iddialar oluşturarak belirli tepkiler verebileceğimiz uygun şeyler olarak alırız. Teoriler ürettiğimizde şeylerle yeni biçimlerde ilgileniriz. Şeylerin bizlerden nasıl bağımsız olduklarını iddialar aracılığıyla gösterebiliriz. Fakat bu yetenek dilsel becerilerimizi kullanmamıza bağlıdır.

Değerden-arınıklık ne mümkündür ne de arzu edilir. Sahip olduğumuz gereçler pratik hayatta onlara yüklediğimiz anlamlar aracılığıyla inşa edilirler. İnsanların gereçlerle ilişkili icraları ayrıca bu icralara toplumsal pratikler temelinde atfedilen değerler sayesinde inşa edilir. Dolayısıyla, pratik bilgi değerler aracılığıyla inşa edilir. Örneğin, termometrelere pratik hâkimiyet bu tür gereçler kullanarak sergilenir. Belirli bir gözlem sadece ona belirli değerler yüklenen pratikler zemininde bir termometre okuma örneği olabilir. Teorik bilgi, iddialara pratik hâkimiyeti gerektirdiği için, aynı zamanda değerler aracılığıyla inşa edilir. Gereçler sunma ve talep etme pratiğimiz, bazı eylemlere, onların doğrulanmalarıyla ilişkili bazı anlamlar yüklemeyi gerektirir. Termometre okumayı öğrendiğimde sıcaklığa ilişkin çıkarımsal-olmayan bir bilgiye sahip olabilirim. Bu 'anlam bağlamı' sıcaklıkla ilgili iddialarıma meşruluk kazandırır. Ayrıca çıkarımlara-dayalı pratiklerimiz bağlamında, bu iddialar başka iddiaların doğrulanmasıyla oluşturulabilir.

Dolayısıyla, bu Heideggerci çerçeve bütün bilgilerin temelde toplumsal karakterinin bir açıklamasını sunar. Belirli bir icra sadece belirli toplumsal pratikler zemininde bir iddianın doğrulanma-

sı olarak görülebilir. Hiçbir şey bu bağlam dışında doğrulamalar konusunda özel otoriteye sahip olamaz. Ancak bu söz nelerin bilgi olarak görülebileceğinin nihaî belirleyicisinin toplum olduğunu söylemek anlamına gelmez. Bir toplumun bütün üyeleri doğrulayıcı bir iddianın üretilmesinin kendi pratiklerine uygun olduğunu kabul etse bile, bu konuda yanılıyor olabilirler. Ayrıca, bir toplumun pratikleri de değerlendirmelere açıktır. Epistemolojinin temel amacının bu değerlendirmeler olduğuna inanıyorum. Bu şekilde anlaşıldığında, epistemoloji amaçları bilgi odaklı bütün pratikleri araştırır. Örneğin epistemoloji, amacı bilgiyi arttırmak olan deney ve teorileştirmeyi, ancak ayrıca amaçları bilgilerin aktarılmasını içeren öğretim pratiklerini araştırır. Epistemoloji esasen bu pratikleri betimlemekle değil değerlendirmekle ilgilidir. Epistemoloji bu pratiklerin nasıl geliştirilebileceğini ve sürdürülmeleri mi, yoksa terk edilmeleri mi gerektiğini araştırır. Daha genel düzeyde, epistemoloji "bilgi sadece belirli pratikler bağlamında anlaşılabilir" sözünün anlamını kavramaya çalışır.

Feminist epistemologlar bilginin toplumsal karaktere sahip olduğunu kabul ederler. Onlar toplumsal ve siyasal faktörlerin bilgiyle hangi biçimlerde ilişkili olduklarını açıklarlar. Bununla beraber, bu faktörlerle ilişkili farklı feminist açıklamalar vardır.¹⁶ Bütün feministler değilse de, bazıları pratik kavramından söz eder, ancak çok azı onu yukarıda bahsettiğim anlamında kullanır. Yine de feministler, bilgiyi toplumsal bir şey olarak gördükleri için, bireye toplumsal kısıtlamalardan soyutlayarak odaklanan geleneksel analitik epistemolojinin en azından bazı yönlerini reddederler.

Ana-akım analitik ve feminist bilgi teorileri arasındaki bu yaklaşım farklılıkları önemli sonuçlara sahiptir. Örneğin, Lorraine Code'a göre feministlerin epistemik pratiklere ilgisi sayesinde "Söz ettiğimiz kimin bilgisidir?" sorusu merkezî bir analitik konuma taşınmıştır" (1992: 138). Ona göre, toplumsal-bilişsel pratiklerin ürünü olarak aldığımızda bilgi toplumsal olarak konumlandırılmış bir olgu olarak görünür. Bu, bilginin sadece epistemik uygunluk kriterlerine tâbi olmayan bir toplumsal ürün olarak gö-

¹⁶ Bazıları 'bireysel bilenler'in epistemik öneme sahip toplumsal özelliklerini tartışmışlardır. (Code, 1991: 4). Bazılarına göre, bilginin asıl öznelere bireylerden ziyade toplumsal gruplardır (Nelson, 1990: 255).

rülmesi gerektiğini söylemek değildir (Code, 1991: 43). Daha ziyade, 'bilen özne'nin toplumsal konumunun epistemik değerlendirilmeyle ilişkili olduğunu söylemektir.¹⁷

Her zaman uyuşmaz olmasalar da, bu iddia birkaç farklı biçimde anlaşılabilir. Örneğin, pratiklerin –davranışları bir ölçüde ilgili pratikler içindeki rolleri tarafından belirlenen– failleri gerektirdiği öne sürülebilir. Örneğin, bir öğretmen olmak kim olduğumun bir parçasıdır; ve en azından bazen, öğretim pratiği içinde yer almadığım sürece bir öğretmen olamam. Bununla beraber, eğitim görmemiş olsaydım bu rolümü en azından resmî akademik bir ortamda sürdüremezdim. Yani ayrıca, kim olduğumu biçimlendiren başka pratikler içinde önceden yer almış olmam gerekir. Nitekim, herkese belirli bir pratik içinde belirli bir rolü yüklenmesine izin verilmez. Bir pratiği anlamak için onun içinde kimlerin yer aldığını, onu hangi türden insanların gerçekleştirmesine izin verildiğini ve bunun nedenlerini araştırmamız gerekir. Kuşkusuz, bu özellik bilginin üretilmesi ve aktarılmasıyla ilgili diğer pratikler için de geçerlidir. Epistemologun görevlerinden biri, pratiklerden hangi türden dışlamaların kabul edilebilir, hangilerinin edilemez olduğunu değerlendirmektir. Kimin bilgisinden söz ettiğimizin epistemik açıdan önemli olmasının nedenlerinden biri budur.

Bu hususlarda geleneksel analitik bilgi teorilerine ters düşmek aşırı bir tutum olmayabilir. Analitik bilgi teorileri bilenlerin içinde yer aldıkları toplumsal bağlamları dikkate almayan evrensel bilgi açıklamaları geliştirme çabalarıyla doludur. Yakın dönem analitik epistemoloji, bilginin toplumsal yönlerine daha fazla dikkat etse bile, bireyselciliğinden kurtulmakta zorlanmıştır. Tarihsel olarak bakıldığında, analitik felsefeyi benimseyenleri bu konuma yönelten şey "uygun temsil olarak bilgi" anlayışıdır. Bilgi, zihinsel bir temsil gibi, bir bireyin sahip olduğu veya ona ait bir şey olarak görülür. Kişinin sahip olduğu temsillerin anlamını belirleyebilmek

¹⁷ Code bu hususu 'bilenin kimliği'nin önemi çerçevesinde ifade eder (Code, 1991: 2). Bu toplumsal konumların önemi konusunda öne sürdüğümünden daha güçlü bir iddiadır. Bu, ayrıca, Code'un kimlik fikrinin teorik verimliliği konusunda bir iddiadır. Bununla beraber, Code'un bilginin konumsallığı ve böylece bilginin özelliğinin epistemik önemi konusundaki görüşünün kimlik bağlamında ele alınmasına gerek yoktur.

için onun dışına bakılması gerekebilir.¹⁸ Belirli bir temsilin uygun olup olmadığına, bilgi olup olmadığına karar vermek için kafanın içine bakmak kesinlikle yeterli değildir. Her halükârda önemli olan şey, bu temsil veya inanç, onun temelleri veya nedenleri ve doğru olup olmadığıdır.¹⁹

‘Bilen birey’e odaklanmak epistemolojideki Kartezyen geleneğin bir mirasıdır. Hem Descartes hem Locke temel epistemik bir değer olarak bireysel bilişsel özerkliği alır. İkisi de bilgi edinmenin bireysel bir beceri olduğunu vurgular. Örneğin, Locke’a göre, bir kişi diğerlerinin tanıklığına dayandığında elde ettiği şey, tıpkı kolay kazanılmış para gibi “ödünç alınmış” bir servettir, aldığı şey altın olsaydı geriye sadece tozları kalacaktı (Locke, 1975: I.iv.23).

Locke ve Descartes bilginin özerkliğinin önemini vurgularken sadece bağımsız bir biçimde düşünmenin önemini vurgulamaz. Onların aklında daha ziyade sadece kendi arzusuyla bilgiye ulaşılabilen ve bu sürece katkıda bulunan şeyler üzerinde kontrol sahibi olan “bir birey olarak özerk benlik” fikri vardır.²⁰ Bu fikir, ayrıca, ömrünü doldurmuş Lockecu bir zihin teorisiyle bir araya getirilen bir temsiliyetçi bilgi teorisinin ürünüdür: sadece dış toplumsal etkilere direnen ve duygularını kontrol altında tutabilen bir özne dış gerçekliği yansıtan temsillere ulaşmayı umabilir. Hem feminist hem de bazı ana-akım düşünürler doğanın bir yansıtıcısı olarak zihin anlayışını terk ettiğimizde bu tür bir özerkliği gerektiren hiçbir epistemik neden kalmayacağını göstermişlerdir.²¹ Ayrıca 2. Bölümde tartıştığım gibi, feministler bu şekilde anlaşılan özerklik ile Batılı erkeklik fikri arasında güçlü bağlantılar olduğuna dikkat çekerler (Keller, 1985: 76).

Analitik epistemoloji bilginin toplumsal karakterini dikkate alma eğiliminde olmasına rağmen, epistemolojide bireyselleşmenin hâlen bir paradigma statüsüne sahip olmaya devam ettiğini söylemek uygundur. Ana-akım Kıta felsefesi, aksine, uzunca süredir toplumsal faktörlere çok daha duyarlı olmuştur. Kıta epistemo-

¹⁸ Bu çağdaş analitik felsefede yaygın kabul gören bir düşüncedir.

¹⁹ Bu 20. yüzyılda analitik felsefeye egemen olan “doğru, haklı inanç olarak bilgi” analizidir.

²⁰ Bu çağdaş analitik felsefede paylaşılan bir görüş değildir. Onun kökeninde bilginin başımıza gelen şeyden ziyade başardığımız bir şey olduğu inancı yatar. Bu görüşleri 2. bölümde tartışacağım.

²¹ Ayrıca, bkz. Keller (1985) ve Schmitt (1987).

logları Hegel'den beri bilgide öznelliğin öneminin kesinlikle farkındadır. Onlar, Kant'ın aksine, bilgi sahibi öznenin tarihsel ve kültürel olarak konumlanmış olduğu görüşünü benimser ve bu yüzden, bilginin toplumsal ve perspektiflere bağlı karakterini vurgularlar.

Örneğin, Marx 'bilgi-iddiasının geçerliliği' değerlendirmesinde 'bilen özne'nin toplumsal konumunun önemini vurgular. Bilginin sahip olunan perspektife bağlı olduğunu kabul eden bu anlayış, Anglo-Amerikan dünyada geliştirildiği biçimiyle, çoğu feminist epistemoloji açısından merkezî bir öneme sahip olmuştur. Marx proletaryanın perspektifinin epistemik ayrıcalığa sahip olduğunu iddia eder. Ona göre, işçi sınıfı toplumsal konumu nedeniyle kapitalist bir sistem içinde bir başka sınıfa göre toplumsal gerçekliğin uygun bir açıklamasını sunabilme bakımından daha iyi konumdadır. Daha yakınlarda, bazı feministler ataerkil sistemde toplumsal gerçeklik konusunda feminist perspektifin ayrıcalıklı konumda olduğunu öne sürmüşlerdir (Hartsock, 1983). Yaygın olarak bilinen biçimiyle feminist duruş noktası teorisine (standpoint theory) feminizmden de eleştiriler gelmiştir. Bu teorinin formüle edilmiş biçimi ve geçerliliği konusundaki tartışmalar feminist bilgi araştırmasındaki en canlı alanlardan biridir. Bu tartışmayı 6. bölümde ele alacağız.

Bütün bilgilerin toplumsal ve tarihsel olarak konumlanmış öznelere ürünleri oldukları iddiası Kıta filozoflarını bilginin insanların pratiklerinin ürünü olduğunu ve siyasal ilgilerle bağlantılı olduğunu kabul etmeye yöneltmiştir. Bilginin bu iki özelliği 20. yüzyılda hem Jürgen Habermas gibi Alman eleştirel teorisyenler hem de Foucault gibi Fransız post-yapısalcılar tarafından geliştirilen epistemolojilerin merkezî unsurudur. Kökten farklı olsalar da, bu iki felsefî yaklaşım bilgi edinme araçları olarak pratiklere ve siyasetin bu pratikler açısından önemine odaklanır. Bu odaklanma Kıta Avrupası epistemologlarını feminist düşünceye analitik gelenektekilere göre daha olumlu bakmaya yöneltir.

Yine de, Kıta felsefesi bile esasen 'temsiller olarak bilgi' anlayışından gerekli kopuşu gerçekleştirememiştir. Yukarıda Lyotard'ın konumundan bahsederken bunun bir örneğini aktarmıştım. Araştırmayı amaçladığım temsiliyetçi çerçevenin reddedilmesi epistemolojide öznenin rolünün bütün boyutlarıyla araştırılmasını gerektirecektir.

Feminist ve çağdaş ana-akım analitik epistemoloji arasında, toplumsal faktörlerin bir bilgi ve bilen anlayışı açısından önemi konusundaki fikir ayrılıklarının yanı sıra, gerçekleştirmeyi amaçladıkları projeler bakımından da ilişkili bir başka farklılık vardır. Ana-akım analitik epistemoloji esasen doğrulamanın doğasıyla ilgilidir. O, sadece ve sadece doğrulanmış inançların özellikleri ve niteliklerini ortaya koymaya çalışır. Bilgi bireyin sahip olduğu bir şey olarak anlaşıldığı için, diğer gerçek temsillerin paylaştıkları özelliklerin değil, bilgiyi oluşturan temsillerin özelliklerinin araştırılması doğal görünür.²² Bilgi isabetli tahminlerden ayırt edilmeye çalışılır. Bu ayrım doğrulamayla mümkündür. İddialarımızın doğrulanması (pratiği), şüphesiz, bilgi açısından merkezî öneme sahiptir. Ancak analitik felsefede doğrulama pratikler bağlamında ele alınmaz. Onlara göre, bilgi özel bir temsil türü olduğu için, doğrulama da bu türden temsillere ait bir özellik olacaktır. Analitik epistemolojide hangi tür özelliğin doğrulamayı oluşturduğu ortaya çıkartılmaya çalışılır. Bazıları doğrulamayı nedenler temelinde açıklamıştır: doğrulanmış bir temsil veya inanç doğru biçimde üretilen bir şeydir, tipik olarak doğru temsilin nedeni onun hakkında olduğu şeydir. Diğerleri onu gerekçeler temelinde açıklamıştır: doğrulanmış bir temsil kendileri de doğrulanmış diğer temsiller tarafından desteklenen temsillerdir.²³ Her iki örnekte de toplumsal faktörler sadece doğrulanmış temsil toplumsal sorunlar hakkında olduğunda ilişkili olacaktır.²⁴

Ana-akım epistemoloji belirli bir bağlamdaki bilgi edinme pratiklerinin içerdikleri normlar veya yöntemlerle ilgilenmez.²⁵ Aksine, bütün bağlamlarda ortak olan ve onları bilgi örnekleri kılan özellikleri öğrenmeye çalışarak, açık-seçik ve daha basit bilgi ör-

²² Ortak özellik arayışı sadece analitik epistemolojiye özgü değildir. Sosyologlar çoğu kez bilgi üretimine yol açan bütün etkileşimlerin ortak tanımlayıcı özelliklerini araştırmışlardır.

²³ Yakınlarda bazıları doğrulama fikrinden tamamen vazgeçmiş ve bilginin salt nedensel bir bilgi açıklaması sunmuşlardır. Örneğin William Alston bu konumu benimser (1989: 181).

²⁴ Kuşkusuz, hatanın açıklanmasında toplumsal faktörler devreye girer. Toplumsal faktörler belirli bir temsilin doğrulanamamasının nedeni olabilirler.

²⁵ Burada yöntemlerden söz ediyorum, zira pratiklerin kurala-bağlı etkinlikler olarak anlaşılması oldukça yaygındır. Pratiklerden aynı şeyi anlamasam da, bu kavram çağdaş analitik epistemoloji ile Kartezyen gelenek arasındaki süreksizlikleri aydınlatmak için kullanışlıdır.

neklerini dikkate alır. Öte yandan, feminist epistemologlar daha ziyade bilgi edinmede bize yardımcı olan pratikleri ortaya çıkarmaya ve geliştirmeye çalışırlar. Epistemolojinin metafizik boyutuna bu sınırlı odaklanma analitik felsefede bile yeni bir gelişmedir.²⁶ Bu odaklanma Descartes'ın araştırma yöntemleri ve kurallarına ilgisinden köklü bir uzaklaşmaya işaret eder. Feministler metodolojik sorunları tartıştıkları sürece, bu araştırma geleneğinin 'analitik bilgi teorisi'nden ziyade 'feminist epistemoloji'de sürdürüldüğünü söylemek daha isabetli olacaktır.

Ana-akım epistemoloji esasen yukarıda betimlenen metafizik soruna odaklandığı için somut entellektüel araştırmalarımız açısından büyük ölçüde yetersiz görünmekte ve bu tür araştırmaları önemsiz görmektedir. Ana-akım epistemolojinin bu tür somut araştırmaları önemsiz görmesinin nedeni, kişinin söz konusu olan şeyi bilip bilmediği kompleks durumları asla dikkate almamasıdır. O bilimsel çabalarımız için bir kılavuz geliştirmeye çalışmadığı için doyuruculuktan uzak görünmektedir. Mevcut ana-akım epistemolojiye bu eleştiriler bazı çevrelerde, hatta analitik epistemolojide dile getirilir. Örneğin, Mark Kaplan'a göre,

Problem, bu şekilde saflaştırılan bir doğrulama teorisinin, yani metodolojide veya araştırmalar ve eleştirilerde herhangi bir rolü bulunmayan bir doğrulama teorisinin epistemolojiyi onun tek sezgisel kısıtlılık kaynağı olan temel pratiklerden koparan bir teori olmasıdır. Bu tatile çıkmış bir epistemolojidir (1991: 154).

Feminist epistemoloji tatile çıkmış bir epistemoloji değildir, zira metodolojiyi ve araştırmanın nasıl yürütüleceğini tartışır.

Araştırmanın uygun biçimde nasıl yürütüleceği konusunda benzer bir ilgi epistemolojide Kıta geleneği içinde çalışan, bilginin onu elde etmeye çalışan kişinin kısmî perspektiflerinin izlerini taşıdığını iddia eden düşünürlerin çalışmalarında karşımıza çıkar. 19. yüzyılda Hegel ve Marx gibi filozoflar insan bilgisinin bu kısımlığını gerçekliğin tam ve mutlak bilgisine ulaşmak için aşılması gereken bir sınırlılık olarak görmüşlerdir.²⁷ Onlar, ayrıca, kendi diyalektik yöntemlerinin bu üstün bilgi biçimine ulaşacak araçları

²⁶ Bu epistemoloji yaklaşımı Roderick Chisholm tarafından başlatılmıştır ve muhtemelen Viyana Çevresinin bilimin rasyonel yeniden inşasına atfettiği önemin bir sonucudur.

²⁷ Bu konuda Alcorn'un (1995/6) yararlandım.

sağladığına inanırlar. 20. yüzyılda Kıta filozofları tam ve mutlak bilgiye ulaşma umudundan vazgeçmiş ve onun yerine “tarihsel koşullara bağlı bilgi” fikrini geçirmişlerdir. Bu yüzden, yanlışlanabilirlik, yani bildiğimizi iddia ettiğimiz şeylerin her zaman yanlış olabileceği (yanlış olduğunun gösterilebileceği) fikrini benimserler. Ancak buradan, sınırlı perspektiflerle ilişkili epistemolojik değerlendirmelerin değersiz olduğu değil, aksine hem bilginin hem de bilgi teorilerinin sürekli değerlendirmeye açık oldukları sonucu çıkar.

Ayrıca onlar, her bilgi-iddiasını tarihsel bir ürün olarak gördükleri için, insan bilgisinde ilgiler/çıkarların ve arzuların önemini derinlemesine araştırmışlardır. Theodor Adorno ve Max Horkheimer gibi Alman düşünürler geleneksel anlayış “araçsal akıl bilgiye ulaşmanın en iyi yöntemidir” görüşünü eleştirmişlerdir. Onlar araçlar-amaçlar mantığı temelinde düşünme ile Batı kültürünün tipik bir özelliği olan kontrol ve egemenlik arzusu arasındaki bağlantılara dikkat çekmişlerdir.²⁸ Bu düşünce çizgisi ayrıca feminist epistemologlar tarafından sürdürülmüştür; onu kitabın 7. ve 8. Bölümlerinde ele alacağım.

Şimdiye kadar, feminist ve ana-akım analitik epistemolojileri birbirinden ayıran, ancak feminist epistemolojiyi Kıta epistemolojisine yaklaştıran üç sorun tespit ettim. İlk olarak, feminist bilgi teorileri toplumsal pratiklerle ilgilenirler; analitik epistemoloji, aksine, ‘temsil olarak bilgi’ modelini zımnen bir ölçüde onayladığı için bireyseldir. İkinci olarak, feministler bilgi sahibi özne konusunda yeni araştırmalar yaparlar; analitik felsefe yine de özneyi toplumsal faktörlerden soyutlayan bir özne anlayışını benimser. Üçüncü olarak, feministler entellektüel araştırmalara yol gösterecek bir epistemoloji oluşturmaya çalışırlar; ana-akım analitik bilgi teorisinin bu konuda söyleyebileceği çok az şey vardır.

Bununla beraber, epistemolojideki bu iki gelenek birbirinden tamamen kopuk değildir. Zaten analitik felsefede kendi gelenekleri içindeki egemen epistemik paradigmayı eleştirenler vardır. Onların bazı önerileri feministler tarafından verimli bir biçimde kullanılabilir. Kıta felsefesine gelinece, yakınlaşma için daha güçlü nedenler var görünmektedir, zira o bazı açılardan feministlerin benimsediklerine benzer eleştirel amaçlara sahip görünmektedir.

Ayrıca şu husus feministlerin gözünden kaçmamıştır:

‘ana-akımla’ diyalogu sürdürmek belirli stratejik avantajlar sağlar, [zira]... o kaçınılmaz olarak kişiselleştirme, gettolaşma ve dolayısıyla değersizleşme içeren bağımsız bir feminist epistemolojiyi savunmanın tuzağına düşmeyi engeller (Code, 1991: 122).

Ana-akım epistemolojiyle diyaloga girmeyi reddeden feminist teorisyenler mutlaka özcü bir ‘kadın epistemolojisi’nin savunucuları olmasalar da, onların konumlarının ana-akım teorisyenler tarafından bu şekilde yorumlanması ihtimali yüksektir. Ayrıca, feministler ancak ‘ana-akım’la eleştirel bir diyaloga girerek göz ardı edilme ve gözden düşme tehlikesinden uzak durabilirler.

Elinizdeki kitabı feministlerin ‘ana-akım’ epistemolojilerle bir tartışma içine girmek için haklı teorik ve stratejik nedenlere sahip oldukları inancı biçimlendirmektedir. Bu inanç bilgi problemiyle uğraşan birçok feminist düşünür tarafından paylaşılır. Örneğin, analitik felsefede hâlen gözde olan doğallaştırılmış epistemolojiye karşı artan bir feminist ilgi vardır. Feministler bu yaklaşımı eleştirmeden benimsememişler, aksine ana-akım içindeki destekleyicileriyle verimli bir diyaloga girmişlerdir.

Bilimsel Bilgi Araştırmaları

Bilimsel bilgi araştırmaları feminist epistemoloji açısından bir başka önemli tartışma ve çatışma alanıdır. Şimdilik bu alan içinde egemen bir paradigma yoktur. Başka ifadeyle, bilim üzerinde düşünürken hangi sorunların ele alınması gerektiği ve hangi yöntemlerin kullanılabileceği konusunda bir mutabakat yok görünmektedir.²⁹ Sonuç olarak, bu araştırma alanının haritasını çıkarmak oldukça zordur. Genelde, bilimsel bilgi araştırmalarında çoğu kez rakip üç yaklaşım olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki felsefidir, bu yaklaşımı benimseyenler bilimsel bilgi araştırmalarının esasen bilimsel teoriler ve pratiklerin felsefi bir değerlendirmesini

²⁹ Fikir ayrılıkları yeni disiplinler söylemlerin üretilmesine yol açacak kadar güçlüdür. Bu güçlü fikir ayrılıklarının bir göstergesi, üniversitelerde örneğin bağımsız yeni bilim araştırmaları, bilim tarihi ve bilim felsefesi bölümlerinin kurulmasıdır. Bütün bu bölümler benzer ilgiler ve metodolojik kabulleri paylaşan düşünür gruplarına ev sahipliği yapmaktadır.

içermesi gerektiğine inanırlar. İkinci yaklaşım sosyolojiktir, bu ikinci yaklaşımı destekleyenler bilim toplumsal bir olgu olduğu için onun sosyal bilimlerde geliştirilen araçlar kullanılarak araştırılması gerektiğine inanırlar. Üçüncü yaklaşım kültürel, bu yaklaşımın savunucuları bilim esasen Batılı kültürler içinde geliştirildiği için onun bir tür kültürel eleştiriye tâbi tutulması gerektiğine inanırlar.

Bu üç yaklaşım ilk bakışta rakip olmaktan ziyade birbirlerini tamamlayıcı olarak görünecektir. Bu yaklaşımların bir bileşimini kullanan düşünürler olmasına rağmen, çoğu bu rakip yaklaşımlardan sadece birini benimseme eğilimindedir. Söz konusu üç yaklaşım bilim hakkında oldukça farklı düşünme biçimlerini teşvik ederler. Örneğin, kişi bilimin toplumsal bir olgu olduğunu düşündüğünde sosyolojinin onun tam bir açıklamasını sunduğu sonucuna ulaşabilecektir. Burada bilim felsefecilerinin sosyologlardan daha iyi açıklayabilecekleri yeni bir şey olmadığına inanıyorum. Betimlediğim bu üç yaklaşımın bu tür bir inanç nedeniyle rakipler olarak görüldüğünü düşünüyorum.

Bilimin bir kültürel olgu olarak araştırılması bu tartışmaya oldukça yeni bir katkı olsa da, 1970'ler ve 1980'lerde bu tartışmaya felsefi ve sosyolojik bilim açıklamaları arasındaki farklılıklar damgasını vurmuştur. Bu iki yaklaşım arasındaki tartışılan problem 'bilimin özerkliği'dir. Bilim felsefecileri sadece bilime içsel faktörlere merkezî önem tanıyan bir 'bilimin gelişmesi' açıklaması sunma eğilimindedirler. Örneğin, onlar kanıt, rasyonalite ve bilimsel yöntemle odaklanırlar. Bu yüzden, onların bilime yaklaşımları 'içselci' olarak adlandırılmıştır (Fuller, 1993: 13). Sosyologlar, aksine, dışsal bir yaklaşımı tercih ederler. Onlar, bilimin gelişimini, bazılarını saymak gerekirse, ilgili grupların çıkarları, kişisel rekabetler ve devletin araştırma fonları politikası gibi toplumsal faktörler çerçevesinde açıklamaya çalışırlar. Bu açıklamalar 'dışsalci' olarak adlandırılır, zira burada bilimin gelişimini açıklamak için bilim-dışı unsurlara başvurulur (Fuller, 1993: 9).

Görünür karşıtlıklarına rağmen, bu iki yaklaşım birçok ortak kabule sahiptir. Örneğin, onların analizleri bilimsel etkinliklerle ilişkili pratiklerden ziyade bilimsel teorilere odaklanır. Ayrıca, onlar oldukça açık bir 'bilime içsel' ve 'bilime dışsal' şeyler ayrımı yaparlar. Kültürel bilim yaklaşımı, diğer şeylerin yanı sıra, bu tür bir açık sınırın varlığını kabul etmez. Bu yaklaşım sadece bilimin anlamı-

nı daha genel bir kültürel ve toplumsal pratikler bağlamında nasıl kazandığını gösterir. Feminist bilim araştırmaları özellikle bu yüzden caziptir.

Yukarıda ifade edilen bilim yaklaşımlarının hepsi feministler tarafından kullanılmıştır. Örneğin, Kathryn Pyne Addelson'un (1990) çalışması esasen sosyolojiyle ilgiliyken, Helen Longino'nun (1990) çalışması daha ziyade felsefi geleneğe ait olarak görülebilir. Bununla beraber, çoğu feminist düşünür birden fazla yaklaşımın yöntemleri ve kavramlarını kullanır. Örneğin, Sandra Harding (1991) bilimsel bilgi analizlerinde hem felsefi hem sosyolojik kavramları kullanır. Elizabeth Potter'ın (1993) bilimde görüş alışverişlerinin önemi konusundaki tartışmasını bilim tarihi ve sosyal antropolojisi biçimlendirir ve bu tartışma bilimin araştırma-nesnesine ilişkin kültürel ve felsefi analizlerle ilgilidir.

Aşağıda felsefi, sosyolojik ve kültürel bilim yaklaşımlarının karakteristik özelliklerini ortaya koyacağım. Açıklamalarım kaçınılmaz olarak kabataslak olacaktır; yine de açıklamalarımın bu farklı bilim anlayışları arasındaki görüş ayrılıklarını ortaya koymaya yardımcı olacağını umuyorum.

A. Bilim Felsefesi³⁰

Oldukça geçirgen sınırlara sahip bir araştırmalar alanı hâline gelse bile, bilim felsefesinin yine de daha gevşek düzeyde paylaşılan bir ilgiler topluluğu olarak nitelendirilebileceğine inanıyorum. İlk olarak, bilim felsefesi bilimsel araştırma pratiklerinden ziyade bilimsel teorilere yoğunlaşma eğilimindedir.³¹ Bilim felsefecileri bilimi esasen teorilerin üretilmesiyle ilgili bir girişim olarak görürler. İkinci olarak, bilim felsefesinin amacının veya amaçlarının doğası konusunda aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen, bu alanı amaç-odaklı bir girişim olarak görürler. Örneğin, araçsalcılar bilimin amacının olguları öngörmemizi ve yönlendirmemizi mümkün kılan teorilerin üretilmesi olduğuna inanırken, bilimsel realistler doğru teoriler üretmek olduğunu düşünürler. Aşağıda bu iki bilim anlayışı hakkında başka açıklamalar sunacağım. Bilim

³⁰ Bu kısımda Fuller büyük ölçüde (1993) ve Rouse'dan (1996) yararlandım.

³¹ Ian Hacking'in çalışması bu konuda bir istisnadır. Örneğin, bkz. Hacking, *Representing and Intervening* (1985) - <https://rantey.org>

felsefecileri, bilimin amaçları konusunda anlaşamaları da, bu amaçların arzulanır olduğu ve bilimin onlara rasyonel bir biçimde ulaşma girişimi olarak görülmesi gerektiği konusunda uzlaşma eğilimindedirler. Bu yüzden, bilim felsefecileri rasyonaliteye ve kanıtlara önem veren bir bilimin nasıl geliştirilebileceğini açıklamaya çalışırlar. Rasyonaliteye vurgu bilim felsefesinin üçüncü ortak özelliğidir. Dördüncü olarak, bilim felsefecileri yakın zamanlara kadar bütün bilimlerin tek bir açıklamasının sunulabileceğini iddia etmişlerdir. Başka ifadeyle, onlar amaçlar ve bilimsel yöntem konusunda 'bilimin birliği' ilkesini benimserler.

Analitik bilim felsefesi geleneği yakın dönemde ana-akım epistemolojiden uzaklaşmıştır. Bilim felsefecilerinin geliştirdikleri bilimsel bilgi teorilerinde egemen epistemolojilerin bilimi saflaştırıcı tutumları benimsenmez, aksine yoğun olarak metodolojik problemlerle ilgilenilir. Yine de, bilgi elde etme pratiklerimizi geliştirmeye çalıştığımızda çağdaş bilim felsefesi, analitik epistemoloji gibi, fazla kullanışlı olmayacaktır. Günümüzde bilim felsefecileri bilimi değerlendirmekten ziyade meşrulaştırmaya çalışır görünmektedir. Bu tutum, muhtemelen şaşırtıcı bir biçimde bilgi sosyologlarında belirli bir 'sessizliğe' yol açmaktadır (Rouse, 1996: 4).³²

Analitik bilim felsefesindeki daha yeni gelişmeler büyük ölçüde Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'ndan (1970) etkilenmiştir. Bu kitap bilimsel bilgi konusunda pozitivist olmayan bir felsefi düşüncenin yaratılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Kuhn'un bilimin bilgilerin birikmesiyle değil, aksine devrimlerle ilerleyen bir disiplin olduğunu savunan tarihsel bilim açıklaması düşünürleri bilim insanlarının etkinliklerini daha yakından incelemeye yöneltmiştir. Bilim felsefecileri büyük ölçüde bilimsel teorilerin rasyonel olarak yeniden inşası ve doğrulanmasıyla ilgilendikleri için daha önce bu tür etkinlikleri araştırma gereği duymamışlardır. Onlar bilim insanlarının ne yaptıklarıyla değil, ne yapmaları gerektiğiyle ilgilenmişlerdir.

Bilim felsefecileri "teorilerin keşfiyle ilişkili faktörler" ve "teorilerin doğrulanmasıyla ilişkili faktörler" biçiminde katı bir ayırım yaparlar. 'Buluş bağlamı' teorilerin keşfinde rol oynayan bütün unsurları içerir, bu faktörler her türden olabilir. Örneğin, tutkuları,

³² Bu konuda daha fazla bilgi için bu bölümün B kısmına bakınız.

rakiplerine duyduğu kızgınlık ve tanınmayan bir dergide tesadüfen değerli bir makaleye rastlaması bir bilim insanının belirli bir teoriyi nasıl keşfettiğinin nedenlerini açıklamakta rol oynayabilir. Bilim felsefecileri buluş bağlamını felsefî açıdan ilginç bulmazlar. Onlara göre, sadece bir teorinin doğrulanmasına katkıda bulunan faktörler felsefî ilgiye değerlidir. Bu faktörler 'doğrulama bağlamını' oluşturur, bir teorinin lehinde veya aleyhinde kanıtlarla sınırlıdır.

Örneğin, mantıkçı pozitivistlerin bu yaklaşımı benimsemelerinin nedeni, temel amaçlarının bilimi bilim olmayandan ayıran kesin çizgileri belirlemek olmasıydı; onlar bu amaçlarını sadece doğruluğu empirik olarak kanıtlanabilir bilgi-iddialarını bilimsel olarak sınıflandırarak gerçekleştirdiler. Onlar sadece deneylerle doğrulanmaya veya yanlışlanmaya açık önermelerin bilimsel olduğuna inanırlar.³³ Dolayısıyla, pozitivistler empirizmi benimserler: onlar tüm sentetik bilgilerin empirik, yani duyusal kanıtlara dayalı bilgi olduğunu düşünürler. Onlara göre, bir iddia sadece deneylerle doğrulanabildiğinde bilimseldir. Bu yüzden, asıl önemli olan doğrulama bağlamıdır. Kuhn'dan önce bilim felsefecileri mantıkçı pozitvizmi reddettiklerinde bile bu görüşe katılmışlardır.

Kuhn'dan itibaren bu geleneksel bilim yaklaşımı ciddi eleştirilere uğramıştır. Bunun bir kanıtı, bu yaklaşımı devam ettirdiği söylenebilecek tanınmış bir bilim felsefecisinin adını vermenin neredeyse imkânsız olmasıdır. Feminist düşünürler de bu bilim açıklamasını eleştirmişlerdir. Örneğin Harding bu feminist yaklaşımın empirizmini eleştirir. O empirizmin gözlemlerin üstünlüğünü onaylayan ve bilimsel doğrulamanın sadece empirik uygunluk meselesi olduğunu iddia eden bir teori olduğuna işaret eder. Harding nihayetinde empirist bilim felsefesinin niçin uygun olmadığını ayrıntılı olarak tartışır. Örneğin Harding'e göre, empirist bilim felsefesi "toplumsal cinsiyetin bilimin kavramsal şemalarının bir parçası olarak görülebileceğini savunan teorilere karşıdır" (1986: 35). Mantıkçı pozitvizme diğer feminist eleştirilerde biçimi değiştirilmiş bir empirizm desteklenirken, sadece empirik olarak sınanabilir iddiaların anlamlı oldukları iddiası ve onunla ilişkili "her bilimsel önerme deney mahkemesi karşısında tek başınadır"

³³ Onlar ayrıca sadece bu türden iddiaların anlamlı olduğuna inanırlar.

tezi reddedilir (Longino, 1990: 185).³⁴ Feminist bilim felsefesi ve empirizm arasındaki kolay olmayan ilişkiyi 4. Bölümde tartışacağım.

Geleneksel bilim felsefesinin merkezî bir özelliğinin bilimin toplumsal ve tarihsel boyutlarıyla ilgilenmemesi olduğunu öne sürmüştüm. Kuhn'un çalışmasının felsefeciler arasında kabul görmesi bu tutumu değiştirmiştir. Bilimin felsefî bir açıklamasını sunmaya çalışırken bilim insanlarının gerçekte ne yaptıklarını göz ardı etmek artık imkânsızdır. Başka ifadeyle, felsefî bir bilim açıklamasının betimsel bir bileşen içermesi gerektiği büyük ölçüde kabul görmektedir.

Bilim felsefecileri en azından iki nedenle bilimin nasıl yapıldığını dikkate almazlar. Belirttiğim gibi, ilk olarak onlar bilimi bir başka girişimden ayırmaya çalışırken bilhassa doğrulamaya odaklanmışlardır. İkinci olarak, bilim insanlarının zamanlarının en azından büyük bir bölümünü bilimsel yöntemlerin araştırılmasına ayırdıklarını ve bilimsel olmayan faktörlerin etkisinden uzak durmaya çalıştıklarını varsaymışlardır. Bu yüzden, bilimin nasıl yapıldığından ziyade nasıl yapılması gerektiğiyle ilgilenmelerine rağmen, bilim insanlarının çalışmalarında kendi önerdikleri yöntemlere bağlı kaldıklarını varsaymışlardır. Kuhn'un tarihsel çalışması bu ikinci kabulün yanlış olduğunu göstermiştir. Kuhn bilimin tarihsel olarak bilim felsefecilerinin varsaydıkları biçimde ilerlemediğini göstermiştir.

Bilim tarihinden öğrenilebilecekler konusunda ciddi bir tartışma vardır. Kuhn'un açıklamaları, bilim *ilk bakışta* görünüşte başarılı olduğunda bile, buluş sürecinde ve teorilere ilişkin ortaya konulan doğrulamalarda toplumsal faktörlerin merkezî bir rol oynadığını gösterir. Bazıları tarihsel açıklamalara başvurmamasına ve bilimin neredeyse hiçbir zaman gerçekte yapılması gerektiği gibi yapılmadığını iddia etmesine rağmen, bilim felsefecilerinin genel tutumu, bir bilim değerlendirmesinin bilimin gerçekte nasıl işlediği betimlemesinden tamamen bağımsız olamayacağını kabul etmek olmuştur. Bununla beraber, sosyologlar Kuhn'a sadece bilimsel etkinliklerle ilişkili toplumsal faktörlerin nedensel açıklamalarının bilimin ulaştığı sonuçları açıklayabileceğini gös-

³⁴ Bu Quine'nin "Empirizmin İki Doğması" (1961) başlıklı ufuk açıcı makalesinde eleştirdiği iki doğmadan biridir. <https://rantey.org>

termek için başvursalar da, bilim felsefecileri, Kuhn dâhil, bu çalışmadan farklı bir ders çıkarmışlardır. Onlar Kuhn'un tarihsel çalışmasına rasyonel bir bilimsel bilgi açıklamasının sunulamayacağını göstermek için başvurmuşlardır. Bilim felsefecileri Kuhn'un çalışmasının bilimsel rasyonalitenin doğasının daha önceden düşünülenlerden farklı olduğunu gösterdiğini düşünürler.

Çoğu bilim felsefeci geleneksel açıklamanın içselci yaklaşımını paylaşır. Bununla beraber, onlara göre toplumsal faktörler bilimin gelişmesinde olumlu bir rol oynar. Onlar toplumsal faktörlerin bilimdeki varlığının rasyonel olarak açıklanabileceğine inanır, bu faktörlerin bilimin amaçlarına ulaşmasına katkıda bulunduğunu düşünürler. Bu yüzden, bilimin büyük ölçüde rasyonel bir etkinlik olduğu imgesi korunur. Bu yeni yaklaşım hem söz konusu geleneğin içselciliğini sürdürür, hem de bazı açılardan yanlış yolda ilerlemektedir. Örneğin mantıkçı pozitivistler, kendi bütün kusurlarına rağmen, bilim insanlarının etkinliklerini eleştirmekten korkmamışlardır. Bu yeni tarihsel olarak biçimlendirilmiş bilim felsefesi belirli bir eleştirel duruştan yoksundur. Burada başarılı bilim yaptıklarında araştırmacıların rasyonel oldukları ve yaptıklarının sorgulanmaması gerektiği varsayılır.³⁵ Bu tutum feminist bilim felsefecileri tarafından benimsenmez.

Onların Kuhn'dan öğrendikleri ders, bilimde her tür faktörün önemli roller oynadığıdır. Bu faktörler dikkatlice incelenmeden bir kenara atılmamalıdır. Örneğin, Harding geleneksel bilimsel yöntem anlayışını self-refleksiviteden yoksun olmakla eleştirir. Harding'e göre, "kültürel gündemler ve kabuller" bir teoremin lehinde veya aleyhinde kanıt işlevini gördüğünü varsaydığı "arka-plân kabuller ve yardımcı hipotezlerin bir parçasıdır". Bu yüzden,

[Bilimsel metodolojinin] amacı bilimsel bir hipotez lehinde veya aleyhindeki bütün kanıtları eleştirel incelemeye elverişli kılmaksa, bu kanıtların ayrıca bilimsel araştırma süreci içinde eleştirel olarak gözden geçirilmesi gerekir (Harding, 1991: 149).

Harding'in geleneksel bilimsel rasyonalite fikrine eleştirisi doğrudan empirizmi reddetmesiyle bağlantılıdır. Bir teoriyle ilişkili bazı kanıtların empirik olmadıklarını düşünen Harding'e göre, geleneksel bilimsel yöntem ilgili empirik olmayan kanıtları değer-

³⁵ Bu husus Rouse (1996, Bölüm 4) tarafından kuvvetle vurgulanır.

lendirebilecek kapasiteye sahip olmadığı için yetersizdir. Aksine, Harding "en üst düzeyde nesnel sonuçlar üretilmesi"nde geleneksel metodolojiyle ilişkili olanlardan "daha rasyonel ve daha etkili (yeni) standartlar"a sahip farklı bir bilimsel yöntem açıklaması önerir (1991: 159).

Genelde, bilim felsefesinde dört farklı program olduğu söylenebilir: araçsalcılık, tarihsel rasyonalizm, bilimsel realizm ve sosyal inşacılık.³⁶ Bu programlar, birçok ortak yöne sahip olmalarına rağmen, birbirlerinden bilimin amaçları, değerleri ve yöntemleri konusunda ayrılırlar. Bilimsel realistlere göre, bilimin amacı dünyayı bizden bağımsız hâliyle gerçekte olduğu gibi betimlemektir. Araçsalcılara göre, bilim olgular hakkında doğru öngörülerde bulunmaya çalışır, bilimin amacı gerçekliğe ulaşmaktan ziyade onu kontrol altına almak ve yönlendirmektir. Tarihsel rasyonalistlere göre, bilim zamandan bağımsız teoriler ve hedefler geliştirmeyi amaçlayan kendine-dönük bir etkinliktir. İnşacılara göre, aksine, bilim keşfettiğini iddia ettiği gerçekliği bir ölçüde inşa eder ve onlar bilime çok özel bir amaç yüklemeler. Örneğin, Rouse'un ifadesiyle, "çoğu bilimsel araştırma bilinen güçlükleri çözme ihtiyacı nedeniyle değil... aksine, mevcut donanımlardan daha iyi yararlanma kaygısıyla gerçekleştirilir" (1987: 87).³⁷

Bilimin amaçları konusundaki tartışma esasen ontolojik 'gerçekliğin doğası' problemiyle bağlantılıdır. Bu tartışmalara katılan bilim felsefecileri görünüşte genellikle birbirlerini tamamen ve karşılıklı olarak dışlayan iki konumdan birini benimserler. Realistlere göre, en iyi teorilerimiz 'yaklaşık doğrular'dır ve bu teorilerin betimledikleri gerçek düşüncelerimiz ve bağlılıklarımızdan bağımsızdır.³⁸ Realist olmayan kamp "hakikatle değil, sadece olguları biriktirmekle ilgilenen *empiristler*" ve "gerçekliğe doğrudan ulaşamayacağımıza inanan *inşacılar*" biçiminde ayrışma eğilimindedir. Empiristlere göre, elektronlar gibi gözlenemeyen varlıklardan söz etmek bir anlamda kullanışlı bir kurgudur. Hiçbir elektron olmadığına bile, yine de bilimsel teorilerde olgular hakkında

³⁶ Bu dört programın ünlü savunucuları Bas van Fraassen (araçsalcılık), Larry Laudan (tarihsel rasyonalizm), Richard Boyd (bilimsel realizm) ve Bruno Latour (sosyal inşacılık) biçiminde sıralanabilir.

³⁷ Rouse inşacı olmadığını kesinlikle belirtse de, görüşlerinin inşacı yaklaşımı büyük ölçüde andırdığını kabul eder.

³⁸ Bu görüş Boyd (1991) ve Hacking (1983) tarafından benimsenmiştir.

tahminler yapacak iyi araçlar bulunduğu fikri kullanışlı olabilir.³⁹ İnşacıların karşı-realizmi farklı bir karaktere sahiptir. Onlar bilimin betimlediği gerçekliğin düşüncelerimiz ve değer yargılarımızdan bağımsız olmadığına inanırlar. Bazen daha ileri giderek gerçekliğin tamamen bir sosyal inşa olduğunu iddia ederler.⁴⁰ Feministler genellikle realizm ve inşacı karşı-realizm dikotomisini teşhir etmeye çalışmışlardır. Onlar, realistlerin benimsedikleri katı özne ve nesne karşıtlığına karşı çıkmalarına rağmen, inşacı teorilerin rölativizmini eleştirirler.⁴¹ İlk kısımda ana hatlarıyla ortaya koyduğum Heideggerci açıklama bu ara zemini oluşturacak bir yol sunar.

Analitik bilim felsefesinde bilimin arzu edilebilir amaçlara yönelik olduğu fikri sorgulanmaz. Ancak feminist düşünürler ve Kıta bilim felsefecileri bilimin toplumsal olarak değerli bir etkinlik olup olmadığını açıkça tartışmışlardır. Örneğin, Marksistler bilimsel bilginin özgürleştirici potansiyelini tartışmışlardır. Bazı feministler ve Heideggerci düşünürlere göre, bilim doğaya ve insan türüne yabancılaşmayı besler. Diğer feministler bilimin kadınların hayatı üzerindeki çoğu kez olumsuz toplumsal etkilerini tartışmışlardır.⁴² Bu türden değerlendirmelerle ilgilenen felsefecilerin karakteristik bir özelliği, katı bir değerlerden-arınık bilim ve teknoloji ayrımı yapılmasına karşı çıkmalarıdır. Onlara göre, aksine, bilim ve teknoloji ayrılmaz bir ilişki içindedir ve ikisi de değerlerden-arınık değildir.

Çetrefil bilimsel yöntem problemi bilim felsefesinde bir başka tartışma odağını oluşturur. Bu problemi çerçevelendirmenin bir ölçüde araçsal bir yolu, bilimin kendi amaçlarının gerçekleştirilmesine en iyi katkıyı sağlayan yöntemlerle ilgilendiğini söylemektir. Felsefeciler genellikle bilimin kendi amaçlarına rasyonel bir biçimde ulaşmaya çalıştığını varsaydıkları için bu yorum kesinlikle

³⁹ Van Fraassen (1980) benzer araçsal bir görüşün önemli bir savunucusudur.

⁴⁰ Bu görüş genellikle sadece bilim sosyologları tarafından benimsenir. Mulkey (1990) bunlara iyi bir örnektir.

⁴¹ Örneğin, bkz. Code (1991), Harding (1991) ve Nelson (1990).

⁴² Örneğin, Marksist bilim analizleri Hilary Rose ve Steven Rose (1976) gibi solcu bilim insanları tarafından gerçekleştirilmiştir; Merchant'a göre (1980) Batılı bilim hem insanın hem de doğal kaynakların sömürülmesini içerir; hâlbuki Elizabeth Fee (1983) mevcut bilimsel tutumların kadınların gündelik yaşantılarında sorunlara yol açtığını iddia eder.

isabetli görünür. Fakat onlar bilimin amaçları konusunda olduğu kadar bu amaçlara en iyi biçimde nasıl ulaşabileceği konusunda da farklı düşünürler. Bu başlık altında tartışılan karşılıklı bağlantılı bazı sorunlar vardır. İlk sorun teori ile gözlemler arasındaki ilişkilerle bağlantılıdır. Bu sorun teorilerin tek kanıtının empirik veya gözlemsel kanıtlar olduğuna inanan empiristler için oldukça önemlidir. Çağdaş empiristlere göre, bir gözlem sadece bazı arka-plân kabuller bağlamında bir teorinin kanıtıdır. Değerler teorilerin doğrulamasına esasen bu arka-plân kabuller aracılığıyla sızarlar (Longino, 1990: 81). Önceden bahsettiğim gibi, Harding bu empirizm türünü eleştirir.

Felsefeciler, bilimin amaçları konusundaki anlayışlarına bağlı olarak, bilimsel etkinliklerde cisimleşen rasyonalite konusunda farklı açıklamalar sunmuşlardır. Örneğin, Larry Laudan gibi tarihsel rasyonalistler bilimsel yöntemin normlarını geçmişte tarihsel iyi bilim örneklerinden elde etmeye çalışır. Bununla beraber onlar, seçici bir biçimde, iyi bilimin örneklerini "en iyi bilim diğer toplumsal faktörlerden özerktir" biçimindeki felsefi ön-kabulü destekler görünen örnekler olarak görme ve sınıflandırma eğilimindedirler. Yani, iyi bilim araştırmacılar empirik kanıtların gerçek rasyonel değerlendirmelerini yaptıklarında gerçekleştirilir. Bu görüş Laudan'ın rasyonel-olmama (arationality) kabulüne yol açmıştır: felsefeciler bilim insanların iyi bilim yaptıklarında hangi bilimsel yöntemleri kullandıklarını araştırırken, sosyologlar dış toplumsal faktörlerin etkisiyle bilimin amacına ulaşamadığı örnekleri araştırırlar (1977: 7. Bölüm).

Çoğu feminist çoğu çağdaş bilim felsefesinin tipik özelliği olan 'içselci' bilimsel yöntem açıklamalarını şiddetle eleştirir. Örneğin, bilimsel hata ve başarı için benzer türden açıklamaların kullanılması gerektiğini savunan Harding bilgi sosyologlarının izinden gider. O, Laudan'ın rasyonel-olmama kabulüne, yani "sosyolojik açıklamalar sadece bilim başarısız olduğu zamanlarda uygundur" fikrine karşı çıkar. Harding, açıkça, yanlış inançlar kadar doğru inançların da epistemik değerlendirmeleriyle ilişkili toplumsal nedenleri olduğunu savunur (1991: 81-2). O, ayrıca, içselci bilim açıklamaları yanlış olduğu için nesnelciliğin de yanlış olduğuna inanır. Nesnellik değerlerden-arınlık olarak anlaşılabilir, nesnelliğe akli kullanarak, duygular ve çıkarlardan etkilenme-

den ulaşılabileceği varsayılır.⁴³ Aksine, çoğu feministe göre gerçek nesnellğe duyguların yerinde kullanılmasıyla ve çıkarlar konusunda eleştirel bir düşünceyle ulaşılabilir.

Diğer feminist eleştirmenler nesnelcilik ve mutlakçı realizmin başarısızlığından çok farklı bir ders çıkarmışlardır. Onlar, postmodernizmin etkisiyle, bütün epistemolojik ve felsefi projelerin pratik kullanışlılıklarını ve teorik geçerliliklerini sorgulamaya başlamışlardır. Bu düşünceler örneğin Jane Flax (1993) tarafından ifade edilmiştir. Yaklaşımı farklı yorumlara açık olsa da, epistemoloji varlığını sadece bilgi ve bilgi-olmayan arasında bir fark olduğunu kabul ettiğimizde sürdüreceği için, Flax epistemolojik girişimi yıkabilecek daha güçlü bir rölativizm yorumunu destekler görünmektedir. Felsefi bilimsel bilgi araştırmasını tehdit eder görünen sadece postmodernizm değildir, bir başka güçlü itiraz bilgi sosyolojisinin en sosyolojik kıyılarında bulunabilir.

B. Bilgi Sosyolojisi⁴⁴

'Bilimsel bilginin sosyolojisi' 1970'lerde ortaya çıkmıştır ve sosyologların Kuhn'un çalışmasından çıkardıkları dersin bir parçasıdır. Bilim felsefecileri farklı bir 'bilimin rasyonalitesi' anlayışı önerirken, sosyologlara göre bilim, herhangi bir insan etkinliği gibi, sosyal bilimlerin araçlarının bilgili bir biçimde kullanılmasıyla daha iyi anlaşılabilir. Onlar, ayrıca, Kuhn'un ileri bilimsel disiplinlerin farklı ve karşılaştırılamaz paradigmalardan geçerek ilerledikleri iddiasına önem vermişlerdir. Kuhn gerçek bilimin belirli bir paradigma içinde problem çözme meselesi olduğunu öne sürer, ancak sosyologlar paradigma değişikliklerini daha ziyade bilimsel araştırmanın doğasının karakteristik bir özelliği olarak görme eğiliminde olmuşlardır.

Kuhn bilimin belirli bir alanında ortaya çıkan değişimlerin birlikte yeni bir dünya görüşü oluşturan bir kabuller ve öğretiler seti olan yeni bir paradigmanın yaratılmasıyla, devrimlerle gerçekleş-

⁴³ Bazı feministler bu nesnellik anlayışına karşı tezler geliştirmişlerdir. Örneğin, Kuzey Amerika'da Harding (1991), Code (1991), Keller (1985), Bordo (1987), Haslanger (1993). Fransa'da Irigaray nesnelciliğin gerektirdiği rasyonalite tarzının güçlü bir eleştirisini sunar (Irigaray, 1985).

⁴⁴ Bu programın kısa bir tarihi için, bkz. Pickering (1992).

tiğini belirtir.⁴⁵ Her biri kendine uygun oldukça farklı türden problemler belirlediği için, bu farklı paradigmlar karşılaştırılmaz. Ayrıca paradigmlar onları benimseyenleri dünyayı oldukça farklı biçimlerde görmeye yönelttikleri için, paradigmlar arasındaki tartışmaları rasyonel olarak değerlendirebilecek hiçbir tarafsız kanıt yoktur. Sosyologlar bu iddialardan rlativist sonuçlar çıkarmış ve bilimin hiç de rasyonel bir girişim olmadığını öne sürmüşlerdir.

Bilim sosyolojisi bu toplumsal araştırma alanındaki felsefî içselci açıklamalara karşı geliştirilmiştir. Sosyologlar bilimsel bilginin gelişimini dış faktörlere başvurarak açıklarlar ve en azından bilimin rasyonallitesi konusunda kuşkuları vardır. Sosyolojik bilim açıklamaları yaklaşımı, ilk olarak Edinburg'ta geliştirilen 'Bilgi Sosyolojisinde Güçlü Program' (Barnes, 1977) olarak bilinen okulun kurucuları Barry Barnes ve David Bloor tarafından geliştirilmiştir. Bu program simetri hipotezini –hem kötü hem de iyi bilimin aynı toplumsal faktörlerle açıklanabileceği görüşünü– desteklediği için 'güçlü' olarak nitelendirilmiştir. Edinburg Okulu'nu destekleyenler genellikle bilimsel araştırmanın makro-sosyal yönlerine odaklanırlar;⁴⁶ onlar, bilim insanların geliştirdikleri teorilerin içerikleri ile söz konusu grupların çıkarları arasında nedensel bağlantılar olduğunu düşünürler. Güçlü Programa göre, bilimsel toplulukların bilim insanların ait oldukları egemen sınıfların siyasal çıkarlarına en iyi hizmet eden teorileri benimsemelerinin nedeni bu teorilerin kendi çıkarlarına hizmet etmesidir. Ancak, bilim insanları bu gerçeğin farkında olmayabilirler. Ayrıca, Güçlü Programa göre bu açıdan iyi bilim kötü bilimden farklı değildir. Bu yüzden, Güçlü Program bilim konusunda –bilimin amacının ne bağımsız bir gerçekliği açıklamak ne de güçlü tahminler içeren teoriler geliştirmek olduğunu öne süren– sosyal inşacı yaklaşımı destekler. Daha ziyade, bilim insanları tarafından geliştirilen bilim açıkladığını iddia ettiği gerçekliği inşa eder.

1970'lerin sonlarında Bruno Latour'un çalışması, bilim insanla-

⁴⁵ Bu Kuhn'un geleneksel "paylaşılan inançlar seti olarak paradigmlar" yorumudur. Bu yorum Kuhn gibi paradigmların en iyi biçimde, paylaşılan inançlardan ziyade, bir dizi paylaşılan pratik olarak görülebileceğini düşünen Rouse tarafından eleştirilir (1987: 31).

⁴⁶ Öte yandan, Bilimsel Bilginin Sosyolojisinde Harry Collins'in lideri olduğu Bath Okulu mikro-konulara odaklanmıştır.

rının gündelik etkinliklerine ve laboratuvarındaki etkileşimlerine odaklanan yeni bir etnografik bilim araştırması yaklaşımını başlattı (Latour and Woolgar, 1979). Bu yeni yaklaşım, Güçlü Programın sosyal inşacılığını paylaşmasına rağmen, yeni sosyolojik yöntemler kullanır ve 'genelde toplumun yapısı'ndan ziyade bilim insanların gündelik ortamlarındaki toplumsal etkileşimlerine odaklanır. Sandra Harding bilgi sosyolojisinin bu yönünü eleştirir. Ona göre, bu yön daha genel toplumsal bağlamdan soyutlanmış bir bilimsel topluluk anlayışına yol açar. Laboratuvarındaki mikro-süreçlere odaklanmak ırksal, cinsiyetçi ve sınıfsal ilişkilerle bağlantılı faktörleri bilimin analizinin dışında bırakmaktır (1991: 162). Harding bilimsel bilginin sosyolojisi yaklaşımının bazı ilkelerini destekler. Harding, Edinburg Okulu'nun geliştirdiği simetri hipotezini benimsemesine rağmen, bu yaklaşımı toplumsal dünya hakkında üretilen bilimsel bilgileri analiz dışında tuttuğu için eleştirir (1991: 82).⁴⁷

'Bilimsel bilginin sosyolojisi' felsefi bilim açıklamalarına tamamen karşı görünmesine rağmen, bu iki yaklaşımın birçok ortak özelliği vardır. İlk olarak, ikisi de bilim insanların gündelik somut pratiklerinin eleştirisini sunma konusunda oldukça temkinlidir. Bilim felsefecileri rasyonel olarak gördükleri için bu tür eleştirilerden kaçınırken, sosyologlar aksine onlara, bilime tanınan otoriteye karşı oldukları için temkinle yaklaşır ve bu araştırmaların toplumsal karakterini sergilemekle yetinirler. Bu açıdan, feminist bilim anlayışı sosyolojik yaklaşımlara olumlu baktığı durumlarda bile egemen eğilimlerden belirgin bir farklılık sergiler. *Özetle*, feminist bilim anlayışı, bilimi reddetmek veya kabul etmek yerine, bilimsel etkinliklerin rasyonel bir eleştirisini gerçekleştirmeye çalışır.

İkinci olarak, hem bilim felsefecileri hem sosyologlar bilimi bütünsel bir etkinlik olarak görürler. Onlara göre, bazı etkinlikleri bilimsel kılan şeylerin genel bir açıklamasını sunmak mümkündür. Bu iki yaklaşımın ortak üçüncü ve en önemli özelliği, bilimsel

⁴⁷ Ancak Harding Steve Woolgar'ın Güçlü Programın karşı karşıya olduğu bu probleme getirdiği çözüme tam rölativizme yol açtığını düşündüğü için itiraz eder (1991: 82). Yine de Harding, kişinin kendi bilgisini üretmesinde refleksiviteye merkezî bir rol tanıdığına onun yolundan gider (1991: 163). Woolgar'ın refleksivite anlayışı *Bilgi ve Refleksivite; Bilgi Sosyolojisinde Yeni Sınırlar*'da yer almaktadır (1988a).
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

pratiklerden ziyade neredeyse sadece bilimsel teorilerle ilgilenmeleridir. Bu eğilim pratik etkinliklerin tamamen göz ardı edildiği anlamına değil, aksine sadece onların teorilerin üretilmesindeki katkılarının dikkate alındığı anlamına gelir. Ayrıca, birkaç istisna dışında, bilim felsefecileri ve sosyologlar bilimsel teorileri bu bölümün ilk kısmında betimlediğim temsiliyetçi model çerçevesinde değerlendirirler. Bana göre, bu bilim anlayışı iki açıdan hatalıdır; ilk olarak, burada bilimsel pratiğin tek amacının teoriler geliştirmek ve bunları doğrulamak olmadığı gözden kaçırılır; ikinci olarak, teorileştirmenin de bir pratik olduğu görülmez. Bilginin somut dünyaya katılma bağlamında anlaşılması gerekir.⁴⁸ Son birkaç yıldır bazı sosyologlar bizzat bilimsel pratiklerin açıklanması gerektiğini öne sürerler. Bununla beraber, onlar pratiği bilginin karşısına koydukları için bilginin sadece belirli bir pratik türü olduğunu kavrayamazlar. Onlar temsiliyetçi bilgi açıklamasını terk etmezler.⁴⁹ Ele alacağım son bilim yaklaşımı, aksine, karşı yönde bir hareketin izlerini taşır.

C. Kültürel Bilimsel Bilgi Araştırmaları

‘Kültürel bilimsel bilgi araştırmaları’ bilim konusundaki düşünceye yeni bir katkıdır. Bu yaklaşım yakınlarda Susan Bordo ve Elizabeth Potter gibi feminist düşünürler, Donna Haraway gibi bilim tarihçileri, Sharon Traweek gibi antropologlar ve Evelyn Fox Keller gibi doğa bilimciler tarafından geliştirilmiştir.⁵⁰ Onlar diğer birçok kültürel olguya uygun oldukça farklı eleştiriler ve analizleri bilim araştırmalarına uygulamışlardır.

Bildiğimiz gibi, bilimsel bilgi esasen Batılı toplumlarda geliştirilmiştir. Bunun sadece bir tesadüf olması mümkün değildir. Batılı toplumların kültürel ikliminin doğa bilimlerinin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuş olması çok daha muhtemeldir. Bu basit faktör

⁴⁸ Bunu söylemek bilimde önermesel bilgi olmadığını söylemek anlamına gelmez. Bilimsel teoriler somut dünyanın temsillerini sunarlar. Bununla beraber, temsiller somut dünyayla ilişkilerimizde başvurduğumuz gereçlerdir. Rouse’un (1996) temsil kavramının içeriğini boşaltma girişi hatalıdır.

⁴⁹ Bu tutumun bir örneği Andrew Pickering’tir (1992).

⁵⁰ Örneğin, bkz. Bordo (1987), Potter (1994), Haraway (1989) ve (1992), Traweek (1992) ve Keller (1985).

kültürel bir bilim yaklaşımının oldukça değerli bir etkinlik olduğunu güçlü bir biçimde gösterir. Örneğin, Üçüncü Dünyadaki eleştirmenler doğa dünyası hakkındaki Batılı inançlar sistemi ile Avrupa-merkezcilik arasında aydınlatıcı paralellikler yakalamışlardır. Feministler bilim hakkındaki yerleşik kültürel hikâyelerin 'kadın'ı 'bilen özne'ler kategorisinin dışında bırakan bir dizi dikotomiye dayandığına dikkat çekmişlerdir. Çoğu feminist düşünür kadınlığın edilginlikle özdeşleştirilmesine ve aktif ve kültürün bir parçası olarak görülen erkekliğin tersi olarak alınmasına karşı çıkmıştır.⁵¹ Bu dikotomiler ve toplumsal cinsiyetle ilişkileri üzerine feminist analizlerde çoğu kez, psikanalitik teori dâhil, kültür araştırmaları tarafından geliştirilen çeşitli eleştirel araçlar kullanılmıştır.⁵²

Bu yeni yaklaşım katı "bilime içsel ve dışsal şeyler ayrımı"nı sorgular. Bu yeni yaklaşım, bilgi sosyolojisinin bilimin *nedenleri* arasına Batı kültürünün genel özelliklerini de dâhil eden basit bir uzantısı olarak anlaşılmamalıdır. 'Kültürel' bilim yaklaşımı, daha ziyade, bilimsel etkinliğin içinde anlamını kazandığı toplumsal pratiklerin yer aldığı zemini ortaya koymaya çalışır. 'Kültürel' bilim araştırmalarını savunanlar, bilimlerin araştırma-nesnelerinin kültürün diğer kısımlarından keskin bir biçimde ayrılabilmesine inanmadıkları için, ne bilimi tamamen koruma ne de otoritesini tamamen reddetme eğilimindedirler. Dona Haraway bu açıdan iyi bir örnektir: onun açıklamaları eleştirel ancak bilimi olumlayıcıdır. Bu yaklaşım, birçok felsefe ve sosyolojinin 'kayıtsızlık' tutumundan bir kopuşu temsil eder.

Kültürel yaklaşım ayrıca bilimin bir ölçüde durumsal ve maddî unsurlara sahip pratikler temelinde düşünülmesini teşvik eder. Bu yaklaşım 'bir pratik türü olarak bilgi'nin her zaman durumsal olduğu görüşünü destekler (Haraway, 1988). Kültürel eleştiri yapan kişinin bilişsel pratikleri de durumsaldır; dolayısıyla, onun konunun da analize tâbi tutulması gerekir (Traweek, 1992: 435). Ayrıca, bu hareket, olguların tarafsız dilinin arkasına sığınmak yerine, metin içinde yazarın sesini ortaya çıkartarak bilim hakkın-

⁵¹ Örneğin, bkz. Keller (1985) ve Bordo (1987).

⁵² ABD'de bilim felsefesi ve tarihiyle uğraşan feministler esasen nesne ilişkileri teorisinden yararlanırken (Keller, 1987), Fransız feministler aksine Lacancı psikanalizi tercih etmişlerdir.

da yeni yazma biçimlerinin geliştirilmesine katkıda bulunur. Haraway ve Traweek için üslûp önem taşır; üslûp boş bir retorik değildir.

Kültürel bilim yaklaşımının pratiğe karakteristik vurgusu bu etkinlik biçiminin heterojenliği ve açık uçluluğu konusunda daha duyarlı olmayı sağlar. Aslında Rose (1996: 169) kültür araştırmalarının bizi bilimsel çalışmaların tutarlılığı ve önemini "tartışmalı anlatısal alanların süregelen yeniden inşası bağlamında" yeniden düşünmeye teşvik ettiğini öne sürer. Rouse, Haraway gibi, bilim insanlarının kendi etkinliklerini süregelen bir oluşumun parçası olarak algıladıklarını, zira kendi alanlarındaki çalışmaların sonuçlarının nasıl birbirine uygun oldukları ve disiplinin nereye doğru gittiği konusunda sürekli olarak yeni anlatılar ürettiklerini öne sürer. Burada yaygın arka plân inançlara veya gerçekte var olmayan tekbiçimli bilim topluluklarına müracaat edilmez. Bu yaklaşım, bilimsel topluluklar içindeki farklı konumları meşrulaştırmanın yanı sıra, bilimin, diğer bütün insanî etkinlikler gibi, kendi anlamını genel bir kültürel bağlam içinde nasıl kazandığını anlayacak yeni yollar sağlar.

Bu dağınık gözlemler söz konusu yeni disiplinler-arası yaklaşımı oluşturma konusunda doyurucu bir giriş olarak görülmeyebilir. Ancak sonraki bölümlerde feminist kültür eleştirilerinin bilimin farklı alanlarında nasıl kullanıldığını gösterebilmeyi umuyorum.

İleri Okumalar

Analitik epistemoloji hakkında kullanışlı bir giriş kitabı için, bkz. Jonathan Dancy, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* (1985). Kıta epistemolojisinde benimsenen temel görüşlerin özet açıklamaları Linda Alcoff'un "Kıta Epistemolojisi" (1992) ve Charles Mills'in "Alternatif Epistemoloji" (1988) adlı yazılarında bulunabilir. Lorraine Code'un "Feminist Epistemoloji" (1992) adlı yazısı feminist bilgi teorilerine genel bir bakış sağlar.

Andrew Pickering'in "Bilgi Olarak Bilimden Pratik Olarak Bilim" (1992) adlı makalesi bilim sosyolojisine kullanışlı bir genel bakış sağlarken, Steve Fuller'ın *Bilim Felsefesi ve Eleştiriler* (1993) adlı eserinin 1. Bölümünde bilim felsefecilerinin farklı görüşleri

ana hatlarıyla aktarılır; kültürel bilim yaklaşımı Joseph Rouse'un *Bilim İçinde Yer Almak: Bilimin Pratikleri Felsefi Açıdan Nasıl Anlaşılmalıdır* (1996) adlı kitabının son bölümünde açıklanır. Bu yaklaşım Donna Haraway'in "Yaratıkların Vaatleri: Öteki/leştirilmiş Diğerleri İçin Üretken Politikalar" (1992) adlı makalesinde uygulanır.

2. BÖLÜM

Feminizm ve ‘Erkek-Akım’ Epistemoloji

1. Bölümde epistemolojiyi ana hatlarıyla gözden geçirdim ve geleneksel ve feminist bilgi teorileri arasındaki bazı süreklilikler ve farklılıkları tartıştım. Bu alandaki çoğu feminist tarafından oluşturulan bazı temel kabuller çoğu ana-akım filozof tarafından benimsenen kabullerden farklıdır. Örneğin, feminist düşünürlerin genellikle geleneksel bilgi anlayışlarının tipik bireyseldiliğini reddettiklerini belirttim. En genel anlamında feminist epistemolojiyi karakterize eden şey, toplumsal cinsiyetin bilgi araştırmasıyla ilişkili bir kategori olduğu düşüncesidir. Başka deyişle, toplumsal ve siyasal faktörler bilgi açısından önemlidir. Bu faktörler epistemik açıdan önemlidir, yani bir iddiayı desteklemek için sunulan açıklamalarda belirli bir rol oynayabilirler. Aksine, diğer daha geleneksel epistemoloji türleri toplumsal cinsiyeti epistemik açıdan önemsiz olarak görürler. Bu bölümde geleneksel analitik felsefe çerçevesi içinde çalışan düşünürlerin inançlarına ve benimsedikleri görüşlere bazı feminist eleştirileri ele alacağım. Ana-akım epistemolojinin karakteristik bir özelliği olan toplumsal cinsiyetin önemini teorileştirememenin sorumlusu bu görüşler ve inançlardır.

Feminist düşünce, ana-akım düşüncenin aksine, içsel ve dışsal eleştirileri bir araya getirir. Yani, feministler hem ana-akım teoriler içindeki içsel gerilimler ve çelişkileri sergilemeye hem de bilginin geleneksel epistemologlar tarafından göz ardı edilen bu boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu bölümde feminist düşü-

nürlerin geleneksel epistemolojinin özellikle şiddetle eleştirdikleri ilgili iki özelliğini –bireyselciliği ve bilgiye sahip özne anlayışını– tartışacağım. Geleneksel bilgi teorilerinin bu özelliklerine feminist eleştiriler oldukça farklı biçimler kazanmıştır. *Felsefi* bireyselcilik eleştirilerine ve geleneksel bilgi-öznesi yaklaşımına ilişkin *psikanalitik* açıklamalara odaklanacağım. Bu iki eleştiri türünün birbirlerini tamamladığını düşünüyorum. Onlar geleneksel epistemolojinin benimsediği yaklaşımın eksik yönlerine ışık tutarlar.

Epistemolojide Feminist Bireyselcilik Eleştirileri

Bazı feminist düşünürler geleneksel epistemolojinin bireyselciliğine dikkat çekmişlerdir. Bu bireyselcilikte bilgilerini sadece kendi çabalarına borçlu olan “soyut bir birey olarak bilen” anlayışı benimsenir. Bu anlayış bilginin bir önkoşulu olarak özerkliğin önemini aşırı vurgular. Bu anlayışta ayrıca bilgi edinme sürecinde toplumsal bağlamın önemi göz ardı edilir. Dolayısıyla, bu bilgi anlayışı toplumsal faktörlerin, örneğin toplumsal cinsiyetin bilgi teorisi açısından önemini değerlendirmeyi imkânsız kılar.

Bireyselci epistemolojiyi ayrıntılı olarak ifade etmek oldukça zordur. Sonuç olarak, bazı düşünürler bu epistemoloji türünü sadece toplumsal-olmayan bir bilgi teorisi olarak görmüşlerdir.¹ Epistemolojiyi gevşek bağlantı içindeki bilgi yaklaşımları toplamı olarak düşünmek muhtemelen daha isabetlidir. Epistemolojinin son üç yüz yıldır bazı değişimlere maruz kalmadığını düşünmek bir hata olacaktır. Yine de, farklı bireyselci yaklaşımlar arasındaki bağlantıları açıklamak mümkündür. Bu kısımda bu açıklamayı feminist ve diğer kültürel “bilgi teorileri eleştirileri”nden yararlanarak gerçekleştirmeyi amaçlıyorum. Bu açıklama temelinde, çağdaş epistemolojinin hâlâ bireyselci olup olmadığını ve öyleyse hangi ölçüde bireyselci olduğunu değerlendireceğim. Son olarak, bilgi teorisindeki bazı bireyselcilik biçimlerini reddetmek için bazı argümanlar sunacağım.

Bireyselciliğin analizine geçmeden önce bir uyarıda bulun-

¹ Bu anlayış görünürde Schmitt’e aittir (1994: 1).

mamız gerekir. Analizimde "Bu bilgi teorisi yaklaşımını anlamak için içinde geliştiği toplumsal bağlamların göz önünde bulundurulması gerekir" biçimindeki zımnî kabule dayanacağım. Bu yüzden, onun geçerliliği meselesini halletmiş görünebilirim. Bu konuda kaygıları olan bir okuyucu analizimle ilişkili olan 'buluş bağlamı' ve 'doğrulama bağlamı' ayrımını göz önünde bulundurabilir. Okuyucular bireyselciliğin özellikleri konusunda söyleyeceklerimi özellikle buluş bağlamıyla ilişkili görebilir. Yine de, bu bilgi yaklaşımının uygulanabilirliği hakkında söyleyeceğim şeyler olduğuna inanıyorum.

Farklı bir duyarlılığa sahip okuyucular için yorumcu tutumunun bir başka nedenini belirtebilirim. Toplumsal faktörlerin bilgiyle epistemolojik olarak ilişkili olduğu kabul edildiğinde, epistemoloji, yani "bilgi hakkında bilgi" farklı bir biçimde ele alınmaz. Toplumsal faktörler epistemoloji için aynı ölçüde önemlidir; epistemoloji de toplumsal olarak konumlanmıştır. Bir bilgi teorisi ortaya çıkışına yol açan ve devamlılığına katkıda bulunan toplumsal faktörler göz önünde bulundurulmadan değerlendirilemez. Toplumsal faktörler otomatik olarak kötü epistemolojik rölativizm biçimlerine yol açmaz. Bilgiyi en kapsamlı düzeyde açıklayan yöntemler toplumsal koşullara bağlı olarak farklılaşabilir. Kendimi aşırı rekabetçi bir ortamda bulduğumu varsaydığım da, diğerlerinin bilmem gereken şeyleri bana söyleyeceklerine veya beni yanlış yönlendirmeye çalışmayacaklarına inanmak için hiçbir nedenim yoktur. Bu toplumsal bağlamda en iyi epistemoloji, bilmem gereken şeyleri kendi başıma bulmamı tavsiye eden bir epistemolojidir. Öte yandan, farklı bir bağlamda sorunlar hakkında deneyimleri olan diğer kişilere sormak daha uygun olacaktır. Söz konusu epistemolojiyi değerlendirirken bir bilgi teorisinin içinde geliştirildiği toplumun özelliklerinin dikkate alınması gerekir.

Bilgi teorisinde bireyselcilik ilk olarak modern çağın başlarında ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma yöneltilen birçok eleştiride bireyselci anlayışın atası olarak Descartes görülür.² Bununla beraber, bu yaklaşım belirgin bir empirist eğilime sahiptir. Bu yüzden, Locke'u epistemolojik bireyselciliğin ortak bir kurucusu olarak almak uygunsuz görünmez. Bu filozoflar toplumsal ve dinsel

² Örneğin Code (1991: 112) ve Stout (1981: 25).

kargaşa dönemlerinde yaşamışlardır. 16. yüzyıl sonlarının ve 17. yüzyılın özelliklerinden biri, otoritenin geleneksel kaynaklarının meşruiyetinin –Kilise’nin ve kralın otoritesinin– büyük ölçüde sorgulanmasıdır. Örneğin, Papanın otoritesi reformist hareket tarafından sorgulanmıştır. Locke sonunda kralın yargılandığı ve idam edildiği parlamento ve Kral I. Charles dönemi arasındaki iç savaş zamanında yaşamıştır.

Yerleşik siyasal otoritenin yaygın biçimde sorgulanması bilginin en doğru biçimde nasıl edinildiği ve değerlendirildiği konusunda yeni bir açıklamanın geliştirilmesinde etkili olmuştur. Ancak bu sürecin nasıl gerçekleştiğini görmek için biraz geçmişe gitmemiz gerekir. Ortaçağda skolastikler iki epistemik kategoriden sadece birine ait iddiaları –ispata dayalı kesin bilgiyi veya aksine inancı– dikkate almışlardır. Bunlardan ilki ‘ilk ilkeler’den elde edilebilecek şeylerle ilgilidir; ikincisi sadece daha az veya çok makul (probable) olan şeyle ilgilidir. Bununla beraber, ‘makul’ ifadesi söz konusu iddianın otorite insanlar tarafından onaylandığı anlamına gelmiştir (Hacking, 1975: 22). Nitekim, bir iddianın muhtemelen doğru olabiliyorsa makul (probable) olabileceğini kabul eden çağdaş makullük anlayışının daha önce bir benzeri yoktu. Descartes dönemine kadar skolastik kategorilerin problemli olduğu ortaya çıkmıştı. Özellikle kabul gören otoritelere birçok itiraz bilgi edinmek için onlara dayanmayı imkânsız kılmıştır.³

Bununla beraber, böyle bir tutum bu dönemde mevcut olmayan bir makullük fikrini gerektirdiği için, kişi iddiaları çoğunlukla doğru olan bu otoritelere güvenemezdi. Bir iddianın kanıtını onun gerçek olma olasılığını artıran faktörler oluşturduğu için, kanıt fikri ayrıca bir olasılık [makullük] anlayışını gerektirir. Açık bir kanıt fikri olmadan başkalarının tanıklığının gerçek güvenilirliğini değerlendirebilmenin hiçbir anlamı yoktur. Tam güvenin tek alternatifi tamamen reddetmektir. Bu yüzden, bilgi araştırmasında kişi sadece kendine güvenebilir. Descartes’ın yaptığı şey budur. Bu yüzden, Alison Jaggar’a göre, Kartezyen epistemoloji “bilgiye ulaşmayı her bireyin kendisiyle ilgili bir görev olarak” (1983: 355) alan bireyseliğin en genel nitelemesine tamamen

³ Bu sorunlarla ilgili olarak, bkz. Stout (1981, Bölüm 2).

uygundur.⁴

Lorraine Code da bireyselciliğin başlangıcını Descartes'a kadar götürür. Code özellikle Descartes'ın akla atfettiği özerkliği tartışır. Code Descartes'a göre aklın iki şekilde özerk olduğunu düşünür. İlk olarak, aklın uygun biçimde kullanılması bireyin araştırmalarını tek başına gerçekleştirmesini gerektirir; ikinci olarak, akıl uygun bir biçimde diğer bilişsel becerilerden bağımsız olarak kullanılır (1991: 112). Descartes'a göre, bilgi sadece geleneklerden veya toplumdan etkilenilmediğinde elde edilebilir. Bilgi dışsal müdahaleden uzak bir özerkliği gerektirir. Descartes bilginin yeniden inşa edileceği yeni bir kesin temeli *cogitoda* bulunduğunu iddia eder. Descartes bu kesin temeli bireyin zihninin özel alanı içinde konumlandırır ve bilginin sadece akıl özgürce kullanıldığında ortaya çıkartılabileceğini öne sürer.⁵

Bireyselciliğin tarihindeki sonraki evre onun Locke ve Hume gibi empiristlerin ellerinde dönüşmesidir. Michel Foucault'nun işaret ettiği gibi (1970: 61), bu dönemde doğal ve uzlaşımsal dilsel göstergeler ayrımı içeren yeni bir gösterge anlayışı gelişti. Bu yeni gösterge anlayışı Lockecu empirizm için temel önemde iki hareketi mümkün kıldı. İlk harekete göre, doğa kendi doğal göstergeleriyle tanıklık edebilir, onun otorite kitapların veya diğer kaynakların gözünden yorumlanmaması gerekir. Bu yüzden, doğrudan duyuların tanıklığına güvenmek mümkündür. İkinci harekette uzlaşımsal göstergeler dış doğa olarak alınır. Bu ikinci hareket, fikirlerin özel bir iç alana ait olduğu anlayışıyla bir araya gelerek, I. Bölümde tartıştığım temsiliyetçilik türüne yol açmıştır.

İki gösterge türü ayrımı epistemik otorite kaynakları olarak 'doğanın tanıklığı' ve 'diğerlerinin tanıklığı' ayrımı yapmayı mümkün kılar. Ian Hacking'in ikna edici bir biçimde belirttiği gibi, bu dönemde çağdaş makullük fikrinin ortaya çıktığını görmekteyiz (1975: 44, 47). Bu makullük fikri Kartezyenlerin dışsal otoriteyi reddetmeleri ile dışsal otoriteye kölece itaat arasında bir ara zemin oluşturmayı mümkün kılacaktır. Böylece, makullük insanın tanıklığını doğa ve gelenek temelinde değerlendirmeyi mümkün

⁴ Epistemolojide bireyselcilik hakkında benzer bir açıklama Addelson ve Potter (1991: 263-264) tarafından yapılmıştır.

⁵ Bu yüzden Descartes bireyselciliğin bir başka yönünün başlangıç noktasıdır. Ona göre, temeller sadece öznenin doğrudan bilişsel kavrayışı içinde bulunduklarında bilgi sağlayabilirler.

kılacaktır. Empirizm daha sosyal bir epistemoloji yönündeki bu gelişmeyi sadece duyuların otoritesini kabul etmeyi önerdiği için engellemiştir (Stout, 1981: 74).

Bu yüzden, epistemoloji kesinlikle bireyselci olarak kalmıştır. Bilgi arayışı sadece dışardan insanların müdahalesinden bağımsız olduğu takdirde başarılı olabilir. 'Bilginin temeli' duyulara dayan-
dığına, yani bireyin içindeki temsiller dış doğayı yansıttığı tak-
dirde ortaya konulabilir. Ayrıca, bireyselcilik yeni bir boyut kaza-
nır: olgular tek başına iddialarımızın kanıtsal desteğini oluşturabi-
lir, bir başka kanıt türü ya kabul edilmez ya da olgusal kanıtlara
dayandırılması gerektiği düşünülür.⁶

Bu tarihsel açıklamaya Jaggar'ın epistemolojik bireyselcilik
açıklaması hakkında bir yorum yapmak için biraz ara vermek isti-
yorum. Modern çağın başlarındaki ve 20. yüzyıldaki bilgi teorileri
arasındaki farklılıkların bilincinde olmasına rağmen, Jaggar'ın
bunları yeterince açıklayamadığını düşünüyorum. Örneğin, Des-
cartes bilginin nasıl edinileceğiyle ilgilenirken, daha çağdaş epis-
temologlar belirli bir kanıt ile bu kanıtı desteklediği varsayılan şey
arasındaki ilişkinin doğasını araştırırlar. Kartezyen epistemoloji
metodolojik problemlere odaklandığı için 20. yüzyıldaki analitik
bilgi teorisinin oldukça saflaştırıcı ilgilerini paylaşmaz.

Jaggar'a göre, çağdaş analitik bilgi teorileri Descartes'ın baş-
lattığı ve mantıkçı pozitivist hareket tarafından geliştirilen birey-
selci geleneğin doruk noktasını temsil eder. Jaggar mantıkçı pozi-
tivistlerin bütün bilgilerin fiziksel bilgilere indirgenebilmesi ihti-
malini [fizikalizmi –ç.n.] onayladıklarını düşünür. Onlar bilimin tek
bilgi kaynağı olduğunu ve bütün bilimlerin fiziğe indirgenebile-
ceğini öne sürmüşlerdir. Mantıkçı pozitivistler bilginin nesnelliği
gerektirdiğine inanırlar. Bilim insanlarının yanlılığın ortadan kaldı-
rılabilmesi değerlerden-arınık bir tutumu benimsemeye çalışma-
ları gerekir. Onlar kendi değerleri, duyguları ve çıkarlarını bir ke-
nara itmelidir. Bu yüzden, Jaggar'a göre, "pozitivizmin iyi bilim
insanı liberal siyaset teorisinin soyut bireyidir" (1983: 356). Bu,
toplumsal ve kültürel konumdan kaynaklanan özel durumların

⁶ Locke diğer insanların tanıklığının güvenilirliğini kabul etmezken ilk tu-
tumu sergiler; Hume, ikinci tutumu benimser, zira ona göre, tanıklık sade-
ce tanığın güvenilir olduğuna ilişkin tümevarımsal olgusal kanıt bulundu-
ğu takdirde geçerlidir.

etkisinden uzak bir bireydir.

Jaggar'a göre, geleneksel epistemoloji bireyseldiliği yüzünden bilgi üretiminin her zaman toplumsal olarak konumlanmış olduğunu görememiştir. Geleneksel epistemoloji, bilgiye sadece 'bilen'ler öznelliklerini kontrol altına aldıklarında ulaşılabilirliğini öne süren bir "değerden-arınıklık olarak nesnellik" anlayışını benimser. Geleneksel epistemoloji, ayrıca, gerçekliğin doğası hakkında metafizik kabuller oluşturur; yani, gerçekliğin fiziksel olduğunu ve 'bilen'den bağımsız olarak varolduğunu varsayar. Böylece, Jaggar önceden mevcut bir gerçekliğe ilişkin temsiller oluşturarak bilgi edindiğimize inandığı için, aslında burada bilgi teorisindeki belirli bir geleneği betimlemektedir. Bilgilerimiz bilinen şeyin yansımasıdır, öznel bir girdinin ürünü yüzeye yansıtılan bir çarpıtmadır.

1. Bölümde bireyseldilik ile "bilgi özünde temsilleri gerektirir" fikri arasında bağlantılar olduğunu öne sürmüştüm. Bununla beraber, geleneksel epistemolojinin bu iki özelliği empirizmin "zihinden bağımsız dış gerçekliğin pasif bir yansıtıcısı olarak zihin" anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Örneğin Kant, bireyseldiliği onaylamasına rağmen, zihni pasif bir yansıtıcı olarak görmez. Kant'ın -başlamasında Kopernik devriminin belirleyici katkısı olduğu- yaklaşımının merkezinde deneyim nesnesinin belirli ölçüde zihin tarafından inşa edildiği iddiası yer alır. Temsillerimiz içimizde bizden bağımsız olarak mevcut 'kendinde şeyler'in gerçekliğini yansıtmazlar. Daha ziyade, bu temsiller zihin tarafından inşa edilir.

Jaggar'ın açıklamasıyla ilgili benzer bir problem Louise Anthony tarafından ortaya konulmuştur; Ona göre, bu açıklama Lockecu empirist bilgi teorisine Kartezyen bir zihin teorisi aşılır (Anthony, 1993: 194). Kartezyen rasyonalist gelenek, epistemolojinin her bireyin bilgi elde etmek için izlemesi gereken yöntemi ortaya koyduğunu düşünür. Rasyonalistlere göre, bu yöntem insan zihninin temel özelliğini oluşturan aklın özerk kullanımını gerektirir. Bununla beraber, bütün bilgilerin nihayetinde deneyimlerin pasif bir zihin üzerinde bıraktığı izlenimler sonucunda ortaya çıktığı görüşü sadece Lockecu epistemolojiye aittir. Empiristlere göre, bilgi elde etmek için öznelliğin bütün izlerinin ortadan kaldırılması gerekir. Descartes gibi rasyonalistler, aksine, yanlılığın kaçınılmaz olabileceğinin farkındadır. Yani rasyonalistler insan zihni-

nin yapısının bilginin geliştirilmesini kısıtladığını kabul ederler. Antony, Jaggar akıl ve yöntem konusundaki rasyonalist görüşleri empirizmin değerden-arınlık fikriyle karıştırdığı için, onun eleştirisinde modern çağın başlarındaki bilgi geleneğinin çarpıtıldığı ve aşırı basitleştirildiği sonucuna varır (1993: 193). Antony haklı olabilir de, onun eleştirisi Jaggar'ın görüşünü fazla etkilemez. Kültürümüzdeki egemen bilgi anlayışını betimlemek için Jaggar'ın görüşünü benimsediğimizde, bu kültürel ürünün bazı teoriler ve gelenekleri çoğu kez tutarlılıktan yoksun bir biçimde bir araya getirmenin sonucu olması tamamen mümkündür.

Yine de, Jaggar'ın açıklamasını en azından iki nedenle tatmin edici bulmuyorum. İlk olarak, onun bireyselcilik açıklaması Locke'un epistemolojisiyle tamamen uyumludur. Bireyselcilik, "bilgi bir temsiller meselesidir" fikriyle el ele gitmesine rağmen, Locke'un pasif bir yansıtıcı olarak zihin anlayışını gerektirmez. İkinci olarak, Jaggar bireyselcilik ve nesnellik problemi arasında sıkı bir kavramsal bağlantı kurar.

Artık bu son hususa geçebiliriz. Code bireyselcilik ve değerden-arınlık olarak nesnellik fikri arasında kavramsal bir bağlantı olduğu konusunda Jaggar'a katılır. Ona göre, "sadece özerk bir bilen... tam bir kavrayış sağladığı ölçüde nesnel olabilir" (1991: 112). Bunun yanlış olduğunu düşünüyorum, nesnellik sadece bireyselci epistemolojinin bir problemi değildir. Ayrıca, 'özerk bilen'le kararlarını hiçbir dış faktörün etkilemesine izin vermeyen birini kastettiğimizde, bu tür bir bilenin özerk olduğu sürece değerlere başvurmaması için hiçbir neden yoktur. Gerçekte, değerden-arınlık olarak nesnellik anlayışı geleneksel epistemolojinin karakteristik özelliğidir. Ancak bu bireyselciliğin bir sonucu değil, empirizmin bir özelliğidir.

Bazı feministler, bireyselciliğin gerektirdiği özerklik ile değerden-arınlığın gerektirdiği 'yansız tutum' arasındaki yakın bağlantıyla ilgili farklı türden bir argüman ortaya koymuşlardır. Bununla beraber, onlara göre bu bağlantının doğası kavramsal değildir. Daha ziyade, Evelyn Fox Keller'ın *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*'de belirttiği gibi, geleneksel epistemolojinin bu özellikleri belirli bir özne türünün duygusal ihtiyaçları hakkında psikanalitik bir açıklamayla bir araya getirilmiştir (1985: 124). Bu sorunu bölümün ikinci kısmında tartışacağım.

Artık, yeniden epistemolojideki bireyselciliğin tarihsel gelişi-

mine dönebiliriz. Özellikle epistemolojide bireyselciliğin 18. yüzyılda Kant'ın çalışmasıyla nasıl dönüşüm geçirdiğine bakmak istiyorum. Kant "Aydınlanma Nedir?" sorusuna verdiği cevapta Aydınlanmayı olgunlaşmamışlıktan çıkış yolu olarak betimler (1986: 263). Olgunlaşmamışlık aklın kullanılmasıyla ilgili konularda başkalarının otoritesini kabul etme isteğimizdir. Birey, olgunlaşmama durumundan kendi içinde bir değişime yol açarak kurtulabileceği için, kendi olgunlaşmama durumundan sorumludur. Bu sorumluluğu taşımak, özerk bir biçimde bilme cesaretine sahip olmayı gerektirir.

Kant, bu yüzden, bilgi elde etmek için gerekli daha güçlü yeni bir özerklik türünü ayrıntılarıyla ifade eder. Dış müdahalelerden bağımsız olmak yeterli değildir, seçimde bulunmak veya istemek kadar yapmak da önemlidir. Özerk birey, başına bir şeyler gelen birinden ziyade, şeyleri gerçekleştiren biridir. Bu yüzden, özerklik kontrolle ve onunla birlikte yer alan sorumlulukla bağlantılıdır. Kant'a göre, epistemik özerk özneler olmakla yükümlüyüz. Bu her bireyin kendi iradesiyle yol açabileceği bir durumdur.

Kantçı epistemolojinin bir başka özelliği bireyselciliğin tarihiyle ilişkilidir. Kantçı epistemoloji bilgi üretme kapasitesine sahip yeni bir benlik anlayışı içerir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki aşkın özne açıklaması formel bir doğaya sahiptir. Kabaca, 'bilen'in kendisinin farkında olmasını mümkün kılan şey bu aşkın öznedir. Ayrıca Kant'a göre, benlik-bilinci bir farkındalık biçiminin zorunlu bir özelliğidir. Bu yüzden, Code'un ifadesiyle "Kant'ın sunduğu analiz, kendine has özellikleriyle diğer bilenlerden farklılaşmamış bir 'standart bilen'in bilgisinin analizidir" (1991: 113).

Kantçı epistemolojinin bu iki özelliği 20. yüzyıl bilgi teorilerinin bireyselciliğinin biçimlenmesine katkıda bulunmuştur. Analitik epistemolojide 'bilgi' ve 'isabetli tahmin' arasındaki fark çoğu kez kişinin epistemik yükümlülüklerini yerine getirmesiyle ilişki içinde açıklanmıştır. Aceleci yargılardan kaçınılması gerekir. Kişinin ilişkili bütün kanıtları toplaması, bu kanıtların şüpheli örneklerde kendi inançlarını, düşüncelerini yeterince destekleyip desteklemediğini göz önünde bulundurması gerekir. Doğrulamanın kişinin epistemik yükümlülükleri *karşısındaki* tavrına bağlı olduğunu savunan bu görüş genelde 'ontolojik-olmayan doğrulama

anlayışı' olarak bilinir.⁷ Bu anlayış inançları benimseme konusunda Kantçı bir özerklik fikrini gerektirir. Bu anlayışa göre, gerekli sorumlulukları yerine getirmedeğimiz sürece epistemik yükümlülüklerden söz etmek anlamsızdır. Ayrıca, bu tutum sadece böyle yapmak kontrolümüz altında olduğunda anlamlıdır.

Ontolojik-olmayan doğrulama fikri içselciliği benimsemeye itmiştir. Bu görüş farklı biçimlerde formüle edilebilse de, burada her zaman bir inancın doğrulanabilmesiyle ilgili kısıtlama türüyle ilgilenilir.⁸ Bu görüşte, tipik bir biçimde, bir inancı doğrulayan şeyin öznenin basitçe üzerinde düşünerek farkına varabileceği bir şey olması gerektiği iddia edilir. Bu kısıtlama fikrinin kaynağı bu ontolojik-olmayan anlayıştır. İnançlarımızın kanıtı farkında olabileceğimiz bir şey olmadığı sürece, bu kanıtların ayrıntılı bir incelemeye dayanıp dayanmadığını kontrol edemediğimiz için sorumlu tutulamayız görünmektedir.

20. yüzyıldaki analitik epistemoloji ayrıca Kantçı yaklaşımın formalizmini miras almıştır. Gerekçeler ve onları destekleyen kanıtlar arasındaki ilişki doğrulandığında bir bileni bir başka bilenden ayırt eden bütün özellikler ortaya konulabilir. Bu, Jaggar'ın belirttiği gibi, liberal siyaset teorisinin temelinde yatan formalist kişi anlayışının kullanıldığı bireysellik türüdür.

Çok yakınlarda ana-akım analitik epistemoloji birçok konuda değişime uğradı. O belirgin biçimde natüralist ve dışsalci bir yön kazandı.⁹ Quine'in benimsediği bu natüralizm türü farklı biçimler alabilse de, her zaman 'bilgi'yi 'isabetli tahminler'den inançların gerekçeleri temelinde ayırmayı gerektirir. İnançların gerekçelerinden söz edilebilse de, bunun en azından nedenler temelinde ifade edilebilmesi gerekir. Natüralizme göre, bir inanca nasıl ulaşıldığı onun bilgi olup olmadığını belirlemeye katkıda bulunur. Natüralizm aynı zamanda dışsalcıdır, zira burada içselci sınırlamalar terk edilir. Başka ifadeyle, natüralizm bilgiyi buluş bağlamına tâbi kılar ve sadece inandığımız şeye inanmak için bağımsız ge-

⁷ Eleştirel bir tartışma için, bkz. Alston (1989: 185-226).

⁸ Çoğu kez içselciler, ayrıca, doğrulamayla ilişkili daha üst düzey sınırlamalar formüle etmişlerdir. Örneğin, bazı sınırlamalar öznenin ayrıca daha az değerli inançlara ilişkin kanıtlarla fiilen doğrulanan daha üst düzey bir doğru inanca sahip olmasını gerektirir. Bu daha üst düzey sınırlamalar çoğu kez kısırdöngülere yol açar. Burada onları ele almayacağım.

⁹ Doğallaştırılmış epistemolojiyi 5. Bölümde tartışacağım.

rekçelere sahip olduğumuzda bildiğimiz görüşünü reddeder.

Anthony (1993) bu yaklaşımın geleneksel epistemolojiden açıkça bir kopuş olduğunu düşünür. Bu düşünceye belirli ölçüde katılıyorum. Natüralistler, örneğin, bilgi edinmeyi Descartes gibi başlı başına amaç olarak görmezler. Onlar, ayrıca, epistemolojinin daha Kantçı yönlerini reddederler. Onlar ontolojik-olmayan doğrulama teorilerinin iradeciliği ve formalizmini terk ederler. Natüralist epistemolojinin bu özelliklerinin önemini küçümsemek istemiyorum. Onu özellikle toplumsal cinsiyeti epistemik olarak sorunsallaştırdığı için kullanışlı bir araç olarak görüyorum.

İnsanlar kendi inançlarını biçimlendirmekte kullandıkları bazı yöntemleri toplumsal olarak edinirler. Toplumsal koşullar bir bireyin öğrenebileceği yöntemleri nasıl kullanacağını etkiler. Toplumsal koşullar ayrıca kullanılan yöntemlerin güvenilirliğiyle ilişkilidir. Bu yüzden, çoğu natüralistin düşündüğü gibi, bilgi güvenilir bir biçimde edinilen doğru inançsa, toplumsal koşullar kişinin sahip olduğu bilgilerde bir farklılık yaratır. Güvenilir görme yeteneğinin görsel bilgi sağlaması gibi, cinsel taciz örneklerini güvenilir bir biçimde ayırt edebilme yeteneği de cinsiyetçilik hakkında bazı bilgiler sağlar. Bireyler ayırt edebilme yetenekleri bakımından ayrılırlar; bazı örneklerde bireylerin içinde yer aldıkları toplumsal koşullar inancın ortaya konulmasında güvenilir yöntemlerin oluşturulmasında önemli bir rol oynar.

Bu daha toplumsallaşmış bilgi anlayışı, örneğin, güvenilir bir açıklama anlayışını benimseyen çağdaş analitik felsefeden Philip Kitcher tarafından geliştirilmiştir. Kitcher'e göre, bir bireyin bilgiye sahip olup olmaması diğer bireylerin veya ait olduğu toplumun özelliklerine bağlıdır (1994: 113). Bu "bilginin toplumsaldır" anlayışının asgari bir örneğidir, zira burada en azından bireyselci ilke, yani bilginin sadece kendi bilgileri için başkalarına dayanmayan bireyler tarafından edinildiği görüşü reddedilir. Bu yüzden, bilginin toplumsallaştığı düşünüldüğü için, geleneksel epistemolojide önemsenmeyen bazı konular, örneğin 'bilenler toplulukları' içindeki bilişsel işbölümü ve konsensüs merkezî bir yer işgal etmeye başlar (Kitcher, 1994: 114).¹⁰

Toplumsal düzenlemeler ve ilişkilerin bilgilerde değişikliğe yol

¹⁰ Bunlar Addelson (1983) ve daha sonra Nelson (1990) tarafından ayrıntılı olarak tartışılmıştır.

açtığı kabul edildiğinde, bilgi teorilerinde toplumsal cinsiyetin ilişkili bir faktör olduğunu iddia etmeye sadece küçük bir adım vardır. Kitcher böylece, feminist duruş noktası epistemolojisini analitik felsefenin terminolojisi içinde farklı bir biçimde yeniden ifade eder. 6. Bölümde duruş noktası epistemolojisini tartışacağım; ancak şimdilik bu epistemolojinin bilen kişilerin toplumsal konumlarının bilgilerinin kapsamı ve doğasını etkilediğini iddia ettiğini belirtmek yeterli olacaktır. Güvenilirlik yaklaşımını benimseyen Kitcher bilginin güvenilir, yani bize çoğu kez yanlış inançlardan ziyade doğru inançları veren prosedürlerle elde edilen doğru inançlara bağlı olduğunu düşünür (1994: 113). Kitcher daha ana-akım toplumsallaşmış bilgi açıklamasını feminist yaklaşımlara dâhil edecek bir yol geliştirir:

Feminist epistemoloji, her birimizin belirli bir bakış açısına sahip olduğunu ve bakış açılarının epistemik farklılıklar yarattığını kabul ederek önemli görüşler sağlar... Belirli bir bakış açısının başkalarına tercih edilebilir olduğu iddiası, böylece, bakış açılarının yer aldıkları süreçlerin nispi güvenilirlikleri temelinde yeniden şekillendirilebilir (1994: 124-5).

Yani, bilenlerin toplumsal konumları bilgi edinmek için kullandıkları süreçleri farklı kılar ve bu süreçlerin bazıları diğerlerinden daha güvenilirdir. Cinsiyet, Kitcher'a göre, inanca ulaşmanın güvenilirliğinde farklılık yaratabilecek ilişkili faktörlerden biridir. Kitcher bir örnek olarak 1970'lerden beri primatolojide goriller gibi primatlar hakkında sürdürülen araştırmaları verir.

Bütün bunlara rağmen natüralist analitik epistemolojinin yine de özünde bireyselci olduğuna inanıyorum. Quine natüralizmin geleneksel epistemolojinin yerine bireysel psikolojinin geçirilmesi gerektiğini gösterdiğinin unutulmaması gerektiğini vurgular. Ancak daha önemli olan, natüralist epistemolojinin bilgiyle ilişkili toplumsal faktörleri bilginin bireysel yönleri karşısında ikincil konumda görme eğilimidir.¹¹ Bilgi güvenilir 'doğru inanç' olduğu

¹¹ Örneğin Alvin Goldman'a göre, toplumsal olarak edinilen inanç-oluşturma yöntemleri bilgi sağlayabilir, ancak kişi bu yöntemlere sadece bir bireysel inanç-oluşturma prosedürüne başvurarak ulaştığı sürece. Biri bana anlattığında, kareköt almayı sadece bu yöntemin güvenilirliğini kontrol edebilecek bağımsız bireysel yöntemlere sahip olduğum takdirde öğrendiğimi söyleyebilirim (Goldman, 1986: 91). Diğerlerinin tanıklığını, bu tür bir ta-

için, toplumsal faktörler inanç-oluşumu yöntemlerinin güvenilirliği açısından sadece iki şekilde merkezî önemde olabilir. İlk olarak, bir kişinin toplumsal konumu sahip olabileceği deneyimlerde merkezî bir rol oynar. Bu deneyimler kişinin edindiği bazı yöntemlerin güvenilirliği üzerinde etkilidir. Ancak, bu örnekte toplumsal faktörler sadece güvenilir bireysel bilgi edinmeyi sağlayan şeyin bir şeyin parçası olduklarında önemlidir. İkinci olarak, bazı inanç-oluşumu yöntemleri başkalarının inançlarına bağlı olduğu için, onların güvenilirlikleri başka insanların kullandıkları yöntemlerin güvenilirliğine bağlı olacaktır. Örneğin, sağlık sorunları konusunda yöntem olarak doktorumun teşhislerine güvenmeyi tercih ettiğimde, yöntemimin güvenilirliği doktorun teşhiste bulunurken kullandığı prosedürlerin güvenilirliğine bağlı olacaktır. Bu örnekte, ayrıca bilginin toplumsal boyutu bireyselci bir yaklaşım temelinde dâhil edilir. Çıplak gözle görmeyi bir mikroskop yardımıyla görmeyle karşılaştırabiliriz. İlkinde sadece görme yeteneğime, ikincisinde âletin güvenilirliğine dayanırım. Mikroskop bireysel bilgi süreçlerimi genişletmenin bir yoludur. Kitcher'in açıklamasında bilginin toplumsal yönleri bireysel yönlerine indirgenir.

Güvenilirci yaklaşımın tam bir sosyal epistemolojinin temelini asla ortaya koyamayacağına inanıyorum. Bu yaklaşımın bireyselci inançlarının kaynağı temsil fikrine bağlılığıdır. Bu yaklaşımı benimseyenler bireysel temsillerin içeriğinin öznenin toplumsal ortamına bağlı olduğuna inanabilirler. İnancın içeriği zihindeki şeyler tarafından belirlenmez. Onlar, ayrıca, inanç-oluşumu süreçlerinin güvenilirliğinin söz konusu kişinin toplumsal konumuna bağlı olduğunu düşünebilirler. Yine de onlar, bilginin aslında toplumsal olmadığını düşünürler: toplumdan bağımsız olarak varlığını sürdüren bir birey yine de en azından bazı bilgilere sahip olabilir.

Bu noktada, epistemolojide bireyselciliğin terk edilmesi gerekip gerekmediği sorulabilir. Çok genel bir bireyselcilik tasvirinin kesinlikle doyurucu olmadığı açıktır. David Hull'a göre,

Epistemologların 'doğrulama' anlamında bilgi-iddialarını doğrulayamamalarının nedeni gerçekte böyle bir doğrulamanın ol-

mamasıdır... Onlar bilgi-edinmeyi bilgi-nesneleriyle diğer bilen öznelerden tamamen bağımsız bir biçimde yüz yüze gelen bireysel özne temelinde ele alırlar. Bu anlayışa göre, dil dünyayı yansıtmaya rağmen, bu 'dünya' tekil bilen öznenin duyumlarıdır... Bu epistemolojik tutum bilgi-edinmeyi zorlaştıran neredeyse hepsi aşılabilir engeller ortaya çıkartır (1988: 13).

Ancak epistemologlar artık bu çok genel bireycilik tasvirini onaylamamaktadır. Daha az aşırı bireysellik biçimleri sürdürülebilir mi? Bireyselliğin ölümünün ilân edildiği analitik felsefede, genellikle, bireyselci bir yaklaşım sahip olduğumuz ve sadece diğer insanlara güvenerek edindiğimiz çoğu bilgileri açıklayamaz (Webb, 1993). Bu tespit doğrudur. Tanıklık bağımsız bir kanıt kaynağıdır. Bu noktayı vurgulamakla sınırlı kalan bir bireysellik eleştirisi yine de bazı bireysel bilgilerin varlığını kabul edecektir. Burada bilginin sosyal olarak inşa edildiği düşünülmeyecektir. 1. Bölümde ortaya koyduğum çerçeve bu tür bir görüş için bir temel sağlar. Bu çerçevede, bir iddianın sadece toplumsal pratikler temelinde bilgi olarak alınabileceği kabul edilir. Bu hususa bölümün son kısmında yeniden döneceğim.

Ayrıca, bilgi teorimizi sadece bir başka bilgi kaynağı olarak tanıklığı da kapsayacak biçimde genişlettiğimizde, bireyselci yaklaşımın epistemik değerlendirme konusundaki keskin sınırlamalarını anlayabiliriz. Diğer insanların söyledikleri şeylere inanmak için her zaman bağımsız temellere ihtiyacımız olduğunu söylemek doğru olmasa bile, sadece diğer insanların gerçek güvenilirliklerinin önemli olduğuna inanmak da yanlıştır. Bütün ahlâkî, siyasal ve epistemik değerlendirme türleri diğer insanların fikirlerine dayandığımızda mümkün olur. Geleneksel epistemoloji bu değerlendirme türlerine gereken önemi vermemiştir.

Lynn Nelson tartıştığım bireysellikten daha radikal bir hareketi benimser.¹² Bireylerin temel bilgi özneleri olduğu fikrini tartışmadık. Toplumlar sadece türetilmiş bilgiye sahiplerdir; yani, onlar sadece üyeleri sahip olduğu sürece bilgiye sahiplerdir (Kitcher, 1994: 113). Nelson aksini düşünür. O bireylerden ziyade toplumların, birincil anlamda inançlar ve bilgilere sahip olduklarını öne sürer. Ona göre, bilgi her zaman toplumsaldır. Nelson bireylerin bilgileri ve inançlarını yadsımamasına rağmen, onların

¹² Ancak daha az radikal boyutta, zira Nelson natüralisttir.

sadece türetilme anlamında bireysel bilgiler ve inançlara sahip olduklarını düşünür (1990: 256). Nelson iddiasını inançlara sahip olmanın bir önkoşulu olan kavramsal araçların toplumsal umumî karakterine dayandırır (1990: 108). Ayrıca ona göre, bilgi kanıta dayanır ve kanıt umumidir (Nelson, 1990: 255).¹³ 4. Bölümde öne sürdüğüm gibi, Nelson'ın toplumların bilginin birincil öznelere olduklarını ortaya koyduğunu değil, aksine bir toplumun üyeleri olmadıklarında bireylerin bilgi sahibi olamayacaklarını gösterdiğini düşünüyorum. Bu ikisi oldukça farklı şeylerdir. Bunu bir örnekle açıklayabiliriz: bir futbol takımı olmadan kalecilik olamaz; yine de, takım olmadan da kalecilik yapan bireyler vardır. Nelson bu tür itirazları göz önünde bulundurur, ancak 4. Bölümde göstereceğim gibi, onlara tatminkâr cevaplar veremez (Nelson and Nelson, 1994: 497).

Bazı düşünürler, örneğin John Hardwig, bilimsel bilginin edinilmesiyle ilişkili bazı somut örnekleri göz önünde bulundurarak Nelson'inkine benzer bir görüş ileri sürer. Pratik koşullar nedeniyle, bir toplumun kendi üyelerinden hiçbirinin bütünüyle bilmediği şeyleri bildiğini iddia etmek mantıklı görünmektedir. Bu iddia Nelson'ın bilginin esasen toplumların bilgisi olduğu biçimindeki daha güçlü iddiasından oldukça farklıdır. Aksine burada basitçe, sınırlı sayıda örnekte, pratikte bireysel bilgiye indirgenemeyen toplumsal bilgilere sahip olduğumuz iddia edilir. Yine de en azından prensipte, bu örneklerde bile toplumsal bilgileri bireysel bilgiye indirgemek mümkün görünecektir. Gerçekte bu pratiklerin tamamını sınırlı ömrümüz içinde öğrenemeyiz.

Parçacık fiziğinde ve diğer üst düzey teorik bilimlerde uzman dergilerde ondan fazla yazarlı makaleler görmek oldukça yaygındır. Bu bilim insanları kuşkusuz makaleyi birlikte yazmasalar da, her biri makalede ortaya koyulan sonuçların üretildiği araştırmanın bazı kısımlarına katkıda bulunmuştur. Bu alanlardaki araştırmaların bireylerden ziyade ekipler tarafından gerçekleştirilmesinin birkaç nedeni vardır. İlk olarak, bir kişi tüm araştırmayı gerçekleştirebilmek için zamanının büyük bir kısmını bu işe ayırmak zorunda kalacaktır; çoğu örnekte, bir kişinin bu araştırmayı tek başına tamamlamaya ömrü yetmeyecektir. İkinci olarak, araştırmanın farklı kısımları tek bir bireyin hepsini kazanamayacağı farklı

¹³ Nelson'ın kanıt teorisini 4. bölümde ele aldım.

uzmanlaşmalar gerektirir. Dolayısıyla, bu örneklerde araştırma ekibinin hiçbir üyesinin, araştırmanın bütün parçalarını gerçekleştirecek ve hatta tümünü anlayacak bilgiye sahip olması imkânsız görünmektedir.

Bu örneklerde, ekibin her bir üyesi, kendi sonuçları hakkında diğerlerinin oluşturdukları iddialara dayanır. Nitekim, Hardwig'e göre, hiç kimse yayınlanmış makalelerinde bilgi olarak sundukları iddiaları destekleyen bütün kanıtları bilecek ve hatta anlayacak konumda değildir. Bu örneklerde, hiçbir tekil araştırmacı sadece ilişkili kanıtlara sahip olduğunda araştırma ekibinin yayınladığı tüm şeyleri bilmeyecektir. Yine de, en azından bazı örneklerde, bilgi bu ortaklaşa çabalarla üretilir –bu, üyelerin her birinden ziyade, bir bütün olarak araştırma ekibinin sahip olduğu bilgidir.¹⁴

Bu argüman hatalıdır. Hiçbir bireyin tek başına bir bütün olarak araştırma ekibi tarafından oluşturulan iddiaları desteklemek için gerekli bütün kanıtlara sahip olmadığı doğru olsa da, bu durum bireylerin kendi başlarına bilgi sahibi olmalarını engellemez. Aksini varsaymak bireysel bilgi örneğinde bireyseliğin haklı olduğunu varsaymaktır. Bu varsayım, sadece, eski tarz ana-akım epistemolojinin bireyseliği, yani bireyin tüm ilişkili kanıtlara sahip olmadığı, bireyin bilmediği fikri kabul edildiğinde benimsenebilir. Ancak bilgi toplumsal olarak görüldüğünde, bir bireyin söz konusu bilgi için diğerlerinin sahip oldukları kanıtlara dayandığında bildiği söylenebilir. Dolayısıyla, bu örneklerin hiçbirisi Nelson'ın "temel bilgi özneleri toplumlardır" iddiasını desteklemez.

Esasen bilgiye sahip olanın bireyler olduğunu yadsımadan bilginin özünde toplumsal olduğunu ileri sürmenin iki yolu vardır. Örneğin, Naomi Scheman eleştirilerini bireyselci epistemoloji yerine zihin felsefesine yoğunlaştırır. O inançlar gibi psikolojik durumların temsiliyetçi tasvirin gerektirdiği tarzda anlaşılabilirliği fikrine katılmaz. Scheman, "Bireyselcilik ve Psikolojinin Araştırma-Nesneleri"nde, çağdaş psikolojiye nüfuz eden, "psikolojinin araştırma-nesneleri –örneğin, duygular, inançlar, niyetler, erdem ve kötülükler– "bize tekil bireyler olarak atfedilir" biçimindeki bireyselci kabulü sorgular (1983: 226).

Ancak bu bireyselci kabulün ne anlama geldiği yeterince açık değildir. İlk nitelmesi, Scheman'ın bir inancın içeriğinin ona

¹⁴ Bu görüşler Hardwig (1985, 1991) tarafından ortaya konulmuştur.

inanan kişinin zihnindeki şeyler tarafından belirlenebileceği görüşüne karşı çıktığını gösterir. Ona göre, bu anlayışa göre "beş fit uzunluğunda olmak kişinin bireysel bir özelliğidir" biçimindeki inançlar bireysel zihin durumlarıdır. Aksine Scheman, inancı boşanma gibi ilişkisel durumlara benzetmemiz gerektiğini öne sürer görünmektedir (1983: 226). Bir bireyin medeni hâli onun durumudur, ancak bu durum diğerleriyle ilişki içinde bir şey olmadığı sürece var olamaz. Benzer şekilde, ilişkisel bir inanç anlayışına göre, bir inancın içeriği ona inanan kişinin zihninin dışındaki şeylerle ilişkisine bağlıdır. Scheman kendi "inancın içeriği zihinde değildir" görüşünün makalesinin yazılmasından yirmi yıl sonra analitik felsefede çok popüler olduğunu belirtme gereği duyar. Ancak Antony'nin (1995) belirttiği gibi, Scheman'ın hedeflediği bireysellik kabulü psikolojik durumların içerikleri konusunda içselci yaklaşımın reddedilmesinin daha ötesine geçer.

Scheman aynı makalede, ayrıca, psikolojik bireysellikğin "realist bir tez olduğunu (duygular, inançların vb. nin gerçekte somut durumlar olduğunu)" (1983: 232) iddia eder. Scheman, benzer şekilde bu tezin "acım, öfkem, inançlarım, niyetlerim vb. şeyler, içimde bulunan, *gündelik ilişkiler sırasında özel durumlar olarak içinde yer aldığım* [italikler bana aittir] özel, (teoride) belirlenebilir durumlardır kabulünü oluşturmak anlamına geldiğini düşünür (1983: 226). Bu iddialar Jean Grimshaw'u Scheman'ın "inançlara sahip olanlar bireylerdir" görüşüne karşı çıktığını düşünmeye iter (1986: 164). Scheman'ın görüşünün bu olduğunu düşünmüyorum. Bu söze daha yakın duran Antony'dir (1995). Antony Scheman'ın psikolojik realizme karşı olduğunu düşünür (1995: 161). Antony psikolojik teorilerin davranışları zihinsel nedenleri temelinde açıkladıklarını varsayar. Psikolojik realizme göre, inançlar ve diğer zihinsel durumlar vardır ve davranışlarımıza yol açarlar. Antony, Scheman'ın psikolojik durumların varlığını yadsıdığına, zira onların nedensel davranış açıklamaları içinde yer aldıklarını kabul etmediğine inanır. Antony'nin ulaştığı sonuç temelden yoksundur. Scheman'ın konumunun kendi Wittgensteinci bağlamında anlaşılması gerekir: rasyonel davranış açıklamaları anlaşılır davranış örüntüleri oluşturma meselesidir. Nitekim, Scheman inançların olmadığını değil, onların nedensel olarak anlaşılabilir türden şeyler olmadıklarını söyler. Scheman'a göre, "somut psikolojik açıklamalar –sağduyusal [gündelik] açıklamalardan

bilimsel açıklamalara kadar– davranışları kendi bağlamları içinde izah eder. Özellikle gündelik psikolojik terminolojimiz kesinlikle yorumlayıcı ve normatiftir” (1996: 152). Ona göre, inançlar ve arzular, “sadece belirli perspektiflere bağlı olarak, belirli toplumsal yorumlayıcı pratikler içinde” ortaya çıkan örüntülerdir (Scheman, 1996: 151).

Scheman’a göre, bireyler inançlara sahiptir. Ancak yine de, psikolojik durumlar sosyal olarak inşa edilir. İnançları içerikleri temelinde tanımlarız. Roma’nın İtalya’da ve Paris’in Fransa’da olduğu inancı, farklı içeriklere sahip oldukları için, farklı inançlardır. Bu yüzden, bir şeyi inanç kılan şey onun içeriğidir. Yani içerik inancın kurucu unsurudur. Scheman’a göre, bireylerin eylemlerini anlamak için onlara belirli içeriklere sahip inançlar atfederiz. Bireylere hangi inançları atfettiğimiz onların yaptıkları şeylere [eylemlerine] bağlı olacaktır. Ancak eylemler fiziksel hareketlere benzemez. Aynı fiziksel hareket banyo yaptırma veya vaftiz olabilir; bunlar oldukça farklı eylemlerdir. Eylemler sadece toplumsal pratikler zemininde kazandıkları anlamlar temelinde kategorileştirilir. Belirli bir içeriğe sahip bir inancın özellikleri eylemlerin açıklamalarının yer aldığı bağlamda ortaya çıktığı ve eylemler belirli ölçüde toplumsal pratiklerle inşa edildiği için, inançlar da sosyal olarak inşa edilecektir. Özellikle, inançlar iddialar öne sürdüklerinde bireylere atfettiğimiz psikolojik durumlar oldukları için, (toplumsal) gerekçeler sunma ve talep etme pratiği inançların oluşumunda önemli bir rol oynar.¹⁵ Roma’nın İtalya’da olduğunu iddia ettiğimde bana bu içeriğe sahip bir inanç atfedersiniz. Bununla beraber, sadece en azından iddiamdan ortaya çıkabilecek şeylere ve onun bir gerekçesi olarak alınabilecek şeylere vakıf olduğumda, edimim bu içeriğe sahip bir iddia olarak görülecektir. Aksi takdirde, neden söz ettiğimi bilmediğimi söylemek durumunda kalacaksınız. Bu yüzden, bir icraat sadece (toplumsal) gerekçeler sunma ve talep etme pratiği bağlamında bir iddia olarak görülebilir. İnançlar iddialar aracılığıyla ifade edildiği için, bu toplumsal pratik türü söz konusu psikolojik durum türünün açıklanması açısından hayati öneme sahiptir. Scheman’ın inanç konusundaki görüşleri bilgi teorisi açısından önemli içerimlere

¹⁵ Burada şeytanın avukatlığını oynama örneğini göz önünde bulundurmuyorum.

sahiptir. Bilgi çoğu kez "doğrulanmış gerçek inanç" olarak anlaşıldığı için, inanç sosyal olarak inşa ediliyorsa bilginin de inşa edilmesi gerektiği düşünülür. Bu görüş bilgiye bireylerin sahip olduklarını öne süren bireyselciliğin tamamen reddedilmesi anlamına gelir.

Özetlersek, bilginin sadece tamamen özerk ve bağımsız bir bilen tarafından elde edilebileceği görüşü olarak bireyselcilik feminist düşünürlerin sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Yakınlarda analitik felsefeden bazı kişiler toplumsal faktörlerin bilgiyle ilişkili olduğunu kabul ederek bireyselciliklerinde bazı değişiklikler yapmışlardır. Onlara göre, bilgiye sahip olanlar bireyler olmasına rağmen, onların toplumsal konumlarıyla sahip oldukları bilginin miktarı ve içeriği arasında bir ilişki vardır. Doğru yönde bir adım olsa bile bu açıklamanın yeterli olmadığını iddia etmiştim. Bu açıklamalarda toplumsal faktörlerin bilginin nedenleri arasında yer aldıkları kabul edilir. Toplumsal faktörler bireylerin bazı inançlarını-oluşturma nedenleri arasında yer alabilir. Bu faktörler aynı zamanda bireylerin psikolojik yapıları üzerinde nedensel etkiye sahip olabilir. Ayrıca, psikolojik yapı farklılıkları inançların güvenirlilikleri (veya doğrulanmaları) konusunda farklılıklar yaratacaktır. Yine de bu açıklamalar doğrudan toplumsal faktörlerin bilgi için temel önemde olduklarını göstermez.

Bazı feministler, örneğin Nelson bilgi ve inancın bireylerden ziyade toplumların temel özellikleri olduğunu iddia ederek daha ileri gider. Hardwig'in toplumların hiçbir bireyin sahip olmadığı bilgilere sahip olabilecekleri iddiası lehindeki bir argümanını dikkate almama rağmen, bu argümanı ikna edici bulmuyorum. Son olarak Scheman'ın bireyselcilik karşıtı zihin teorisini tartıştım. Bu yaklaşım geleneksel epistemologların benimsedikleri çerçeveye ters düşer. Scheman'ın açıklamasında toplumsal pratiklerin inancın kurucu unsuru olduğunu öne sürdüm. Bu yüzden, Scheman'ın açıklaması gerçek bir sosyal epistemolojinin temelini sunar.

Geleneksel Epistemik Özne Fikrine Feminist İtirazlar

Geleneksel epistemolojinin bireyselci olduğunu açıkladım. Bu bireyselci yaklaşımın her zaman dış gerçekliğin pasif bir yansıtıcısı olarak bir zihin anlayışını gerektirmediğini öne sürdüm. Epistemik bireyselciliğin ömrünü tamamlamış bu zihin teorisinden daha uzun yaşamasının nedeni budur. Yine de, onları meşrulaştıran zihin açıklaması terk edilmesine rağmen, bilgi hakkındaki bazı ortak kabuller –örneğin, bilgi duygusal tarafsızlık ve değerden-arınlıklı gerektirir düşüncesi– korunmuştur.¹⁶

Bazı feministlere göre, bireyselcilik *ile* epistemik öznenin –yani bilen– duygusal ihtiyaçlarında değerden-arınlık fikri arasında bağlantılar vardır. Değerden-arınlıktan bireyselcilik veya aksine, bireyselcilikten değerden-arınlıklık fikri çıkmasa bile, onlar aynı bilen özne türünün işaretleri veya tipik tutumlarıdır. Bu feministlerin öne sürdüğü gibi, bireyselcilik ve duygusal tarafsızlık arasındaki bağlantı kavramsal olmasa da, bu bağlantıyı ortaya çıkarmak için felsefi düşünceden başka bir şeye gerek vardır. Özne açıklamasında arzuların rolünü öne çıkaran psikanaliz bu amaç için uygun kullanışlı araçlar sağlar görünmektedir.

Geleneksel özne anlayışlarına eleştiri ve onlara alternatifler geliştirme çabası çoğu feminist bilgi teorisinin merkezî unsurunu oluşturmuştur. Bu kısımda geleneksel ‘bilgi-öznesinin evrenselliği’ fikrinin bir maske olduğu iddiası lehindeki bazı argümanları ele alacağım. ‘Evrensel ideal insan’ olarak sunulan şey gerçekte erkektir.

Bilgi edinmek için tamamen özerk ve değerlerden-arınlık olmanın gerekli olduğunu düşünecek özne türüne ilişkin bazı farklı yorumlar vardır. Richard Bernstein’a göre, bu özne ‘Kartezyen Kaygı’ içindeki biridir. Bu ya/ya da zorunluluğu dayatan bir kaygıdır. Bilgi ya sabit bir dayanağa sahiptir ya da aksine delilikle, zihinsel ve ahlâkî kaosla karşı karşıya kalırız (Bernstein, 1983: 18). Keller ‘bilimsel bilginin psiko-sosyolojisi’nde daha detaylı bir epistemik özne analizi sunar (1985: 13). Keller, geleneksel bilgi teori-

¹⁶ Bu kabullerin farklı bir doğrulama kaynağına sahip oldukları iddia edilmek istenilebilir. Muhtemelen. Ancak şaşırtıcı olan şey, bu amaca uygun çok az argüman sunulmuş olmasıdır.

lerinde epistemik özneye zımnen atfedilen öznellik türünü ana hatlarıyla ortaya koymak için psikanalitik nesne ilişkileri teorisine dayanır.¹⁷ Nesne ilişkileri teorisi hem 'doğuştan getirilen dürtüler' hem de diğer bireylerle ilişkilerle bağlantılı 'erken dönem deneyimler' bağlamında bir benlik gelişimi açıklaması sunar. Bu yüzden, ona göre çocukların ailenin ve toplumun yapısı hakkında geliştirdikleri deneyimler benlik gelişiminin doğası üzerinde etkilidir.

Çocukların, tam duygusal ve bilişsel olgunluğa ulaşmak için, kendilerini kuşatan ortamdan bağımsız bir benlik duygusu geliştirmeleri gerekir. Yani, onların kişisel özerklik kazanmaları gerekir. Her iki cinsiyetten çocuklar da kişisel özerklik geliştirme ihtiyacına sahip olmasına rağmen, aralarında önemli farklılıklar vardır. Toplumumuzda çocuklara kadınlar baktığı için, çocuklar özerkliklerini ilk olarak kendilerini annelerinden ayırarak geliştirirler. Bu süreç kendini ayırma arzusuna ve kendi özerkliğinin farklılaşmamış bir döneme geri dönülmesi tehdidi yaratabileceği kaygısına yol açar. Anneden ayrı olma ihtiyacı erkek çocuklarda daha şiddetlidir, zira bu ihtiyaç çocuğun sadece kendini anneden farklı bir birey olarak konumlandırmasına değil, aynı zamanda anneninkinden farklı bir cinsiyete sahip biri olarak inşa etmesine yardımcı olur (Keller, 1985: 88). İkili bir kendini ayırma sürecine maruz kalan erkek çocuklar daha güçlü bir kendini ayırma ihtiyacı hissederler ve neticede daha yoğun bir farklılaşmama kaygısı yaşama eğilimindedirler.

Erkeklik ve kadınlığın karşıtlar olarak görüldüğü bizimki gibi bir toplumda erkek çocuklar kadınsılığın izlerinin ortadan kaldırılmasını gerektiren bir kültürel 'erkeklik geliştirme' baskısına maruz kalırlar. Yani, erkek çocuklar kendilerini kadınlardan tamamen farklı olarak görmeye teşvik edilir. Böylece, erkek çocuklar annelerinden ayrılıklarını onlardan tam bağımsızlık meselesi olarak görmeye itilirler. Erkek çocuklar özerkliğin sadece diğerlerinden tam bağımsızlık sağlandığı zaman korunduğu varsayılan yoğunluğu giderek artan ve katı bir özerklik duygusu geliştirirler (Keller, 1985: 97). Özerkliği korumak için bu abartılı ayrılık ihtiyacı

¹⁷ Keller'ın açıklamasının temel feminist kaynakları Nancy Chodorow'un *Anneliğin Yeniden Üretimi* (1978) ve Jessica Benjamin'in *Sevgi Bağları* (1988) adlı kitabında yer alan çalışmasıdır.

kadınlığın hiçbir izini içermeyen erkekliği inşa etme çabasının bir sonucudur. Böyle bir ihtiyaç ilk farklılaşmamışlık evresine duyulan özlemi bastırması gereken bir benlik üretir. Sonuç, özerklik konusunda her zaman kaygılar taşıyan, benliğin sınırlarının gevşemesinin bir kendilik algısının kaybolmasına ve kaosa düşme anlamına geldiği bir benliktir. Ayrıca benlik ve diğeri arasındaki sınırların geçici olarak gevşemesi duygusal gelişme açısından gerekli olduğu için, 'erkek özne' çevresiyle ilişkilerinde duygusal-olmayan bir tutum kazanır (Keller, 1985: 82).

Çocuğun bilişsel gelişimi aynı zamanda kişisel özerkliğin gelişimiyle ilişkilidir. Çocuklar dışlarındaki gerçekliği kendilerini çevrelerinden ayırarak kavramaya başlarlar. Onlar bir nesnellik, yani "özneyi nesneden ayırma" (Keller, 1985: 80) kapasitesi kazanırlar. Nitekim, kişinin çevresini tanıması ve ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için nesnelliğe gerek vardır. Neticede, "nesnellik... psikolojik özerkliğin bilişsel karşılığıdır" (Keller, 1985: 71). Özerklik anneden duygusal ayrılığın, nesnellik dışsal gerçeklikten bilişsel ayrılığın bir sonucudur.

Nesnelliği bilen özne ve bilinen nesne arasında köklü bir ayrılık olarak gören 'nesnelcilik' tam bağımsızlık olarak özerkliğe karşılık gelir (Keller, 1985: 97). Kendi hakkındaki duygularını korumak için tam özerkliğe sahip olma ihtiyacı duyan özne türü dışsal gerçeklikle bilişsel olarak ilişki kurmak için özneyi nesneden ayırma gereği duyar. Bu yüzden, bilgi öznenin nesneden tamamen ayrılmasını gerektirir. Ayrıca, Keller'a göre, bu özne türü erkek olarak tanımlandığı için, onun tamamen ayrı olduğu gerçeklik veya doğa kadınsı olarak kavranmaya başlar (1985: 79).

Özerklik problemi aynı zamanda güçle bağlantılı sorunlarla ilişkilidir. Özerklik, "dışsal kontrolün aksine, (psikolojik) kişinin kendi iradesiyle hareket edebildiği duygusudur" (Keller, 1985: 97). Keller'a göre, özerkliği tam ayrılmayla karıştıran eğilim ayrıca nesnelliği nesnelcilikle karıştırır. İkinci karıştırma türü nesnelliği egemen olmayı gerektiren bir şey olarak almaktan kaynaklanır (Keller, 1985: 98).

Özerkliğin korunması bir güç, yani kontrol edebilme –dışsal güçlerin kontrolü altında olmayan etkili bir fail olma– duygusu gerektirir. Bununla beraber, özerklik tam bağımsızlık olarak düşünüldüğünde, önceden belirttiğim gibi, benlik ve diğerleri arasındaki sınırlar –sürekli bir kaygının göstergesi olan– sürekli göze-

time tâbidir. Diğerlerinin kontrolü altında olma değil, kontrol meselesi hâkim bir kaygı hâline gelir. "Dışsal otoriteden özerkliğin psikolojik olarak içselleştirilmesi"yle kontrol kaygısı egemenlik ve üstünlük kurma kaygısına dönüşür (Keller, 1985: 103). Özerklik için gerekli güç duygusu sadece başkaları üzerinde güç kurma olarak yorumlanmaya başlar (Keller, 1985: 97). Bu güç duygusu yerleşik bir hiyerarşiye sahip bir dünya algısıyla bir araya geldiğinde egemenlik ve itaat diğer bireylerle tek ilişki kurma biçimine dönüşür. Böylece, kontrol talebi egemenlik talep etmeye dönüşür.

Dünyanın yerleşik bir hiyerarşi içerdiği algısı çocuğun yetişkin otoriteyle baba biçiminde karşılaşmasıyla ortaya çıkar (Keller, 1985: 109). Anneden ayrılık olarak özerklik, erkek çocuklar için "annenin gelecekte muhtemel hâkimiyeti" duygusu (Keller, 1985: 109) üreterek babayla özdeşim kurma fırsatı sağlar. Çocuklar dünyayı babaların otoriteye sahip olduğu –hem kamusal hem de ailevi alanda meşrulaştırma sağlayan– bir yer olarak algırlar. Böylece erkek çocuklar özerkliği kadınlar üzerinde hâkimiyet kurma olarak kavramaya başlarlar. Öte yandan, kız çocuklar özerkliklerini baba otoritesine itaat ederek, bir baştan çıkarma tekniği olarak edinirler (Keller, 1985: 111).

Erkek öznellik örneğinde olduğu gibi nesnellik egemenlikle karıştırıldığında bilen özne ve bilinen nesne arasındaki ilişki bir üstünlük ve egemenlik, yani nesneleştirme ilişkisine dönüşür.

Keller açıklamasında geleneksel epistemolojinin önkoşulları bireysellik ve değerden-arınlığın nasıl benliğin sınırlarını sürekli olarak kontrol altında tutmayı gerektiren bilişsel bir kişilik tavrından kaynaklandığını göstermeye çalışır. Bireysellik ve değerden-arınlık arasındaki bütünlük zihinsel ihtiyaçlara değil, aksine belirli bir özne türünün duygusal ihtiyaçlarına bağlı olacaktır (Keller, 1985: 124). Başka deyişle, bilgiyi mümkün kılan şey konusundaki geleneksel anlayış belirli bir öznellik türü için tasarlanmıştır; erkek öznellik kadınsı bir şeyin aşılması olarak anlaşıldığı için, geleneksel bilgi teorilerinin epistemik öznesi erkektir.

Keller dünyanın güvenilir bilgisine ulaşma çabasının önemini yadsımaz, o kadınların bilimi ve nesnelliği tamamen reddetmeleri gerektiğini iddia etmez. Aksine, modern 'bilimsel bilgi ideolojisi'ni ortaya çıkarmaya ve bu ideolojinin gelişiminde cinsiyetçiliğin önemini göstermeye çalışır. Keller kendi psikanalitik cinsel kimlik

açıklamasının cinsiyetin doğal, sabit ve evrensel bir kategori olarak yorumlanması tehlikesi içerdiğinin farkındadır (1985: 71). Aksine onun yapmaya çalıştığı şey, cinsiyetçi ideolojinin psikolojik gelişmeyi nasıl etkilediğini ve geleneksel epistemolojinin bilen öznesinin sahip olduğu kişilik türünü nasıl biçimlendirdiğini göstermektir. Başka deyişle, Keller bilim ve sosyal olarak inşa edilen erkek cinsel kimliğinin birbirine uyumlu kılındığını öne sürer.

Keller'ın görüşünü 'erkeklik' ile geleneksel bilgi açıklamalarının gerektirdiği öznenin özellikleri arasındaki bağlantıların bir açıklaması olarak sundum. Benim okumama göre, Keller gerçek erkekler ve kadınlar hakkında konuşmaktadır. Bu Keller'ın kısmen karşı çıkacağı bir yorumdur. Keller şöyle yazar:

Tartıştığım şeyin, erkek ve kadın arasındaki doğuştan veya somut farklılıklardan ziyade, erkeklik ve dişiliğin anlamı hakkında bir *inançlar sistemi* olduğunu vurgulamam gerekir (1985: 87).

Keller burada, somut erkekler ve kadınların karakterlerinin bir açıklamasını sunma niyetinde olmadığını iddia eder. Aksine o, erkek ve kadının hangi tür kişiliklere sahip olmaları gerektiği konusundaki Batılı inançları açıklamak ister. O, gerçek insanlardan değil, kültürel cinsiyetçi kalıp-yargılarından söz ettiğini iddia eder. Ancak nesne ilişkileri teorisine başvurması bu amacına ulaşmasını engeller. Zira, nesne ilişkileri teorisi somut toplumsal-cinsiyet farklılıklarını açıklamayı amaçlar.¹⁸ Kuşkusuz, Keller kadın ve erkek arasındaki 'doğuştan' veya biyolojik farklılıklardan söz etmemektedir; ancak Keller'ın, kadın ve erkek arasındaki, farklı sosyalleşmelerinden kaynaklanan farklılıkları tartıştığı izlenimini gidermek zordur.

Keller bilgi öznesinin erkekliği hakkındaki feminist açıklamaların erkekliğin kültürel anlamlarına odaklanması gerektiğini vurgulamakta haklıdır. Ancak o, ayrıntılı bir metaforik 'bilginin erkekliği' açıklaması sunmaya çalışırken cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve kültürel sembolizm arasındaki ilişkileri yeterince dikkate almaz. Keller'ın açıklaması iki açıdan başarısızdır. İlk olarak, toplumsal cinsiyeti bedensel farklılıklardan tamamen bağımsız bir olgu olarak alır. Bu yüzden, feministlerin haklı olarak eleştirdikleri bir

¹⁸ Bu sorunların kullanışlı bir analizi Soble (1994) tarafından gerçekleştirilmiştir.

zihin-beden ayrılığı türünü yeniden üretir. İkinci olarak, onlar arasındaki etkileşimlerin ayrıntılı bir açıklamasını sunmak için toplumsal cinsiyet ve kültürel anlamlar arasındaki farklılıkları yeterince ifade etmez.

Keller'ın açıklaması ile Bernstein'ın "Kartezyen kaygı yaşayan" geleneksel epistemoloji teşhisi arasındaki yakınlaşma Susan Bordo tarafından Kartezyen düşüncenin erkekliği açıklamasında ortaya konulur. Bordo Descartes'ın çalışmasını Ortaçağın anne-dünya fikrinden modern dünyanın doğuşuna kadar uzanan bir "psiko-kültürel hikâye" (1987: 5) olarak yorumlar. Modern dünyanın doğuşunu anneden tam bir ayrılma ihtiyacının ödünlemesi olan 'bir ayrılma kaygısı' karakterize eder (Bordo, 1987: 58, 100). Kadınsı olandan bu kaçış nesnelciliğe ve dişi olarak görülmeye devam eden doğa üzerinde tarafsız bir hâkimiyet tutumuna yol açar. Bordo bilgi elde-etmek için gerekli yeni bir epistemolojik tutum hakkındaki nitelemenin ve eşzamanlı olarak ortaya çıkan yeni bir 'erkek öznellik' türünün kökenini Descartes'a kadar götürür.¹⁹ Böylece, kadınlığın aşılması hem modern erkekliğin hem de modern bilgi-öznesinin merkezî bir özelliği hâline gelir. Bordo tüm modern Batı kültürünün gelişimini anlamak için nesne ilişkileri teorisine başvurur ve böylece, Keller'ın bilimsel bilgi ideolojisini psiko-sosyal bir olgu olarak nitelemesine tarihsel boyut kazandırır.

Code Bordo'nun modern epistemik öznenin ortaya çıkışı açıklamasını problemli romantizmi ve özcülüğü nedeniyle eleştirir (1991: 53). Romantizm suçlaması doğru olmasına rağmen,²⁰ özcülük suçlaması konusunda dikkatli olunması gerekir. Bordo'nun argümanlarının "erkekler arasındaki farklılıkları yok sayan ve gerçekte sadece belirli güç, mülkiyet ve siyasal ayrıcalık konumundaki elit bir beyaz erkekler grubunun tipik özelliklerinin doğal olduğunu iddia eden belirli erkeksi özelliklere" dayandığına (Code, 1991: 53) inanmak, onun görüşünü bazı bakımlardan yanlış anlamaktır. İlk olarak, Bordo'nun argümanında yeni bir erkeklik

¹⁹ Scheman (1987), benzer çizgilerde, Kartezyen ilgiler ve geleneksel epistemoloji için merkezî önemde olan şüphecilik problemini ele alır ve ayrıca bunun kökeninde 16. yüzyılda yeni bir erkekliğin ortaya çıkışını karakterize eden ayrılma kaygısının yattığını öne sürer. Scheman Shakespeare'in *Othello*'sunda ve Descartes'ta bu yeni sorunsalın ele alındığını bulur.

²⁰ Bu problemi 7. bölümde ele aldım.

türünün sosyal inşasının kökenleri araştırılır, bu yüzden onun argümanı bir tür doğal zorunluluk iddiası olarak anlaşılamaz. Bordo'yu biyolojik özcü olarak yorumlamak hata olacaktır. İkinci olarak, Bordo'nun argümanı tek tek erkekler değil erkeklik hakkındadır. Birçok tekil erkek bu ideal erkekliğe uygun düşmeyecek ve bundan dolayı daha az erkeksi olarak değerlendirilecektir. Yine de, Bordo'nun nesne ilişkileri teorisinden yararlanması Keller'ın karşılaştığına benzer güçlükler yol açar.

Bana göre, bu açıklamalar bir muğlâklık içerir. Keller ve Bordo bazen toplumsal yapıların bireylerin psikolojik yapılarının gelişimi üzerindeki etkisiyle ilişkili nedensel açıklamalar sunar. Toplumsal yapılar çoğu kez kadınlar ve erkeklerin farklı psikolojiler geliştirmelerine yol açmıştır. Onlar erkek psikolojisine uygun yöntemlerin büyük ölçüde yüceltildiğine dikkat çekerler. Bunlar bize bilimsel bilgi sağlaması amaçlanan yöntemlerdir. Onlar, ayrıca, kadın psikolojilerine uygun yöntemlerin haksız bir biçimde küçümsendiğine işaret ederler. Bu talihsiz durum hangi yöntemlerin daha güvenilir olduğunu bulduğumuzda giderilebilir. Bu yöntemler geliştirildiğinde, toplumsal yapıların bütün çocukların dünya hakkında güvenilir bilgi edinmelerini mümkün kılacak bir psikolojik yapı geliştirebilmelerini sağlayacak biçimde değiştirilmesini gerektirir. Dolayısıyla, bu açıklamalar niçin mevcut çocuk yetiştirme pratiklerinin analiz edilmesi ve değiştirilmesi gerektiğini gösterir.

Bununla beraber, bu açıklamaların bir başka yönü daha vardır. Bu diğer yön Keller ve Bordo erkeklik ve kadınlığa atfedilen kültürel anlamlara odaklandığında ortaya çıkmıştır. Onlara göre, toplumsal pratiklerde örtük hâlde yer alan cinsiyetçi normlar bilimin önem kazandığı zeminin bir parçasıdır. Bu, cinsiyetçiliğin bilimle ilişkisinin nedensel bir açıklaması değil, cinsiyetçi sembolizmin bilim açısından önemi hakkında bir kültürel açıklamadır. Bu karıştırmının kökeninde Keller ve Bordo'nun psikanaliz nesne ilişkileri teorisine dayanmasının yattığını düşünüyorum. Bu psikanalitik teori kendini bilimsel olarak sunar; nedensel açıklamalar sunmayı amaçlar. Açıklık kazandırmaya çalıştığımız şey, aksine, cinsiyetçi normlar ve anlamların bilimsel pratiğin nasıl kurucu unsurları olduklarıdır.

Nesne ilişkileri teorisine eleştirilerde genellikle bu yaklaşımla ilgili başka problemlere ışık tutulmuştur; bu eleştiriler nesne ilişki-

leri teorisinin toplumsal determinizmine odaklanmışlardır (Moi, 1989). Bu psikanaliz türü erkeksilik ve kadınsılığı anne-babalıkla bağlantılı toplumsal ilişkilerin içselleştirilmesinin sonucu olarak görür; bu yüzden, "cinsel kimliğin doğal, biyolojik bir temelinden ziyade toplumsal temeline işaret eder" (Brennan, 1989: 8). Bununla beraber, cinsel kimlik mevcut toplumsal normların içselleştirilmesiyle, cinsiyetçi kalıp-yargılarının istisnaları imkânsız hâle gelir. Nesne ilişkileri teorisi, farklı kültürler ve sınıfsal kökenlerden erkeklerin niçin birbirlerinden farklı olduklarını açıklayabilmesine rağmen, aynı kültür, ırk ve sınıftan erkekler arasındaki farklılıkları açıklayamaz.²¹

Nesne ilişkileri teorisi özellikle fiziksel ve toplumsal gerçeklik arasındaki gerilimi dikkate almadığı için eleştirilmiştir. Psikanalizin önemine inanan çoğu feministe göre, fiziksel gerçekliği toplumsal gerçekliğe indirgeyen nesne ilişkileri teorisi şeyleri tersine çevirir. Bu feministlere göre, cinsel farklılık sembolik düzenin temelidir ve aslında "sadece sosyalleşmenin değil, sosyalleşme koşullarının sonucudur" (Brennan, 1989: 8). Aksine, nesne ilişkileri teorisi toplumsal cinsiyeti bedensel farklılıklardan bağımsız bir şey olarak açıklar.

Luce Irigaray Batı kültüründeki epistemik özne fikrini eleştirmek için psikanalitik bir 'simgesel' ve 'kültürel imgesel' açıklamalarına başvurur. 'Simgesel' ve 'imgesel' terimleri Fransız psikanalist Jacques Lacan tarafından geliştirilmiştir. Lacan'a göre, simgesel ve imgesel karşıt ancak karşılıklı bağımlı terimlerdir. İmgesel, bir özne olmanın koşullarını sağladığı sürece öznelliğin biçimlenmesinde bir uğraktır. Bebek ilk kez kendini bir bütün olarak bir aynaya yansıyan bedeninin imgesini (veya bir yetişkin içinde kendi yansımasını) gördüğünde deneyimler. Nitekim, imgesel kişinin diğerlerine (veya bir ikiliye) ilişkin bir imgeyi kendisinin bir temsiline dönüştürdüğü evredir. Bu yüzden, Lacan bu aşamayı ayna evre olarak niteler. Kültürel bir düzeyde, 'imgesel' benliğin toplumsal temsillerini sağlayan bir şey olarak anlaşılabilir. İmgeselin karşıtı simgeseldir. Simgesel kişinin bir özne konumuna ulaştığı evredir, bu Baba Hukukuyla yüzleşerek başarılıdır. Çocuk imgesel

²¹ Nesne ilişkileri teorisindeki sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk arasındaki örtüşmelerle ilgili ayrıntılı eleştirel bir analiz için Spelman'ın (1990) kitabının 4. bölümüne bakınız.

evrede kendisini Anneyle ilişkisi aracılığıyla ayırt etmeye başlar-ken, simgesel evreye Fallustan yoksun olduğunu anladığında girer. Fallus, Lacan'a göre cinsel bir organ (penis) değil, daha ziyade dilin bir simgesidir. Lacan bu simgeyi 'gösteren' olarak adlandırır; yani, o dışsal gerçeklikle hiçbir sabit referans içermeyen dilsel bir unsurdur. 'Simgesel' dilin ve toplumsalın alanıdır; özne kimliğini simgesel düzeyde edinir: o kimliğini dil aracılığıyla bir 'Ben' olarak konumlandırarak kazanır.

Irigaray hem Lacancı psikanalitik teoriden yararlanır, hem de bu teorinin temel fikirlerini sürekli eleştiri süzgecinden geçirir. Irigaray Lacan'ın bilinçdışı imgelerin erkek olduğunu ve kaçınılmaz olarak "kusurlu bir erkek bedeni olarak kadın bedeni" fikrini desteklediğini düşündüğü psikanalitik teorisinin psikanalizini yapar (1985: 89).²²

Irigaray, bizzat Lacan'ın kendi öznenin oluşumu açıklamasına atfettiği kaçınılmazlık fikrine katılmasa da, ayrıca, kadınların özne konumuna ulaşmalarını imkânsız kılan mevcut simgesel düzenin erkek olduğunu öne sürer. Bu yüzden, Irigaray kadın bir simgesel ve imgesel yaratmanın feminizmin temel görevi olduğunu düşünür.

Irigaray'a göre, Batılı toplumlar tek cinsiyetli (erkek) bir simgesel ve imgeselin hâkimiyetindedir. Erkek imgesel ve simgesel annenin işlevinden kadınsılık dışlanarak inşa edilir. Erkekler ego-larını dünyaya yansıtır ve böylece her yerde kendilerini görürler. Anneler olarak kadınlar, aksine, erkeklerin kendilerini temsil etmeleri sayesinde önemli olabilirler, bu yüzden kadınlar asla temsil edilmezler. Erkekler bir aynada kendi imgelerini görürken, anne aksine aynanın kendisidir, bu yüzden asla temsil edilmez. Böylece, temsil edilmeyen anne erkek bir imgeseli mümkün kılar. Toplumumuzun erkeklik imgesi annenin katline karşılık gelen eylem sayesinde inşa edilir (Irigaray, 1987: 84).²³

²² Bu konuda Whitford'a (1991: 65) bakınız. Irigaray üzerine tartışmamda büyük ölçüde Margaret Whitford'un mükemmel açıklamasından yararlandım.

²³ Michele Le Doeuff Irigaray'ın kadının kültürel imge dışında tutulması konusundaki açıklamasını tarihsel olmadığı ve ince ayrıntılardan yoksun olduğu gerekçesiyle eleştirir. Örneğin, Le Doeuff'un (1989) kadının felsefe dışında tutulması konusundaki tartışması için "Uzun Saç, Kısa Fikirler" adlı yazısına bakınız.

Annenin tanınmamasının yanı sıra, kadınlar ayrıca kadınlar olarak temsil edilmez. Geleneksel aile anlayışımızda anne özelliklerle annedir; bu yüzden, bir çocuk hiçbir kadın imgesine, dolayısıyla hiçbir cinsel farklılık imgesine sahip değildir (Irigaray, 1979: 44). Yani, kız veya erkek çocuk iki cinsiyetin bulunduğu hiçbir temsile sahip değildir, daha ziyade, o sadece bir 'kusurlu' ve 'tam erkek' tipleri temsiline sahiptir. Bu yüzden, Batının kültürel imgesinde hiçbir kadın imgesi yoktur. İmgesel ve simgesel karşılıklı bağımlı olduğu için, ayrıca hiçbir kadın simgesel yoktur. Margaret Whitford'un işaret ettiği gibi, imgesel olmadan simgesel belirli bir içerikten yoksunken, simgesel olmadan imgesel hiçbir yapıya sahip değildir (1991: 91). Hiçbir kadınsı simgesel olmadığı için, Irigaray'a göre, dil içinde kadınların özne konumu yadsınır ve bunun yerine kadınlar nesneler konumuna indirgenir. Ayrıca, özne dil aracılığıyla yapılandırıldığı için kadınların özne konumuna ulaşması engellenir.

Bilim ideolojisi, Irigaray'a göre, Batılı toplumların kültürel erkek imgeselinin en açık ve tehlikeli tezahürüdür. Bu kısımda tartıştığım diğer feministler gibi Irigaray da feminist bir epistemoloji eleştirisinin epistemik özne fikri konusunda bir anlayışla başlaması gerektiğine inanır. Ona göre,

Bilimsel bir görünümün sorgulanmasına yol açan en muhtemel yerlerden biri, bilimin öznesinin ve onun söylem içindeki psikik ve cinsiyetçi içerimlerinin, bilimsel buluşlar ve organizasyonların incelemeye tâbi tutulduğu yerdir (Irigaray, 1987: 79).

Irigaray öncelikle bilimin öznesinin sözde tarafsızlığını sorgular.

Bilimin, mutlak bilgiyi temsil etmek için kullanılan son figür değilse de bunlardan biri olduğu dikkate alınırsa, bilimin kendi bilimsel teorisi ve pratiğini inşa ettiği varsayılan evrensel öznesinin tarafsız olmadığını yeniden araştırmak için –etik olarak– bilime başvurmamız gerekir.

Gerçekte, 'sözde evrensel' erkeklerin konuşma tarzına, erkek bir imgele, cinsiyetçi bir dünyaya işaret eder (Irigaray, 1993: 121).

Bilimsel olarak bilen, bilimsel otoriteye sahip olan, gerçekte tarafsız ve evrensel olmaktan uzak olan özne, Irigaray'a göre, erkek bir öznedir. Bu iddiayı anlamak için, öncelikle bir özne olmanın dil içinde belirli bir 'konuşan' konumunu gerektirdiğini

hatırlamamız gerekir. Yani, kişi dil içinde bir özne hâline bir 'Ben' olarak konumlanarak gelir. Irigaray'a göre, öznelliğe ulaşamadıkları düşüncesiyle bu tür bir konum kadınlardan esirgenir. Bu esirgeme özellikle bilimsel etkinliğin öznesi için doğrudur. Epistemik özne, Irigaray'a göre, teorinin dili olan, betimlemenin pekiştirici dilini oluşturan özel bir söylem içindeki bir konuşma rolü içinde konumlanmış öznedir. Bu özel dili söz konusu teori içinde iddialar sayesinde kazandığı kişisel-olmayan biçim karakterize eder: bilim insanları 'böyle olduğuna inanıyorum' demek yerine 'böyledir' derler. Ancak Irigaray'a göre, bu hareketin anlamı, 'böyledir' ifadesinin 'benim için bir başka maske' anlamına gelmesidir (1993: 137). Bu türden bir hareket "dilini yapısını söyleneni bulanıklaştırmak için kullanır". Ve ayrıca, bu grameri, bu anlamı ve onları düzenleyen kuralları üreten kişinin o kişi olduğunu yadsır (Irigaray, 1993: 137).

Sonuç olarak, bilim dili cinsiyetli varlıkların –yani, erkek varlıkların– bir ürünü olan varsayımsal bir tarafsızlığın ardına gizlenir. Kişisel-olmama tutumu bilimin öznesinin cinsiyetinin erkek olduğunu gizler. Bilim dilindeki tek mümkün konuşma konumunun özellikle uç bir tezahürüdür –bu, görünüşte tarafsızlığına rağmen asla tarafsız olmayan, aksine her zaman erkek cinsiyetli bir konumdur.

Bilimin dili içinde "konuşan öznenin varsayımsal tarafsızlığı" aracılığıyla belirtilmeden dışlanan şey, bilimin üzerine inşa edildiği kültürel imgeseli mümkün kılan Annenin rolüdür. Dolayısıyla, feminist epistemolojinin önemli bir görevi bu dışlamayı sergilemek olacaktır. Bu sergileme, geleneksel epistemolojinin aksine, "kişinin öngörülü veya bilgili olmak için aşktan vazgeçmemesi gerektiğini" kabul etmeyi gerektirir. "Bilgiye götüren aşktır" (Irigaray, 1987: 68).

Bilimde öznelliğe yer olmadığı –bilimde "ne ben, ne sen ne de biz" ortalarında görülmediği– için öznenin kendinden ve arzularından uzak durması gerekir (Irigaray, 1987: 66); öznenin bilim ve siyaseti birbirinden ayrı tutması gerekir. Böyle bir öznenin öncelikle Irigaray'ın ısrarla sorduğu soruları, yani "bilim yapılırken hangi (bireysel veya toplumsal) arzu, aşk yapılırken hangi arzu daha değerlidir" sorusunu dikkate almaması gerekir (1987: 68).

Bilimsel söylemin kadınsılık dışarıda bırakılarak inşa edilen cinsiyetli öznelere tarafından konuşulduğunu kabul etmek bilimin

öznelliğini ve böylece arzular ve ilgiler/çıkarların bilimle ilişkisini kabul etmektir. Bilimin tarafsız olmayan öznesi yadsıdığı ilgiler/çıkarlar ve arzuları bilime taşır. Bilimde tutkunun rolünü kabul etmek 'aşk'ın bilginin yolunu nasıl açtığını görmeyi mümkün kılacaktır.

Bununla beraber, günümüzde arzular ve ilgiler/çıkarların bilimdeki rolü bilimsel söylemin yaratıldığı kişisel-olmayan biçim sayesinde gizlenir. Bu kişisel-olmama tutumu bilimsel önermelerle ilişkili ahlâkî sorumlulukları ortaya koymayı imkânsız kılar. Öznenin rolü kişisel-olmama tutumuyla maskelenirken, konuşan özne iddialarının sorumluluğunu taşımak zorunda kalmaz. Böylece, bilimsel teorileri ahlâkî bir bakış açısından sorgulamak imkânsız hâle gelir. Doğruyu söylediği varsayıldığı için, bilim kendi iddialarının ahlâkiliğiyle ilişkili bir soruyu sadece olguların gerçekte oldukları gibi ifade edildiğini belirterek cevaplandıracaktır. Ancak bu cevap bilimin, diğer insan etkinlikleri gibi, siyasal ilgiler/çıkarlara sahip özneler tarafından üretildiği gerçeğini gizler. Bu ilgiler/çıkarlar, "bilimin neyi kendi araştırmasının bedelleri olarak alıp almayacağını" (Irigaray, 1987: 75) etkiler. Bilimin öznesinin tarafsız olmadığını açıkça kabul etmek belirli bir araştırma çizgisini sürdürmenin, sözgelimi bir başka şeyden ziyade ırk ve zekâ arasındaki bağlantıları araştırmanın içerebileceği bedeller hakkında ahlâkî sorular sormayı mümkün kılar.

Irigaray'a göre, bilimin dili ne tarafsız ne de evrenseldir, aksine daha ziyade kültürel 'erkek imge'nin bir ifadesidir. Bilimin varsayımsal tarafsızlığı, bilimin iddialarıyla ilişkili etik sorunlar hakkında konuşmayı imkânsız kıldığı için zararlıdır. Bununla beraber, Irigaray'ın bilime karşı tutumu tamamen olumsuz değildir. O, diğer feministlerin aksine, epistemik özne fikrini reddetmez. Tersine, kesinlikle erkek olmayan bir bilim üretebilecek farklı cinsiyetten epistemik öznelerin yaratılmasının önemine inanır.²⁴ Irigaray gerçekten tarafsız ve evrensel bir bilim dili oluşturabileceğimizi öne sürmez; aksine, kadınca bir konuşma konumunu onaylayan, annelik işlevine kültürel borcu kabul eden, etik sorgulamayı ve 'aşk'ın bilgiye yol açtığını görmeyi mümkün kılan bir bilim dilini benimser.

²⁴ Bu yüzden Naomi Schor (1994: 53) Irigaray'ın bilim konusundaki tutumunun muğlak olduğunu iddia eder.

Irigaray'ın evrensel bir bilgi öznesi imkânını reddeden yaklaşımıyla ilgili bazı problemler vardır. Irigaray mevcut koşullarda, herhangi bir evrensellik iddiasının ayrıcalıklı bir erkek konumla sonuçlanabileceği iddiasında muhtemelen haklı olsa bile, evrenselliği bir gelecek umudunun cisimleşmesi olarak düşünmenin hâlâ mümkün olduğuna inanıyorum. Ancak bu umudun feminizmin "bütün öznelere (ve bütün bilgiler) toplumsal olarak konumlanmıştır" iddiasıyla bağdaştırılması gerekir.²⁵

İleri Okumalar

Geleneksel epistemolojinin bireyseliğinin bir eleştirisi için Alison Jaggar'ın *Feminist Siyaset ve İnsan Doğası* (1983) adlı kitabının 11. bölümüne ve Lorraine Code'un *Kadın Neyi Bilebilir? Feminist Teori ve Bilginin İnşası* (1991) adlı kitabının ilk üç bölümüne bakınız. Evelyn Fox Keller'ın *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler* (1985) adlı kitabı geleneksel epistemik özne anlayışına psikanalitik eleştirinin hâlen en iyi örneklerinden biridir.

²⁵ Aklın kesinlikle erkek olduğu iddiasını 9. bölümde tartıştım.

3.

B Ö L Ü M

Feminizm ve Bilim

Batılı toplumlarda bilim yaygın biçimde dünya hakkında güvenilir bilgi elde etmenin en iyi yolu olarak görülür. Bu inanç büyük ölçüde doğrudur. Bilimi eleştirenler bile onun bir bilgi kaynağı olduğunu kabul ederler. Ancak bu kabul bilimde her şeyin yolunda gittiği anlamına gelmez. Bazı problemlere yol açtığını kabul etmek bilime karşı olmayı gerektirmez. Örneğin, feministler cinsiyetçiliğin bilimsel etkinliğe birçok düzeyde nüfuz ettiğini öne sürmüşlerdir (Rose, 1994: 12). Benzer şekilde, Batılı kültürel önyargılar bilimin gelişimini derinden etkilemiştir. Bu iddialar şaşırtıcı olmasa gerektir. Bilim toplumsal bir etkinliktir. Bilimin içinde geliştiği toplumsal bağlamlardan etkilenmemesi mümkün değildir. Topluma nüfuz ettikleri için cinsiyetçi ve Batılı önyargıların genelde bilime yansması muhtemeldir. Bu yorum bilimi en üst rasyonel toplumsal etkinlik olarak gören geleneksel bilim imgesini yıksa da, bu gerçek daha geleneksel bilim felsefecileri tarafından bile kolayca kabul edilebilir. Onların kabul etmesi gereken tek şey iyi bilimin genelde varsayıldığından daha nadir olduğudur.

Bu bölümde feminist ilgilerden etkilenen düşünürlerin ortaya koydukları bazı bilim analizlerini tartışacağım. Bir bilgi edinme aracı olarak bilim fikrini tamamen reddeden yaklaşımlar üzerinde durmayacak, aksine bilimin bilginin temel bir kaynağı olduğunu kabul eden görüşleri aktaracağım. Yine de, bu bilim eleştirileri bilimsel teorilerin çoğu kez kusurlu olduklarını gösterir. Onlar bu teorilerin Batılı toplumlarda yaygın mevcut cinsiyetçi ve kültürel önyargılardan bağımsız olmadıklarını gösterir. Değerler (hem iyi

hem kötü) bilime farklı biçimlerde ve farklı boyutlarda nüfuz eder. Birkaç örnek bu türden çeşitli durumları gösterebilir.

İlk olarak, cinsiyetçilik ve kültürel önyargılar bilim insanlarını diğerlerinden ziyade belirli araştırma çizgilerini izlemeye yöeltebilir. Örneğin, zekânın biyolojik temeli üzerine araştırmalar giderek artmaktadır. Söz konusu araştırmalarda, çoğu kez, erkeklerin kadınlardan veya beyazların zencilerden daha zeki olup olmadığı bulunmaya çalışılır. Bu konuda yapılan bazı yayınlar açıkça cinsiyetçi ve ırkçıdır. Kuşkusuz bunlar söz konusu alandaki bütün araştırmaların bir özelliği değildir. Yine de, bu çalışmalarından çoğunun, kesinlikten yoksun yapılarına rağmen, bilimsel başarıları nedeniyle araştırma desteği almaya devam ettiklerine inanmak şaşırtıcıdır. Bu araştırmaların kurumları cezbetmesinin kaynağında sahip oldukları ideolojik değerın yatması daha muhtemel görünmektedir. Bununla beraber, bu biyoloji dalının cevabını bulmaya çalıştığı sorular sadece erkeklerin kadınlardan, beyazların zencilerden daha zeki olduklarının kabul edildiğı bir toplumda akla gelebilir. 'Zekâ'nın bireylerin farklı düzeylerde sahip oldukları birçok beceriyi kapsayan genel bir kavram olarak algılandığı bir kültürde bu sorular hayal bile edilemez. Dolayısıyla, cinsiyetçilik ve ırkçılık bilimde hangi soruların araştırılmaya değeri olduğunu etkileyebilir.

Bu önyargılar ayrıca bilimsel sorulara verilen cevapları etkileyebilir. Örneğin, onlar hipotezlerin ifade edilme biçimini etkileyebilir. Bu etki farklı biçimler kazanabilir. Bilim insanları, örneğin, kadın ve erkek primatların davranışlarıyla ilişkili, doğal olduğunu varsaydıkları hipotezleri araştırabilirler. Ayrıca, insanlarda döllenme araştırmalarında erkeğin aktifliği, kadının edilginliği metaforlarından etkilenebilirler. Dolayısıyla, önyargıları araştırmacıların kurdukları hipotezleri doğrudan etkileyebilir. Veya bu önyargılar, daha incelikli bir biçimde, araştırmacıların gerçekliği açıklamak için bir bakış açısı oluşturmaya çalışırken başvurdukları metaforları tercihlerini biçimlendirebilir.

Ayrıca, cinsiyetçilik ve ırkçılık sadece hipotezlerin kurulmasında değil doğrulanmasında da etkili olabilir. Araştırmacılar ilişkili bazı kanıtları göz ardı edebilir, göremeyebilir veya elde edemeyebilirler. Örneğin, insanlarda kalp krizini önlemek için aspirin kullanımına ilişkin bir araştırmaya kadınları dâhil etmeyebilirler. Böyle davrandıklarında, daha önceden olduğu gibi, ilişkili kanıtlar-

rı göz ardı edebilirler. Veya dişi primatların davranışları dikkatlerini çekmeyebilir. Daha önce olduğu gibi, burada da maymunların davranışları hakkındaki teorileriyle ilişkili bazı kanıtların farkına varamayabilirler. Sonuç olarak ve bilindiği üzere, erkek antropologlar örneğin bazı kültürlerde regl kulübeleri gibi sadece kadınlara ait alanlara giremezler. Kadınların, basitçe, gündelik tarımsal faaliyetlerden uzaklaşabilmek için kulübelere daha uzun süre kalmaları erkek antropologları yerlilerde regl uzunluğu konusunda saçma hipotezler oluşturmaya itmiştir. Bu örnekte (bazı) araştırmacılar cinsiyetleri nedeniyle ilişkili bazı kanıtlara ulaşamazlar.

Cinsiyetçilik ve ırkçılık, bazen, bir açıklama gerektirdiği düşünülen problemlerin seçimini etkileyebilir. Bu etkiler açıklamalar olarak öne sürülen hipotezlerle ilişkilidir. Son olarak, onlar hipotezleri doğrulayan kanıtların seçimini etkilerler. Ancak, bu faktörler sadece bilimsel teorilerle ilişkili değildir; ayrıca, bilim üzerindeki etkileri farklı biçimler kazanabilir. Örneğin, filozoflar bilim ve diğer bilgi edinme biçimleri arasındaki sınırı belirlemeye çalışmışlardır. Onlar bu sınırı çoğu kez kadınların etkinliklerini bilimsel alanın dışında bırakacak biçimde çizmişlerdir. Bu dışarda bırakma bilimde teoriye pratikten çok daha fazla önem atfedilmesiyle birlikte ilerler. Ve cinsiyetçiliğin teori tercihi üzerinde doğrudan etkili olduğunu düşünmek hatalı olabilse de, bu durum değerler *ile* bir araştırmayı neyin bilimsel kıldığı konusundaki paylaşılan anlayışlar arasında nasıl bir bağlantı olduğunu gösterir. Benzer şekilde, bilimde birliği sağlama yöneliminin ve yasalara kesin evrensellik atfedilebilmesinin ardında en azından bir ölçüde tipik Batılı değerler vardır.

Bu örnekler bilimin toplumsal bağlama farklı biçimlerde bağlı olduğunu gösterir. Ancak, bağlama-bağıllık çoğu kez geleneksel bilim anlayışlarının savunucuları tarafından kabul edilebilir. Onlar değerlerin, teorilerin ortaya çıkışında, araştırılacak problemlerin seçimini ve hipotezlerin kurulmasını etkileyerek rol oynadığını kabul edebilirler. Onlar, ayrıca, teorilerin doğrulanmasında değerlerin mevcudiyetini bu değerler kötü bilim örneklerine yol açtıklarında kabul edebilirler. Yine de, bu olgunun araştırılması oldukça önemlidir. İlk olarak, bu araştırma geçmişte yapılan bazı hataları sergileyerek iyi bilime yol açar. İkinci olarak, yaygın olan "toplumsal bağlamından bağımsız bilim" fikrini yıkar. Bu örnekler bize bilimin nasıl ilerlemesi gerektiğini anlatmaz; toplumsal değerlerin

bilim için faydalı olup olamayacağını göstermez. Bununla beraber, bu örnekler değerlerin etkisinin kaçınılmaz olabileceğini gösterir. Bu bölümün ilk kısmında bu tür örnekleri tartışacağız.

İkinci kısımda geleneksel 'bilimin özerkliği' anlayışlarına daha açık itirazları aktaracağım. Bu kısımda toplumsal değerlerin iyi bilim için önemli olduğu iddiasıyla ilişkili argümanları tartışacağım. Bu iddia yeterince desteklenebildiğinde, özerk bilimin sadece ulaşılamaz değil, aynı zamanda arzu edilmeyen bir şey olduğu görülecektir. Çoğu feministin bu konuda argümanlar geliştirmesi şaşırtıcı değildir. Onlar, her şeyden önce, iyi feminist değerlere sahip olmanın iyi bilim arayışını engellemekten ziyade bu konuda yardımcı olabileceği inancını temellendirmeye çalışmışlardır. Bu argümanlar çoğu kez son on yıldır içselci ve dışsalci bilim anlayışları arasındaki tipik tartışmanın ötesine geçer. İçselcilik birçok düşünür ve benzer şekilde bilim insanı tarafından geliştirilen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, iyi bilim toplumsal bağlamdan bağımsızdır. Bunu söylemek bilim insanlarının toplumsal etkilerden arınık olduklarını söylemek değildir. Bununla beraber, içselcilik bilim uygun biçimde yapıldığında doğrulamanın sadece akıl yürütme, değerlendirme ve kanıtların toplanmasıyla ilerlediğini kabul etmeyi gerektirir. Bu anlayışa göre, iyi bilimde teorik değişimlere sadece bilime içsel faktörlerin yol açması gerekir. Esasen bilim sosyolojisinde benimsenen dışsalcilik içselciliğe karşıdır. Dışsalcılığa göre, toplumsal faktörler bütün bilimleri etkiler. 1. Bölümde işaret ettiğim gibi, dışsalcılar bilimin otoritesini eleştirdiklerinde bile, bilim insanlarının etkinliklerine kayıtsız kalırlar. Onlar, bütün bilimlerin rasyonelliğini sorguladıkları için çoğu kez 'iyi bilim'/'kötü bilim' ayrımı yapmaktan kaçınırlar. Dolayısıyla, dışsalcılığın bilimin nasıl ilerleyeceği konusunda söyleyebileceği fazla bir şey yoktur. Öte yandan, feministler çoğu kez kesinlikle bu yönde açıklamalar yapmayı amaçlamışlardır.

Feministler bunu farklı biçimlerde yapmışlardır. Örneğin, bazı feminist düşünürler Quine'nin daha az içselci bir bilim anlayışının savunulduğu "teoriler empirik kanıtlar tarafından alt belirlenir" tezini benimsemişlerdir. Bu tez bütün empirik kanıtların her zaman birden fazla teoriye uygun olacağını ifade eder. Toplumsal değerler teorilerin doğrulanmasına katkıda bulunur, zira empirik kanıtlar bir teorinin tercih edilmesini tek başına belirlemez. Bazı feministler, özellikle Sandra Harding, dışsalci yaklaşım değerler ve

bilim arasındaki ilişkinin neden ve sonuç ilişkisi olduğu inancını desteklemesine rağmen, bilimi değerlendirmekten asla kaçınmamışlardır. Söz konusu değerlendirmeler bu bölümün ikinci kısmında tartışılacaktır.

Cinsiyetçi Bilim

Hepimiz gazetelerde, bazen, erkek çocukların matematikte, kız çocukların sözlü iletişimde üstünlüğü konusunda sansasyonel araştırma raporları okumuşuzdur. Çok yakın zamanda bir eşcinsellik geni üzerine epeyce yazılıp çizildi. Gazetelerde yayınlanan araştırma raporlarında, uzmanların makalelerindeki bulgular haber yapmak için çok kaba bir biçimde aktarılır. Ancak, bilim insanları basınla konuşurken daha dikkatli olmaları gerektiğini unutmaya eğilimindedirler. Bunu farklı nedenlerle, örneğin araştırmaya fon sağlamayı kolaylaştırması için yapabilirler, ancak gazeteciler manşetleri için tartışmasız ve kesin sonuçlara ihtiyaç duyarlar. Ancak basının abartmaları bir kenara bırakılsa bile, insan biyolojisi ve evrimi hakkındaki araştırmalar çoğu kez cinsiyetçi ve ırkçı kabuller içermektedir.

Bu kısımda söz konusu kabullere ilişkin bazı örnekleri tartışacağım. Epistemolojik bir bakış açısından sorunsuz olarak görülmesi gereken örneklerle başlayacağım. Araştırılan bu teoriler bir paradigma olarak anlaşılan bilimsel yöntemin gerektirdiği kriterleri karşılamazlar. Başka ifadeyle, onlar geleneksel standartlara göre bile 'kötü bilim' örnekleridir. Bilişsel yeteneklerde cinsiyet farklılıkları araştırması bunların iyi bir örneğini oluşturur. Genellikle, mekânsal görselleştirmede erkeklerin kızlardan daha başarılı olduklarına inanılır. Bu iddiada belirli bir haklılık payı olabilir. Deneyler cinsiyetle bağlantılı diğer faktörlerin etkisini engelleyecek biçimde oluşturulamadığı için bu konuda emin olmak zordur. Anne Fausto-Sterling bu beceriyi araştırmak için yaygın olarak kullanılan bir çubuk ve çerçeve testi uygulamasını betimler. Kadın denek araştırmacıyla karanlık bir odada yalnızdır. Kadın deneğin yüzü ışıklı bir çubukla ikiye ayrılmış ışıklı bir çerçeveye dönüktür. Araştırmacı çerçeveyi yana eğer ve kadın denekten çubuğu odaya dik hâle gelecek biçimde ayarlamasını ister. Deneğin yana eğik

çerçevenin yer aldığı bağlamı dikkate almaması gerekmektedir (Fausto-Sterling, 1992: 30). Görünüşe bakılırsa, bilim insanları kadın deneklerin karanlık bir odada erkek bir araştırmacıyla yalnız kalmaktan çekinebilecekleri ihtimalini göz ardı etmişlerdir. Onlar, ayrıca kendine daha az güvenli insanların, örneğin kadınların araştırmacıdan bazı ince düzeltmeler yapmasını istemekten çekinebileceklerini göz ardı etmişlerdir (Fausto-Sterling, 1992: 32). Deneyi yapanlar kanıtsal değere sahip faktörleri göremedikleri için ulaşacakları sonuçlar sorgulanmaya açık olabilir. Cinsiyetçi ilişkilerin kompleks yönlerinin farkında olmayan insanlar bu etkilere bakma gereğinin bilincinde değildirler.

Yine de mekânsal görselleştirmede cinsiyetle-ilişkili bir farklılık olduğunu varsayalım. Fakat bu fark çok küçük olacaktır. Karışık bir nüfus içinde yeteneklerde cinsiyetle-ilişkili farklılık sadece % 5'ken, geriye kalan % 95 bireysel farklılıklardan kaynaklanacaktır (Fausto-Sterling, 1992: 33). Buna rağmen, araştırmacılar bu bulguyu açıklamak için birçok kaynağa başvurmuşlar, neredeyse her zaman bu farklılıkların biyolojik bir kaynağını bulmaya çalışmışlardır. Bu araştırma cinsiyetçi değerlerin bilimi çok farklı biçimlerde etkileyebileceğinin açık bir örneğidir.

Öncelikle, bilişsel yeteneklerdeki cinsiyet farklılıklarının biyolojik olarak açıklanabileceği inancı sorgulanabilir. Erkek ve kız çocuklarının yetiştirilme biçimlerinde büyük farklılıklar olduğu dikkate alınır, sosyolojik bir açıklamanın aynı ölçüde mantıklı olarak görünmesi gerekir. Buna rağmen, söz konusu hipotezi araştıran çok az çalışma yapılmıştır. Mekânsal görselleştirmede yetenek farklılıklarını incelerken araştırmacıları kadınlar ve erkekler arasında 'doğal' farklılıklar bulunduğu kabulünün yönlendirdiği görülecektir. Bu çalışmada daha doyurucu bir açıklama sunduğu düşünülen hipotezin seçimi cinsiyetçi değerlerden etkilenmiştir. Bu izlenim ayrıca görsel-uzaysal yeteneklerin en azından belirli ölçüde öğrenilen beceriler olduklarına dair mevcut kanıtlarla doğrulanır (Fausto-Sterling, 1992: 34).

Ayrıca, bu farklılıkların toplumsal bir kökenini gösterebilecek kanıtlar sürekli olarak göz ardı edilmektedir. Mekânsal görselleştirmede cinsiyetle-ilişkili farklılıklar kültürlere göre değişir. Örneğin, kız çocuklarına diğer kültürlere göre çok daha fazla özerklik tanıyan Eskimolarda bu tür farklılıklar yoktur. Kadınların görsel-uzaysal yetenekleri sahip oldukları özgürlük düzeyine bağlı ola-

rak değişir (Fausto-Sterling, 1992: 35). En azından kısmen öğrenilen bir yetenekteki küçük bir farklılıktan söz ettiğimiz için, biyolojik bir açıklama aramaya gerek yokmuş gibi görünmektedir. Yine de, toplumsal bir nedenle ilgili kanıtlar göz ardı edildiği veya önemsenmediği için bu tür cinsiyetçi araştırmalar devam etmektedir. Şekil-uzay yeteneği ile isabetli atış yapma arasında pozitif korelasyon olduğu keşfedildiğinde, hâlâ araştırmacıların erkeklerde avlanma becerilerinin gelişmesine yönelik geçmişteki doğal seleksiyonun onların günümüzdeki beceri üstünlüklerini açıklayabileceğini öne sürmeye devam edebileceklerine inanmak zor olsa da, gerçekte yaptıkları şey budur. Erkek çocukların atış yapmayı babaları ve arkadaşlarıyla futbol veya basketbol oynarken öğrenmiş olabileceklerini söylemeye gerek bile yoktur. Erkek çocuklar kız çocuklara göre bu spor etkinliklerinde daha yüksek performans sağlayacak biçimde daha titiz bir eğitim alırlar. Bu açıklayıcı hipotez evrimci hipotezden daha az zorlama görünmektedir. Yine de, araştırmacılar farklılığı 'doğallaştıran', yani hayatın kabul edilmesi gereken basit bir gerçeği olarak gösteren bu hipotezi oluşturmuşlardır.

Kadınların düşük şekil-uzay becerilerinin muhtemel biyolojik nedeni olarak sunulan bazı faktörler vardır. Bu faktörler mekânsal genleri ve beynin lateralizasyonunu* içerir. Bu konuda yürütülen araştırmalar büyük ilgi çekmiştir ve bu fikir hâlen bu konuda egemen görüşlerden biri olmaya devam etmektedir. Bununla beraber, Ruth Bleier'in belirttiği gibi, yine de bu araştırmalar kesinlikten yoksundur. Nitekim, bazı araştırmacılar kadınların sözel ve mekânsal becerileri gerçekleştirmek için beynin iki yarımküresini de kullandıklarını keşfettiklerini iddia ettiler. Bu yüzden, kadınlar beynin iki yarımküresini erkeklere göre daha fazla kullanacaklardır. Onlar, bu tür faaliyetler beynin iki yarımküresinden birini kullanmayı gerektirdiği için, kadınlarda mekânsal görselleştirmenin daha düşük olduğu sonucuna ulaştılar. Ancak, bu faaliyetlerin beynin belirli bir yarımküresine odaklanmayı gerektirdiğine ilişkin ellerindeki tek kanıt, kadınların bu becerileri daha düşük düzeyde sergilemeleri ve bu konularda yarımküre olarak daha az uzmanlaşmış olmalarıdır. Aksine, başka araştırmacı grup-

* Lateralization: belirli beceriler için beynin sadece bir yarımküresinin kullanılması.

ları kadınların beynin belirli bir yarımküresini erkeklere göre daha fazla kullandıklarını iddia ettiler ve her iki yarımkürenin eşit bir biçimde kullanılmasını gerektirdiği için kadınların mekânsal görselleştirmede daha az yetenekli oldukları sonucuna ulaştılar (Ruth Bleier, 1984: 93). Araştırmacıların iki yarımküreden sadece birini kullanmanın bu becerilerle ilişkisi olduğuna dair hiçbir özel kanıtları yoktur. Bu yüzden, erkekler ve kadınların iki yarımküreden sadece birini kullanma bakımından farklılıklar sergiledikleri doğru olsa bile, buradan hareketle onların mekânsal görselleştirme yetenekleri hakkında bir çıkarımda bulunmak imkânsızdır.

Eşcinselliğin biyolojik temeli üzerine daha yeni araştırmalar kültürel ön-kabullerin bilimi genellikle nasıl olumsuz bir biçimde etkilediğinin bir başka iyi örneğini oluştururlar. Kuşkusuz, bu çalışmalar heteroseksüel olmayan belirli bir –eşcinsel– kişi türü olduğu kabulüne dayanır. İnsanların bu şekilde kategorileştirilebileceği inancı oldukça yenidir. Başka düşünürlerin yanı sıra, Foucault'nun inandırıcı bir biçimde ortaya koyduğu bu düşünce (1978: 101) tam anlamıyla sadece 19. yüzyılda şekillenmiştir. Örneğin, 1534'de İngiltere'de Reformasyon Parlamentosu yeni bir anal ilişki suçu icat ettiğinde, bu suç kişinin farklı cinsiyetten biriyle kurduğu anal cinsel ilişki temelinde tanımlanan bir cinsel davranışa işaret etmekteydi. Bu dönemde eşcinsel ve heteroseksüel ilişkiler sınıflandırmasının "doğal ve doğal olmayan cinsel" pratikler ayrımı kadar önemli görünmemesi mümkündür. Buradan, bu tarz bir ayrımın yapılamayacağı ve geçmiş davranışları tanımlamakta kullanılamayacağı sonucu çıkmaz. Benzer şekilde, 19. yüzyıldan önce belirli bir eşcinsellik kavramı olmasa bile, yine de o dönemde eşcinsellerin bulunduğu doğru olabilir. Eşcinsellik günümüzde eşcinsel insanların sahip oldukları mantıken iyi tanımlanmış bir özellik olduğu ve bu özellik daha önceki dönemlerde yaşamış bazı insanlara atfedilebildiği takdirde bu söz konusu olabilir. Bu tür bir özellik için uygun bir aday sadece eşcinsellere ait bazı genetik veya anatomik özellikler olacaktır. Bu hipotezlerin ikisi de eşcinselliğin kökenine ilişkin çağdaş çalışmalarda araştırılmıştır.

Daha yeni bir kavram olması 'eşcinselliğin' biyolojik bir kategori olamayacağını göstermez. Yine de, eşcinsellik konusunda yapılan araştırmalarda sorulan sorular bu kavrama sahip olmayan bir toplumda formüle bile edilemez. Ayrıca, çağdaş Batı kültü-

ründe bu kategori değerden-arınık değildir. Eşcinsellik sapkınlığı veya yanlış bir davranışı çağırıştırır. Hemcinsleriyle cinsel ilişkide bulunan bireylerin gelişiminde bir şeylerin yanlış gitmiş olması gerektiği kanaati bu davranışa yol açan faktörleri araştırmaya iten güdülerden biri olsa gerektir.

Yakın dönem araştırmalarda erkek eşcinselliğinin biyolojik temellerine ilişkin cinsiyetçi kabuller ve kalıp-yargılar sıklıkla yer almaktadır. 1991'de Simon LeVay eşcinsel ve normal erkeklerin hipotalamuslarında anatomik farklılıklar bulunduğunu açıkladı. LeVay'ın hipotalamusun niçin önemli olduğu konusundaki argümanları yanlı kabullerle doludur. Hipotalamus beynin altında bulunan ve ayrıca hipofiz bezinin hormon salgılamasını düzenleyen hormonları üreten bir bölgedir. LeVay hipotalamusa müdahale etmenin cinsel davranışlarda değişikliklere yol açtığını gösterir görünen Hint maymunları (makaklar) hakkındaki araştırmalara dayanır. Fausto-Sterling'in gösterdiği gibi, bu araştırmalar cinsel yönelim hakkında herhangi bir kanıt sunmazlar. Erkek maymunlar çoğu kez diğer erkek maymunlara kışkırılarını göstermelerine rağmen, araştırmacılar bu normal erkek davranışı kadınsı bir cinsel tepki olarak tanımlarlar (Fausto-Sterling, 1992: 248). Beyinlerine müdahale edilen maymunlar bu davranışı diğer erkek maymunlara göre daha sık sergilemişlerdir. Araştırmacılar bu erkek maymunların daha fazla kadınsı davranışlar sergileme eğiliminde oldukları sonucuna ulaştılar. Bu sonuç temelden yoksundur. Bazen bütün erkek maymunlar bunu yaptıklarına göre, bu davranışı kadınsı olarak sınıflandırmak anlamsızdır. LeVay, eşcinsellik konusundaki bilimsel teoriler üzerine gerçekleştirilen daha yeni bir popüler çalışmada fareler hakkındaki araştırmaları ele alırken hâlâ bu türden çıkarımlara dayanır. LeVay hormonal müdahaleye maruz kalmadıklarında bile bazen "'aynı' cinsiyetten fareler arasında çiftleşme davranışının sergilenebileceğini" (1996: 133) ifade eder. Hemcinsleriyle bazen cinsel ilişki kuran dişi farelerin cinsiyetlerine uygun davranmadıklarına kim karar verecektir?

Yine de LeVay eşcinsel erkeklerin kadınsı hipotalamusa sahip oldukları hipotezini hem bu iddialara hem de erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıklar konusundaki doğrulanmamış iddialara dayanarak oluşturur. Nitekim, LeVay incelediği ölü erkeklerin hipotalamuslarında bir farklılık tespit ettiğinde, maymunlarla yürütü-

len araştırmalara dayanarak, bu farklılığın başka faktörlerden ziyade cinsel eğilimle bağlantılı olduğu sonucuna ulaşır. Bu hipotezi nasıl değerlendirmemiz gerekir?

Öncelikle, hiç kimsenin bazı değer yüklü kabuller oluşturmada böyle bir hipotezi kurmayı hayal bile edemeyeceğine dikkat çekmemiz gerekir. Örneğin, iki cinsiyete özgü farklı cinsel davranışlar bulunduğu düşünülmesi gerekir. Ayrıca, erkeklere yönelimin kadınlara has bir davranış olduğuna inanılması gerekir. Aksi takdirde, eşcinsel erkeklerin niçin kadın beynine sahip olabileceğinin düşünülüğünü anlamak zordur. Başka ifadeyle, zımmen, eşcinsel erkeklerin dönme oldukları, erkek bedenlerde (erkek ruhlardan ziyade) kadın beyni taşıdıkları inancına dayanılması gerekir. Ayrıca, uygun davranışın heteroseksüel davranış olduğunun varsayılması gerekir. Bu hipotezin doğasındaki heteroseksüellik vurgusu bizi onun doğruluğu hakkında şüpheye itmesi gerekir.

Ayrıca, normal ve eşcinsel erkeklerin hipotalamusları arasında bir farklılık olduğunu kabul etsek bile, LeVay'ın maymunlar ve fareler üzerine araştırmalardan elde ettiği kanıtlar bu farklılığın cinsel yönelimin nedeni olduğu iddiasını haklı kılmaz. LeVay, bilimsel yazılarında bu hususu her zaman kabul etmesine rağmen, kendi çalışmasının hipotalamustaki varsayımsal farklılığın cinsel yönelimle hiçbir şekilde ilişkili olmayabileceği ihtimaliyle uyumlu olduğunu belirtmez (1996: 146). Farklılığın cinsel yönelime yol açmasından ziyade, cinsel yönelimin farklılığa yol açması ihtimali daha yüksektir; nedeninin tamamen başka bir yerde yatması muhtemeldir. Örneğin, eşcinsel erkeklerin normal erkeklere göre ortalama olarak çok daha fazla cinsel partneri vardır. Hepimizin bildiği gibi, hipotalamustaki farklılıklara bu gerçek yol açabilir. Ancak, LeVay'ın açıkça dikkate aldığı tek alternatif heteroseksist kabullerle doludur. İlk araştırması sadece AIDS'den ölen eşcinsel erkekleri kapsadığı için, kendi örnekleminin bütün eşcinsel nüfusu temsil etmeyebileceğini düşünür. LeVay, ardından, onların daha güçlü bir açık anal ilişkiyi tercih edebileceklerini belirtir (1996: 144). İnsanların başka eylemler sonucunda bu ilişki içinde yer alabileceklerini göz ardı etsek bile, bu düşünce oldukça sorunludur. Bu kabul iki tür eşcinsel erkek ayrımı yapmaya teşvik eder. Biyolojik eşcinseller 'kadınsı' cinsel davranışlar sergileyeceklerdir. Bu hipotez bir kez daha gerçek eşcinsel erkeğin dönme

olduğu biçimindeki çirkin bir kalıp-yargıya dayanmaktadır.

Uzun bir heteroseksist kabuller, tuhaf hipotezler ve tartışmalı kanıtlar listesine dayanan bu çalışmada en şaşırtıcı olan şey, LeVay'ın kendi araştırma sonuçlarının hiçbir araştırmada tekrarlanmadığını belirtmesidir (1996: 146). Başka deyişle, başka hiçbir araştırmada normal ve eşcinsel erkeklerin hipotalamuslarında asla bir farklılık bulunmamıştır. Ancak yine de, onun çalışmasındaki betimlediğim bütün kuşku kabuller bu gerçeği (!) açıklamak için kullanılmıştır.¹ LeVay'ın çalışmasının diğer yönleri de sorunludur. Ne kendisinin ne de başkasının bu konuda çalışma yapmadığını itiraf etmesine rağmen, lezbiyenlerin erkek bir hipotalamusa sahip olabileceklerini varsayma eğilimindedir. Ayrıca, LeVay bilişsel yeteneklerdeki cinsiyetle ilişkili farklılıkları yerleşik bilimsel bir gerçekmiş gibi sunar. O, bu arada, bazı feministlerin söz konusu iddialara karşı çıktığını belirtir. Ancak bir örnek olarak Germaine Greer'i verir (1996: 140). Çalışması hakkında ne düşünülürse düşünülün, Greer bir biyolog değildir. Fausto-Sterling, Ruth Bleier ve Ruth Hubbard'ın kitaplarından hiçbir şekilde söz edilmez. Aksine, bize sunulan şey, erkeklerin, başka şeylerin yanı sıra, görsel-uzaysal becerilerde niçin kadınlardan daha başarılı oldukları konusunda standart bir muhtemel hormonal, anatomik ve evrimsel nedenler listesidir. Becerilerdeki bu tür farklılıkların sosyalleşmeden kaynaklanabileceğinden neredeyse hiç söz edilmez. Ayrıca LeVay söz konusu farklılıkları nesnel bir gerçeklik olarak tanımladığı birkaç sayfanın ardından açıkça şöyle yazar: "Cinsiyetler arasındaki bilişsel farklılıkların varlığı ve nedenlerinin hâlâ tartışıldığı vurgulanmalıdır" (1996: 154). Okuyucunun buradan, bu konuları tartışanların çatlak oldukları veya tam tersine, LeVay'ın kanıtlanmamış şeyleri özensizce gerçekmiş gibi sunduğu sonucuna varması gerekir.

Ne yazık ki, bu kötü bilimsel teoriler ayrıca tehlikeli bir biçimde kendini-doğrulamaya bir etkiye sahiptirler. Erkekler ve kadınlar arasında yetenek farklılıkları az olduğunda veya olmadığında bile, bu farklılıkların var olduğu ve biyolojik oldukları inancı ebeveynler ve eğitimcileri kız çocuklarını daha iyisini başarması için teşvik

¹ Kuşkusuz LeVay'ın kendi biyolojik spekülasyonlarının eşcinsellerin haklarının amacına yardımcı olabileceği inancı oldukça şaşırtıcıdır. Bununla beraber, bu tür görüşler Kuzey Amerika'da nadir değildir.

etmekten kaçınmaya itecektir. Sürekli olarak şekil-uzay yeteneğiyle ilişkilendirilen matematiksel yetenek örneğini ele alabiliriz. Kız çocuklarının doğuştan matematiksel yeteneğe sahip olmadıklarına yaygın olarak inanıldığında, onların daha iyisini yapmaya ve kendi becerilerine daha fazla güvenmeye teşvik edilmeleri ihtimali düşüktür. Sonuç olarak, kız çocukları sürekli olarak daha az başarılı olacaklardır. Bu yüzden, kadınların doğal olarak daha düşük yetenek düzeyine sahip oldukları inancı kız çocuklarında daha düşük performansla yol açacaktır. Bu performansın niteliği de, açıkladığı varsayılan sonuçları üreten teorinin doğrulanması olarak görülecektir. Benzer şekilde, bilimsel eşcinsellik teorilerinin açıklamayı amaçladıkları insan kategorisini yarattıkları öne sürülebilir.²

Bu iki örnek bazı bilimlerin cinsiyetçi ve heteroseksist değerlerle dolu olduklarını göstermek için yeterlidir. Bu değerler soruların seçimini ve öne sürülen hipotezleri etkiler. Aynısı kanıtlar için söz konusudur. Bazı kanıtsal bağlantılar fark edilmez veya göz ardı edilir; gözlemler oldukça tartışmalı bir biçimde betimlenir. Liste bu şekilde uzayıp gider. Bilişsel yeteneklerde cinsiyet farklılıkları ve eşcinselliğin biyolojik temelleri konularında yapılan araştırmalar neticede her zaman o kadar kötü sonuçlara sahip olmayabilir, zira araştırmacılar çoğu kez okuyucuları gerçekte bu konuda ispatlanmış bir şey olmadığı konusunda uyarırlar. Yine de Fausto-Sterling'e en azından şu konuda katılabiliriz: söz konusu görüşlere yöneltildiğinde bu eleştiriler ilgili araştırmayı yürütenler için bile doğru görünecektir (1992: 11). Şimdiye kadar tartıştığım eleştiriler geleneksel bilim felsefecileri için de geçerlidir. Söz konusu itirazlarda, değerlerin bilim insanlarını daha kötü yönde etkilediğine ve onları en uygun bilimsel araştırma içinde daha az yer almaya ittiğine ilişkin örnekler sunulur.

Bununla beraber, bu kötü bilim örnekleri bile feminist değerlerin daha iyi bilime ulaşmaya katkıda bulunduğunu iddia etmek için kullanılabilir. Bu değerleri benimsemeyen bir toplumda feminizm alternatif bir bakış açısı sağlayabilir (Fausto-Sterling, 1992: 11). Feminizm sağlam temellere dayanmayan kabulleri ortaya çıkarmaya ve yeni hipotezler oluşturmaya hizmet eder. Diğerlerinin göz ardı ettiği veya göremediği kanıtlar feminist

² Hacking (1990) bu son olguyu kuvvetle vurgular.

araştırmacılar tarafından gün ışığına çıkartılabilir. İleride göreceğimiz gibi, bu iddialar da geleneksel bilim açıklaması çerçevesinde izah edilebilir.³ Değerlerin bizzat kanıtın bir parçası olmayıp, sadece ilgili kanıtların ortaya çıkartılmasıyla bağlantılı oldukları söylendiği için, bu iddialar uyumlu hâle getirilebilir. Başka ifadeyle, değerler, bilimsel iddiaları doğrulayan şeyleri bulmaya yardımcı olmalarına rağmen, doğrulamada yer almazlar.

Değerlerin bilimsel araştırma üzerindeki etkisine ilişkin daha kompleks örnekleri tartışmadan önce şimdiye kadar sunulan sonuçları uygun kılablecek geleneksel bilim açıklamalarına geçebiliriz. Bu bilim açıklamaları empirizmden derinden etkilenmiştir. Bu açıklamalarda ayrıca bilim ve bilim-olmayan arasında keskin bir sınır çizgisi çizilir (Boyd, 1991: 5). Bu ayrımın ısrarla vurgulanmasının nedenlerinden biri yaygın "özerk bir girişim olarak bilim" anlayışına uygun olmasıdır.

20. yüzyıl başlarında Mantıkçı Pozitivistler duyuşal-deneyimlerden tümevarımlara dayanan bir empirist bilim anlayışı geliştirmeyi umuyorlardı. Bu anlayışa göre, bilimsel teoriler geçmiş deneyimler temelinde oluşturulan genellemelerdir; zira yüksekten bırakılan bütün cisimlerin düştüğünü iddia etmemizin nedeni bunu tüm geçmiş deneyimlerimizde gözlememizdir. Bu açıklama çok geçmeden tümevarımsal bir mantığın oluşturulmasında karşılaşılan birçok problem nedeniyle ve deney(im)ler teorilerden kavramsal olarak bağımsız olmadıkları için reddedilmiştir (Nelson, 1990: 46). Carl Hempel ve Ernest Nagel bu anlayışın yerine yeni bir post-pozitivist bilim anlayışı formüle etmiştir. Onların görüşleri zamanla bir paradigma statüsü kazanmıştır ve hâlâ yerleşik bilim anlayışlarının en etkili bileşenini oluşturmaktadır. Bu anlayışa göre, bilimi hipotetiko-dedüktif yöntemin kullanılması karakterize eder. Bilim insanları deney(im)lerden tümevarımlara ulaşmaz, aksine yaratıcı bir biçimde sonradan deney(im)lerle doğrulanan veya yanlışlanan hipotezler geliştirirler. Burada ilgi odağı, teknik ve matematiksel bir dii içinde formüle edilmiş iddialar setlerinden meydana gelen bir teoriler topluluğu olarak bilimdir; eğitim, de-

³ Harding (1986: 94) bu görüşleri ortaya koyan feministlerin bilimsel metodolojinin mevcut hâliyle problemlili olmadığını düşündüklerine inanır görünmektedir. Bu değerlendirmenin haksız olduğuna inanıyorum. Kişinin bazı bilimsel teorilerin mevcut standartları taşımadıklarını gösterdiğinde bu standartları otomatik olarak benimsemesi gerekmez.

neysel prosedürler ve diğer teknik bilgi biçimlerini gerektiren "bir pratik olarak bilim" üzerinde fazla durulmaz. Bu anlayışa göre, bilimsel teoriler mantıksal olarak gözlemler hakkında iddialar içerirler. Bu iddiaların gerçekliği bizzat gözlemlerle doğrulanabilirken, teorik iddialar onların gözlemsel sonuçların tümünün veya daha pratik açıdan büyük çoğunluğunun gerçek olduğu anlaşılacağına doğrulanabilir.⁴

Hempel-Nagel bilim açıklamasının oldukça tartışılan bir başka özelliği, onların daha önce geliştirdikleri bilimsel 'bilginin üretilmesi' ve 'doğrulaması' ayrımıdır. Buluş bağlamı olarak bilinen ilk süreç araştırmacıları sınanabilecek bilimsel hipotezler oluştururken etkileyen çeşitli faktörlerle ilişkilidir; doğrulama bağlamı olarak bilinen ikinci süreç sadece bilimsel hipotezlerin doğrulanmasıyla ilişkilidir. Hempel ve Nagel bilimi bir başka etkinlikten ayıran ve bilimsel bilginin nesnelliğinin sağlandığı doğrulama bağlamına odaklanır.

Onlar, ayrıca, doğrulama bağlamı sadece bilimin epistemolojiyle ilişkiliyken, buluş bağlamının felsefi araştırmanın uygun bir inceleme-nesnesi olmadığına inanırlar. Locke ve diğer ilk empiristlerin bu keskin ayrımı yapmamalarının bir nedeni yöntemle ilgilenmeleri olabilir. Descartes'tan beri filozoflar arasında genel kabul gören anlayışa göre, gerçek bilgiye sadece kişinin düşüncesine bir dizi kuralın, yöntemin kılavuzluk etmesiyle ulaşılabilir. Hempel ve Nagel'e göre, büyük ölçüde yaratıcı bir etkinlik olduğu için hipotez oluşturmanın hiçbir yöntemi yoktur. Fakat, yöntem doğrulamada yer alabilir; bu yüzden, bilime bilgi özelliğini ka-

⁴ Bu kısa betimlemede Hempel-Nagel'in hipotetiko-dedüktif yöntem açıklaması büyük ölçüde basitleştirilir. Örneğin, bu betimleme temel önemde olan köprü kurucu yasalar problemini ele almaz. Bu açıklamayı destekleyenler teorik bilimsel iddiaların çoğu kez elektron gibi gözlemlenemeyen varlıklara işaret eden bir terminoloji içerdiklerini kabul etmişlerdir; böylece hiçbir gözlemsel iddia elektronlara referansta bulunmayacaktır. Dolayısıyla, bu varlıklar hakkındaki iddiaları doğrulamak imkânsız görünecektir. Bu problem nedeniyle, onlar gözlemlenemeyen varlıklara referansta bulunan terimlerin tanımlarının gözlemler terminolojisi içinde formüle edildiği 'köprü kurucu yasalar' fikrini geliştirmişlerdir. Bilimde hipotetiko-dedüktif yöntem üzerine ufuk açıcı metinlerden ikisi şöyledir: Hempel, *Bilimsel Açıklamanın Boyutları* (1965) ve Nagel, *Bilimin Yapısı* (1961). Bu bilim anlayışını açıklayan birçok metin vardır, özellikle bkz. Nelson (1990: 43-60); daha fazlası için, bkz. Longino (1990).

zandıran şey doğrulamadır ve filozoflar geleneksel epistemolojinin bilgi edinme, kurallar, yöntemler formüle etme amacına doğrulama sürecini araştırarak ulaşabilirler.

Gözlemlerle doğrulamaya vurgu Hempel ve Nagel'in hipotetiko-dedüktif bilim açıklamasını Locke'un empirizminin mirasçısı kılar, zira bu açıklama tüm bilimlerde doğrulamayı sağlamanın tek kriteri olarak deneyi alır. Ayrıca, Hempel ve Nagel'in açıklamasında bir iddiayı bilimsel bilgi örneği kılan şeyin buluş bağlamı dışında bırakılması Locke'un açıklamasında zihnin pasif bir yansıtıcı olarak görülmesiyle aynı yapısal rolü oynar. Zihnin pasif bir yansıtıcı olduğunu iddia eden Locke bilginin öncelikle ilişkisini kabul etmez. Hempel ve Nagel'e göre, aksine, zihin yaratıcıdır, fakat bilgi üretiminin bu öznel yanı bilgi konusundaki felsefi düşünceyle ilişkili değildir. Aksine onlara göre, metodolojik doğrulama bilimi buluş bağlamı aracılığıyla ona nüfuz edebilecek öznel etkilerden uzak tutabilir. Nitekim, Hempel ve Nagel, Locke gibi bilginin değerlerden arındırılması gerektiği fikrine bağlıdır.

Bu anlayışa göre iyi bilim değerden-arınlığı gerektirir; bilimsel bilgiye uygun nesnelliğe ancak değerlerin etkisi engellendiğinde ulaşılabilir. Yukarıda sunduğum örnekler bilimin nasıl ilerlemesi gerektiği konusundaki bu yorumla uyumludur. Bu örneklerde değerlerin bilim üzerindeki etkisi kötü sonuçlar üretir. Yukarıda ele aldığım biyolojik teoriler doğrulanmamıştır. Geleneksel bilimsel yöntem anlayışı ayrıca feminist değerlerin bilimsel araştırma üzerindeki olumlu etkisi hakkında ileri sürdüğüm en ılımlı iddiayla uyumlu kılınabilir. Bu etki buluş bağlamıyla sınırlı kalacaktır. Değerler, iyi hipotezlerin oluşturulması açısından faydalı olabilseler de, bu hipotezlerin lehinde kanıtların bir parçasını oluşturmayacaklardır. Bununla beraber, değerler bilimsel hipotezlerin sınındığı deneyler tasarlamaya hizmet edebilir. Örneğin, feminist değerlere inanan bir araştırmacı deneysel koşulların başka birinin gözünden kaçabilecek bazı özellikleri konusunda daha dikkatli olabilir. Bu yüzden, yukarıda bahsettiğim çerçeve ve çubuk deneyinde araştırmacı kadınların çekingen davranmalarının deneyin sonuçları üzerindeki etkisini göz önünde bulunduracaktır.

Bununla beraber, değerlerin bilimsel teoriler üzerindeki etkisiyle ilgili –daha önce ele aldığım– nispeten tartışmasız örneklerin bile sadece hipotetiko-dedüktif yöntemle bağlı kalınarak çözü-

lemeyecek sorunlar ortaya çıkardığı söylenebilir. Bu yöntem bütün yanlışlıklardan kurtulmak için yeterli olmayabilir. Yani, tasarlanma amacına ulaşamayabilir. Bölümün ikinci kısmında bu olasılığı ele alacağım. Şimdilik, bilimsel etkinliklerde değerlerin çeşitli etkileriyle ilgili bazı yeni örnekleri inceleyeceğim.

Bu örnekler metaforların bilimde oynadığı rolle ilişkilidir. İnsanlarda döllenme konusundaki biyolojik teoriler iyi bir başlama noktasıdır. Aristoteles'ten beri kadınlar edilgin, erkekler aktif varlıklar olarak görülmüştür. Bu metaforlar biyolojide hipotezlerin oluşturulmasını yönlendirmiştir. Nitekim, dişi yumurta edilgin olarak alınırken erkek spermi aktif olarak görülmüştür. Geleneksel döllenme açıklaması spermin etkinliklerine odaklanır. Bu anlayış bize her boşalmada vajinaya milyonlarca sperm bırakıldığını söyler. Milyonlarca sperm yaşaması zor bu genital bölgede ölürlen, bazıları yumurta kanalına ilerlemeyi başarır. Sonuçta aralarından biri yumurtanın içine sızar ve döllenmeyi sağlar. Bu hikâyede kadın yumurtası hiçbir şey yapmaz, sadece spermin içine girmesini bekler. Biyoloji ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Grubu üyelerinin gösterdiği gibi, çoğu kez bu hikâye oldukça ilginç bir dille anlatılır. Spermiler bir ordu, yumurta onları ayartan bir fahişe olarak resmedilir (Biology and Gender Study Group, 1988: 65). İki cinsiyete özgü davranışlar hakkındaki görüşler döllenme biyolojisi alanına taşınmış, sperm ve yumurta örneğine uyarlanmıştır. Bu görüşler aktardığım hikâyenin seçilmesini yönlendirmiş ve doğalmış gibi görünmesini sağlamıştır. Daha yakınlarda biyologlar sadece spermin yumurtanın içine girmediğini, yumurtanın da spermi yakaladığını öne sürmeye başladılar. 1985'den beri bu olguya ilişkin bazı kanıtlar bulunmasına rağmen bunlar büyük ölçüde göz ardı edilmiştir (Biology and Gender Study Group, 1988: 66). Benzer şekilde, yumurtayı dölleyebilecek hâle gelmesi için muhtemelen spermin harekete geçirilmesi gerekir. Dişi genital bölgedeki salgılar da bu süreçte önemli bir rol oynar görünmektedir. Bu olasılık, varsayım gereği, kadınsı edilginlikle ilgili önyargılara uymadığı için araştırılmamıştır.

Bu örnekte kadınların edilginliğiyle ilişkili metaforlar bilimsel araştırmayı yanlış yönlendirmiştir. Yanlılık bilim üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olmuştur. Erkek egemen kabuller araştırmacıların "başka problemleri bir kenara iterek sadece belirli problemlere odaklanmalarına" neden olmuş ve "aynı ölçüde geçerli alternatif

açıklamalar varken [onları] sadece belirli bazı yorumlara yöneltmiştir" (Biology and Gender Study Group, 1988: 62). Bu örnekte de değerler kötü bir bilimin üretilmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla, bu örnek de içselci bilim anlayışının savunucuları tarafından benimsenebilir. Dış faktörler araştırmacıların yaptıkları teori seçiminin mantığı üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olmuştur.

Bir bütün olarak doğa anlayışımızı etkilediklerinde metaforların bilimde oynadıkları roller bu kadar açık bir biçimde betimlenemez. Bu olgunun bir örneği, bilginler tarafından ilk kez 17. yüzyılda geliştirilen gerçeklik anlayışıdır. Bu gerçeklik anlayışı bu konularda çağdaş teorileri hâlâ etkilemektedir. Mekanik bilim anlayışının savunucuları, örneğin Robert Boyle bir parçacık teorisi geliştirdi. Bu teoriye göre, gerçeklik nihayetinde 'parçacıklar' olarak adlandırılan küçük madde parçalarından meydana gelir. Bu parçacıklar doğası gereği hareketsizdir; sadece dışarıdan bir uyarıcı aldıklarında harekete geçirilebilirler. Bu yüzden, maddî gerçeklik artık edilgin ve tek başına cansız bir şey olarak anlaşılır.

Carolyn Merchant *Doğanın Ölümü* adlı kitabında 17. yüzyılın bu yeni biliminin cansız bir mekanizma olarak doğa anlayışına yol açtığını öne sürer. Doğayı canlı bir organizma olarak gören yaklaşımın yerini bu anlayış alır. Merchant'a göre, bu mekanist anlayış günümüzde ekolojik felâketlere yol açan doğa karşısındaki sömürücü tutumun sorumlusudur. Merchant, ayrıca, yeni bilimin kadının doğayla özdeşleştirildiği yerleşik kalıp-yargılar yüzünden kadınlar açısından olumsuz sonuçlara sahip olduğunu iddia eder.

Merchant 17. yüzyılda etkili olan bazı çelişkili metaforlar ve önyargıları sergiler: bir yandan doğa hâlen kadın olarak görülürken, öte yandan besleyip büyüten anne olarak dünya metaforunun (1980: 20) yerini idaresi zor ve kaotik bir doğa algısı alır. Doğanın vahşi karakteri kadınsı şehvet ve cinsellikle ilişkilendirilir; her ikisinin de kontrol altına alınması ve kendi alanı içinde tutulması gerektiği iddia edilir (Merchant, 1980: 132). Öte yandan, daha önce canlı bir organizma olarak düşünülen doğa edilginlikle bağlantılı fikirlerle ilişkilendirilir, bu yüzden:

Aristotelesçi ve Platoncu "maddenin [ve dişi cinsiyetin] edilginliği anlayışı"... bu yeni mekanist felsefeye, değişime dışsal güçlerin yol açtığı yeni makine-benzeri bir dünyanın kurucu unsurları olan hareketsiz 'cansız' atomlar biçiminde dâhil edilebilirdi (Merchant, 1980: 20).

Bu edilgin ve kadınsı madde anlayışı, söz konusu kadınsılık ilkesinin haklı olarak "*Madde [Materia], Maddî Cisim [Material Substance]* veya *Maddî [Mater]*" olarak adlandırıldığını ve onun "kendi başına Cansız veya Hareketsiz" bir şey olduğunu belirten Boyle'un asistanı Robert Hooke'un yazılarında özellikle belirgindir (akt. Potter, 1988: 27). Böylece, doğa hem idaresi oldukça zor ve hem de özünde edilgin bir şey olarak kavramlaştırılır: bununla beraber, doğa her iki örnekte de dışı olarak algılanır.

17. yüzyılda maddenin parçacıklardan oluştuğu ve edilgin olduğu fikrinin benimsenmesinin, bazıları 'içsel' bilimsel faktörlerle bağlantılıyken diğerleri kesinlikle 'dışsal' toplumsal faktörlerden etkilenen birçok nedeni vardır. Boyle ve çağdaşları kadınların siyasal hareketlere, örneğin eşitlikçiler olarak aktif bir biçimde katıldıkları bir toplumsal çalkantı döneminde yaşadılar.⁵ Boyle'un çevresindeki bilim insanları, aksine, doğal düzenin erkeğin kadından üstün görüldüğü ahlâkî düzenin yansıması olduğuna inanıyorlardı. Onlar ayrıca Aristoteles'in kadını edilgin maddeyle ilişkilendiren görüşünden etkilendiler. Maddenin edilgin bir şey ve bilimin onu yönlendiren bir güç olarak anlaşılmasında bu faktörlerin bir etkisinin olması gerekir. Buna rağmen, Elizabeth Potter'ın işaret ettiği gibi,

En azından belirli bir genellemenin veriler tarafından alt-belirlendiği örneklerde, Boyle'un düşündüğü gibi maddenin cansız olduğu genellemesinin, hangi genellemenin benimsenmesi gerektiği kararının basit gözlemlerden başka temellere dayandırılması gerekir (1988: 30).

Potter Boyle'un genellemesinin yanlış olduğunu iddia etmez, aksine sadece, bu genellemeyi açıkça benimsediği dönemde kadının toplumdaki uygun yeri hakkındaki sorgulanmayan kabullerinin Boyle'u yönlendirmesinin muhtemel olduğunu söyler. Ayrıca Potter Boyle'un 'kötü bilim' içinde yer aldığı fikrini bu iddiadan hareketle oluşturmaz; daha ziyade ona göre, "'iyi bilim' ve 'kötü bilim' dikotomisi feminist bilim anlayışına yardımcı olmaksızın ziyade... onu engeller" (1988: 28). Aksine Potter Boyle'un analizlerini onun bilim ve bilgi açıklamalarının 'siyasal açıdan masum' (1994: 46) olmadığını göstermek için kullanır. Bölümün

⁵ Potter kadınların bu siyasal hareket içindeki etkinliklerini biraz ayrıntılı olarak betimler (1988: 24-26).

ikinci kısmında bu konuya döneceğim. Şimdilik sadece içselci bilim anlayışlarını savunanların Boyle'un "madde edilgindir" görüşüne ilişkin yorumlarına değinmek istiyorum. Onlar, kadınlar ve 'kadın olarak doğa' hakkında hoş olmayan önyargılardan etkilenmesine rağmen, Boyle'un şansının yaver gittiğini iddia edebilirler. Kötü değerler Boyle'un kendi teorisini formüle etme biçimini etkilemiştir. Buna rağmen izleyen yıllarda onun teorisini doğrulayan yeni kanıtlar ortaya çıktığında bu değerler etkisini yitirmiştir. Göreceğimiz gibi Potter bu yorumu benimsemez.

Açıklamalarındaki benzerliklere rağmen, Potter ve Merchant bazı konularda farklı düşünür görünmektedir. İlk olarak, Potter kadınlara zarar verecek biçimlerde kullanılan bilimsel teorileri 'kötü bilim' olarak damgalamanın özellikle kullanışlı olmayacağını düşünürken, Merchant böyle bir konumu onaylar görünür.⁶ İkinci olarak, Merchant kadının kültürel erkeğin karşıtı olarak doğayla ilişkilendirilmesini yeterince eleştirmez. Dolayısıyla, kadının besleyen ve yetiştiren bir anne olarak dünya fikriyle ilişkilendirilmesini onaylar görünür (1980: xvi). Bu onaylama oldukça sorunludur, zira kadının üreme işlevleriyle ayrılmaz ilişki içinde olan bir kadınsı öz bulunduğu fikri kabul edilir. Ancak bu kadın fikri büyük ölçüde cinsiyetçi bir toplumda üretilmiştir ve aslında şüpheyle yaklaşılması gerekir. Örneğin, bu fikir (beyaz orta sınıf) kadınların şefkatli ve rekabetçilikten uzak anneler olması gerektiği kalıpyargısını pekiştirir. Bu kalıp-yargı yüzyıllardır kadınları yerlerinde tutmak için kullanılmıştır ve feministlerin bu fikri sorgulamadan benimsememe konusunda oldukça dikkatli olmaları gerekir. Feministlerin ayrıca dışlayıcı kadın ve erkek doğası dikotomisini benimseyen bir görüşü desteklememe konusunda dikkatli olmaları gerekir.⁷

Üçüncü olarak, Merchant ayrıca nesnel bilgi idealini empirizmin savunduğu sözde değerden-arınık bilgi fikriyle özdeşleştirme eğilimindedir. Benzer şekilde, Elizabeth Fee cinsiyetçi erkek/kadın dikotomisinin nesnel/özel dikotomisiyle ilişkilendirilmesini onaylar görünür. Bu yüzden, "bilimin nitelikleri erkeklerin nitelik-

⁶ Çoğu yaklaşım, örneğin feminist empirizm bu konuda sıkıntılıdır. Bu tartışmaya sonraki bölümde devam edeceğim.

⁷ Yine de 'yardımseverliğin' önemli bir ahlâki değer olduğunu ve toplumumuzda haksız yere hafife alındığını unutmamamız gerekir.

leridir; bilimsel bilginin üretimine özgü olduğu söylenen nesnel-lik özellikle dünyayla ilişki kurmanın erkek bir yoludur" (Fee, 1983: 13) sonucuna ulaşır. Fee cinsiyetçi dikotomiye yıkmaya çalışmaz, aksine tersine çevirir ve genellikle kadınla ilişkilendirilen özellikleri onaylar. Bilimin tamamen terk edilmesi gerektiğini savunmasa da, geleneksel bilimin önemli bazı başarılar sağladığına inandığı için, bilimin nesnelliğine inancın daha az cinsiyetçi bilimin gelişmesi önünde bir engel oluşturduğunu düşünür görünür (Fee, 1983: 23). Bu yargının fazlasıyla tek yanlı olduğunu düşünsem de, sorunu burada tartışmayacağım. Geleneksel nesnellik anlayışlarına feminist alternatifleri 7. Bölümde aktaracağım.

Şimdiye kadar değerlerin bilimsel teorileri bazı etkileme biçimlerini açıkladım. Ayrıca, geleneksel bilim açıklamalarını destekleyenlerin kendi görüşlerini bu örneklerle nasıl uzlaştırabileceklerine ışık tuttum. Bununla beraber, değerler bilimsel etkinliğin her yanına nüfuz eder. Ayrıca, önceden sunduğum örnekler bile içselci yorumların ötesine geçecek biçimlerde yorumlanabilir. Bu farklı yorumlara değerlerin bilimsel pratiğin diğer yönleri üzerindeki etkisini tartıştığım ikinci kısımda değineceğim.

Bilim ve Değerler

Yukarıda tartıştığım örneklerin çoğunu kötü bilimin açık örnekleri olarak sundum. Bu sunuş bir ölçüde oldukça basitleştiricidir. Yukarıda tartışılan bilimsel teorilerin çoğunun nihayetinde reddedilmesi gerektiğini öne sürmek mantıklı olsa da, bu gerçek tek başına onların kötü bilim örnekleri oldukları iddiasını haklı kılmaz. Bilim tarihine genel bir bakış bu inancı destekleyebilir. Nihayetinde çoğu teori aşılabacaktır. Reddedilen eski teorilerin hepsini kötü bilim örnekleri olarak nitelemek kullanışlı olmayacaktır. Aksi takdirde bilimin genellikle kötü yapıldığı sonucuna ulaşmak zorunda kalırız.

Bununla beraber, bu yorum bizi kolayca iki farklı sorunu birbirine karıştırmaya itebilir. Kötü bilim çoğu kez 'alışıldık bilim'in karşısına konulur. Bu yüzden, kötü teorilerin alışılmadık bilimsel pratiklerin sonucu oldukları söylenir. Biyolojide cinsiyet farklılıkları konusunda yapılan bazı çalışmalar bu şekilde sınıflandırılmaz.

Aksine, bu tür çalışmalar içinde geliştirildikleri daha geniş araştırma projeleri bağlamında ele alındıklarında 'normal bilim'in içine girerler (Longino, 1990: 112). Potter'ın 'iyi bilim' ve 'kötü' bilim ayrımının feminist açıklamalara bir katkısı olmadığı yorumunu bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Cinsiyetçi değerler dâhil değerler tarafından biçimlendirilen bilimsel araştırma 'alışılmadık' değildir. O normal 'iyi' bilimden farklı türden bir etkinlik değildir. Bununla beraber, alışıldık bilim ve kötü bilim ayrımı geleneksel içselci bilim anlayışlarında benimsenen normatif ayırmadan farklıdır. Bu görüşü destekleyenler normal bilimin kötü bilim olduğu sonucuna ulaşabilirler. Örneğin, 'iyi bilim'in değerden arınık olması gerekiyorsa, aksine çoğu bilimsel araştırmaya değerler nüfuz ettiği için, 'içselci' biri bilimin genellikle kötü yapıldığı sonucuna ulaşacaktır. İçselcilik bu takdirde savunulabilir.

Bununla beraber, bu savununun bedeli yüksektir. Asla ulaşamayacaksa bilimin değerden-arınık olması gerektiğini iddia etmenin anlamı yoktur. Bilim insanları bu amaca hiçbir şekilde ulaşamayacakları için içselci reçeteler anlamsız görünür. Geleneksel bilim anlayışlarının bilimin çoğu kez değerlerden-arınık bilgilere ulaştığını savunmaları gerekir. Aksi takdirde, iyi bilimin mümkün olmadığı iddiasını benimseyecekler, neticede bilimin epistemik bir otoriteye sahip olduğunu yadsımak ve bilimin bir bilgi kaynağı olmadığını kabul etmek zorunda kalacaklardır.

Feministler içselci bilim anlayışlarının uygun olmadıkları iddiasıyla ilişkili bazı argümanlar ortaya koymuşlardır. İçselci bilim anlayışları, bilimin, diğer insan etkinliklerinden farklı olarak, kültürel ve toplumsal bağlamı dışında anlaşılabilen mitini benimserler (Fuller, 1993: 35). Feministler bilimin özerkliği inancının temelden yoksun olduğunu gösterirler. Onlara göre, ayrıca içselcilik mitinin önemli sonuçları vardır. İlk olarak, içselcilik miti hiçbir şeyin sorgulanmamasına yol açar. Bu tutum 'yerleşik bilginin' toplumdaki egemen grupların çıkarlarına nasıl hizmet ettiğini araştırmayı engeller (Jaggar, 1983: 378). İkinci olarak, bu tutum iyi veya başarılı bilim örneklerinde cinsiyetçi kabullerin olumlu etkisiyle ilişkili feminist analizlerin dikkate alınmamasını teşvik eder. Örneğin, bu tutum Potter'ın cinsiyetçi modelin Boyle'un maddî gerçekliğin nihaî yapısıyla ilgili atomcu hipotezleri üzerindeki etkisine ilişkisini açıklamasını reddetmek için kullanılabilir (Potter, 1988). İçselci bir bilim açıklamasını benimseyenler Potter'ın anali-

zini iki yoldan sadece biri içinde anlayabilirler –ancak Potter ikisini de açıkça reddeder. Potter Boyle’un hipotezinin cinsiyetçi değerler ve inançlardan etkilendiği için kötü bilim örneği olduğunu iddia etseydi içselciler onu anlayabilirlerdi. Onlar ayrıca, Potter Boyle’un teorisinin, cinsiyetçi değerlerden etkilenmesine rağmen, doğrulandığı için haklı olduğunu düşünebilirlerdi. Değerler Boyle’un bu teoriyi formüle etmesinde belirli bir rol oynasaydı, bu etki sadece doğrulama bağlamında ortadan kalkabilecek tesadüfi bir durum olacaktı. Fakat Potter bu türden iddialar geliştirmez; daha ziyade Boyle’u etkileyen toplumsal faktörleri tartışır, ancak onun kesinlikle kötü bilim yaptığına veya değerlerin etkisinin ortadan kaldırılabileceğine inanmaz. Dolayısıyla, içselci bilim açıklaması bazı feminist bilim tartışmalarını felsefi açıdan anlaşıl-maz kılar.

İçselciliğe feminist eleştiriler farklı biçimler kazanır. Aşağıda bilimin özerk olmadığı görüşüyle ilgili dört farklı argümanı ele alacağım. Bu argümanlarda değerlerin bilime her zaman nüfuz ettiği gösterilmeye çalışılır. İlk iki argümanda pratikte bilimin değerlerden tamamen arındırılamayacağı öne sürülür. Bu argümanlar doğrudan içselciliğin yanlış olduğunu göstermez. Daha ziyade, değerlerden-arınık bir bilimin hayal ürünü olduğu sonucuna ulaşılır. İçselciler bu argümanlara ikna olduklarında içselciliklerini koruyabilir ve bilimi reddedebilir, veya aksine bilime inançlarını sürdürmek için içselciliklerinden vazgeçebilirler. Onlar muhtemelen ikincisini tercih edeceklerdir. Bu yüzden, içselciler feminist düşünürlerin yolundan gidebilirler. Bilimin değerlerden arındırılamayacağı fikrine katılacak ve bu değerlerin her zaman dikkatli bir incelemeye tâbi tutulması gerektiği sonucuna ulaşacaklardır. Hatta bazı değerler iyi bilime katkıda bulunabilir. Tartışacağım diğer iki feminist argümanda bu son hususa işaret edilir. Onlar, başarılı olduğu takdirde, bazı değerler bilimde olumlu rol oynarken diğerlerinin oynamadığını gösterirler. Bu argümanlarda sadece değerlerin kaçınılmaz olduğu değil, aynı zamanda bilimde bazı değerlere ihtiyaç olduğu gösterilmeye çalışılır.

Değerlerin bilimden arındırılamayacağı görüşü en azından iki şekilde ifade edilebilir. İlk olarak, değerlerin teorileri destekleyen kanıtların bir parçası oldukları savunulabilir. Dolayısıyla, değerler teorilerin doğrulanmasında temel bir rol oynayacaktır. İkinci olarak, pratikte hiçbir teorisinin asla tam kesin olarak doğrulanamaya-

cağı belirtilebilir. Daha ziyade, bilim insanları kesin alternatifler arasından daha fazla kanıta sahip görünen hipotezleri destekleme eğilimindedirler. Bu yüzden, doğrulama alternatif hipotezler arasında karşılaştırmalar yapmayı gerektirir (Okruhlik, 1992: 73). Nitekim, araştırılan bütün teoriler benzer değerleri benimsediklerinde, empirik kanıtlarla en iyi biçimde desteklenen hipotezlerin seçilmesi sürecinde değerler bir kenara itilmeyecektir. Bu yüzden, Fee'ye göre "cinsiyetçi bir bilimin cinsiyetçi bir toplumda gelişmesi beklenir" (1983: 9).

Birinci türden bir argüman Helen Longino tarafından ortaya konulmuştur. Longino kendi görüşünü desteklemek için Quine'in "empirik kanıtlar teoriler tarafından alt-belirlenir" tezine dayanır. Quine'e göre, gözlemler bir teorinin seçilmesine karar vermek için yeterli değildir. Her zaman bütün empirik kanıtlarla uyumlu birden fazla teori vardır. Longino, bu tezi, gözlemlerin teorilerin kanıtı olarak sadece değerler içerebilen arka-plân kabuller temelinde işleyebileceklerini savunmak için kullanır (1990a: 151). Onun argümanının ayrıntılarını sonraki bölümde tartışacağım. Bu argüman değerlerin bir teoriyi doğrulamak için kullanılan kanıtların bir parçasını oluşturabileceğini gösterecektir. Dolayısıyla, bu argüman başarılı olduğunda argümanlar değerlerin bilimde olumlu bir rol oynayabileceğini göstermek için kullanılabilir. Değerler bize sadece hipotezlerin oluşturulmasında yol göstermeyecek, aynı zamanda teorilerin doğrulanmasıyla ilişkili olabileceklerdir. Fakat Longino kendi argümanından aynı sonucu çıkarır görünmez.⁸

Değerlerden-arınık bilimin imkânsızlığına ilişkin ikinci argüman farklı bir biçim kazanır. Bu argüman değerlerin teorilerin kanıtları olarak işlediklerini göstermez. Daha ziyade, burada geleneksel bilimsel yöntem açıklamalarının belirttiği amaçlara ulaşamayacakları gösterilmeye çalışılır. Yaygın olarak paylaşılan değerler araştırmacıların geliştirdikleri her hipotezde yer alabilir. Bu durumda, en elverişli teori bile kendi içinde bilim üzerindeki etkisi kontrol altına alınamayan değerler içerecektir.

Hempel ve Nagel'in savunduğu gibi, doğrulama mantığı, tek başına vaatlerini gerçekleştiremediği için, kendi standartlarını da

⁸ Longino'nun bu konudaki görüşünü 4. Bölümün ilk kısmında ele alacağım.

karşılayamaz. Başka deyişle, değerlerin bilimsel teorilerin içeriği üzerindeki etkisinden kaynaklanan bütün yanlışlıklardan kurtulmak mümkün değildir (Harding, 1991: 144). Bu yüzden, buluş bağlamını bilim hakkındaki meşru felsefi düşünceler alanına dâhil etmemiz gerekir. Uygun bir bilim değerlendirmesi bilimsel hipotezlerin oluşturulmasında bilim insanlarını zımnen veya açıkça yönlendiren ön-kabullerin eleştirel bir analizini gerektirir.⁹ Bu ön kabullerin toplumsal faktörlerden etkilendiği herkes tarafından kabul edilir.

Bazı feminist düşünürler, özellikle Lynn Nelson, daha ileri giderek buluş bağlamı ve doğrulama bağlamı ayrımının yanlış olduğunu savunur. Quine'nin natüralist epistemolojisini izleyen Nelson'a göre, "epistemolojinin görevi sahip olduğumuz inançları nasıl edindiğimizi ortaya çıkarmaktır" (1990: 84). Bu yüzden, bilgi teorisi düşüncelerimize nasıl ulaştığımızı araştırır ve inançlarımız ve teorilerimiz "bilimin dışından 'doğrulanamayacağı' için" (Nelson, 1990: 83) bağımsız bir doğrulama mantığı ortaya koyamaz.

Bu eleştirileri dikkate aldığımızda şöyle bir sonuca ulaşılabilir: bilimin değerlerden arındırılması gerekse ve arındırılabilse de, Hempel ve Nagel'in benimsediği model bunun nasıl gerçekleştirilebileceğini açıklamaz. Bleier bilişsel yeteneklerdeki cinsiyet farklılıkları üzerine bilimsel araştırmaları sonucunda yayınladığı bazı yazılarında bu yaklaşımı onaylar görünür. Bleier, sınırlı kanıtlara dayalı araştırma sonuçlarının nasıl tekrar tekrar bilimsel gerçeklermiş gibi sunulduğuna, bu alandaki araştırmalarda az sayıda mevcut kanıtlarla aynı ölçüde desteklenebilecek alternatiflerin nasıl göz ardı edildiğine dikkat çeker. Sonuç olarak, "[cinsiyet farklılıkları araştırmasıyla] ilgili çok az hipotez ve kabul bağımsız bilimsel bir dayanağa sahip olmasına rağmen, birbirlerini destekleyecek biçimde bir araya getirildiklerinde önem, tutarlılık, kanaat ve mantıklı bir yapı yanılması yaratılır" (Bleier, 1986: 149). Bu gerçekte söz konusu teorilerin bir eksikliğiye, bu eksiklikten hipotetiko-dedüktif yöntemle ilgili olarak tamamen kurtulmak mümkün değildir. Gereken şey, toplumsal değerlerin bilim insan-

⁹ Buluş bağlamını dikkate almanın önemi, başkalarının yanı sıra, Harding (1986, 1991), Longino (1990), Okruhlik (1992) tarafından vurgulanmıştır. İki bağlamın da felsefi değerlendirmeye tâbi tutulması gerektiğini iddia etmek bunlar arasında ayırım yapmanın haksız olduğunu söylemek anlamına gelmez.

larının çalışmalarına hangi şekillerde nüfuz ettiklerini daha dikkatli değerlendirmektir (Bleier, 1986: 148).

Ancak çoğu feminist düşünür içselci bilim açıklamalarını tamamen reddetmeyi tercih eder. Örneğin, Harding'e göre hiçbir yöntem bilimi siyasetten ve genel toplumsal bağlamdan yalıtmaz. Bu gerçeğin farkında olmanın daha iyi bir bilime yol açması gerekir, zira bu farkındalık bilimsel araştırmada kaçınılmaz olarak yer alan değerleri eleştirel bir gözle incelemeye yöneltebilir. Bu yüzden, hiçbir bilimsel teori siyasetten arınık değildir; dolayısıyla, siyasetten etkilenen bilimsel teoriler her zaman kötü bilim örnekleri olarak görülemez.¹⁰ Değerler bilimin ayrılmaz bir parçasıdır, ve ayrıca bazı değerler bilimin gelişmesine katkıda bulunur. Asıl mesele şudur: yanlılığın gerekli ve meşru olduğunu kabul ettiğimiz takdirde *iyi yanlılığı kötü yanlılıktan nasıl ayırt edebiliriz?* (Anthony, 1993: 189).

Bunun feminist felsefi düşünce geleneğinde süregelen merkezî önemde bir sorun olduğuna inanıyorum; mantıken, üç temel feminist epistemoloji yaklaşımını birbirinden ayıran şey bu konudaki konumlarıdır. Feminist empiristlere göre, iyi yanlılık empirik uygunluğa götürür; duruş noktası teorisyenleri iyi yanlılığı bastırılanların bakış açısı olarak alırken, postmodern feministler bu ayırımla ilgili fikirlerin şüpheli olduklarını vurgular.¹¹

Şimdiye kadar değerlerin bilimde iki şekilde rol oynadığını gösterdim. İlk olarak, Longino gibi, değerlerin teorilerin kanıtlarının bir parçasını oluşturdukları söylenebilir. Değerler hem kaçınılmazdır hem de hipotezlerin doğrulanmasına hizmet edebilirler. İkinci olarak, Harding gibi, doğrulama sürecinden bütün değerleri arındırmanın mümkün olmadığı düşünülebilir. Bilimden değerler tamamen arındırılamaz. Ayrıca ilerici değerleri benimseyen bir araştırmacı muhafazakâr meslektaşlarının zımnî önkabullerini açığa çıkarma bakımından daha iyi konumdadır. Bu örnekte de değerler bilimde olumlu bir rol oynar. Bununla beraber, Harding'in argümanının değerlerin bir teorisinin doğrulanmasının bir parçasını oluşturduklarını göstermediği belirtilmelidir.

¹⁰ Bu görüş birçok feminist tarafından benimsenir. Sözelimi, Nelson (1990), Potter (1988), Harding (1986, 1991), Longino (1990), Code (1991).

¹¹ Ancak, onlar nihayetinde yanlılığı iyi kılan şeyin sadece belirli bir bakış açısına ait olmasından kaynaklandığını iddia etmezler.

Onun argümanı sadece toplumsal ve siyasal bağılılıkların bilim insanlarının diğerlerinin benimsedikleri görüşlerdeki boşlukları yakalayabilmelerini ve yeni hipotezler geliştirmelerini sağlayabileceği iddiasını destekler. Dolayısıyla, Harding'in görüşü ilk bakışta görünenden daha az yenilikçidir. Biraz zorlamayla içselciler bile değerlerin bilimde bu rolleri oynadığını kabul edebilirler. Daha devrimci bir görüş değerlerin teorilerle ilgili kanıtların bir ölçüde kurucu unsurları olduklarını savunacaktır.

Nedensel ve kurucu ilişkiler ayrımını açıklamakta bir örnek yardımcı olabilir. Feminist değerleri benimseyen bir araştırmacı primatlar hakkında cinsiyetçi meslektaşlarına göre daha güvenilir bilgilere ulaşabilir. Değerleri araştırmacıyı daha önceki görüşlere oranla empirik kanıtlarla daha iyi doğrulanabilecek hipotezler oluşturmaya itebilir. Bu örnekte değerler teoriyle ilgili kanıtların bir parçasını oluşturmaları da, söz konusu teorinin inşasında yol gösterirler. Bununla beraber, feminist bir araştırmacı çerçeve ve çubuk deneyinde kadınların sergiledikleri düşük performansı çekingenliklerinin bir kanıtı olarak yorumladığında kadınların değerleri bu kanıtın bir parçasıdır. Bu değerler performanslara ilişkin gözlemlerin çekingenlikle ilişkili bir iddianın kanıtlarını sağlayan bir zemini işlevini yüklenirler.

Longino ve Harding'in argümanları daha farklıdır. Yine de, onlar önemli noktalarda benzerler. İlk olarak, bu argümanlar, prensip itibarıyla, toplumsal değerler ve bilimsel olgular arasındaki farkı ifade edebileceğimiz kabulüne dayanır. İkinci olarak, bu argümanlarda empirik kanıtın belirli bir teoriyi belirlemek için yeterli olmadığını göstermek amacıyla Quine'nin alt-belirlenim tezine başvurulur. Harding'e göre, değerler empirik açıdan denk teoriler arasında seçim yapmamızda yardımcı olurlar. Longino'ya göre, değerler bir teoriyi aynı ölçüde otorite rakip teorilerden daha fazla doğrulanır kılacak temeli oluştururlar. Bununla beraber, Quine'nin tezi bazı açılardan problemlidir. Örneğin, Ian Hacking'e göre, bilimsel araçları geliştirmeye çalışmak çoğu kez bilimsel teoriler hakkında karar vermemizde yardımcı olur. Araştırmacılar birden fazla teoriyle tutarlı empirik sonuçlar elde ettiklerinde, kesinlikle belirli bir teoriden ziyade bir başka teoriyi destekleyen bir sonuca ulaşmak için mevcut bilimsel donanımlarını değiştirebilirler (Hacking, 1992: 53). Quine sadece gözlemler ve teoriler arasındaki ilişkileri göz önünde bulundurduğu için bilim-

sel pratiği oluşturan şeylerin çoğunu gözden geçirir. Aksine, bu bilimsel pratikler göz önünde bulundurulduğunda teorilerin bu pratik etkinlikler tarafından Quine'in düşündüğünden daha az alt-belirlendikleri görülür. Bu, değerlerin ayrıca burada belirli ölçüde rol oynadıklarını göz ardı etmek değildir, ancak bu değerlerin rolünün araştırmacıların pratikleri üzerindeki etkileri bağlamında anlaşılması gerekir.

İşselcilik konusundaki üçüncü bir feminist argüman bilim sosyolojisinden derinden etkilenmiştir. Sosyolojik bir bilim araştırmasının sadece bir şeyler yanlış gittiğinde uygun olduğuna inanıldığı için, işselci modelde bilim felsefesi ve bilgi sosyolojisi arasında işbölümü fikri onaylanır. Aksine, bilim felsefesi sadece bilim başarılı olduğunda uygun olacaktır. İşselci bilim açıklamasını benimseyenler bilimsel etkinliğin toplumsal bir olgu olduğunu açıkça yadsımazlar. Daha ziyade, bir araştırma projesini iyi bilim örneği kılan şeyin toplumsal karakteristiklerinde değil, aksine normatif yapılarla –örneğin, yöntemler, kanıt standartları, deneysel prosedürle– ilişkisinde bulunabileceğini iddia ederler. Başka ifadeyle, bir sosyolojik bilim araştırması neyin bilimsel bir araştırma örneğini kötü bilimden ziyade iyi bilim kıldığını anlamamıza yardımcı olmayacaktır.

Harding işselci bilim açıklamalarının bu ilkesini reddeder; ona göre, 'iyi' bilimin içeriğinin hiçbir toplumsal neden barındırmadığı fikri yanlıştır ve bilimsellikten uzaktır. Harding, aksine, bilgi sosyologları gibi, "tamamen bilimsel bir inanç açıklamasının nedensel simetriyi araştıracağını; yanlış inançlar kadar doğru inançların da (doğal nedenlerinin yanı sıra) toplumsal nedenlerini belirlemeye çalışacağını" (1991: 82) iddia eder. Bilimsel bir bakış açısından, hem doğru hem yanlış bütün inançların toplumsal nedenleri olduğu doğrudur. Bununla beraber, bu iddia bilimsel olarak doğru inançların toplumsal nedenleri olduğunu yadsımayan, aksine sadece onları iyi [doğru] kılan şeyin bu nedenler olmadığını varsayan işselci konuma ters düşmez. Harding'in inancın nedensel açıklamalarında simetri iddiası yine de geçerlidir, zira o bize buluş bağlamıyla ilişkili faktörleri bilim konusundaki felsefi düşünceyle bağlantı içinde ele almanın önemini hatırlatır.

Bununla beraber, Harding varlığı yalnızca buluş bağlamı düzeyinde ortaya çıkartılabilen toplumsal nedenlerin bilimin içeriği üzerinde olumsuz etkilere sahip olabileceğini kabul eder, ancak

daha ziyade, bazı toplumsal nedenlerin bilim üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu düşünür; yani bazı yanlılıkların iyi olduğunu varsayar. Bu yüzden Harding'e göre, "belirli toplumsal koşullar insanların doğadaki örüntülerin güvenilir açıklamalarını üretmelerini mümkün kılarken, diğer bazı toplumsal koşullar bunu büyük ölçüde zorlaştırır" (1991: 83). Bu iddia da doğrudur. İnançların oluşturulmasıyla ilgili süreçler ve onların güvenilirlikleri üzerinde her türden toplumsal faktör etkili olabilir. Örneğin, parçacık fiziği eğitimi almış olması kişinin bu alanda daha güvenilir açıklamalar üretebilmesini sağlar. Bununla beraber, benzer bir tespit örneğin toplumsal cinsiyet ve sosyal sınıf konusunda yapılabilir. Kadınların bazı konularda, sosyalleşme biçimleri nedeniyle, erkeklerden daha güvenilir bilgilere sahip oldukları öne sürülebilir. Bu evrenselci iddiaların doğruluğundan şüpheliyim. Kadınlar arasında, bu tür genellemeler yapmayı mantıksız kılan yeterince farklılık vardır. Bununla beraber, feminist değerlere inanmanın örneğin çeşitli konularda diğerlerinden daha güvenilir bir kişi türünün oluşumuna yol açması daha muhtemeldir. Dolayısıyla, Harding'in "bütün toplumsal değerler ve ilgiler araştırma sonuçları üzerinde aynı kötü etkilere sahip değildir" ve "bazıları diğerlerinden daha az taraflı ve daha az çarpıtılmış inançlar oluşturmaya hizmet eder" (1991: 144) fikrine katılabiliriz.

Bu argüman bilginin güvenilir bir biçimde şekillendirilmiş inanç olduğunu varsayar. Doğrulama inancın nedensel bir tarihi meselesi hâline gelir. Bu argüman bir doğallaştırılmış epistemoloji örneğidir; feministler arasında bu argüman sözelimi Harding ve Nelson tarafından da benimsenir. Geleneksel bilgi anlayışları inançlarımızın sadece olgulara dayandığı inancını pekiştirmiştir. Bu niteleme dikkate alındığında toplumsal faktörler toplum hakkında olmayan inançların doğrulanmasında hiçbir olumlu rol oynamayabilir. Aksine, natüralizm araştırmacıların kullandıkları yöntemlerin güvenilirliğinin birçok farklı toplumsal faktörden etkilenebileceği düşüncesine yöneltebilir.

Yine de, bu önemli sorun teori seçiminin rasyonelliği probleminden uzak durularak çözülmeye çalışılır. Bilgi, doğrulama ve rasyonelliğin normatif boyutu, nihayetinde, inancın nedenleri ve bu nedenlere ulaşmakla ilişkili prosedürlerin güvenilirliğine tâbi kılınır. Aksine, içselci bilim anlayışlarının ardında, en azından bir ölçüde, bilimdeki açıklamalarda (bir başka faktöre) indirgeneme-

yen normatif bir boyutu sürdürme arzusu yatar. Bu konudaki içselci çözümü benimsemem de, bu arzuyu onaylıyorum; 5. Bölümde natüralizme karşı bazı argümanları aktaracağım.

Bununla beraber, normatif bilim araştırmalarını sosyolojiye indirgeyemeyeceğimizi öne sürmek sosyolojinin bilimi iyi bilim kılan şey konusunda hiçbir şey söylemediği fikrini benimsememi gerektirmez. Bir araştırmayı iyi bilim örneği kılan özelliğin sosyolojik bir boyutu olduğunu söylemek bilimin diğerlerinden bağımsız olarak çalışan bireylerden ziyade topluluklar tarafından yapıldığı inancını ciddiye almayı gerektirir.¹² Bilgiye tekil bilim insanları sahip olmasına rağmen, bu bilgiler sonuçları başkalarıyla tartışılmadan ve onlardan farklı biçimlerde etkilenmeden konumlandırılamaz. Danışmanın görüşlerini rakip görüşlerle karşılaştırmadan benimseyen lisansüstü öğrencilerinin nadir olmadığını düşünüyorum. Miriam Solomon'un işaret ettiği gibi, hem içselci bilim felsefecilerinin hem rölativist bilgi sosyologlarının hatası, bilimde rasyonelliğin araştırmacıların bireysel karar alma süreçlerinde bulunduğunu varsaymalarıdır (1994: 336).¹³ Başka deyişle, problem önceki bölümde tartıştığım bireysellik biçimlerinden biriyle yakından ilişkilidir. Bilimsel rasyonaliteye bireylerden ziyade toplulukların vücut kazandırdığını kabul ettiğimizde, bilim insanları bireysel olarak yanlış olduklarında bile bir bütün olarak topluluğun nasıl rasyonel olarak davranabileceğini görebiliriz. Örneğin, her araştırmacı kendi gözlemlerini daha önemli gördüğünde bile, onların farklı yanlışlıkları topluluk içinde genelde dengelenebilir. Teori seçiminin bütün bilimsel topluluk tarafından yapıldığı iddiasını ciddiye aldığımızda, bu topluluk içindeki toplumsal düzenlemelerin değerleyici bir bilim tartışması açısından önemi yeterince açık hâle gelir. Böylece iyi bilim ile siyasetin araş-

¹² Toplumsalın bilim açısından önemi konusunda gelişen bir feminist olmayan literatür vardır. Örneğin önceki bölümde ele aldığımız Hardwig (1985, 1991) ve Kitcher'in (1994) kitaplarına ve ayrıca Kitcher'in makalesine (1990) bakınız.

¹³ "Teori seçiminin mantığı bireylerin kararlarından ziyade bilimsel topluluğun açıklaması dikkate alındığında ortaya çıkartılabilir" iddiası Nelson'un "bilginin temel öznesi topluluklardır" iddiasıyla aynı şey değildir. İlk iddia, basitçe, bireysel bilginin diğerlerinin sahip oldukları kanıtlara ve bilen kişinin ait olduğu grubun toplumsal düzenine bağlı olabileceği anlamına gelir. O bilgiye sahip olanın topluluklar olmasını gerektirmez.

tırmacıların özel kararları üzerindeki etkisi arasındaki uyumsuzluk ortadan kalkar ve bilimin "yansız araştırmacıları gerektirmediği, aksine farklı araştırmacıların farklı yanlılıklara sahip oldukları" (Hull, 1988: 22) açık hâle gelir. Hem bilimin dünya hakkında güvenilir bilgiler sağladığı öne sürülebilir, hem de araştırmacıların kararlarında her zaman toplumsal faktörlerden etkilendikleri kabul edilebilir (Hull, 1988: 4). Bu yüzden, her zaman bazı meslektaşlarının cinsiyetçi ve ırkçı eğilimlerini dikkatlice sorgulayacak araştırmacılara gerek vardır.

Söz konusu hususlar içselci bilim açıklamalarına karşı dördüncü bir argüman sağlar: hem içselciliğin "rasyonel bir biçimde ilerlemesi gereken bir girişim olarak bilim" fikri korunabilir, hem de bu rasyonel bir girişim olarak bilim anlayışının bazı araştırmacıların daha az rasyonel davrandıkları ve hatta davranmaları gerekebileceği görüşüyle uyumlu olduğu söylenebilir. Örneğin Longino bu tür bir argüman oluşturmuş ve Nelson tarafından çalışmaları kullanılmıştır.

Geleneksel bilim anlayışlarına karşı bu argümanlar doğru olmasına rağmen, onlar yeterince sorgulanmamıştır. Özellikle bu argümanlarda, aslında toplumsal gruplar sayesinde vücut kazanırsa da, rasyonelliğin toplumsal olmadığı varsayılarak bu konuda geleneksel yaklaşımlarla birlikte hareket edilmiştir. Örneğin, yukarıda aktardığım dördüncü argümanda bilimde rasyonelliğin her zaman bir araçsal muhakeme (araç-amaç rasyonalitesi) meselesi olduğu varsayılır. Dolayısıyla, bu argümanlar bir gerekçe veya doğrulama olarak alınan şeyin toplumsal bir tarihe sahip olamayacağı düşüncesine dayanır. Onlar insanların bir gerekçe olarak gördükleri şeylerin değişebileceğini açıklasalar da, bu değişim sadece bazı insanların gerekçe ve doğrulama konusunda yanlış inançlara sahip olduklarının göstergesi olarak alınmıştır.

Bu argümanlarla ilgili bir başka problem, özellikle sadece bilimsel teorilerle ilgilenilmesidir; onlar değerlerin bilimin diğer yönleri üzerindeki etkilerini neredeyse hiç araştırmamışlardır. Aksine, bilimin çoğu kez ayrıca laboratuvarlarda araçlar kullanmayı gerektiren büyük ölçüde pratik bir etkinlik olduğu hatırlanmalıdır. İlgi odağını "bir teori olarak bilim"den "bir pratik olarak bilim"e yöneltmek değerlerin bilime farklı biçimlerde nasıl nüfuz ettiğini görmemizi sağlayabilir. 1. Bölümde ana hatlarıyla aktardığım pratik açıklaması bunu ortaya koyabilecek bir çerçeve sağ-

lar.

Araçların sosyal olarak inşa edildiğini öne sürmüştüm. Araçları bizim için sahip oldukları anlamlar temelinde tanımlarız. Bir yüksek enerji parçacığı detektörünü açıklamak istediğimizde onun hangi amaçla kullanıldığını betimleriz. Onu uygun biçimde kullanmanın nasıl bir şey olduğunu söyleriz. Bu aracı olduğu şey kılan onu kullanmayı gerektiren laboratuvar pratikleridir. Esasen, fiziksel olarak detektörlere benzer nesneler olsa da, bu pratiklerin yer aldığı bağlam dışında detektörler yoktur. Nitekim, bilimsel gereçler, örneğin detektörler bizim için sahip oldukları değer temelinde inşa edilir. Bu araçları oldukları şey kılan anlamı onları pratikte kullanma amacımız verir. Araçların inşa edildiği değerler, çoğu kez bilime içsel olmalarına rağmen, kesinlikle sonuçların istikrarlı olmasını gerektirir. Ancak araştırmalarda ayrıca farklı türden değerler önemli olabilir. Bunun bir örneği laboratuvar fareleridir. Bu fareler, daha fazla bir şey olabilseler de, bilimsel gereçlerdir. Onlar, laboratuvar pratiklerinde kullanılmaları sayesinde kazandıkları anlamlar temelinde inşa edilirler. Hatta bazı fareler laboratuvar da genetik mutasyona uğratılır. Hayvanlar üzerindeki deneylerin bazı örneklerde kabul edilebilir olduğunu düşünüyorum. Ancak bu etkinliklerin ahlâkiliği konusunda kaygıları olan biri farelerle ilgili pratiklere ahlâkî bir anlam yükleyebilir. Farelerle deney yapan araştırmacılar onları gereçler olarak almanın uygun olduğunu düşünürler. Bir gerecin parçası olarak fareler fikri sorgulanmaya açık ahlâkî değerlerin bir parçasını oluşturur.

1. Bölümde bir gözlemin, örneğin bir termometreyi okumanın anlamını sadece başka bilgiler temelinde kazandığını öne sürmüştüm. Termometrelerin ne için olduklarını bilmemiz ve onları okuyabilmemiz gerekir. Gözlemler beceri ve teorik bilgi gerektiren oldukça kompleks gereçler kullanılarak yapılır. Onlar ayrıca belirli bir toplumsal pratikler zeminini gerektirebilir. İnsanlarda üreme sürecinde yumurtanın kendini dölleyen spermi yakaladığını varsayalım. Böylece mikroskopla baktığımızda yumurtanın yüzeyinde parmak benzeri bir küçük çıkıntılar öbeği görebiliriz (Biology and Gender Study Group, 1988: 177). Fakat kadınların edilgin bir varlık olarak algılandığı bir toplumda bu olgu yumurtanın spermi yakalaması olarak görülemezdi. Bu tür bir gözlem sadece bir bireyler topluluğu cinsiyetçi toplumsal pratikleri sorguladığında mümkündür. Dolayısıyla, toplumsal zemindeki bir

değişiklik belirli bir gözleme yeni bir anlam kazandırır. Yeni yürümeye başlayan bir çocuğun termometreye baktığında dereceyi okuyamaması gibi, cinsiyetçi önyargılara sahip bir araştırmacı da mikroskoba baktığında yumurtanın spermi yakaladığını göremez.

Bu örnek bilginin nasıl sosyal olarak inşa edilebileceğini gösterir. Toplumsal değerler sadece bilim insanlarının yeni bilgiler elde etmelerine yol açmaz, ayrıca bilginin inşa edildiği zemin olarak işlerler. Feminist pratiklerin yer almadığı bir toplumda ilişkili hiçbir gözlem yumurtanın spermi yakalaması olarak görülmeyecektir. 1. Bölümde kullandığım benzetme bu hususu kavramaya yardımcı olabilir. Suya batırıp çıkarmanın dinsel pratikler bağlamı dışında vaftiz anlamına gelmediğini öne sürmüştüm. Dinsel inanç sadece vaftiz edilebilecek insanlar üretmez; din ayrıca eski bir davranışa yeni bir anlam kazandırır. Su günümüzde bedenden ziyade ruhu temizleyen bir şey olarak görülür. Benzer şekilde, yukardaki örnekte feminist pratikler fiziksel bir olayın gözlemine yeni bir anlam kazandırmıştır. Ancak feminist pratikler sadece söz konusu yeni anlama yol açmazlar. Ayrıca sunduğum örnek çıkarımsal-olmayan bir bilgi türüdür. Bu yüzden, feminist değerlerin sadece 'çıkarımsal doğrulama'ya katkıda bulunduğuna inanmak yanlıştır.

Kuşkusuz teorik bilgi hakkında da benzer şeyler söylenebilir. Teorileri doğrulamak için gözlemsel bilgilere başvurulur – gözlemsel bilgi sosyal olarak inşa edildiğine göre, benzer şekilde teoriler de inşa edilir. Ayrıca, toplumsal faktörler doğrulama olarak alınan şeyle ilişkili olabilir. Toplumsal bağlam hangi türden iddiaların kanıt olarak alınabileceğini, hangi muhakeme biçimlerinin uygun olarak görülebileceğini etkileyebilir. 2. Bölümde modern çağdan önce kanıt fikrinin olmadığını iddia etmiştim. Hiçbir iddia belirli bir iddianın kanıtı olarak alınamazdı. Kanıt fikri sadece olasılık/makullük fikriyle birlikte gelişmiştir. Bu gelişme ekonomik pratiklerdeki değişimler ve matematikteki ilerlemeler sonucunda mümkün olmuştur. Olasılık/makullük fikrinin benimsenmesiyle belirli iddialar lehine kanıtlar sunmanın önem kazanması yeni bir epistemik pratiğin oluşmasına yol açmıştır. Bu epistemik pratik zamanla bazı değişimler geçirmiştir. Örneğin, kadınların sundukları iddiaların kanıt olarak görülemeyeceği varsayılmaktaydı. Bu epistemik pratik yanlıştır. Temel toplumsal pratiklerdeki değişimler bazı düzeltmeleri mümkün kılmıştır. Kadınlar günümüzde

belirli bir epistemik otoriteye sahip olsalar bile, hâlen değişmesi gereken pek çok şey vardır. Başka ifadeyle, mevcut toplumsal bağlam, bazen, kadınların iddialarının bazı iddiaların desteklenmesinde doğrulamalarla aynı önemde görüldüğü bir ortamdır.

Özetlersek, geleneksel empirist bilim anlayışlarının içselciliğinin yetersiz olduğunu öne sürdüm. 'Bilimin özerkliği' ve 'doğrulama bağlamının belirleyici önemi' gibi post-pozitivist inançların niçin terk edilmesi gerektiğini gösterdim. Ayrıca, feministlerin bu yaklaşımı reddetmek için geliştirdikleri dört farklı argümanı tartıştım. İlk ikisi her teorinin değer-yüklü olduğunu varsayarken, üçüncüsü natüralist epistemolojiye dayanır. Dördüncü argüman 'bilimsel toplulukların rasyonallitesi'yle ilişkili hususlara dayanır. Sonuç olarak, bilginin sosyal inşası fikrini tamamlayacak bir argüman öne sürdüm.

Bu tartışmadan açıkça görülebileceği gibi, içselciliği ve empirizmi büyük ölçüde eleştirenler arasında feministler de vardır. Bu eleştiriler Harding'i empirist anlayışları onaylayacak bir feminizm hakkında daha olumsuz değerlendirmelere itmiştir. Harding'in bu değerlendirmesi yayınlanır yayınlanmaz yeni ve daha cazip feminist empirizm türlerinin ortaya çıkması feminizmin gücünün kanıtıdır. Bana göre, bu epistemolojilerin yüz yüze oldukları görev, bir başka epistemolojide yapıldığı gibi, değerlere ve siyasal bağlılıklara rağmen, bilginin bir ölçüde onlar nedeniyle nasıl mümkün olduğunu açıklamaktır (Mitroff, 1974: 591).

İleri Okumalar

Anne Fausto-Sterling *Cinsiyetçi Mitler: Kadınlar ve Erkekler Hakkında Biyolojik Teoriler* (1992) adlı eserinde bilimdeki cinsiyetçi önyargılar üzerine kolay anlaşılır ve kapsamlı bir tartışma sunar. Helen Longino'nun *Toplumsal Bilgi Olarak Bilim: Bilimsel Araştırmada Değerler ve Nesnellik* (1990) adlı eseri ve Sandra Harding'in *Kimin Bilimi? Kimin Bilgisi?* (1991) isimli çalışması değerlerdenarınık bilgi kaynağı olarak bilim anlayışı karşısında etkili argümanlar içerir.

4.

BÖLÜM

Feminist Empirizm

Önceki bölümde feminizm ve ana-akım bilim felsefesi arasındaki ilişkileri ele aldık. Feministler geleneksel felsefi bilim açıklamalarına genellikle daha eleştirel yaklaşırlar. Onlar özellikle bu açıklamaların çoğunda içkin olan içselciliği eleştirir, bu açıklamaların yerine daha toplumsal bir bilim anlayışı önerirler. Bununla beraber, onların argümanları çoğu kez açıkça –hem bireyselcilikle hem de içselci bilim mitiyle sıkı bağlantı içinde olduğunu düşündükleri– empirizme yöneliktir. Çoğu geleneksel empirizm biçimi gerçekte feminist bilim açıklamalarına ters düşse de, feminist bir bilim modeli toplumsal faktörlerin iyi bilimsel teorilerin içeriğini etkilediğini kabul eden bir empirizme olumlu bakabilir. Bu bölümde bu daha toplumsal feminist empirizmi araştıracağım.

‘Feminist empirizm’ terimini onu siyasallaşmış araştırmamanın sözde değerden-arınık bir çalışmadan nasıl daha bilimsel olabileceği sorusuna verilen üç muhtemel cevaptan biri olarak nitelendiren Susan Harding’e borçluyuz. Diğer iki cevap şunlardır: feminist duruş noktası teorisi ve feminist postmodernizm (1986: 24).¹ Harding’e göre, bunlar feminist bir epistemolojinin alabileceği üç biçimi temsil eder. Onlar, normatif bir teorilerin doğrulanması açıklaması sunmaları anlamında epistemolojilerdir. Onlar feministtir, zira feminist iddiaların doğrulanma zeminleriyle ilgilenirler (1986: 24).

Harding’in üçlü ayrımı günümüzde feminist epistemolojide

¹ Bu bölümde empirizmi tartışacak, duruş noktası teorisini 6. ve postmodernizmi 10. Bölümde ele alacağım.

yaygın olarak kullanılmaktadır. Bununla beraber, belirli bir feminist düşünürün bu nitelemelerden herhangi birine tam olarak uygun düşüp düşmediği şüphelidir. Yine de, Harding'ın ayrımı hâlen siyaset ve bilgi, özellikle bilimsel bilgi arasındaki ilişki konusunda üç muhtemel feminist yaklaşım arasındaki sınırları belirleme açısından kullanışlıdır.

Bu vurgular bilhassa Harding'ın görüşlerinin damgasını taşıyan feminist empirizme aittir. Bildiğim kadarıyla, kendini feminist olarak tanımlayan hiçbir düşünür Harding'ın feminist empirizm olarak adlandırdığı konumu tamamen benimsemese de, bazı yazarların çalışmalarında bu düşünme biçiminin izlerine rastlanır.² Yine de, Harding'ın nitelemesinin verimli olduğu görülmüştür, zira bu niteleme bizzat Harding'ın önceden ışık tuttuğu tuzaklara düşmemeye çalışan tam gelişmiş bazı feminist empirist teorilerin üretilmesini sağlamıştır.³

Bu tuzakların "mevcut metodolojik bilimsel araştırma normlarına sıkıca bağlı kalındığında düzeltilebilecek toplumsal yanlışlıklar" olduklarını öne süren Harding, feminist empirizmi mevcut bilimi cinsiyetçilikten ve erkek-merkezcilikten arındırma girişimi olarak tanımlar (1986: 24).⁴ Harding'ın işaret ettiği mevcut metodolojik normlar geliştirdikleri bilimsel bilgi modelini önceki bölümde tartıştığımız Karl Hempel ve Ernest Nagel tarafından ortaya konulmuştur.

Okuyucu, bir kez daha, Harding'ın feminist empirizm fikrinin kendi içinde çelişkili olduğunu düşünme eğiliminde olduğunu hisseder. O çoğu kez, neredeyse her zaman empirizmin feminizmle uyuşmadığını iddia eder. Bunun bir sürpriz olmaması gerekir, zira feminist empirizmin amacı bir yandan siyasal olarak biçimlendirilmiş araştırmanın üstünlüklerini açıklamakken, öte yandan değerden-arınık bir metodolojiye bağlı kalmaktır. Bunu söylemek kesinlikle bir çelişki olmasa da, değerden-arınlık gereğini ihlâl etmemek için bilgiyi doğrularken feminist değerlerin bir kenara bırakılması gerekir. Feminist değerler –bilimsel metodoloji tarafından yönlendirilmeyen ve bilimsel bir teoriyi iyi kılan

² Bu izlenim, ayrıca, Harding'ın empirist yaklaşımı betimlerken asla feministlerin özel görüşlerinden söz etmemesiyle doğrulanır. Tek referans Millman ve Kanter'in (1975) giriş kitabıdır.

³ Özellikle bkz. Nelson (1990), Longino (1990) ve Duran (1991).

⁴ Benzer bir tanım için, bkz. Harding (1991: 48).

şeyle ilişkisiz- buluş süreciyle sınırlı kalacaktır. Bu yüzden, feminist empirizm feminist değerlerin iyi bilimin gerçekleştirilmesine hiçbir katkıda bulunmadığını kabul etmek zorunda kalacaktır.⁵

Bununla beraber, Harding'i bir tür kukla-kadın tipi oluşturmakla suçlamak haksızlık olacaktır, zira onun analizinin başarılardan biri geleneksel empirist yaklaşım ile feminist düşünce geleneği arasındaki gerilimlere ışık tutmasıdır. Yine de Harding, bu yüzden, feminist empiristlerin sorgulayıcı çalışmalarında nihayetinde empirizmin temel kabullerini zayıflatan ve iç tutarsızlıklarını sergileyen argümanlar geliştirildiğini iddia etmek zorunda kalır (1986: 162). Harding'e göre, feminist empiristler örneğin katı doğrulama bağlamı ve buluş bağlamı ayrımını sorgulamışlar (1991: 116), neticede ayrıca geleneksel bilim felsefesinin içselciliğini eleştirmişlerdir (1986: 40). Bu yüzden, Harding'e göre, bir epistemoloji olarak feminist empirizm "bir geçiş dönemi özelliği"ne sahiptir, zira o daha radikal konuların yolunu gösterir. Harding feminist empirizmi tamamen reddetmez, aksine ona göre, bu yaklaşımın üstün yanlarının kaynağı gerçekte "kendi çalışmalarını izleyenlere feminist-esinli araştırmanın başarılarını etkili bir biçimde açıklaması"dır (1991: 114). Söz konusu izleyiciler feminist olmayan bilim insanlarından oluşmaktadır. Feminist empirizmin üstün yanlarının esasen pragmatik olduğu belirtilir; bu üstün yanlar ana-akım bilim ve felsefeyle diyalogu sürdürübilme yeteneğine bağlanır.

Harding'in feminist empirizmin başarı şansı konusundaki daha olumsuz değerlendirmesi bu konuya ilginin canlanmasına yol açmıştır. Hâlihazırda iki feminist empirizm türü vardır: bağlamsal empirizm ve sırasıyla Helen Longino ve Lynn Nelson tarafından geliştirilen doğallaştırılmış empirizm.

Bu yaklaşımlar birbirlerinden daha ziyade sadece ayrıntıları bakımından ayrılır, ikisi de geleneksel empirizmin bazı özelliklerini reddeder. İlk olarak, onlar bilimin toplumsal bir etkinlik olduğunu ve bilimsel pratiği bizzat ürettiği teorilere indirgemenin yanlış olacağını kabul ederler (Longino, 1990: 17; Nelson, 1990: 10-11). Onlar bilimin esasen gruplar tarafından sürdürülen bir etkinlik olduğunu kabul ettikleri için, uygun bir bilgi açıklamasının bilginin toplumsal boyutunu göz önünde bulundurması ge-

⁵ Bu argümanla ilgili bir tartışma için, bkz. Campbell (1994: 93-94).

rektiğini düşünürler. Eski tarz empirizm bilimin bu yönünü bireyselcilige bağlılığı yüzünden ihmal etmiştir.

İkinci olarak, bilimi bir toplumsal etkinlik olarak gören Nelson ve Longino'ya göre, felsefi bir bilim açıklaması kendini teorilerin doğrulanması analiziyle sınırlandıramaz, geleneksel olarak buluş bağlamına ait olarak görülen faktörleri de dikkate alması gerekir. Bununla beraber, Nelson kendi natüralist 'kanıt açıklaması'nın doğrulama bağlamı ve buluş bağlamı ayrımını ortadan kaldırdığına inanmasına rağmen (1990: 264), Longino bu ayrımı alıkoyar ve kendi açıklamasına her iki bağlamın da analizini dâhil eder (1993: 102).

Üçüncü olarak, onlar geleneksel empirizmin karakteristik vurgusu olan bilimin değerlerden-arınlığı kabulünü reddeder ve teorilerin doğrulanmasında değerlerin kaçınılmaz olarak nasıl kullanıldığını gösterirler.⁶ Hem Nelson'a hem de Longino'ya göre değerler bir bilimsel teorinin kanıtı olarak alınan şeylerde rol oynasa da, onların "kanıt ve değerlerin rolü" konusundaki açıklamaları özünde farklıdır. Nelson'un açıklamasını natüralist, Longino'nunkini bağlamsalcı kılan esasen bu farklılıktır.

Geleneksel empirizm biçimlerini reddetmelerine rağmen, hem Nelson hem Longino kendi konumunu empirist olarak niteler, zira onlara göre bilgi-iddialarının kanıtları esasen (veya sadece) empirik kanıtlardır (Longino, 1990a: 150; Nelson, 1990: 21). Onlara göre, bu empirizmin temel ilkesidir. Nitekim, hem Longino hem Nelson geleneksel Lockecu ve post-pozitivist empirizme yönelik çoğu feminist eleştirinin haklı olduğuna inansa da, yine de bu eleştirilere rağmen empirizmin korunabileceğini düşünür.

Bu yeni empirizm biçimlerinin hareket noktası empirist felsefe önemi Quine tarafından aydınlatılan iki tezdır: gözlemler teori yüklüdür ve teoriler empirik veriler tarafından alt-belirlenir. İlk teze göre, gözlemler teorilerden kavramsal olarak bağımsız değildir, zira gözlemler için gerekli kavramları teoriler sağlar. Örneğin, bir barometrenin cıva sütununa baktığımızı ve onun bir basıncı gösterdiğini gördüğümüzü düşünelim. Bir anlamda, barometreler konusunda hiçbir fikre sahip olmayan bir çocuğun bile bu eylemi yapabileceği doğrudur; fakat bu çocuk barometredeki basınç miktarını okuyamayacak, bu yüzden basınç değeri-

⁶ Bu argümanları 3. Bölümün ikinci kısmında tartıştım.

ni gözleyemeyecektir. Quine'e göre, bilim açısından önemli olan ve bazı teorik bilgileri gerektiren gözlemler ikinci türden olanlardır.⁷

İkinci teze göre, teoriler empirik veriler tarafından alt-belirlenir; yani, her zaman, mevcut empirik kanıtlarla uyumlu birden fazla teori olacaktır.⁸ Bu tez özcülüğün çürütülmesi olarak görül-müştür, zira burada deneylerin bir teorinin yerine başkasını tercih etmemize yol açmak için yeterli olmadığı iddia edilir. Bunun doğru olup olmadığı açık değildir, ancak her halükârda bu tez doğruysa, empirik kanıtın en uygun teori seçimimizi tek başına belirlemek için yeterli olmadığını gösterecektir.

Bağlamsal Empirizm

Longino'nun bağlamsal empirizmi Quine'nin yukarda sözü edilen iki tezinin koşullu onayı temelinde Hempel-Nagel'in 'bilimsel teorilerin doğrulanması modeli'nin değiştirilmiş bir biçimini temsil eder. Longino'ya göre "bazı veriler (veya kanıtlar) sadece ilgili hipotezin araştırıldığı bağlamda kavranabilir veya araştırılabilir" (1990: 56). Bununla beraber, Longino bu gerçeğin sonuçlarıyla ilişkili Kuhncu yorumu onaylamaz. Thomas Kuhn'a göre, farklı teorilerin karşılaştırılmazlığının nedeni gözlemlerin teori-yüklü olmasıdır, zira gözlemlerde kullanılan terimlerin anlamları benimsenen teoriye göre değişir. Çatışan teoriler arasında karar vermeyi mümkün kılan tarafsız bir kanıt olamaz.⁹ Sonuç olarak, Kuhncu modelde verilerin betimlenmesi bu verilerin kanıtlar olarak hizmet ettikleri teorilerin önceden doğru olmasını gerektirir (Longino, 1990: 56). Bu konuda Mary Hesse gibi düşünen Longino, aksi-

⁷ Gözlemlerin teori-yüklülüğü tartışması için, bkz. Quine (1990), Longino (1990: 55-56) ve Nelson (1990: 86-91). 1. Bölümde temalciliğe karşı ilk kez Sellars (1997: 75-79) tarafından geliştirilen benzer bir argümanı ele aldım.

⁸ Bkz. Quine (1990). Bu daha tartışmalı bir tezdır; hatta bu tezin Quine tarafından geliştirilen biçiminde bazı değişiklikler yapılmıştır. Ayrıca, bu tez bazı empirizm biçimleriyle uyumsuz görünmektedir, zira bazı empiristlere göre, aynı gözlemsel sonuçlara sahip teorilerin geliştirdikleri açıklamalar aslında aynı teorinin sadece farklı dilsel ifadeleridir.

⁹ Bkz. Kuhn (1970). Longino Kuhn'un görüşünü *Toplumsal Bilgi Olarak Bilim: Bilimsel Araştırmada Değerler ve Nesnellik*'te yorumlar (1990: 126-27).

ne, teoriden bağımsız hiçbir gözlem dili olmasa da, buradan hareketle gözlemlerin teorilerin bağımsız testleri olarak kullanılamayacakları sonucuna ulaşamayacağını öne sürer. Longino'ya göre, farklı teorileri benimseyenler arasında bazı örtüşmeler olacaktır ve belirli bir gözlemi betimlemek için kullanılan terimlerin anlamlarını biçimlendiren teori gözlemin test edilmesi anlamına gelmeyebilir (1990: 55-56).

Ona göre, gözlemlerin teori yüklülüğü bir teorinin kanıtı olarak işleyen şeyin 'ham' veriler değil, aksine her zaman teorik görüşler tarafından biçimlendirilen deneyler olduğunu gösterir (Longino, 1990: 150). Yukarda verilen barometre örneği bu olayı açıklar. Ona göre, ayrıca,

teori-yüklülüğün bir sonucu olarak, daha ihtiyatlı bir empirizm duyusal deneyimleri bilgi-iddialarının tek meşru kaynağı olarak almaz, zira diğer farklı türden faktörler söz konusu gözlemin içeriğinin belirlenmesiyle ve verilerin uygun biçimde ifade edilme-siyle ilişkili olabilir (Longino, 1990a: 151).

O hâlde, bilimsel teorilerin tüm kanıtları veya karşı kanıtları deneylerden oluşmaz.

Teorilerin veriler tarafından alt-belirlenmesi, Longino'ya göre, gözlemlerin teorilerin kanıtları olarak sadece belirli bir arka-plân kabuller setine veya yardımcı hipotezlere bağlı olarak işleyebileceklerini gösterir. Yani, "kişinin belirli bir ilişkiler durumunu bir başka hipotezden ziyade belirli bir hipotezin kanıtı olarak alması onun –arka-plân inançlar veya kabuller olarak adlandıracağımız– başka inançlarına bağlıdır" (Longino, 1990: 43). Longino'nun teorilerin doğrulanması modeli teoriler gözlemler tarafından doğrulanabilen hipotezler olarak görüldüğü sürece Hempel ve Nagel'in modeline bağlı kalır. Bu model Hempel ve Nagel'in yaklaşımından, sadece, gözlemlerin teorilerin kanıtsal desteklerini diğer arka-plân inançlar temelinde oluşturabilecekleri iddiasıyla ayrılır.

Bu basit bir farklılık değildir, zira bilimin nasıl kaçınılmaz olarak teori-yüklü olduğunu gösterir. Teorilerin doğrulanması açısından temel önemde olan arka-plân kabuller veya yardımcı hipotezler değerlere somutluk kazandırabilir veya belirli değerleri gerektirebilir. Ayrıca, bu değerlerin etkisini ortadan kaldırmak için bilim-

sel doğrulama yöntemi yeterli değildir.¹⁰ Teorilerin doğrulanmasının bir parçası olan değerler sadece –kaynağında bilimsel araştırmanın amaçları olan– basitlik, tutarlılık gibi kurucu değerlerden ibaret değildir. Onlar ayrıca bağlamsal değerler, yani bilimin yapıldığı toplumsal ve kültürel ortama ait siyasal ve ahlâkî değerlerdir (Longino, 1990: 4).

Geleneksel empirist ilke “iyi bilim siyasetten bağımsızdır” iddiasını reddeden Longino, ancak öte yandan empirizmin “bilimin deneylerle sınanması gereken hipotezler formüle etmesi gerekir” tezini benimser. Bununla beraber, bilimin dokusundan baskıcı siyasal değerleri ayıklamak için empirik bilimsel yöntemin yeterli olduğunu iddia etmez. Bunu başarabilmek için, ayrıca, verilerin bilimsel hipotezlerin kanıtları olarak kullanılmasını mümkün kılan arka-plân hipotezlerin dikkatlice araştırılması gerekir. Ayrıca, ona göre, doğrulamanın bağlamdan bağımsız olmadığı dikkate alınır, “durumsal inançlar, değerler ve çıkarları bilimsel bilgi olarak alınan yapıdan uzak tutan şey sadece öznel değerlerdir” (Longino, 1990a: 152). Doğrulama yöntemi öznel değerlerin etkisini otomatik olarak ortadan kaldırmadığı için, bu öznel etkilerden arındırma süreci sadece bilim benzer çıkarlara ve benzer bir siyasal bakış açısına sahip olmayan farklı topluluklar içinde uygulandığı ve eleştirel olarak gözden geçirildiği takdirde amacına

¹⁰ Gözlenemeyen varlıklar, örneğin elektronlar hakkında terimler içeren bir *T* teorisine sahip olduğumuzu varsayalım. Kuşkusuz, bu teoriyi doğrulamak için kullanılan gözlemlerde elektronlardan değil, aksine sadece izler, kibarlıklar ve diğer gözlenebilir varlıklardan söz edilecektir. Bu yüzden, bir *e* gözlemi elektronlar hakkındaki bir iddiayı (*a*) sadece söz konusu teorisinin (*T*) parçasını oluşturan diğer hipotezler (*t*) temelinde doğrulayacaktır. Gözlem *e*, eğer *a*’nın örnekleri bu gözlemden ve yardımcı hipotezlerden (*t*) elde edilebiliyorsa, doğrudan *a*’yı doğrulayan kanıt işlevi görecek. Bununla beraber, bilimi büyük ölçüde yoksullaştırmadan bazı hipotezlerin (*t*) ne doğrudan teori (*T*) temelinde doğrulanabileceği ne de ondan bağımsız olarak ortaya konulabileceği yadsınamaz. Bu hipotezler, sadece, söz konusu teoriye ait diğer iddiaların doğrulanması için gerekli oldukları sürece, yani bu olguların teori tarafından açıklanmasıyla ilişkili oldukları sürece doğrulanacaktır. Bununla beraber, değer-yüklü iddiaların belirli bir teorisinin doğrulanması için gerekli olabileceği ihtimali yadsınamaz. Bunun teorilerin empirik kanıtlarla doğrulanma sürecinin nasıl işleyeceği konusunda en iyi modelin bir sonucu olduğu iddiası için, bkz. Longino (1990: 49-51). Longino’nun zihnindeki bu model Glymour (1980) tarafından geliştirilmiştir.

ulaşabilir. Araştırmacının bilimsel hipotezleri doğrulamak için başvurduğu arka-plân inançlar içinde cisimleşen değerlerin etkileri bu türden bir bilimsel topluluk içinde ayırt edilebilir. Bu yüzden, bilimsel bilgi toplumsal bilgidir, zira ona en uygun biçimde sadece farklı görüşlere sahip farklı bilimsel topluluklar içinde çalışan bireylerin ortak çabalarıyla ulaşılabilir.

Özetlersek, Longino'ya göre bilimsel bilgi-iddialarının geçerliliği empirik sınamalarla gösterilebilir, ancak değerler doğrulama bağlamının kaçınılmaz bir parçası olduğu için, geçerlilik bilimi değerlerin etkisinden arındıramaz. Bilimi sadece farklı türden görüşler içeren bir topluluk içinde sürdürülen bir etkinlik olarak düşündüğümüzde bilimde değerlerin etkisini asgariye indirmeyi umabiliriz. Yine de, bazen kimi değerlerin etkisi gözden kaçabilir ve özneler-arası eleştirinin görevi onları görünür ve değerlendirmeye elverişli kılmaktır (Longino, 1990: 223).

Longino'nun açıklaması sadece empirizmin hem değerlerden arınıklık iddiasının hem de daha önceki türlerine özgü bireyselliğin reddedilmesiyle nasıl uyumlu olduğunu ayrıntılı olarak ortaya koyduğu için önemli değildir. Onun açıklaması, öncelikle, feministlerin "iyi bir bilim bile değerlerin cisimleşmesi olabilir" iddiasını anlaşılır kıldığı için önemlidir.¹¹ Nitekim, Longino empirizmin içselci bir bilim açıklamasına bağlı olmayıp, aksine bir 'toplumsal olgu olarak bilim' anlayışıyla uyumlu olduğunu göstermiştir. Bu yüzden, Longino'nun empirizminde Harding'in kendi feminist empirizm analizinde ortaya koyduğu çoğu sorun yaşanmaz.

Yine de, Longino'nun açıklaması en azından, belirli değerleri benimsemenin kişiyi başka değerleri benimseyenlerden daha bilgili kıldığına inanan Harding gibi feministler için tatminkâr görünmez (Harding: 1991: 83). Bu eleştiriye kesin bir biçimde formüle etmek kolay değildir. Longino bu iddiaya bir anlamda katılacaktır, zira o büyük ölçüde cinsiyetçi bir toplumda cinsiyetçi olmayan bilim insanlarının mevcut teorilerin arka-plân kabullerinde cinsiyetçiliğin oynadığı role ışık tutma ve bu tür önkabulleri eleştirme bakımından cinsiyetçi olanlardan daha iyi konumda olacaklarına inanır. Benzer şekilde, Longino bilim insanlarının tüm toplumsal değerleri bilimden ayıklamayı amaçlamala-

¹¹ Örneğin, Elizabeth Potter'ın 3. Bölümde ele aldığım Boyle'un buluşları hakkındaki açıklaması.

rı gerektiğine inanır;¹² kuşkusuz asla tamamen ulaşılmasa da, yine de bu amaç bilimin düzenleyici bir idealidir. Longino nesnellüğün sadece bütün perspektifler dikkate alınarak sağlanabileceğine inanır, zira onlar muhtemelen birbirlerinin öznel kısmiliklerini gidereceklerdir; bu yüzden, nesnellik "(bireysel veya kolektif) öznel tercihlerin etkisinin mümkün olduğu kadar en aza indirilmesi" meselesidir (1990a: 152).¹³ Bu yüzden, Longino'ya göre, feminist değerler bilimin metodolojisine dışsal olmalarına rağmen, yine de egemen erkek-merkezci değerlere karşı koymak için kullanışlıdır.¹⁴

Doğallaştırılmış Empirizm

Nelson'ın feminist empirizmi Longino'nun bağlamsal empirizmiyle belirli ortak özelliklere sahip olmasına rağmen, bazı konularda onun yaklaşımından ayrılır. Nelson, Longino gibi, gözlemlerin teori yüklü olduğunu ve teorilerin veriler tarafından alt-belirlendiğini kabul eder. Bununla beraber, Nelson'ın empirik kanıt anlayışı hakkındaki açıklaması Longino'nunkinden daha farklıdır. Neticede, onların yukarıda sözü edilen iki Quineci tez hakkındaki yorumları da farklıdır.

Nelson'ın bilim açıklaması büyük ölçüde Quine'nin 'bilimde empirizm' ve 'epistemolojide natüralizm' ayrımından etkilenmiştir. Nelson, Quine gibi, "anlam bakımından doğru analitik hakikatler" ve "olgular hakkındaki doğru sentetik hakikatler" dikotomisine karşı çıkar. Aksine, ona göre, her doğru hem dünyanın nasıl bir şey olduğuna hem de kullandığımız sözcüklerin ne anlama geldiğine bağlıdır (Nelson, 1990: 91). Nelson, ayrıca, önermelerin diğer önermelerden bağımsız olarak empirik kanıtlarla doğrula-

¹² Longino daha yeni bir çalışmasında bilimde bağlamsal değerlere daha olumlu bir rol tanır görünmektedir (1993: 112-113).

¹³ Longino'nun öznel-arası eleştiri üzerinde temellendirilen nesnellik kavramını kullanım biçimi üzerine eleştirel ancak kavrayışlı bir açıklama için, bkz. Sharon Crasnow (1993).

¹⁴ Campbell (1994) bu sorunlar hakkında kullanışlı bir tartışma geliştirir. Ona göre, bazı feministler değerler ve empirizm arasında sadece dışsal bir ilişki olduğuna inanır ve bu görüşün olgu-değer dikotomisine bağlı olduğunu öne sürerler.

nabilecekleri görüşüne karşı çıkar. Aksine ona göre, deneylerle doğrulanan veya doğrulanmayan şey –tekil önermelerden ziyade– teorilerdir (Nelson, 1990: 90). Bu yüzden, Nelson geleneksel empirizmin iki önemlisi ilkesini reddeder: hem bazı önermelerin, örneğin mantıksal ve matematiksel önermelerin düzeltme gerektirmeyen doğrular oldukları hem de gözlemlerin bilimsel önermeleri diğer önermelerden bağımsız olarak doğruladıkları iddiasına karşı çıkar.

Nelson, ayrıca, bilimsel teorilerin “bizim oluşturduğumuz köprüler” olduklarını iddia ederken Quine’i izler. Onlar bizim yarattığımız şeylerdir ve duysal uyarımlar arasında köprü kurmaya hizmet eder, bu sayede deneyimleri açıklar ve organize ederler (Nelson, 1990: 108, 310). Bu bilimsel teoriler anlayışı Nelson’ın empirizminin bazı temel özellikleriyle yakından ilişkilidir.

İlk olarak, Nelson’ın empirizmi onun “bütün teoriler, bilimsel teoriler dâhil, deneyimleri düzenleme, açıklama ve öngörme araçlarıdır” inancını yansıtır (Nelson and Nelson, 1994: 488). Bu inanç teorilerin amacı konusundaki tipik empirist yaklaşımın bir ifadesidir. Bilimsel realistler için bilimin amacı dünyanın doğru bir betimlemesini sunmakken, empiristler daha araçsal bir “öngörü ve açıklama aracı olarak bilim” nitelemesini tercih ederler.¹⁵

İkinci olarak, Nelson’ın empirizmi onun teoriler ve empirik içerikleri konusundaki bütüncü yaklaşımının ifadesidir. Nelson teorileri belirli deneyimlerin başka deneyimlerle bağlantılarını, nasıl bir araya geldiklerini açıklayarak ve geçmiş deneyimler ışığında gelecek deneyimleri öngörerek ortaya koyan ağlar olarak görür. Bir köprü veya ağ olarak teoriler metaforunun kaynağı Nelson’ın bütüncü yaklaşımıdır. Ona göre, bilimsel önermeler başka önermelerden bağımsız olarak ne doğrulanabilirler ne de bir anlama sahiplerdir. Bütüncü bir doğrulama anlayışı –gözlemlerin önermeleri bağımsız olarak doğrulayabileceklerini savunan– eski tarz empirizmin ikinci ilkesinin reddedilmesinin bir sonucudur. Bütüncü anlam anlayışının kaynağı, Nelson’ın “bir önermenin anlamı onun empirik içeriğidir” inancıdır (1990: 88; 1993: 155). Bir iddiaya empirik içeriğini onu doğrulayacak duysal uyarımlar (deneyimler) sağlar; hiçbir önerme diğerlerinden bağımsız olarak

¹⁵ Bu konuyu 1. Bölümde tartıştım. Longino ayrıca bilimsel realizme karşıdır (1990: 28-32).

sadece deneylerle doğrulanamayacağı için, hiçbir önerme başka önermelerden bağımsız empirik bir içeriğe veya anlama sahip değildir. Bu (Nelson ve Quine'in benimsediği ve bütüncü olmanın yanı sıra, eski tarz mantıkçı pozitivistin veya empirizminkinden çok da farklı olmayan) bir doğrulama (veya teyit) meselesi olarak anlam açıklamasıdır.

Üçüncü olarak, Nelson'ın empirizmi onun "bilim esasen teoriler inşa etmeyi ve değerlendirmeyi, nesneleri konumlandırmayı içeren bir toplumsal etkinliktir" inancını yansıtır. Ona göre, bilimsel teorilerin nesneleri 'konumlandırmalar'dır. Nelson, bu fikri, hem bilgi konusundaki hem de teorilerin alanları içinde yer alan nesneler konusundaki 'sosyal inşacılık'/realizm' dikotomisini yıkmak için benimser. Deneyimleri düzenlemek için nesneleri konumlandırırız; bunu yaparken söz konusu nesnelerin kanıtlarını inşa ederiz. Nitekim, teorileştirilmeden önce nesneler keşfedilmez, daha ziyade nesneler hakkında teoriler öne sürer ve bu teorileri değerlendiririz (Nelson, 1990: 106). Nelson'a göre, konumlandırmalar gerçektışı, salt sosyal inşalar olmamalarına rağmen, teorilerden bağımsız olarak var olmazlar. Aksine, 'sosyal inşa' ve 'buluş' dikotomisi "hakkında konuştuğumuz nesneler ve onlar hakkında konuşma biçimlerimiz ayrımının anlamsızlığı" yüzünden çöker (Nelson, 1990: 102). Nelson'ın bu konuda hatalı olduğuna inanıyorum. Bir nesne bir teori mevcudiyetini gerektirdiğinde konumlandırılır: bir konumlandırma olarak nesnenin statüsü onun lehinde hangi tür kanıtların toplanabileceğini hatırlatır. 'Konumlandırma' fikri epistemiktir, o bize konumlandırılan nesnelere atfedilen varoluş türü hakkında hiçbir şey söylemez. Örneğin, bir nesneyi konumlandıran araştırmacılar genellikle bu nesnenin kendisi hakkındaki teorilerden bağımsız olarak var olduğunu varsayarlar. 'Konumlandırma' fikri ontolojik "sosyal olarak inşa edilen varlıklar" ve "bizlerden bağımsız olarak var olan şeyler" ayrımını ortadan kaldırmaz. Yine de, Nelson'ın "nesneler konumlandırmalardır" görüşü bu ontolojinin –orada-bulunan şeyi araştırmanın– bilimsel olarak sürdürülebilmesini gerektirir. Bilim dışında bu araştırmayı sürdürecekt hiçbir üst bakış noktası yoktur; aksine, bilimin sonuçlarının görünür değerinin dikkate alınması gerekir.

Nelson'ın kanıt teorisinin kaynağında bilimsel önermelerin empirik içeriği konusundaki 'bütüncü yaklaşım'ı ve bir kanıt teori-

si olarak 'empirizm'i vardır. (1993: 122). Ona göre, bir kanıt teorisi bilimsel iddiaları neyin doğru veya haklı kıldığı konusunda bir teoridir (Nelson, 1990: 292; 1993a: 177). Nelson, ilk olarak, bir kanıtın tutarlılığı açıklaması ortaya koyar, bu açıklamaya göre "tutarlılık –teorilerimizin deney(im)lerimizle ve diğer şeylerle tutarlılığı– teoriler ve inançların doğru olup olmadıklarını değerlendirmek için kullandığımız çerçeveyici standarttır" (1990: 28). Neticede, Nelson kanıtı incelenen teori veya kabulün açıklayıcı gücüyle ilişkili bir başka boyut olarak görmeye başlar (1993: 139).

Bir teori, lehinde temel kanıtlar bulunduğu, yani deney(im)ler ve diğer mevcut teorilerle tutarlı olduğu ve deney(im)leri ve diğer daha az genel teoriler arasındaki bağlantıları açıklamaya yardımcı olduğu takdirde empirik olarak uygundur. Bu kanıt açıklaması Nelson'un masabaşı düşüncelerinin ürünü değildir. O, Quine gibi, teorilerin doğrulanmasıyla ilişkili koşulları kesin olarak ortaya koyabilecek bir 'ilk felsefe' olmadığına inanır. Aksine, bilim ve epistemoloji arasında hiçbir anlamlı sınır olmadığını düşünür (Nelson, 1990: 106). Sonuç olarak,

kanıtlarla ilgili standartlar tarihsel olarak görelî ve dinamikdir, bilginin üretildiği süreçlerden önce yer almaktan ziyade, bu süreçlerle eşzamanlı olarak ortaya çıkarlar (Nelson, 1993: 122).

Nelson'ın kanıt teorisi empirik uygunluğuna göre değerlendirilebilecek empirik bir bilimsel teoridir. O açıklayıcı gücüne ve deney(im)ler ve diğer mevcut teorilerle tutarlılığına göre değerlendirilebilir (Nelson, 1993a: 179). Nelson bu değerlendirmeyi kendi açıklamasının bilimin pratiklerini ve feminist eleştirilerin önemini açıkladığını ve deney(im)ler ve diğer teorilerle tutarlı olduğunu öne sürdüğünde yapar.¹⁶ Bununla beraber, Nelson'ın konumundaki örtük bilimcilik belirli problemler içerir (bunları sonraki bölümde ele alacağım).

Nelson'ın açıklamasında kanıt umumdur (1993: 24). Ayrıca ona göre, bilgi her zaman umumi kanıt standartlarına başvurmayı gerektirdiği için, asıl bilgi öznelere topluluklardır. Bireyler sadece türetilmiş olma anlamda bilgiye sahiplerdir (Nelson, 1990: 255). Nelson'ın "hem kanıtlar hem de kanıtlarla ilgili standartlar umumdur" iddiası yeterince açık değildir. İlk olarak, o kanıtın umumi

¹⁶ Bkz. Nelson (1990: Bölüm 5 ve 6).

olduğuna, zira "[kanıtın bir parçası olan] deney(im)in... esasen toplumsal olduğuna" inanır (Nelson and Nelson, 1994: 496). Hiçbir dolaysız deney(im) yoktur, zira deney(im)ler veya gözlemler teori-yüklüdür. Yani "asla 'teorileştirilmemiş' bir dünyayı deneyimlemeyiz" (Nelson, 1990: 24). Bu yüzden, "duyusal deneyimlerimiz birçok özel teori tarafından biçimlendirilir ve teorilerle dolaşır –ve gerçekte tutarlılık onlar sayesinde *sağlanır*" (Nelson, 1990: 22). Deney(im)lerin teori-yüklülüğü, geleneksel Lockecu empirizmin vurgusunun *aksine*, "duyusal deneyimlerin temel olmadığını ve olamayacağını" gösterir (Nelson and Nelson, 1990: 22).

Yukarda verilen barometre örneğinde olduğu gibi, bilimle ilişkili deney(im) türü sadece kişi belirli bir kavramsal donanımına sahip olduğunda, yani umumî bir dil içinde ifade edilen belirli bir teoriyi en azından bir ölçüde anladığında mümkündür.¹⁷ Nitekim, deney(im)leri mümkün kılan şey teorilerin ortaya çıkmasıdır; örneğin, Nelson'a göre, proton deneyleri sadece parçacık fiziği geliştiğinde mümkün olmuştur (1993: 138). Bu iddia şaşırtıcı değildir, zira protonlar asla üzerinde doğrudan deney yapılamayan teorik konumlandırmalardır. Ayrıca, bu deneyimlere sadece ilişkili teoriyi belirli ölçüde anlayanlar sahip olabilir. Nitekim, bir deney, her zaman, deney için gerekli kavramların geliştirildiği bir topluluğa bağlıdır (1990: 110).

Deney(im)ler sadece belirli bir umumî teori formüle edildiğinde mümkün olsa bile, bu deney(im)lere sahip olanlar yine de bireyler olarak görünecektir. Bu izlenim Nelson'ın "deneyimler (en iyi teorilerimizin bize gösterdiği gibi) nihayetinde duyusal algılayıcıları harekete geçiren faktörler olarak alınacaktır" iddiasını doğrular görünür (Nelson and Nelson, 1994: 496). Kuşkusuz, bu harekete geçiren faktörler bireylerin fiziksel durumlarıdır. Bununla beraber, Nelson şöyle bir ekleme yapma gereği duyar: "bu harekete geçiren faktörleri *deneyimlemeyiz*" (Nelson and Nelson, 1994: 496). Bu yüzden, Nelson'a göre, fenomenolojik deneyimleri duyusal algıları harekete geçiren faktörler temelinde açıklamamız

¹⁷ Sellar'ın 1. Bölümde sunduğum açıklaması bir gözlemin diğer arka-plân bilgiler bağlamı dışında hiçbir öneme sahip olamamasını gerektirir. Bu iddia Nelson'inkinden teorilerin bilgisine referansta bulunmadığı için farklıdır.

muhtemeldir, ancak bu aynı zamanda Nelson'ın kendi kanıt teorisinde kullandığı deneyim fikrinin fenomenolojik olduğunu gösterir: mesele neyi deneyimlediğimizdir. Bununla beraber, bu deneyim nitelemesi deneyimlere sahip olanların bireyler olduğu izlenimini ortadan kaldırmaz; ayrıca Nelson'ın bireysel deneyimlere sık sık yaptığı referanslar bu izlenimi doğrular.¹⁸ Bununla beraber, belirli bir duyuşal deneyimin belirli bir bilgi gövdesiyle *ilişkili* olduğunu *kabul etmek* sadece belirli bir topluluk bağlamında mümkündür (Nelson, 1993: 138). Bu niteleme, Nelson'a göre, deneyimlerin sadece umumi bir dil içinde ifade edilerek kamusal alana taşındıklarında bir kanıt işlevi görebileceklerini gösterir.

Kanıtın bir başka kurucu unsuru tüm mevcut teorilerimizdir. Bunlar sadece bilimsel teorileri değil, 'sağduyuşal' olarak adlandırılan [gündelik] bilgileri de içerir.¹⁹ Bu teoriler bilgimizin gövdesidir ve Nelson'a göre bilgi toplumsaldır, zira bilginin esas taşıyıcısı topluluklardır. Bu yüzden, kanıt umumidir, zira hem deneyimler hem de onları oluşturan teoriler toplumsaldır. Bir şeyin bir teorisinin kanıtı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini belirleyen standartlar da umumidir, zira onlar esasen topluluğun paylaştığı şeylerdir (Nelson and Nelson, 1994: 497). Bu standartlar teorilerin inşasıyla uyum içinde dinamik bir biçimde evrimleşirler (Nelson, 1990: 105; 1993a: 173). Nelson'a göre, gözlemler sadece ortak bir kavramsal donanım, ortak bilimsel yöntemler ve kanıt standartlarına sahip bir topluluk ortamında teorilerin kanıtları olarak kullanılabilir. Bu yüzden, Nelson bilginin asıl taşıyıcılarının bireylerden ziyade topluluklar olduğu sonucuna ulaşır.

Bu argüman ikna edici değildir. O, en iyisinden, bireylerin bir topluluğun parçası olmadıkları sürece bilemeyeceklerini ortaya koyar; bu gerçek asıl bilenlerin topluluklar olduğunu göstermez. Nelson önceki "hiçbirimiz hiç kimsenin bilemeyeceği bir şeyi bilmeyiz" tespitini yeniden ifade ettiğinde bu problemin farkında görünmektedir (1993: 142). Nelson'ın argümanı gerçekte şu görüşü destekler: bir 'bilme topluluğu'na üyelik sahip olduğumuz bilgiyi hem sınırlandırır hem de mümkün kılar, dolayısıyla kişinin bildiği her şey topluluk içindeki diğerlerinin de bu şeyleri bilme-

¹⁸ Başka çalışmaların yanı sıra, bkz. Nelson (1990: 277) ve (1993: 150).

¹⁹ Nelson bilimsel ve sağduyuşal [gündelik] teorileştirme arasında hiçbir kesin sınır olmadığını iddia ederken Quine'i (1990: 96) izler.

sini mümkün kılan şeylerdir.

Nelson'ın düşüncesinde "bireyler bilgilere sadece bir topluluğun üyeleri olarak sahip olurlar" görüşünü destekleyen bir başka yön daha vardır. Yüzyıllar önce belirli bir bireyin dünyanın güneşin etrafında döndüğünü iddia ettiğini, ancak bu iddiasının kabul görmediğini düşünelim. Yüzyıllar sonra bilimsel topluluk güneş-merkezli güneş sisteminin varlığını söz konusu bilim insanının deney(im)leri ve yöntemlerine dayanmadan kabul etmeye başlamıştır. Bu tespit böyle bir örnekte geçerli olabilir. Nelson, daha sonra gelişen bilimsel bir topluluğun saygıdeğer bir üyesi hâline gelmediklerinde tekil bireylere bilgi atfetmeyeceğimize inanır.²⁰ Bu analiz sadece söz konusu güneş-merkezli hipotezi geliştiren Grek filozoflara uyguladığımızda geçerli olabilir. Kişi dünyanın güneş etrafında döndüğü (bilimsel) bilgisini bu filozoflara atfetmek konusunda tamamen sessiz kalabilir. Yöntemleri çok ilkel, sahip olduğumuz bilgi onlara atfettiğimiz bilgilerden oldukça farklı olabilir. Bu örnek bilgi teorisine tarihsel bir boyut kazandırır.²¹ Fakat Nelson bu sorunu tartışmaz. O, nedensel bir bilgi açıklaması sunduğu için, her zaman yeni anlamlarla yüklü bir toplumsal pratik olan bilimin tarihsel boyutunu yakalayamaz.

Bu Grek filozoflara dünyanın güneşin etrafında döndüğü bilgisini atfetmeyiz, zira onların teorileri bizimkilerle hiçbir bağlantıya sahip değildir –iki bilgi arasında hiçbir ilişki yoktur. Güneş sistemi hakkında aynı şeyleri söyler görünmemiz yeterli değildir: bilgimizi onlara atfetmek için, ayrıca, onların iddialarının anlamlarını kazandıkları zeminin kendi toplumumuzun sunduğu pratikler ve inançların zeminiyle uygun biçimde ilişkili olmasını gerektirecektir. Bu tespit doğruysa, bir kişinin bilebileceği şeyler ayrıca ait olduğu topluluklara bağlı olacaktır. Nelson açıkça bunu iddia etmese de, onun bilgi hakkında söyleyebilecekleri bu düşünce çizgisini geliştirmek için kullanılabilir. Bununla beraber, bu argümanlardan hiçbirisi Nelson'ın "esasen bilgiye sahip olan topluluklardır" iddiasını desteklemez.

Nelson'ın sofistike kanıt teorisi bilimde ahlâkî ve siyasal değer-

²⁰ Nelson benzer bir varsayımsal örneği "Yargı İçin Aceleye Gerek Yok" adlı makalede ele alır (Nelson and Nelson, 1994: 497-498).

²¹ Bilimin tarihsel olarak anlaşılması gerektiği iddiası için, bkz. Richard Bernstein (1983: 25)

lerin rolünü analiz edecek yeni bir çerçeve sunar. Ona göre, bilim sağduyusal [gündelik] inançlar ve teorilerden özerk olmadığı için, değerlerden de bağımsız olamaz. Sağduyusal [gündelik] teorileştirme siyasal ve ahlâkî görüşlerimizden bağımsız değildir; onun içinde örtük hâlde yer alan değerler bizzat gündelik inançlardan bağımsız olmayan bilimin süzgecinden geçirilir (Nelson, 1990: 247). Ayrıca, değerler dünyaya ilişkin deneyimlerimizi biçimlendirir. Değerler bilimsel teorilerin kanıtlarının bir parçasıdır, zira onlar deneyimlerin ve bir teoriyi tutarlı kılmak için benimsenen diğer teorilerin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bilimde değerlerin rolü değerlendirmesi ayrıca teorilerin gözlemler tarafından alt-belirlenmesiyle teyit edilir, zira birden fazla teori deneyimlerimizle uyumlu olabileceği için, diğerleri üzerinde yer alan bir aday teorisinin seçilmesini tüm dünya görüşümüzle tutarlı faktörler yönlendirir. Dahası, bilim entellektüel işbölümü içeren topluluklar tarafından sürdürüldüğü için, bilimsel teorilerin içeriğini ayrıca bu işbölümünü yönlendiren değerler biçimlendirir (Nelson, 1990: 174).

Nelson'ın açıklaması değerlerin bilimsel araştırmaya nüfuz ettiğinin kanıtıdır. Fakat bu durum bilimin nesnelliğini engellemez, zira değerler değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Bu yüzden, ideolojinin zorunlu olarak etkili olduğu söylenemez (Nelson, 1990: 306). Değerler empirik olarak gözden geçirilebilir ve geçirilmeleri gerekir (Nelson, 1990: 248). Nelson'a göre, bunun sağlanması olgular ve değerler dikotomisinden vazgeçmeye bağlıdır. Aksine, Nelson bizi "şeylerin başka şeylerin nasıl olması gerektiğini belirli ölçüde nasıl belirlediğini ve... şeylerin nasıl olması gerektiğinin başka şeylerin nasıl olması gerektiğini kısmen nasıl belirlediğini" (1990: 317) değerlendirmeye teşvik eder. Değerleri bilimsel olarak değerlendirdiğimizde "ne bütün değerlerin... ne de bütün politikaların eşit bir biçimde oluşturulduklarını görebiliriz" (Nelson, 1990: 316). Yani, değerler sadece bir öznel tercih meselesi değildir, aynı zamanda nesneldirler.

Nitekim, Nelson'ın bilimde değerlerin rolü açıklaması Longino'nun sunduğu açıklamanın ortaya çıkardığı bazı problemleri aşmayı sağlarken, öte yandan yeni problemler yaratır. Longino bağlamsal değerlerin bilimsel hipotezlerin hem formüle edilmesinde hem de doğrulanmasında rol oynadığına inansa da, değerleri etkileri en aza indirilmesi gereken öznel tercihler olarak görür;

değerlerin etkisinin ortadan kaldırılması bilimsel girişimin düzenleyici bir ideali olarak kalır. Nelson, öte yandan, değerlere nesnellik yükler; bu yüzden, doğru değerler ve politikaların bilimde olumlu bir yere sahip olduklarını iddia eder. Ancak, sonraki bölümde öne süreceğim gibi, Nelson'a göre daha ziyade bilimsel standartlar değerlere göre değil, değerler bilimsel standartlar temelinde değerlendirilmelidir. Ona göre, nesnellik "öznel tercihlerin etkisinin mümkün olduğu kadar azaltılmasıdır"; nesnellik aslında hangi değerlerin diğerlerinden daha savunulabilir olduklarını anlamak için değerleri değerlendirmeyi içeren eleştirel bir self-refleksiyon sayesinde sağlanır (Nelson, 1990: 308).²²

Nelson'ın açıklamasında bilimsel teorilerin değerlendirilmesinin sadece uzman bilim insanlarına bırakılmasına karşı güçlü bir argümanın temelleri ortaya konulur. Bilimsel araştırmayı değerlendirmek onun temelinde yatan değerler hakkında bir değerlendirme yapmayı gerektiriyorsa, nesnellik tüm topluluğun bu değerlendirmeye katılması meselesidir (Nelson, 1990: 308). Yine de, bu değerlendirmenin değerlerin bir parçasını oluşturduğu tüm bilime uygulanan bilimsel standartlara uygun olarak yapılması gerekir. Nelson'ın görüşünün içerimi kabul edilebilir bilim eleştirilerinin kapsamını haksız bir biçimde sınırlandırır, zira sonraki bölümde öne süreceğim gibi, bu görüş bilimsel söylemi bir egemen anlatı türüne dönüştürür. Başka deyişle, bilim böylece sadece kendi içinden eleştirilebilir hâle gelir.

Bununla beraber, Nelson'un değerlerin olgulardan tamamen bağımsız olmadıklarını kabul etmesi kendi metodolojisinin bir parçası olarak açık siyasal feminist hedefler içeren bir empirizmin geliştirilmesini mümkün kılar; Longino'nun geleneksel post-pozitivist doğrulama açıklamasına Nelson'inkinden daha yakın olan empirist yaklaşımında bu sorun doyurucu bir biçimde ele alınmaz.²³

Öte yandan, Nelson'ın köklerinde mantıkçı pozitivism yatan yarı-doğrulamacı bir anlam teorisini benimsemesi farklı türden problemler ortaya çıkartır. Önergeler ve terimlerin bütüncül bir ilişki içinde empirik içeriğe sahip oldukları görüşü, teoriler ve

²² Bu sorunları daha ayrıntılı olarak 7. Bölümde tartışacağım.

²³ Feminist empirizmle bağlantılı bu sorunlarla ilişkili bir tartışma için, bkz. Campbell (1994).

gözlemlerin karşılıklı bağımlılığıyla bir araya geldiğinde, onlar arasında kanıtlarla ilişkili problemler ortaya çıkartır. Longino'nun belirttiği gibi, teoriler gözlemleri biçimlendiriyorsa, deneyler teorilerin doğru olmasını gerektirir görünecek ve bu yüzden onların kanıtları olarak kullanılamayacaklardır. Nelson bu konuda Longino'dan farklı düşünür. İlk olarak, gözlemlerin kanıtlanmak istenen teoriden bağımsız olmaları gerektiğine inanmaz. Daha ziyade, Nelson bu gereklilik düşüncesini muhtemelen temelciliğin bir kalıntısı olarak görür. Bu yüzden, bir teorinin kanıtının bu teoriyle tamamen karşılıklı bağımlılık içinde olabileceğini düşünür. Bu hareketin bir döngüsellığe yol açtığını kabul etmesine rağmen, bir kısırdöngü oluşturacağına inanmaz (Nelson, 1990: 9).

Yine de Nelson, ayrıca, Kuhn ve Longino'ya göre teori ve deney arasındaki karşılıklı bağımlılığın sonucu olan rakip teorilerin karşılaştırılabilirliği düşüncesinden özellikle uzak durur. Onun teorilerin karşılaştırılabilirliği fikrinden uzak durmasının nedeni, farklı fikirlere sahip taraflar arasında her zaman ortak bir zemin bulunduğunu düşünmesidir; çünkü ona göre bilim insanları ya doğruluğu tartışılmayan bir başka teori üzerinde uzlaşırlar ya da üyesi oldukları toplum tarafından benimsenene benzer ortak [gündelik] görüşlere sahiplerdir. Teorilerin birbirlerinden bağımsız olduklarını ve bilimin toplumsal inançlardan bağımsız olduğunu varsaymadığımız sürece, teori ve gözlemin karşılıklı bağımlılığı karşılaştırılabilirlik konusunda bizim için herhangi bir tehlike yaratmaz (Nelson, 1990: 238).

Nelson Kuhn'un karşılaştırılabilirlik anlayışının ikna edici olmadığını ve aynı topluma ait bilim insanları arasında her zaman ortak bir zemin bulunabileceğini iddia etmekte haklıdır. Yine de Longino'nun (ve Kuhn'un) karşılaştırılabilirlik konusundaki endişesinin nedenini kavrayamaz: teoriler içindeki terimlerin anlamları konusunda tam bir bütüncü yaklaşımı benimsediğimizde ve analitik/sentetik ayrımını terk ettiğimizde, belirli bir fikir ayrılığı tüm teoriler ağına yansiyacaktır. Nelson gibi, kesinlikle "sadece bir anlam meselesi olarak doğruluk" ve "bir olgu meselesi olarak doğruluk" ayrımının yanlışlığını kabul ettiğimizi varsayalım. Saf analitik doğrular veya saf sentetik doğrular yoktur, aksine her doğru hem dünyanın nasıl bir şey olduğu hem de kullandığımız sözcüklerin ne anlama geldiği konusundadır. Ayrıca, bir terimin anlamının diğer her terimin anlamlarıyla ilişkili olduğunu varsaya-

lım. Buradan, belirli bir fikir ayrılığının, ne kadar küçük de olsa, tüm teoriler ağı üzerinde, kullandığımız sözcüklerin anlamları üzerinde, iddialamızla betimlemeyi amaçladığımız olgular üzerinde belirli bir etkiye sahip olacağı sonucu çıkar. Kısmen etkili bir fikir birliği asla mümkün değildir. Kuşkusuz, bu görüş mantıklı değildir ve Nelson böyle bir görüşü öne sürmediğini vurgulamakta haklıdır. Yine de, Nelson'ı bilimsel terimlerin anlamları konusundaki görüşleri bu mantıklı olmayan sonuca götürür ve bundan kaçınmak için bazı düşüncelerini terk etmesi gerekir. Yine de bu durum Nelson'ın yaklaşımı açısından çok ciddi bir problem oluşturmaz, zira onun söylediklerinin çoğu Quine'den aldığı anlam teorisi benimsenmeden sürdürülebilir.

Bu konuda ne söylenirse söylensin, Longino ve Nelson'ın geliştirdiği empirizm biçimlerinde Harding'in geleneksel empirizmle ilişkili olarak ortaya koyduğu problemlerle karşılaşmaz. Aksine, bu empirizm eleştirileri hem Nelson'ın hem de Longino'nun kesinlikle reddettiği bazı eski tarz empirist kabulleri gerektirir görünecektir.²⁴

Empirizmin Sınırlılıkları

Nelson ve Longino'nun çalışması bireyseliğin, buluş bağlamı ve doğrulama bağlamı ayrımının ve olgu-değer ayrımının empirizmin temel unsurları olmadığını göstermektedir. Nelson ve Longino 2. ve 3. Bölümde ele alınan çoğu feminist empirizm eleştirisinin sadece mantıkçı empirizm ve Hempel ve Nagel'in geliştirdiği hipotetiko-dedüktif model konusunda geçerli olduğunu gösterir. Yine de, ana-akım ve feminist filozofların geliştirdikleri yeni empirizm türleri tamamen doyurucu değildir. Onlar eski empirist bilim açıklamalarının karakteristik bir özelliği olan içselciliği terk ettiklerinde büyük bir adımı temsil eder, fakat tarihsel ve kültürel boyutlara sahip bir toplumsal pratik olarak bilimin ne anlama geldiğini tam anlamıyla ortaya koyamazlar. Her ne kadar hem Nelson hem Longino bilimin bir pratik olduğunu ve ürettiği teorilerle özdeşleştirilmemesi gerektiğini kabul etse de, onların analizlerinde karakteristik olarak bilimle ilgili etkinlikler üzerinde durulur. Aksi-

²⁴ Bu sorunla ilgili tartışmada Campbell'den (1994) yararlandım.

ne, Nelson ve Longino kanıt teorileri, yani teoriler ve gözlemler arasındaki kanıtsal ilişkiler hakkında teoriler geliştirirler.

Bunun kaynağı empirizme içkin bir sınırlılıktır. Nelson empirizmin esasen bir kanıt teorisi olarak görülmesi gerektiğini iddia ederken haklıdır. Ancak kanıtsal ilişkiler teoriler ve gözlemler arasındaki ilişkiler olduğu için, empirizm Joseph Rouse'un 'teori-egemen' bilim anlayışı olarak adlandırdığı şeye, yani "dünyaya *pratik* katılımlarımızla bağlantılı olmayan" [italik bana aittir] bir anlayışa bağımlıdır (1987: 69). Bu tür bilim yaklaşımı bizi bilimsel bilgi içindeki sistematikliği görmeye ve tek tek bilimsel disiplinlerin pratiklerinden hareketle bütün bilimlerin bağlı oldukları ortak merkezî standartları ortaya koymanın mümkün olduğu inancını sürdürmeye teşvik eder. Hem Nelson hem Longino bu görüşü benimser ve doğa bilimlerine uygun kanıt teorilerini ortaya koymaya çalışır. Buradan, farklı bilimlerin çok az ortak yöne sahip olabilecekleri sonucu çıkmaz. Her halükârda, bilim sistematik bir bilgiler bütünü olarak görülmediği sürece her disiplinin aynı ve hatta benzer kanıt anlayışlarına başvurduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur.

Bu sorunlara kitabın son bölümünde döneceğim. Şimdilik, 1. Bölümde ana hatlarıyla ortaya koyduğum Heideggerci yaklaşımın empiristlerin onayladığı teori-egemen anlayışın yanlış olduğunu gösterdiğini belirtmek yeterli olacaktır. Bununla beraber, empirizm, en azından bir ölçüde uygun bir bilimsel bilgi açıklaması sunduğunda bile, büyük ölçüde yetersiz kalır. Bu yetersizliğin kaynağı empirizmin bilimsel bilgiyi teknik [pratik] bilgi olarak almamasıdır.

Bilimin pratik yetenekleri gerektirdiği, alacağı eğitim sadece teorileri değil bir laboratuvarında çalışmayı öğrenmeyi de gerektiren gayretli bir bilim insanının çok iyi bildiği bir gerçektir. Bir bilim insanı olabilmek için teorileri bilmek yeterli değildir, onun aynı zamanda bazı şeylerin nasıl yapılacağını bilmesi gerekir. Bilim insanı bu teknik bilgi olmadan bilgi üretme girişimlerinde başarısız olacaktır. Bu yüzden, bir felsefi bilgi teorisi bir bilimsel 'teknik [pratik] bilgi' açıklaması ve bu pratik bilginin teorilerin üretimine katkısı konusunda bir açıklama içermekten tam olmayacaktır. Bu empirizm "nasıl yapılacağı" konusunda yeterli donanımlardan yoksundur.

Empirizmle ilişkili bu problem çoğu empirist teoride örtük

olan bir değer yargısının varlığını sergiler: pratik bilgi teorik bilgi karşısında ikincil önemdedir. Empirizm pratik bilgidен ziyade teorik bilginin terimin en kesin anlamında bilgi olduğunu iddia edebilir. Tarihsel olarak, bu kadınların ürettiği bilginin değerini küçümsemek için başvurulmuş bir değer yargısıdır.²⁵ Büyük ölçüde pratik karakteri nedeniyle, kadınların bilgileri çoğu kez bilimsel olarak nitelendirilmez. Bu türden yaklaşımın problemi basitçe kadınlara karşı ayrımcılık yapılması değildir. Daha temel önemde olan, teori-egemen yaklaşımın bilimsel bilgi anlayışımızı çarpıtmasıdır. "Nasıl yapılacağını" bilmek yüksek teorik parçacık fiziğinde bile bilimsel pratik açısından önemlidir. Teknisyenlerin ve deneyler yapan bilim insanlarının parçacık hızlandırıcılar inşa etmeyi sürdürmeleri gerekir; bu etkinlikler birçok kompleks beceriyi gerektirir.²⁶

Bu yüzden, empirizm en iyisinden eksik, en kötüsünden hatalı bir bilgi teorisidir. Bölüm 6 ve 10 arasında bu empirist yaklaşıma alternatifleri tartışacağım; ancak, daha önce daha popüler hâle gelen ve bazı empiristler tarafından benimsenen feminist bilgi yaklaşımını ele alacağım. Bu yaklaşım doğallaştırılmış epistemolojidir.

İleri Okumalar

Sandra Harding feminist empirizmi empirist görüşler hakkında daha kolay anlaşılabilir bir giriş kitabı olan *Feminizmde Sorgulanan Bilim*'de (1986) tartışır. Hem Helen Longino'nun *Toplumsal Bilgi Olarak Bilim: Bilimsel Araştırmada Değerler ve Nesnellik* (1990) ve hem de Lynn Nelson'ın *Bilen Kimdir: Quine'den Feminist Empirizme* (1990) isimli çalışması bilim felsefesiyle ilgilenmeyen okurlar için anlaşılması zor oldukça teknik tartışmalar içermektedir. Yine de, onlar konuyu kavramak için üzerinde uğraşmaya değer çalışmalardır. Richmond Campbell'in "Feminist Empirizmin Virtü-özleri" adlı makalesi (1994) feminist empirizmin ortaya koyduğu bazı temel sorunlar hakkında kullanışlı bir çalışmadır.

²⁵ Bu olgunun özellikle ebelik örneğiyle ilişkili kavrayışlı bir analizi için, bkz. Dalmya and Alcoff (1993).

²⁶ Sharon Traweek (1992) parçacık fizikçileri, yaşantıları ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bir açıklama sunar.

5.

BÖLÜM

Doğallaştırılmış Feminist Epistemoloji

Bazı ana-akım bilgi teorileriyle yeni bir ittifakın oluşması feminist epistemolojide yeni bir olgudur. Bu ittifakın odağı doğallaştırılmış bilgi teorilerinin geliştirilmesidir. Önceki bölümlerde natüralist ve feminist epistemolojiler arasındaki bazı yakınlaşmalara değinmiştim. Bu epistemolojiler esasen büyük ölçüde hem 'bilenler'in somut özelliklerinin hem de bilgi araştırmasında toplumsal bağlamın önemine dikkat çekerler.

Feministler geleneksel epistemolojiyi 'bilen'in konumsallığını ve bilgi edinmede etkili olan özel koşulları dikkate almamakla eleştirmişlerdir. Doğallaştırılmış epistemoloji bu faktörleri göz ardı etmez. Aksine, bilenlerin bilgiyi nasıl edindiklerini betimlemeye çalışır. Geleneksel epistemolojiler bir inancın doğrulanmasını 'bilen'in bu inanca ulaşma biçimlerinden büyük ölçüde bağımsız bir şey olarak görürken, doğallaştırılmış epistemoloji bilgiyi onun üretilmesine yol açan nedensel süreçlere tâbi bir şey olarak görür.¹

Doğallaştırılmış epistemoloji feminist ilgilere, sadece bütün bilgilerin konumsallığının bir açıklamasını sunduğu için değil, aynı zamanda 'buluş bağlamı' ve 'doğrulama bağlamı' ayrımının yıkılmasının işareti olduğu için olumlu bakar. İyi bilimi iyi kılan

¹ Bu tespit kuşkusuz kabaca geçerlidir, çünkü kişi kendini öncelikle bilgi edinmeye yönelten nedenlerden başka nedenlere inanmayı sürdürebilir. Söz konusu inancın doğru olup olmadığını bu yeni nedenler belirleyecektir.

şeyler açıklanırken artık toplumsal faktörler göz ardı edilemez. Hem feminist hem doğallaştırılmış epistemolojilerin savunucuları post-pozitivizme karşı oldukları sürece aralarında faydalı bir ittifak geliştirebilecek yeterince ortak zemin var görünmektedir. Doğallaştırılmış bilgi teorilerinin inancın gerisinde yatan nedenleri araştırmaya yaptıkları vurgu, ayrıca bilgi sosyologlarıyla, örneğin Sandra Harding'ın savunduğu bilgi sosyolojisiyle disiplinler arası çalışmalar yapmak için bir başlama noktası sunar.

Feministler, bilgi teorisinde natüralizme farklı biçimlerde yöneldiler de, bazı yönelimlerinin kaynağında Quine'in geleneksel epistemolojiye eleştirileri, bilgi sosyolojisiyle sentezler ve pragmatizm üzerine yeni bir değerlendirme vardır. Bazı feministler, örneğin Lynn Nelson (1990) ve Louise Antony (1993) yaklaşımlarının kaynağının Quine'in 'natüralist epistemoloji'si olduğunu açıkça ifade eder. Başkaları, örneğin Jane Duran (1991) düşüncelerinin kaynağı olarak Hilary Kornblith gibi ana-akım epistemologların natüralizmlerini alır. Ayrıca başkaları, örneğin Elizabeth Potter (1993) ve Kathryn Pyne Addelson (1993) natüralizmlerinin köklerini 'sosyolojik bilgi araştırmaları'nda bulur.

Ana-akım analitik felsefeyi natüralist epistemolojiyi benimsemeye iten şey çoğu feministin bu yaklaşımda değerli bulduğu şeyden daha farklıdır. Günümüzde analitik felsefede natüralist epistemolojinin popülerliği esasen bilimciliğe bağlılıkla açıklanabilir. Natüralizmin inancın gerekçelerini inancın nedenleri temelinde açıkladığı varsayılır. Başka ifadeyle, natüralizm bir inancın meşruluğunu onun nasıl edinildiği veya sürdürüldüğüne bağlar. Natüralizm kişinin bir şeye niçin inandığıyla ilgili soruları bir inancın nasıl edinildiği ve sürdürüldüğüyle ilişkili sorularla açıklar. Bu türden açıklamalar zihni doğallaştırır, zira başarılı olduklarında bu türden açıklamalar 'gerekçeler alanı'nın doğa dünyasına ait olduğunu göstereceklerdir. Bu dünya, tamamen nedenler ve sonuçlar temelinde betimlenebilecek bir fiziksel dünyadır. Bilim doğa dünyasına ilişkin en iyi açıklamaları sunduğu için, bilgi eğer sadece başka bir nedensel (doğal) olguysa onun da bilimsel olarak açıklanabilmesi gerekir.

Kısacası, analitik felsefede natüralist epistemolojinin itici gücü bilimciliktir. Gerekçeler, tüm diğer neden türleri gibi, en iyi şekilde bilimsel olarak anlaşılabilir. Örneğin, Nelson'a göre Quine'in natüralist epistemolojisi ve bilim felsefesi hakkındaki önermesi-

nin özü, bu iki alanın araştırma-nesnelerinin süreklilik içinde olduğudur. Bu iki alanda bilhassa “bilimin ‘bilimdışı’ bir açıklaması veya doğrulamasını sunma iddiasından vazgeçilmesi” gerekir (Nelson, 1995: 401). Bu söz analitik felsefeyi benimseyenler arasında natüralizmin ne anlama geldiğini çok iyi ortaya koyar; Nelson’a katılmamamın nedeni bunun en iyi felsefi bilgi araştırması yaklaşımı olup olmadığı konusundadır. Bu bölümün ilk kısmında, bu şekilde anlaşılan natüralizmin ne teorik olarak savunulabilir ne de siyasal açıdan arzulanabilir olduğunu öne sürüyorum.

Bununla beraber, Nelson natüralist epistemolojiyi savunan feministler arasında istisna bir kişiliktir. Bilgi teorisinde feminist natüralizmi güdüleyen şey, genellikle, yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen natüralizmi yönlendiren şeyden daha farklıdır. Ancak maalesef, bazı yakın dönem literatürde farklı natüralizm biçimlerinin birbirine karıştırıldığını görmekteyiz. Bu problemi ilk kısımda Nelson’un görüşünün eleştirel bir analizini sunmadan önce tartışacağım. İkinci kısımda bilgi sosyolojisinin feminist natüralist epistemoloji üzerindeki etkisini ele alacağım. Bu bölümde, feminist epistemolojinin gerektirdiği natüralizmin analitik bilgi teorilerinde savunulan natüralizmle çok az ilişkili olduğunun kabul edilmesi gerektiğini öne sürüyorum.

Feminizm ve Doğallaştırılmış Epistemoloji

‘Doğal’ kavramı en azından iki farklı anlama sahiptir. İlk, yani doğaüstünün karşıtı olma anlamında, bu dünyaya ait olan her şeye işaret eder. İkinci, yani geleneksel ve kültürel karşıtı olma anlamında, toplumsal olmayan, insanlar tarafından oluşturulmamış şeyleri anlatır.

İlk anlamında natüralizm somut dünyamızda ortaya çıkan olguları onun dışında herhangi bir şeye başvurmadan açıklamaya çalışır. Bu yüzden, natüralistler örneğin niçin duyularımıza güvenebileceğimizi açıklarken Kartezyenlerin bahşeden Tanrı fikrine karşı çıkarlar. Onlar, benzer şekilde, Platon’un formlar fikrine başvurmazlar. Natüralistlere göre, akıl ve bilgi, açıklanması aşkın fikirlere başvurmayı gerektirmeyen gerçeklerdir. Aksine, bu olgular insanların pratikleri sonucunda ortaya çıkar ve tamamen bu

somut pratikler temelinde açıklanabilir. Natüralizm, bu şekilde anlaşıldığında, Platonculuğun ve muhtemelen Kartezyencililiğin reddidir. Hegel'den beri çoğu filozof bu anlamda natüralisttir. Feminist epistemoloji, ayrıca, ilk anlamında natüralisttir (ve olması gerekir). Bilginin bu dünyaya ilişkin bir 'şey' olduğunu ve aslında bu şekilde anlaşılması gerektiğini savunur. Bilginin araştırılabilirliği en iyi bağlam Wittgenstein'in 'insanın doğal tarihi' olarak adlandırdığı yerdir. Bu Sabina Lovibond'un (1989: 13) onayladığı natüralizm türüdür. Bu yaklaşıma göre, bilginin insanların somut epistemik pratikleri temelinde araştırılması gerekir; Lorraine Code'un iddia ettiği gibi, bu yaklaşım "aklı yüceltmeme"ye" dayanır (1996: 9).

Feminist epistemolojinin natüralizmi aşkın fikirlere başvuran bilgi açıklamalarını reddetmek anlamına gelecektir. Natüralizmde çeşitli toplumsal pratikler incelenerek başlanacak, bu somut pratikler belirli bir tarihe sahip olgular olarak tüm kültürel zenginlikleri içinde değerlendirilmeye ve açıklanmaya çalışılacaktır. Bu yaklaşımda doğrulamalar ve gerekçelerin güç ilişkileriyle açıklanamayacağı, aksine pratiklerden ortaya çıkan şeyler olarak anlaşılması gerektiği savunulur.

Çoğu analitik felsefe taraftarı ayrıca doğaüstücülüğü reddeder. Onlar da şimdiye kadar tartıştığım ilk anlamında natüralisttir. Bununla beraber, onlar ayrıca yukarda tanımladığım ikinci anlamında doğal olarak görerek, akli yüceltmezler. Akıl bu dünyaya ait bir 'şey'dir; ancak o nedenler ve sonuçlar içeren bir 'doğal' dünyadır. Dolayısıyla, kültürel bir olgu olmadığı için aklın tarihi yoktur. Aksine akıl, tüm 'doğal' oluşumlar gibi, bilimsel olarak tamamen nedensel koşullar içinde açıklanabilir. Bu ikinci natüralizm biçimi Quine ve Kornblith gibi analitik felsefe üyeleri tarafından benimsenir. Bana göre, feministlerin benimsemeleri gereken bu doğallaştırılmış epistemoloji biçimi değildir. Ancak şimdiye kadar bu natüralizm çeşitleri bilgi araştırmasının gelişimini engelleyecek biçimde birbirine karıştırılmıştır.

Sözgelimi Lorraine Code natüralizmin feminist epistemoloji için yeni fırsatlar yarattığını düşünür. O aklın yüceltilmemesi ve gerçek-dünyadaki somut epistemik pratiklerin araştırılması fikrini onaylar (1996: 1). Code natüralist analitik epistemolojinin bilimciliğine karşı çıkar. Bilimin kendi meşruluğunun standartlarını ortaya koyan bir egemen anlatıya dönüşmemesi gerektiğini düşünür

(1996: 13). Code'un bu çıkarımı doğru olmasına rağmen, natüralizmin yukarıda ifade edilen iki anlamını birbirinden ayırmadığı için argümanları ikna edici değildir. Aksine, 'doğal' terimini hem normalde kendiliğinden ortaya çıkan somut oluşumları ve hem de nedensel olarak açıklanabilecek şeyleri göstermek için kullanır. Code'a göre, natüralist analitik epistemolojide doğal-olmayan (normal-olmayan) bir şey vardır. Code bilginin nasıl üretildiği araştırılırken bilhassa empirik psikolojinin kullanılmasına itiraz eder. İnsan psikolojisi üzerine bilimsel araştırmaların çoğu kez laboratuvarlarda gerçekleştirildiğine dikkat çeker. Bu doğal bir ortam değildir; doğal koşullar laboratuvarlarda oluşturulan koşullardan oldukça farklıdır. Bu yüzden, psikologların elde ettikleri sonuçlar, en azından belirli ölçüde, deneylerin tasarlanma biçiminin ürünleridir (Code, 1996: 10). Araştırmacıların betimlediklerini iddia ettikleri 'doğal' bilişsel süreçler aslında yapay olarak harekete geçirilir. Bu bilişsel süreçler 'doğada' "kesinlikle aynı biçimde" ortaya çıkmazlar.² Code'un haklı olduğunu varsaydığımızda (bu konuda ona katılıyorum), buradan nasıl bir sonuç çıkar? Muhtemelen, doğallaştırılmış epistemoloji yaparken kullanacağımız tek bilimin deneysel psikoloji olmaması gerektiği sonucu çıkar. Onun argümanı belirli bir bilimler bileşiminin bilgi konusunda nihaî hakem olmadığını göstermez.

Code'un "bilim felsefenin –dolayısıyla epistemolojinin– nasıl yapılması gerektiğini dikte edemez" düşüncesine katılıyorum (1996: 4). Ancak, bilimsel verilerin bilimin haklılığını göstermek için kullanılmaması gerektiğini söylemek yeterli değildir, çünkü bir natüralistin bilgiyi nasıl elde ettiğimizi araştırabilmek için [gerekli] bilgilere sahip olduğumuzu varsayarak başlaması gerekir. Benzer şekilde, bu yaklaşım deneysel psikolojinin verilerinin gerçek dünyadaki durumlara genelleştirilemeyeceğini göstermekte yardımcı olmayacaktır, çünkü araştırmacı basitçe ayrıca başka bilimlere başvuracaktır. Epistemolojide natüralizm, bilginin nedensel açıklamalarını ortaya koyma girişimi olarak algılandığında, dünyadaki nedensel düzenlilikleri araştırmanın en iyi yolu olarak bilime dayanacaktır.

Code daha doğallaştırılmış epistemolojide bireyseldiliğin do-

² Yani, onlar kendi normal toplumsal ortamlarında aynı biçimde ortaya çıkmayacaklardır.

ğallıktan uzaklığını şiddetle eleştirir, ancak bu konuda ona katılmıyorum. İnsanlarda bilişsel süreçlerle ilgili bir çalışmanın bilginin edinilmesinde diğer insanlara karşılıklı bağımlılığımızı göz önünde bulundurması gerekir. Code'un belirttiği gibi, bu karşılıklı bağımlılık 'doğal'dır (1996: 12). Fakat burada doğallığı onun normal olduğu anlamında alıyor ve doğaüstü kavramlara başvurmadan açıklanabileceğini öne sürüyorum. Code, aksine, doğallığın ayrıca nedensel olarak açıklanabileceğini düşünür.

Code'un epistemolojik natüralist anlayışı ekolojik bir modele dayanır. Code'un açıklamasında uyuşmayan iki boyut vardır. Bir yandan, ekolojik model sadece bireysellik içermeyen salt analitik doğallaştırılmış epistemolojidir. Öte yandan, Code tarihsel ve kültürel boyutlara sahip bir bilgi açıklaması ortaya koymak ister. İlk boyut Code kendi açıklamasını iyi doğa bilimine dayanan, müşterek bilgi arayışında bireyler arasındaki toplumsal ilişkileri öne çıkaran bir yaklaşım olarak tanımladığında açıktır. Code kendi modelinin "en uygun mevcut bilimsel ve sosyal bilimsel kanıtlardan yararlanması gerektiği"ne inanır (1996: 12). Code, bilginin nedensel açıklamalarını sunmak için ayrıca sosyal bilimlere dayanan bir natüralizm biçimini destekler görünmesine rağmen, muhtemelen nedensel açıklamalar sunmak için sosyal bilimlere başvurmaz. Bu düşünce bir ölçüde kesinlikle doğrudur. Yine de bu düşüncesi Code'un natüralizm konusunda belirsizlik içinde olduğunu gösterir. Code kendi modelini analitik natüralist epistemolojinin bilimci olmayan bir uzantısı olarak sunar. O, ayrıca, kendi ekolojik modelinin bilimsel olduğunu iddia eder. Nitekim Code nedensel bilgi açıklamasına bağlıdır. Böyle bir açıklamanın nasıl bilimci olamayacağını görmek zordur.

Code'un açıklamasındaki bu gerilimler onun natüralizmin bu bölümün başında ayırt ettiğim iki anlamını birbirine karıştırdığının kanıtıdır. Bu karıştırma Code'un aşağıdaki iddiasında yeterince açıktır:

Aklın 'kesinlikle yüceltilmediği' bir kültürel iklimde 'natüralizm'e ve 'yorumculuğa dönüş'ün birbirinden uzaklaşması gerektiği düşüncesi *şaşırtıcıdır* (1996: 10: italikler bana aittir).

Fakat bu gelişme aslında şaşırtıcı değildir, kesinlikle olması gerektiği gibidir. 'Yorumcu' yaklaşım sadece ilk anlamında natüralisttir. Onun ayırt edici özelliği, anlamın ve aklın insan pratikleri-

nin ürünü olduğu ve sadece bu bağlamda anlaşılacakları iddiasıdır. Bir anlama türü olarak yorumlama doğa bilimlerinde sunulan nedensel betimlemelere ters düşer. Yorumcu veya hermeneutik yaklaşım ikinci anlamda bilginin doğallığı fikrini reddeder. Aksine, akıl ve bilginin doğal değil, kültürel olgular olduklarını kabul eder. Analitik felsefede 'natüralist yaklaşım'ın ayırt edici özelliği, aksine, nedensel bilgi açıklamalarının uygun olduğu inancıdır. Bu iki görüş uyuşmaz; natüralizmin iki anlamı net bir şekilde birbirinden ayrılmadığında bu gerçek gözden kaçabilir.

Code natüralizmin tarihsel ve kültürel olması gerektiğini düşünmekte haklıdır (1996: 2, 5). Yüceltilmeyen [en üste konulmayan] bilgi insanların pratiklerinin ürünüdür. "Bir betimleme olarak yorumlama"nın toplumsal pratikleri anlamak için yeterli olup olmadığını bu bölümün sonunda tartışacağım. Şimdilik Code'un "natüralist ve yorumcu araştırma biçimleri arasında üretken ve karşılıklı diyalog" geliştirilmesi umudunu yanlış konumlandığını belirtmek yeterli olacaktır. Epistemologların genelde insanlar ve özelde bilim insanlarının bilgi edinirken gerçekte ne yaptıklarını dikkate almamaları gerektiğini öne sürmüyorum. Bununla beraber, epistemologların bu yapıları mutlaka nedenler ve sonuçlar temelinde betimlemeleri gerekmez. Nedenlerin, özellikle toplumsal nedenlerin epistemolojik açıdan önemsiz olduğuna inanmıyorum. Tam tersine, her şeyin nedenlerle açıklanamayacağını ve nedenlerin bu açıklamaların yarısını bile oluşturmadığını düşünüyorum.

Vurguladığım gibi, bilgi pratikler aracılığıyla inşa ediliyorsa epistemologların bu pratikleri araştırmaları merkezî bir öneme sahiptir. Bu bir natüralizm türüdür, çünkü burada tarihsel bakıştan yoksun neden ve doğrulama anlayışlarına başvuran rasyonel yeniden-inşalar reddedilir. Bazı feminist düşünürler bilim insanlarının faaliyetlerinin araştırılmasının önemine ışık tutmuşlardır. Örneğin Elizabeth Potter'a göre, bilim felsefecilerinin bilim insanlarının gerçekte yaptıkları şeylere bakmaları gerekir (1993: 167). O, ayrıca, bilim felsefecilerinin toplumsal ve siyasal faktörlerin bilim insanlarının çalışmaları üzerindeki etkilerini göz ardı etmemeleri gerektiğini savunur (Potter, 1995: 436). Potter tarihsel ve sosyolojik bilim açıklamalarının bilim felsefesinin ayrılmaz bir parçası olduğu sonucuna ulaşır (1995: 438). Bu aslında bilim insanlarının faaliyetlerinin incelenmesinin öneminin bir sonucudur.

Bununla beraber, Potter başından itibaren bilim ve bilim felsefesi arasında bir süreklilik olduğunu varsayar. Ona göre, "Bir bilim felsefesi betimleyici yönleri bakımından bilim tarihi veya sosyolojisine ve doğa bilimlerindeki çalışmalara oldukça benzer" (1995: 436). Bu iddia açık değildir; ve yorumcu yaklaşımı destekleyenler bu iddiaya kesinlikle itiraz edecektir.

Felsefecilerin bilim insanlarının faaliyetlerinin betimlemelerini sunma gereği duydukları öne sürülebilir. Bu betimlemeler bilimin toplumsal ve tarihsel boyutlara sahip olduğunu gösterecektir. Bununla beraber, buradan söz konusu betimlemelerin bilimsel olmaları gerektiği sonucu çıkmaz. Araştırmacının bilim insanlarının yaptıkları şeyleri nedenleri ve sonuçları temelinde betimlemesi gerektiğine inanmak için hiçbir haklı sebep yoktur. Davranış örüntülerindeki nedensel düzenlilikleri ortaya koymaya çalışmayan betimlemeler vardır. Tam tersine, epistemolog epistemik pratiklerimizi sadece pratikler olarak betimleyebilir. O bireylerin ve toplumların davranışlarının nedensel açıklamalarını ortaya koymaya çalışmayacaktır. Daha ziyade, epistemik pratiklerimizde zımnen başvurduğumuz uygunluk standartlarını betimleyecek, yani bilim insanlarının faaliyetlerinin anlamıyla ilgilenecektir. Böylece, belirli koşullar altında bilim insanlarının hangi davranışlar, tutumlar ve tepkileri uygun gördüklerini betimleyecektir. Kitabın 1. Bölümünde tartıştığım bu yaklaşım terimin sadece ilk anlamında natüralisttir. Bu yaklaşım bilimsel değildir.

Yine de Potter, doğallaştırılmış epistemolojiyi savunularda gözlenen tipik bilimciliği tamamen onaylamaz. Ona göre bilim felsefesi normatif bir bileşene sahiptir. Potter bilim insanlarının yaptıkları şeylerin nedensel betimlemelerinin bilimsel pratik içinde cisimleşen rasyonalite türünü her yönüyle ortaya koyamaya çağına inanır. Bu görüş Potter'ın şu iddiasında açıktır: bilim felsefecilerinin "bilim insanları bir çalışmayı 'iyi bir çalışma' olarak kabul ettiklerinde... bu çalışmanın 'irrasyonel' olarak ele alınıp alınamayacağı konusunda rasyonel seçimler yapmaları gerekir" (1995: 437). Potter bilim felsefesinin sadece betimlemelerle ilgilendiğine inansaydı bu iddia anlamsız olacaktı.

Yine de Potter, Code gibi, toplumsal faktörlerin iyi bilim açıklamasının bir parçasını oluşturabileceğini öne sürerken doğallaştırılmış epistemolojiye dayanır. Code, felsefecilerin bilginin toplumsal karakterini bilim insanlarının davranışlarını betimleyerek

ortaya çıkarabileceklerini düşünür. O, ayrıca, bu betimlemelerin doğa bilimlerinde sunulanlarla benzer olduğunu, nedensel ilişkileri ifade etmek için onların dikkate alınması gerektiğini varsayar. Potter'ın sunduğu örnekler ulaştığı bu sonucu destekler. Code bilgi üzerindeki toplumsal etkilerin temel örnekleri olarak toplumsal, siyasal ve meslekî ilgileri verir (1995: 436). İlgiler ve inançlar arasındaki ilişkilerin nedensel olduğu daha açık görünmektedir. Kuşkusuz, bilginin toplumsal nedenleri vardır. Potter'ın açıklaması yanlış değil, sınırlıdır. Bilginin toplumsal yönü çok daha derinlere uzanır. Toplumsal faktörler bilginin kurucu unsuru olabilir. Bu Potter'ın araştırmadığı bir olasılıktır.

Ne Code ne Potter epistemolojiyi analitik epistemolojideki benzer tarzda doğallaştırmak ister. Bununla beraber, açıkça bunu amaçlayan bazı feminist düşünürler vardır. Bu yüzden, söz konusu feministler kendi görüşlerini geliştirmek için Quine'in veya analitik felsefe içindeki diğer düşünürlerin çalışmalarına referansla bulunurlar. Bu bağlamda Quine'in natüralist epistemoloji hakkındaki görüşlerinin ilişkili üç boyutu önemlidir. Bunlar Quine'in bilimciliği, bireysel psikolojiye dayanması ve gerekçe veya doğrulama gibi normatif kavramların statüsü hakkındaki muğlak görüşüdür.

Quine'in iki karşıt iddia arasındaki gelgitlerini ele aldığımızda bu son boyuta odaklanabiliriz. Quine bazen, dış dünyanın bilgisine duyusal kanıtlardan hareketle ulaşamayacağı için, teorileri duyusal deneyimler temelinde nasıl üreteceğimiz konusunda olgusal bir psikolojik açıklamayı benimsememiz gerektiğini düşünür (1969: 75). Yani, ona göre epistemolojiyi terk ederek yerine psikolojiyi geçirmemiz gerekir. Fakat Quine'in bu iddiasıyla ilgili gerekçesi tuhaf görünmektedir, zira hiçbir bilim felsefecisi, en azından pozitivizmden sonra, bilimsel bilginin duyusal deneyimlerden mantıksal çıkarımlarla elde edilebileceğini asla düşünmemiştir.

Öte yandan, ona göre "epistemoloji yine de yeni bir ortamda ve açık bir statü içinde varlığını sürdürür". "Epistemoloji veya ona benzer bir şey basitçe psikolojinin ve bu yüzden doğa biliminin bir parçasını oluşturur" (Quine, 1969: 82). Quine geleneksel epistemolojiyi terk ederek empirik psikolojiyi benimsememiz gerektiğine inanır. Ancak bazen epistemolojinin tamamen terk edilmesi gerektiğini söylerken, bazen psikolojinin yeni bir epistemoloji

yapma biçimi olduğunu belirtir. Bu gelgitler Quine'in normatif fikirlerin statüsü hakkındaki görüşlerinin muğlâklığının göstergesidir. O bazen gerekçe ve doğrulama hakkında konuşmayı bırakarak psikolojik nedenler hakkında konuşmaya başlamamız gerektiğini düşünür. Başka bir zaman gerekçeleri nedensel etkileşim örüntüleri temelinde açıklayabileceğimizi öne sürer.

Quine kesinlikle bilgi araştırmasının empirik psikolojinin bir parçasını oluşturduğuna inanır. Dolayısıyla, Quine natüralist epistemolojiyi bilimsel bir bilgi teorisi olarak görür. Ona göre, kendi natüralist epistemolojisi, bütün bilimsel önermelere meşruluklarını dışardan kazandıran bir 'ilk felsefe'nin değil, bilimin bir parçasıdır. Dolayısıyla, Quine'in doğaüstücülüğün tek alternatifinin nedensel açıklamalara dayalı bilimcilik olduğu düşüncesine yönelir. Hatta kişinin aşkın akıl fikrine karşıyken, aynı zamanda gerekçeleri nedenlerle özdeşleştirmeye karşı çıkabileceğini dikkate almaz. Ayrıca, bu epistemoloji türünü belirli bir disiplinin, yani empirik psikolojinin bir parçası olarak görür. Nelson'un işaret ettiği gibi bu hareket analitik gelenekteki çoğu düşüncenin tipik bireyselciliğini sergiler (1990: 284: 293).

Bazı feminist doğallaştırılmış epistemoloji biçimlerinde Quine'in bireyselciliği benimsenir (örneğin, Antony, 1993). İlham kaynağını Kornblith gibi analitik doğallaştırılmış epistemolojiyi benimseyenlerin çalışmaları oluşturan Duran (1991) da bireyselciliği benimser. İletişimsel bilgi biçimini ısrarla vurguladığı için ilk bakışta aksi düşünülebilir. Bununla beraber, epistemolojinin empirik psikolojiye indirgenebileceği konusundaki iyimserliği Duran'ın bilmenin toplumsal özelliklerini salt bireysel niteliklere indirgediğini gösterir (1991: 128). Ayrıca, Duran epistemolojide değerlerin rolü problemini açıkça ele almaz; aksine, tekrar tekrar kendi epistemolojisinin amacının iddialarımızı nasıl doğruladığımız konusunda salt olgusal bir açıklama getirmek olduğunu vurgular (1991: 117). Duran gerekçeler ve normlardan söz etmemizi engellemek ister gibidir.

Doğallaştırılmış epistemolojisi Quine'in görüşüne dayansa da, Nelson onun bireyselciliğini reddeder. Nelson, ayrıca, doğrulama fikrini alıkoymasına rağmen, bu kavramı nedensel terimler temelinde açıklar. Quine gibi, epistemolojinin "Teorileştirmenin yapıma biçimi ile ona ilişkin kanıtlarımız arasındaki bağlantıyı açıklaması gerektiği"ni düşünür (Nelson, 1990: 280). O hâlde, epistemo-

loji hem teorilerin nasıl ortaya çıktıklarını betimlemeli, hem de teori ve kanıt arasındaki ilişkiyi analiz etmelidir. Nelson, Quine gibi, bu bilgi teorisi yaklaşımının içerdiği görünür döngüsellikle ilgilenmez. Ne de bilimde doğrulamanın yerini araştırmak için bilimin kullanılması meselesiyle ilgilenir. Quine bu döngüsellüğün niçin problem yaratmadığı konusunda çok açık yazmaz. Bununla beraber, onun tutumu, kılavuz olarak bilimin alınması ve teorilerin nasıl inşa edildiğinin bilimsel olarak açıklanması görünmektedir (Quine, 1969: 76). Nelson bu hususta çok daha açık konuşur: döngüsellik problem değildir, zira "bir epistemoloji teorileştirme girişimlerimizi ve onları doğrulamayı içermez" (1990: 9). Bu iddia ayrıca Quine'in eğilimi ve tutumunun göstergesidir; natüralist epistemolojideki döngüsellik bir kısırdöngü değildir, zira o bütün bilgilerimizi dışardan konumlandırmaya ve meşrulaştırmaya çalışan bir bilgi teorisi değildir.

Natüralist epistemolojiyi benimseyenlerin yaklaşımları, epistemolojinin sosyokültürel bağlam dışında *Tanrı gözüyle* gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını vurguladıkları sürece övgüye değerdir. Onların hatası, tek alternatif olarak bilimciliği benimsemeleridir. Quine ve Nelson'ın formüle ettiği natüralizm biçimi bilimi kendi kendini meşrulaştıran bir girişim kılar. Böylece bilim Lyotard'ın egemen-anlatı olarak nitelendirdiği bir şeye, kendi meşruluk kriterlerini ortaya koyan ve destekleyen bir bilgi tarzına dönüşür.³ Nihayetinde, bu tutum bilimi diğer bütün girişimlerden özerk bir alana dönüştürür ve dışsal eleştiriye tâbi tutulamayacağı için açıklanamaz bir şey kılar. Nelson, bazen kötü bilim örnekleri olsa da kesinlikle her düşünme biçiminin bilimin bir parçasını oluşturduğunu savunarak Quine'den ayrılır ve problemi bu şekilde çözer. Dolayısıyla, bilim ahlâk, siyaset ve değerler hakkında farklı düşünce biçimleri içerir (Nelson, 1990: 134, 243). Katı bir olgu ve değer ayrımını reddettiği için, Nelson'ın açıklaması bilimsel sonuçların siyasal eleştirisini mümkün kılar. Ona göre, siyaset nihayetinde bilimin bir parçasını oluşturur. Yine de itirazım hâlen geçerlidir. Bilim siyasal bir perspektiften eleştirilebilir, ancak bu eleştiri bilimsel standartlara uygun olduğu sürece geçerlidir. Nelson kendi açıklamasının bilimi, sözgelimi, siyasetten bağımsız kılmadığını söylerken haklıdır. Ancak, bu görüş varsayım gereği

³ Egemen anlatılar konusunda bir açıklama için, bkz. Lyotard (1984: 34).

doğrudur, zira hiçbir şey bilimden bağımsız değildir, onun dışında kalmaz. Sonuç olarak, neyin iyi bir argüman olarak alınacağı konusunda kendine ait kriterleri olan bilim tek meşru eleştiri biçimi olarak görülür. Dolayısıyla, Nelson'ın açıklamasında feminist bilim eleştirilerinin geçersiz olduğu söylenmez, daha ziyade, bilimsel oldukları ve bu yüzden bilimsel standartlara göre değerlendirilmeleri gerektiği söylenir. Ulaşılan bu sonucun haklı olup olmadığını görmek için Nelson'ın epistemolojinin ne olduğu ve ne yaptığı konusundaki görüşünün daha kapsamlı olarak analiz edilmesi gerekir. Nelson bu konudaki görüşünü şöyle açıklar:

Bir epistemolojinin görevinin belirli bir iddiayı veya teoriyi doğrulamak olduğu görüşüne katılmıyorum. İnandığımız şeyin *doğru* olduğu kabulüyle... *başlarız*. Herhangi bir teoriyi veya iddiayı nihayetinde doğrulayacak şey, deneyimlerimizi anlama ve öngörme yeteneğidir. Bir epistemoloji inşa ederken bizi ilgilendiren şey, teoriler, inançlar ve iddialara nasıl ulaşıldığının *nedensel açıklamalarını* sunmaktır [italikler bana aittir]; bunların somut deneyimlerimizle yakından uyumlu olması gerekir. Örneğin, teorileştirmeyi başardığımızda, uygun bir epistemolojinin bunun niçin ve nasıl mümkün olduğunu açıklayabilmesi gerekir ve bu yüzden, ısrarla kanıtların teorileri nasıl sınırlandıklarını açıklamayan (veya açıklayamayan) epistemolojilerin uygun olmadıklarını vurguluyorum (1990: 292).

Nelson'a göre, bilgi teorisi inançlar ve teorilerin ortaya çıkışına ilişkin nedensel açıklamalar sunmasına rağmen, bu açıklamaları meşrulaştırmaz. Bu yüzden, epistemoloji bir 'ilk felsefe' değildir.⁴ Sabit ve mutlak doğrulama kriterleri yoktur. Nelson, aksine, doğrulamanın her zaman bilime içsel özelliklere bağlı olduğunu düşünür. Ona göre, bilgi teorisinin bazı bilimsel iddialara yer verirken başka iddiaları hesaba katmadığı hiçbir mutlak Doğrulama yoktur.⁵ Yani Doğrulamanın aşkın kriterleri yoktur; aksine, bir teorisin kanıtı (veya doğrulaması) olarak alınan şeylere ilişkin kriterler değişir. Bu kriterler bilimle ortaya çıkar ve onun içinde değiştirilirler. Epistemoloji bilimin bir parçasıdır (Nelson, 1990:

⁴ Kitabın 1. Bölümünde 'ilk felsefe olarak epistemoloji'nin iki anlamını birbirinden ayırdım. Nelson'ın ikisini de reddettiğini düşünüyorum.

⁵ Büyük harfle başlayan 'Doğrulama' aşkın doğrulama fikrine işaret ederken, küçük harfle başlayan 'doğrulama' her zaman bilişsel pratiklerimize içsel doğrulamaya işaret eder.

106).

Nelson mutlakçı epistemolojinin reddedilmesini, doğal olarak, kanıt hakkındaki teorilerin bilimsel olduklarının iddia edilmesi olarak yorumlar. Bu yüzden epistemoloji kendi içinde Doğrulamanın mutlak ilkelerini barındırmasa da, doğrulama yine de "bir kanıt teorisi olarak epistemoloji"nin bir parçası olarak görülür. Analitik felsefede natüralist epistemolojinin olgusal açıklamalarla ilgilendiğini öne sürmüştüm. Bu husus Nelson'ın yukarıdaki alıntısındaki "bir epistemoloji inşa ederken bizi ilgilendiren [şey], teoriler, inançlar ve iddialara nasıl ulaşıldığının *nedensel açıklamalarını* sunmaktır" iddiasında açıktır (1990: 292). Nelson'a göre epistemolojinin tek amacı teoriler ve inançların nedenlerini betimlemek olarak görünmektedir. Bu tespit doğruysa (nihayetinde amacının bu olduğunu öne sürüyorum), Nelson doğal (psikolojik ve toplumsal) nedenler temelinde indirgemeci bir kanıt veya doğrulama açıklaması sunar. Ancak Nelson, kanıt veya doğrulama konusunda görünüşte zıt iki teoriyi benimsediği için, bu konuda her zaman açık konuşmaz.

Nelson, kendi kanıt açıklamasını bilgi sosyolojisinden ayırmasına ve hem epistemolojide hem bilimde değerlendirmenin meşru bir yere sahip olduğunu vurgulama eğiliminde olmasına rağmen, neticede bir olgusal doğrulama açıklaması sunar. Nelson'ın konumunda tuhaf bir muğlâklık vardır. Bir yandan epistemolojinin hem nasıl teorileştirdiğimizi açıklamaya çalıştığına, hem de kanıt teorisiyle ilgilendiğine inanır ve böylece, onların ayrı ilgilikonuları olduğunu öne sürerken (Nelson, 1990: 280), öte yandan, epistemolojinin tek amacının teorilerin üretilmesiyle ilişkili nedensel açıklamalar ortaya koymak olduğunu iddia eder (1990: 292). Bu iki iddia uzlaştıramaz şeyler değildir: Onlar Nelson'un teorilerin nasıl üretildiği hakkında nedensel bir açıklamanın aynı zamanda bir kanıt teori olarak işlediğini iddia ettiğini varsaydığımızda uzlaştırılabilir. Gerçekte Nelson bu görüşü benimsemesine rağmen, bu sonuca kendi genel teorisinde gerilimlere yol açmadan ulaşamamıştır.

Bu gerilimler örneğin Nelson'un epistemoloji ve bilgi sosyolojisi ayırımında açıktır:

İnançların *tek* nedenin toplumsal nedenler olduğunu iddia etmedim. Bilgi sosyolojisinin tamamen epistemoloji olduğunu veya olabileceğini savunmuyorum. 'Bilgi' tamamen sosyal olarak

inşa edilir –ancak bu sosyal inşa kanıtlarla sınırlıdır (1990: 295).

Bu alıntı Nelson’ın doğrulama konusundaki görüşünün muğlâklığını gösterir. İlk olarak, Nelson epistemolojinin bilgi sosyolojisine indirgenemeyeceğini, zira bilgi sosyolojisinin inançların sadece toplumsal değil bütün nedenleriyle ilgilendiğini öne sürer. Bu yüzden epistemoloji, sosyoloji gibi, inançların nedenlerinin olgusal bir açıklamasını sunmaya çalışan bir alan olarak görünecektir. Bu bilgi teorisi anlayışı Nelson’ın “epistemoloji nasıl teorileştirdiğimizin bilimsel açıklamasını sunmaya çalışır” iddiasıyla uyumludur. Bununla beraber, yukarıdaki alıntının ikinci kısmı farklı bir yöne işaret eder. Sosyal olarak inşa edilen şeyin ‘bilgi’ olması tuhaftır; yani burada tırnak içinde belirtilen bilgi sözde-bilgidir. ‘Bilgi’ sadece uygun kanıtlar tarafından desteklendiğinde doğru bilgi hâline gelir görünmektedir. Bir inancın nasıl oluştuğunun nedensel bir açıklaması epistemolojinin ilgi-alanının sadece bir parçasını oluşturacaktır; kalan kısım bir ‘kanıt teorisi’ olacaktır. Ancak nedensel açıklamaların amacı bir kanıt teorisi ortaya koymaktır; bu yüzden alıntıdaki çekingenlik tuhaf görünmektedir.

Ayrıca Nelson’ın olgusal bir neden tipleri ayırımından normatif bir nedenler ve kanıtlar ayırımına belli belirsiz geçişi durumun görünenden çok daha kompleks olduğunu gösterir. Bu kuşkuya bizzat Nelson’ın kanıt teorisi yol açar. Nelson’a göre, “inanmayı mantıklı kılan şeyi biçimlendiren ve sınırlandıran bir dünya vardır ve o bunu... duyusal alıcı sinirlerimizi etkileyerek sağlar” [vurgu bana aittir] (1990: 20). Dünya, duyusal alıcı sinirlerimizi etkileyerek –inançlarımızın kanıtları olarak işleyen, yani onları mantıklı veya doğru kılan– duyusal deneyimler yaratır. Bu deneyimler belirli bir inancın nedenleri oldukları sürece onun kanıtlarıdır. Dolayısıyla Nelson, Quine gibi, “nihayetinde empirik kanıtlar duyusal uyarımlardır” görüşünü benimser (1990: 95). Duyusal uyarımlar sinirsel uyarımlardır. Onlar esasen bireyin sinir sisteminin dış uyarıcılara verdiği tepkilerdir. Duyusal uyarımlar inançlarımızın nedenleridir ve Nelson’a göre, aynı zamanda inançların kanıtlarıdır. Bu nedensel kanıt teorisi, sadece teoriler ve inançların nasıl oluştuklarının nedensel açıklamalarını sunmaya çalışan bir epistemolojinin tamamlayıcı bir parçası olacaktır.

Ancak bu açıklama mevcut hâliyle yetersizdir. Destekleyici hiçbir somut kanıt olmadığında bile, muhtemelen nazarın gücü

konusundaki inançların nasıl üretildiğine ilişkin tamamen tutarlı nedensel açıklamalar vardır. Fakat bu inançların da, diğer şeyler gibi, nedenleri vardır. Dolayısıyla, bazı inançların nedenleri onların doğruluklarının kanıtlarını oluşturmaz. Nelson bu görüşe katılacaktır. Fakat Nelson bu son görüşe ulaşmak için farklı bir kanıt teorisine başvurur. O pragmatistlerin “Bir teori diğer teorilerimiz ve deneyimlerimizle tutarlıysa, açıklayıcı güce sahipse ve gelecek deneyimleri öngörmemizde yardımcı oluyorsa doğrudur” görüşünü benimser.⁶ Bu daha farklı iki kanıt açıklaması ayrıca teorileri Nelson’ın hareket noktasını oluşturan Quine’de karşımıza çıkar.⁷ Nelson, Quine gibi, yukarıdaki uzun alıntıdan açıkça görülebileceği üzere, iki açıklama biçimi arasında tereddütlüdür. Bu muğlâklık kendi görüşündeki bazı problemleri gizlemesini mümkün kılar. İlk olarak, kanıt sadece nedensel terimler içinde anladığımızda kanıt teorisi bir empirik bilimsel teori olarak görünecektir. Pragmatist açıklama, aksine, bir kanıt teorisinin, aşkın ‘ilk felsefe’ olmasa bile, salt empirik olmadığını ileri sürer. İkinci olarak, hem Nelson hem Quine kendi kanıt açıklamasında ‘birincil’ kavramlar olarak ‘deneyim’ ve ‘duyusal uyarımlar’ı alıp almama konusunda tereddütlüdür. Pragmatist bir kanıt açıklamasını kullandıklarında, ikisi de ‘deneyimler’le daha gevşek olgusal anlamında ‘duyular’ı kasteder: teorilerin açıkladığı ve öngördüğü şeyler deneyimlerdir. Teorilerin deneyimlere yol açan duyusal uyaranları açıkladıklarını ve öngördüklerini söylemek tuhaf olacaktır.

Sebzeler hakkında ‘sağduyusal’ bir teorim olduğunu varsayalım. Domateslerin hamken yeşil, olgunlaştıklarında kırmızı olduklarını biliyorum. Bu oldukça sınırlı teori empirik kanıtlarla desteklenir. Bu teori yeşil bir domatesi tattığımda niçin onu olgunlaşmamış bulduğumu, yani domatesi ısırdığımda sahip olduğum duyumu açıklar. Bu teori, ayrıca, yeşil domatesi dalında bıraktığımda muhtemelen kızaracağını öngörmeme yardım eder. Bu teori kırmızı bir domatesi görme duyuma sahip olacağımı öngörür. Ancak yeşil bir domatesle karşılaştığım andaki duyusal uyarımlarımı açıklamaz, yani domatese baktığımda duyusal alıcı-

⁶ Nelson’ın görüşünün bu yönüyle ilgili bir tartışma için 4. Bölümün ikinci kısmına bakınız.

⁷ Nelson’ın hareket noktasını ve bu konudaki ilişkili tartışmayı Ken Gemes’in “Quine’de Nedensel Açıklamalar/Epistemolojik Açıklamalar Karşıtlığı” adlı yayınlanmamış yazısından aldım.

larımın durumu hakkında hiçbir şey söylemez, bunu sadece insanın nöro-fizyolojisi hakkında bir teori söyleyebilir.

Öte yandan, hem Nelson hem Quine nedensel bir kanıt açıklamasıyla ilgilendiklerinde duyusal uyarılardan söz ederler – belirli inançları benimsememize yol açan şey duyusal uyarımlarımızdır. Dolayısıyla, Nelson bir teorinin kanıtı olarak bu teorinin açıkladığı ve öngördüğü şeyi aldığı anda burada olgusal anlamda deneyimleri kastetmektedir. Ancak öte yandan, teorilerin üretilmesinin nedeni olarak kanıt aldığı anda burada duyusal uyarılardan söz etmektedir. Bu o kadar basit bir mesele değildir, zira Nelson bir yandan bu fikrin güvenilir bir açıklamasını sunmak için pragmatist kanıt teorisine gerek duyarken, öte yandan sadece epistemolojinin bilimin bir başka parçasını oluşturduğu görüşünün güvenilirliğini kanıtlamak için nedensel açıklamaya ihtiyaç duyar.

Nelson'ın ortaya koyduğu pragmatist kanıt açıklamasını doğallaştırmak mümkün olabilir, ancak böyle bir proje kanıt olarak alınan nedenleri alınmayanlardan ayırmak için kullanılacak kriterlerin belirlenmesini gerektirir. Nelson aşağıdaki iddiasıyla bu problemin bir çözümüne zımnen işaret eder:

Teorileştirmeyi başardığımızda, uygun bir epistemolojinin bunun için ve nasıl mümkün olduğunu açıklayabilmesi gerekir ve bu yüzden, ısrarla kanıtların teorileri nasıl sınırlandıklarını açıklamayan (veya açıklayamayan) epistemolojilerin uygun olmadıklarını vurguluyorum (1990: 292).

Kanıt olarak alınan nedenler genellikle başarılı teorileştirmeyi karakterize eden türden nedenlerdir. Yani, bir teori, ona tipik olarak başarılı teorileştirmeye götüren faktörler yol açtığında kanıtlarla yeterince desteklenir.

Kanıtın doğallaştırılması problemine bu çözüm, bir inancın sadece –güvenilir bir biçimde– yanlış inançlardan ziyade doğru inançlar üreten bir yöntem veya mekanizmanın ürünü olduğunda doğrulandığına inanan ana-akım düşünürlerin benimsediklerinden farklı değildir (Goldman, 1985: 100). Ancak bu seçenek Nelson'a uygun görünmez. Bütün iyi bilimsel teorilerin somut deneyimlerle tutarlı olduklarını ve bütün teorilerimizin açıklayıcı güce sahip olduklarını ve deneyimleri öngörmeye hizmet ettiklerini iddia etmek mantıklı olduğunda bile, onların hepsinin benzer

nedenlere sahip olduklarını iddia etmek çok daha az mantıklı görünür. Başarılı teorilerin nedensel tarihlerinde onları başarılı olmayan teorilerden ayıran kullanışlı benzerlikler bulacağımıza inanmak için hiçbir neden yoktur. Daha ziyade, bilim tarihi tersini göstermektedir.

Nelson'ın bütün bilgileri tamamen nedensel terimler içinde açıklanabilecek şeylere indirgeme arzusu ayrıca onun değerler açıklamasına yansır. Nelson ahlâkî ve siyasal değerler konusunda Quine'in natüralizminden kesinlikle uzaklaşır. Quine değerlerin bilimin dışında tutulması gerektiğine inanırken, Nelson'a göre değerler bilimin bir parçasını oluşturur. O, ayrıca, bu değerlerin eleştirel bir incelemeye tâbi tutulması gerektiğini düşünür (Nelson, 1990: 5). Nelson'a göre, "değerler bir topluluğun pratikleri ve teorileri içinde ortaya çıkar ve şekillenirler ve bu değerlerin çoğu doğası ve sonuçları bakımından siyasaldır" (1990: 14). Bu değerler teorilerin kanıtları olarak işlerler ve ayrıca bakış açılarımızdaki – kaynağı bizzat teoriler olan– değişimlerin neticeleridir. Fakat, bilimde değerlerin gözden geçirilmeden benimsenmemesi gerekir. Daha doğrusu, değerler de başka her şey gibi empirik kontrole tâbi tutulmalıdır (1990: 248).

Nelson, diğerleri gibi, değerlerin bilim üzerinde her zaman etkili olduğuna ve varlıkları fark edilmediği sürece gözden geçirilmeden benimseneceklerine inanır (1990: 307). Bununla beraber, Nelson, empirik bilimin standartları ve yöntemlerinin gerektirdiği bir eleştirel düşünce türünü reddettiği için, değerlerin empirik kontrollere tâbi olması gerektiği sonucuna ulaşır. Nelson'a göre bu mümkündür, zira değerler şeylerin oluş biçimleri içinde temellendirilir (1990: 133). Natüralizmi, Nelson'ın, daha da ileri giderek, değerlerin olgular gibi nesnel olduklarını iddia etmeye istekli olabileceğini göstermektedir. Bazı değerlerin diğerlerinden daha uygun olduklarını göstermek için değer yargıları empirik olarak sınanabilir. Değerler konusundaki nesnelciliği Nelson'a rölativizmin hayaletinden kurtulma imkânı sağlar. Fakat bu nesnellik onun olgu-değer ayrımını değerleri olgularla bir görme pahasına terk etmesi anlamına gelmektedir. Sonuçta ona göre, "'Değerler' konusunda bir 'değer yargısı' bilim içi bir meseledir" (Nelson, 1990: 133). Ancak bu tehlikelidir. Bilim doğası gereği araçsal bir girişimdir. O sadece önceden belirlenmiş amaçlara ulaşmanın en iyi yollarını araştıran bir düşünme biçimini gerektirir. Asıl kurucu

değerler Longino'nun 'bilimin kurucu değerleri' olarak adlandırıldığı şeylerdir: açıklama gücü, basitlik ve öngörü yeteneği. Başka amaçların peşinden koşan bir pratik bilimsel değildir. Bazı düşünürlerin Batılı toplumlarda araçsal aklın genel hâkimiyeti konusundaki çoğu eleştirisi dikkate alınırsa, Nelson'ın zımnî "araçsal düşünme değerlerin uygun değerlendirmelerini sunabilir" kabulü daha problemlidir.

Nelson'ın değerler konusundaki görüşüne eleştirim, onun kendini-meşrulaştırıcı bir girişim olarak bilim anlayışı hakkındaki daha önceki eleştirimin bir parçasıdır. Nelson kendi doğallaştırılmış epistemoloji anlayışının bir 'ilk felsefe' olarak işleyen geleneksel epistemolojinin tek alternatifi olduğuna inanır. Ancak bu iddianın doğruluğuna inanmak için hiçbir neden olmadığını belirtmiştim. Epistemolojinin sosyokültürel temelleri olduğunu kabul etmek onun bilimsel bir teori olduğunu iddia etmek değildir. Ancak araştırmacı bilimin her şeyi açıklayabileceğine inandığında başka seçenekler bulunduğunu göremeyebilir. Nelson'ın açıklamasıyla ilgili yukarda değindiğim problemler onun bilimciliğinin, yani epistemolojinin doğrudan analitik felsefe bağlamında doğallaştırılmasının sonucudur.

Sosyoloji ve Doğallaştırılmış Epistemoloji

Sosyolojide, David Bloor ve Barry Barnes'ın geliştirdiği Güçlü Programı destekleyenler doğru bilimsel teoriler ve inançların bile toplumsal nedenleri olduğuna inanırlar. Hemen her şeyin bir nedeni olduğu için bu inanç tartışmalı değildir. Ancak Güçlü Program biraz daha ileri giderek bilginin toplumsal nedenleri temelinde *açıklanabileceğini* öne sürer. Geleneksel sosyolojide sadece bilimsel hatayla ilgili açıklamalar sunulmuş, toplumsal nedenler ve sonuçlara bilim insanlarının niçin yanlış yola saptıklarını açıklamak için başvurulmuştur. Dolayısıyla, sosyoloji bir bilimsel başarısızlığı başarısızlık kılan şeyleri açıklamıştır. Geleneksel sosyolojinin, post-pozitivist düşüncede olduğu gibi, bilimsel bir başarıyı başarı kılan şey konusunda söyleyecek bir şeyi olmadığı öne sürülür. Bilimin başarılı bir biçimde ilerlediğini gösteren bir örneğin sosyolojik betimlemesinin sunulabileceğini kimse yad-

sımasa da, bu sosyolojik betimlemenin başarılı örneklerde sonucun niçin iyi olduğunu açıklamaya katkıda bulunamayacağına inanılır. Güçlü Programın savunucuları bu tür bir açıklamayı tamamen reddederler. Aksine onlar sosyolojinin hem hatayı hem de bilgiyi açıklayabileceğine inanırlar.

Sosyolojide Güçlü Program bilgiyi doğallaştırma çabası olarak görülebilir. Quine gibi düşünürler tam bir bilgi açıklaması sunmak için empirik psikolojiyi kullanmayı önerirken, Bloor ve Barnes bir başka bilimsel disiplinin, yani sosyolojinin kullanılmasını önerir. Bununla beraber, temel ilke aynıdır: bilgiyi tamamen nedenleri temelinde açıklayabiliriz. Quine bilginin nedenlerinin psikolojik olduğuna inanırken, diğerleri toplumsal olduğunu düşünür. Aradaki fark bir ölçüde Quine'in felsefesinde süregelen bireyselsciliğin sonucu olarak görünmektedir.

Harding'e göre, Sosyolojideki Güçlü Programın bazı yönleri feminist bir epistemoloji için kullanışlıdır. Harding özellikle, bilginin toplumsal olarak konumlandığına ve siyasal ve diğer mücadeleler bağlamında üretildiğine işaret eder (Harding, 1991: 12). Güçlü Programın temel ilkesinin özellikle değerli olduğunu düşünür. Harding'e göre,

Yanlış inançların oluşumunu ve benimsenmesini açıkladığı belirtilen aynı neden türlerinin 'doğru inançların' oluşumu ve benimsenmesini açıklamak için de kullanılması gerekir; ...makro düzey bilimsel 'inancın-benimsenmesi' açıklamalarının amacının 'nedsel simetri' olması gerekir (1991: 166).

Harding, doğallaştırılmış epistemolojiyle uyum içinde, hem bilgiyi hem de hatayı anlamak için inançlar ve teorilerin oluşumuna yol açan nedenlere bakmamız gerektiğini düşünür. Harding bu görüşten hareketle bazı temel sonuçlara ulaşır. Onların oluşumlarına yol açan nedenler arasında yer alan toplumsal koşullar bazı teorileri bilgi örnekleri kılmaya katkıda bulundukları için, bilginin üretilmesinde bazı toplumsal düzenlemeler diğerlerinden daha faydalıdır. Ayrıca, toplumsal düzenlemeler başka toplumsal ve siyasal değerlerden ziyade belirli toplumsal ve siyasal değerlere inanan insan grupları tarafından geliştirildikleri için, toplumsal değerlerin bilginin ilerlemesine katkıda bulunabileceği söylenebilir (Harding, 1991: 65). Bu sonuç Güçlü Programın yaratıcılarının iddialarını aşar. Örneğin, Harding Güçlü Programın

savunucularını bilginin sınıfsal, cinsiyet temelli ve ırksal sorunlar açısından önemini ele almamakla eleştirir. Bu sorunlar toplumsal değerlerle ilgili tartışmalar açısından merkezî öneme sahiptir ve toplumsal değerler bilgi artışını kolaylaştırabilir veya engelleyebilir. Harding'e göre, Güçlü Programın savunucularının bu sorunları göz ardı etmelerinin nedeni, bilimsel araştırma topluluklarının kendilerini toplumdan büyük ölçüde soyutlayabileceklerini düşünmeleridir. Bu yüzden, teorilerin toplumsal nedenlerine ilişkin analizlerini sadece araştırma topluluğuyla ilişkili süreçlerle sınırlandırmışlardır (Harding, 1991: 162).⁸ Bilim insanlarının araştırma- larını yürütmek için giderek daha pahalı teknolojilere ihtiyaç duydukları bir dönemde bu sınırlandırmanın yapay ve hatta hak- sız olduğu söylenebilir.

Şimdiye kadar söylediklerim, Nelson'ın tamamen doğallaştırılmış epistemolojisi ile Harding'in bilgi sosyolojisine sınırlı deste- ği arasında bazı benzerlikler olduğunu göstermektedir. Onlar, kendi nedensel bilgi analizlerinden hareketle, bilgi üretimini baş- ka değerlerden ziyade belirli değerlerin kolaylaştırdığı sonucuna ulaşırlar. Bilimde toplumsal değerlerin rolü ve epistemolojide nedensel açıklamaların önemi konusundaki bu ortak anlayış Nel- son'ın empirizmi ile Harding'in bazı çekincelerle onayladığı 'du- ruş noktası teorisi' arasındaki ortak zemini oluşturur.⁹ Harding'e göre, 'duruş noktası teorisi' Güçlü Programdan farklıdır, zira "o sadece laboratuvardaki mikro süreçlerin değil, toplumsal düzen içindeki, bilimsel pratikleri şekillendiren makro yönelimlerin de nedensel analizlerini gerektirir" (1991: 149).¹⁰

Nelson ve Harding, ayrıca, epistemolojinin bilimsel olması ge- rektiğine inanır. Önceki kısımda Nelson'ın bilimciliğini Quine'den aldığını belirtmiştim. Ancak Harding'in konumu farklıdır. O "mak- ro bilimsel inancın oluşumu açıklamaları"nda kültürel gündemle- rin bilimsel teorilerin arka-plân kabulleri olarak işlediklerini kabul

⁸ Bu eleştiri Bath Okulu için uygun olabilir, fakat Edinburgh Okulu için ge- çerli değildir.

⁹ Nelson'ın empirizmi ile duruş noktası teorileri arasındaki yakınlaşmanın diğer boyutları Nancy Tuana (1992) tarafından ifade edilmiştir. Ancak, Nel- son kendi yaklaşımının duruş noktası teorisiyle muhtemel ortak noktala- rından ziyade aralarındaki farklılıkları göstermeye isteklidir.

¹⁰ Kitabın 10. Bölümü'nde nedensel bilgi teorilerine vurgunun bazı duruş noktası teorileri açısından bir problem oluşturduğunu öne sürdüm.

etmesine rağmen, bilimsel araştırma fikrini bu tür güçlü arka-plân inançların sistematik olarak incelenmesini de içerecek biçimde genişletir (1991: 149). Bu yüzden Harding, Nelson gibi, toplumsal 'bilim eleştirileri'nin bilimin içsel bir parçası olabileceğini düşünmesine rağmen, her şeyin bilimsel standartlara göre değerlendirilmesi gerektiğini savunan toptancı bakış açısını benimsemez.

Harding'in tamamen doğallaştırılmış epistemolojiyi reddetmesinin nedeni bu yaklaşımın bilimciliği konusundaki şüpheleridir. Ona göre, bilgi teorisi bilimin bir bölümü değildir. Dolayısıyla, Nelson'a göre doğrulama her zaman bilimin içsel bir özelliğiysen, Harding'e göre, "hiçbir kavramsal sistem kendi doğrulayıcı temellerini ortaya koyamaz" (1986: 49). Harding'e göre, epistemoloji teoriler ve inançları doğrulamak için kullanılan stratejiler sağlar. Epistemoloji, herhangi bir teori lehindeki doğrulamaların nasıl formüle edileceğine veya değerlendirileceğine ilişkin bir teoridir. Öte yandan, Nelson bilgi teorisini bilimde başarılı bir teorileştirmenin nasıl yapıldığının betimlenmesi olarak görür. Bu yüzden, bilimsel 'doğrulama' ve 'kanıt' anlayışına köklü eleştiriler imkânsız hâle gelir.

Harding, ayrıca, Bilgi Sosyolojisinde Güçlü Programı savunanların onayladıklarını düşündüğü, Quine'de yer alan elemeci eğilimi açıkça reddeder. Harding onları epistemik değerlendirme yapmayı reddetmekle ve betimsel açıklamaların ötesine geçmemekle eleştirir. Epistemolojinin normatif boyutunu korumanın geleneksel temelciliğe müracaat anlamına gelmediğine dikkat çeker, zira ona göre, "gerekçelerin nedenler olduğunu kabul ettiğimizde, inançların aynı anda hem toplumsal hem de rasyonel nedenleri olabileceğini kabul etmek hiçbir çelişki içermez" (Harding, 1991: 168). Güçlü Programın savunucularının inanır gördükleri gibi, epistemolojiyi doğallaştırmak kanıt ve doğrulamadan söz etmekten vazgeçmeyi gerektirmez. Aksine, gerekçeler nedenlerin bir türü olarak kabul edildiğinde "bilimsel inançların, feminist duruş noktası teorileri tarafından doğrulanan inançlar gibi, *hem* iyi gerekçeleri *hem de* toplumsal nedenleri olduğu"nu söylemek mümkündür (Harding, 1991: 168).¹¹

¹¹ Harding'in nedensel bilgi açıklaması diğerlerinden farklıdır, çünkü o normatif teoriyi bir nedensel teoriye indirgemeden gerekçeler ve nedenleri aynı şeyler olarak alır. Bu yüzden, Harding'in bilgi teorisini doğallaştırılmış

Harding doğallaştırılmış epistemolojiye yöneltlen eleştirilerde, sadece, bu yaklaşım içindeki doğrulama hakkında konuşmaktan tamamen vazgeçenlerin görüşlerinin sorgulandığına inanır görünmektedir. Harding bu eleştirilerde 'normatif örüntüler'in 'nedensel düzenlilikler'le özdeşleştirilmesinin aynı ölçüde problemli olarak görülebileceğinin farkında değil görünmektedir. Gerekçelerin nedenler olabileceklerini söylemek bu eleştirileri yumuşatmayacaktır; hatta tam aksine, onlar bu görüşe kesinlikle karşı çıkar. Harding normatif değerlendirmeleri nedensel betimlemelerden nadiren ayırır. Örneğin ona göre, epistemolojide

inançların nasıl oluşturuldukları ve benimsendikleri konusunda eleştirel bir bakış açısına gerek vardır ve bu bakış açısının sadece ortaya çıkan şeylerin 'bilimsel' olarak betimlenmesi olarak değil, normatif değerler içeren inancın *mantığı* olarak geliştirilmesi gerekir (Harding, 1991: 169).

Burada Harding 'haklı gerekçeler' ve 'toplumsal nedenler' arasında bir yerde durmaktadır. Nedenlerin bilimsel betimlemeleri bize hangi gerekçelerin haklı olduklarını göstermez. Bu düşünce çizgisi, sürdürmese de, Harding'e yeni imkânların yolunu açar.

Harding bilgi teorisinin değerleyici özelliğini korumak isterken, Addelson betimsel ancak normatif-olmayan bir epistemoloji geliştirir. Addelson'a göre bu epistemoloji "pratikte, feminist düşünürlerin gelişmesine katkıda bulundukları normatif epistemolojilerin kullanışlılıkları ve uygunluklarını sınaama aracı olarak hizmet eder" (1993: 266). Addelson kendi betimleyici (meta) epistemolojisinin feminist "normatif bilgi teorileri"nin empirik uygunluklarını sınavacak bir araç sağlayacağını düşünür.

Addelson'un hareket noktası, uygun bir epistemolojinin bilginin temeli olarak toplumsal düzeni alması gerektiği düşüncesidir. Ona göre, bilim insanları kendi araştırma toplulukları içinde ve dışında bilişsel bir otoriteye sahiplerdir (Addelson, 1983: 165). Başka deyişle, onlar doğal veya toplumsal gerçekliğin belirli özellikleri konusunda uzmanlar olarak görülürler. Ancak her bilim insanına aynı otorite atfedilmez; daha doğrusu, bilimsel topluluk ve genelde toplum içindeki toplumsal düzenlemeler, başkalarından ziyade bazı araştırmacıların kendi disiplinlerinin gündemini

belirleyecek daha güçlü konumlara ulaşmalarında etkilidir. Sonuç olarak, belirli bir dönemde hangi teorilerin kabul göreceği belirli ölçüde toplumsal faktörlerden etkilenir. Ayrıca, hükümetler veya diğer kurumlar uzmanlıkları nedeniyle araştırmacılara danıştıkları için, onlar hepimizin dünyayı anlama biçimini bir ölçüde belirlerler. Bu yüzden, belirli bir teorinin diğer rakip teoriler karşısındaki üstünlüğünün kabul edilmesi, belirli ölçüde, bazı araştırmacılara diğerlerinden daha fazla güç ve otorite kazandıran toplumsal faktörler tarafından belirlendiği için, bilim her zaman siyasallaşır. Bunlar bilimsel etkinlik içindeki, epistemolojide incelenmeden bir kenara itilmemesi gereken önemli faktörlerdir (Addelson, 1983: 182).

Addelson kendi bilgi teorisini betimsel epistemolojinin bir örneği olarak sunar. Onun bilgi teorisi bilimin nasıl uygulandığını ve bu uygulamanın genelde toplum üzerinde hangi sonuçlara sahip olduğunu betimleyen bir sosyolojik teoridir. Addelson'a göre, bir şeyleri değiştirebilmek için "bilginin toplumsal organizasyonunun erkek egemenliğini nasıl desteklediğini bilmemiz gerekir... Çalışmalarımızın egemen elitleri zayıflatmak için pratik olarak nasıl kullanılacağını kesinlikle bilmemiz gerekir" (1993: 268). Bu nedenlerle, "feminist epistemolojinin uygun empirik bilim içinde temellendirilmiş merkezi betimleyici bir bileşene sahip olması gerekir" (Addelson, 1993: 268).

Addelson'un "epistemolojinin, en azından belirli ölçüde, betimleyici olması ve empirik bilim içinde temellendirilmesi gerekir" iddiası onun görüşünü doğallaştırılmış epistemolojiye yaklaştırır. Onun betimleyici bilgi teorisi, bilimsel etkinlikte önemli rol oynayan kompleks nedensel toplumsal etkileşimleri bilimsel olarak açıklamaya çalışır. Fakat o, örneğin, mevcut bilgi üretim tarzlarının erkek egemenliğini nasıl desteklediklerini görmek için ihtiyaç duyulan bir teori olarak *görünmemektedir*. 'Erkek egemenliği' değerleyici bir fikirdir, zira bir eylemi erkek egemenliğinin bir örneği olarak sınıflandırmak için bazı değer yargılarına başvurmamız gerekir. Bu yüzden, betimsel bir bilgi teorisinin bir ahlâki ve siyasal değerler teorisiyle tamamlanması gerekir. Bunun Addelson'un kabul edeceği bir görüş olduğuna inanıyorum.

Addelson'un yaklaşımı, ayrıca, bilimi "kendini-meşrulaştıran etkinlik" ve "gerçekliğin herhangi bir yönünü anlamanın en iyi yolu" olarak alırken diğer doğallaştırılmış bilgi teorilerine benzer

görünebilir. Addelson, günümüzde bilim insanlarına tanınan sorgusuz otoriteyi büyük ölçüde eleştirmesine rağmen, bilgi üretimi problemini anlamak için en uygun yolun bilimsel araştırma olduğunu varsayar. Ona göre,

normatif epistemolojilerin gündelik anlayışlarımızda gömülü retorikler veya ideolojiler olarak alınması gerekir... Feminist normatif epistemolojileri yeni ideolojilerin retorik iddiaları olarak görmemiz gerekir (Addelson, 1993: 287).

Bu normatif epistemolojiler yaratıcı bilme ve yapma süreçlerimizde belirli bir rol oynamasına rağmen, "bilme ve yapma sürecini anlamak, normatif değil, betimsel bir epistemolojiyi gerektirir" (Addelson, 1993: 288). Normatif epistemolojiler, bazı durumlarda belirli amaçlar için retorikler olarak kullanışlı olmalarına rağmen, gerçek bilgi üretim sürecini anlamamıza katkıda bulunmazlar. Addelson, bunu sadece bilimde olup bitenleri betimlemenin sağlayabileceğine inanır görünmektedir.

Bununla beraber, Addelson sosyolojiyi –her zaman inşa edilme sürecinde olan– anlamlarla yüklü bir dünyanın araştırılması olarak görür (1990: 121). Bilim insanının basitçe betimleyebileceği önceden teorileştirilmemiş bir dünya yoktur. Zira betimlemek toplumsal dünyada yer alan anlamları yorumlamaktır. Yine de sosyoloji empirik bir bilimdir, zira yorumlarında "empirik dünyayı aslına uygun biçimde yansıtmaya" çalışır (Addelson, 1990: 135). Sonuç olarak, Addelson epistemolojiyi geleneksel olarak anlaşıldığı biçimiyle bilimin bir bölümü olarak gördüğümüzü söylemez. Ona göre, epistemoloji, betimsel ve bilimsel olmasına rağmen, tek amacı nedensel süreçleri betimlemek değildir; o yorum biliminin bir parçasıdır. Epistemoloji nedensel açıklamalar sunmaktan ziyade anlamayı amaçlar. O gerçekliğin (örneğin toplumsal eylemler ve rollerin) anlam-yüklü olduğu düşünülen özelliklerini araştırır. Epistemoloji bu anlam-yüklü 'nesneleri' onlara anlamlarını kazandıran toplumsal bağlamları içinde yorumlamaya çalışır.

Addelson'un yaklaşımı bilginin gelişmesiyle ilişkili süreçlerin betimleyici yorumlamasıdır. Bu yaklaşım, "ilk felsefe olarak epistemoloji" fikrini reddettiği için, ikinci ve nedensel anlamında değil, sadece ilk anlamında natüralisttir. Bu yüzden, örneğin Nelson'un doğallaştırılmış epistemolojisindeki bilimciliği benimsemez. Dolayısıyla Addelson, somut pratikleri araştırmanın en iyi

yolunun nedensellik zincirlerini betimlemek olduğunu iddia etmeden, bilgi üretiminde yer alan somut pratikler ve etkinlikleri dikkate alan bir epistemolojinin yolunu gösterir. Bununla beraber, onun hatası normatif epistemolojiyi sadece bir retorik olarak görmesidir. Bir şeyleri değiştirmek istiyorsak yeni pratikler yaratmamız gerekir. Mevcut etkinlikleri epistemolojik olarak değerlendirmek bunu başarmanın bir yolunu sağlayacaktır.

Feminist epistemolojinin bilgiyi açıklamak için somut dünya dışında bir şeye başvurmaması gerektiğine inanıyorum. Feminist epistemoloji bu bölümün başında ifade ettiğim iki anlamdan sadece ilki içinde doğallaştırılmalıdır. Bu yüzden, bilgi insanların pratiklerinin ürünü olarak görülür. Addelson epistemolojinin araştırdığı olguların her zaman anlam-yüklü olduklarını ısrarla vurgulamakta haklıdır. Bilgi teorisi 'pratikler olarak epistemik pratikler'in betimlemesini içermelidir. Bununla beraber, Addelson'un açıklamasının değerleyici bir boyutla tamamlanması gerekir. Öte yandan, Harding normatifliğin önemini vurgulamakta haklıyken, doğrulamanın nedensel ilişkilerle eşdeğer olarak görülebileceğini düşünmekte hatalıdır. Toplumsal nedenler teorilerin doğrulanmasıyla ilişkisiz değildir. Yine de, değerlerin bilginin oluşumuyla ilişkisini anlamak istiyorsak nedensel açıklamaların ötesine geçmemiz gerekir.

Yaygın cinsiyetçi değerler biyologları insanlarda döllenme konusunda yanlış teoriler geliştirmeye iten nedenler arasında yer almış olabilir. Benzer şekilde, cinsiyetçi olmayan değerlere bağlılık bazı primatologları maymunların davranışları hakkında isabetli açıklamalar geliştirmeye itmiş olabilir. Bununla beraber, değerler sadece bilim insanlarının belirli hipotezleri benimsemelerine yol açmaz. Değerler çoğu kez kurucu unsurlardır: bilimsel hipotezlerin önemi konusunda katkıda bulunurlar. Hatta, bir iddianın sadece belirli pratikleri benimseyen bir toplumda bilimin bir parçası olarak alındığı söylenebilir.

Kitabın 1. Bölümünde, tüm bedeni suya daldırıp çıkarmanın ancak dinsel pratiklere sahip bir toplumda vaftiz olabileceğini belirtmiştim. Kuşkusuz, dinsel pratikler içermeyen tüm bedeni suya daldırıp çıkarmalar vardır, ancak bu eylemler vaftiz değildir. Ayrıca, dinsel pratikler sadece vaftize yol açmaz, aynı zamanda vaftizin anlamını oluşturur, bu eyleme belirli anlamlar yüklerler. Anlamını kavramadıkça bir vaftizin ne olduğunu anlayamayız.

Dolayısıyla, dinsel pratiklerin içerdiği değerler vaftizlerin kurucu unsurlarıdır. Aynısı bilimsel faaliyetler için geçerlidir. Gözlem, deney ve teorileştirme –hepsi anlam-yüklü etkinliklerdir. Onlar kompleks bir pratikler zemini olmadan var olamazlar. Bu pratikler zemininin içerdiği değerler muhtemelen toplumsal ve siyasal değerleri barındırır. Dolayısıyla, bir toplumun siyasal pratiklerinin değişmesi bilimde değişimlere yol açabilir. Bununla beraber, bu olguların salt nedensel bir açıklamasını sunabileceğimize inanmak yanıltıcıdır. Örneğin, 2. Bölümde işaret ettiğim gibi, 16. yüzyıldan önce ‘makul’ kavramı mevcut otoritenin onaylandığını göstermek için kullanılmaktaydı. Çağdaş kanıt fikri kral ve Kilisenin mevcut otoritesine güçlü itirazların yükseldiği bir siyasal karışıklık döneminin ardından ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, bir iddiayı muhtemelen onu doğru kılan bir kanıt bulunduğu sürece ‘makul’ olarak görmek mümkün olacaktır. Epistemolojide değişimlere sadece siyasal değişimlerin yol açtığını iddia etmek fazlaca basitleştirici olacaktır. Bir ölçüde doğru olsa da, böyle bir iddia kesinlikle meselenin özünü gözden kaçırmaktır.

Ortaçağda insanlar, muhtemelen, birçok konuda birbirlerine güvenmekteydi. Yine de, sokaktaki insanların iddiaları hiçbir zaman bilgi olarak alınmazdı. Sokaktaki insanlar iddiaların gerçek güvenilirliklerini değerlendiremezlerdi. Öte yandan, mevcut otoritenin iddiaları, tanım gereği, makuldü. Ancak bu örnekte de makullük tam güvenilirlik değildi. Bu iki iddia türünün dâhil edilebileceği hiçbir epistemik kategori yoktu. Modern çağın başındaki siyasal değişimler yeni pratiklerin ortaya çıkmasını sağladı. İddialar yeni bir önem kazandı; onlar kanıtlar sunmanın bir yolu olarak görülmeye başladı. İddialar, ayrıca, kanıt için gerekli unsurlar olarak görülmeye başladı. İddialar, doğru olup olmama ihtimalini değerlendirmeye çalışmadan, otoritelerin iddialarına uygun tepkiler olarak görüldü. Kral veya Papanın sözü en temel otorite olarak görülse de, sokaktaki insanların iddiaları bilgi olarak alınabilirdi. İddialar daha önce bu anlama sahip değildi; onlar bu yeni anlamlarını değişen kültürel pratikler bağlamında kazandılar.

Sonuç olarak, feminist epistemolojinin bilgiyi –doğal değil– kültürel bir olgu olarak alması gerekir. Sosyokültürel olguların bilişsel pratiklerle ilişkisini araştırması gerekir. Fakat feminist epistemoloji çalışmalarını toplumsal koşulların ‘bilenler’in eylemleri

üzerindeki nedensel etkilerini araştırmakla sınırlandırmamalıdır. Aksine, kendi araştırma-nesnelerinin her zaman yorumlanması gereken anlamlarla yüklü şeyler olduğunu kabul etmesi gerekir. Bununla beraber, epistemoloji sadece yorum gerektiren anlamları ortaya çıkarmaya çalışmaz, ayrıca değişimin itici gücü olmak ister. Bu yüzden, salt betimsel bir epistemoloji yetersizdir.

İleri Okumalar

Quine kendi görüşünü *Natüralist Epistemoloji*'de (1969) tartışır. Lynn Nelson kitabı *Bilen Kimdir: Quine'den Feminist Empirizme*'de (1990) kendi görüşünü ortaya koyar ve ayrıca Quine'in bilgi teorisinin bir yorumunu sunar. Andrew Pickering "Bilgi Olarak Bilimden Pratik Olarak Bilime" (1992) adlı yazısında sosyolojik bilimsel bilgi araştırmaları tarihini kullanışlı bir biçimde özetle aktarır. Güçlü Program'ın benimsediği bilgi yaklaşımının bir örneği için, bkz. Barry Barnes, *İlgiler/Çıkarlar ve Bilginin Gelişmesi* (1977). Sandra Harding bilgi sosyolojisini *Feminizmde Bilim Sorunu* (1986) ve *Kimin Bilimi? Kimin Bilgisi?* (1991) adlı kitaplarında tartışır.

6.

BÖLÜM

Feminizmde Duruş Noktasının Önemi

İnsanlar şeylere farklı perspektiflerden baktıklarında muhtemelen farklı şeyler görecektir. Bu sıradan söz en popüler feminist bilgi yaklaşımlarından birinin, duruş noktası epistemolojisinin hareket noktasını oluşturur: bu yaklaşıma göre, gerçeklik konusunda feministlere veya kadınlara has özel bir perspektif vardır. Feministler veya kadınlar, deneyimleri toplumda diğer konumları işgal eden insanlarınkinden farklı olduğu için, özel bir bakış açısına sahiplerdir. Yani sıra, bu feminist veya kadınca perspektif sadece, örneğin, erkek-merkezli perspektiften farklı olmayıp, aynı zamanda ayrıcalıklıdır. O gerçekliği daha iyi, muhtemelen aslında olduğu gibi anlamayı mümkün kılan bir perspektiftir.

Burada duruş noktası epistemolojisinin, daha gelişkin biçimlerinden bazı açılardan farklı bir türünü ana hatlarıyla ortaya koyacağım. Yine de, duruş noktası epistemolojisinde 'deneyim' ve 'ayrıcalıklı perspektif' gibi daha yakından incelemeyi gerektiren kavramların kullanıldığı açıktır. Bu bölümde, ilk olarak, kadınların deneyimleri fikrine dayalı duruş noktası açıklamalarını ve ardından, daha sonra geliştirilen duruş noktası yaklaşımlarının çözme-ye çalıştıkları bazı problemleri tartışacağım.

Duruş Noktası Nedir?: Kadınların Deneyimlerinden Başlamak

Farklı duruş noktası epistemolojilerinin en azından iki kurucu boyutu vardır: bunlardan birincisi duruş noktası veya perspektif fikri; ikincisi bazı perspektiflerin epistemik açıdan ayrıcalıklı oldukları düşüncesidir. Nitekim, bu epistemoloji türü kadınlar veya feministlere has özel bir perspektif olduğunu ve bu perspektifin ayrıcalıklı olduğunu ortaya koymayı gerektirir.

Feminist duruş noktası epistemolojisinin kaynağı Marksizm'in proletaryanın konumsal bir bakış açısına sahip olduğu iddiasıdır. Marx'a göre, farklı sınıfların toplumda işgal ettikleri konumlar onlara toplumsal gerçeklik konusunda farklı perspektifler sağlar. Bu konumlar, toplumsal ilişkiler hakkında birbirinden farklı anlayışlar sunan farklı bakış açıları sağlar. Bu bakış açıları sadece içerik değil doğruluk bakımından da farklılaşır. İşçi sınıfının duruş noktasının sağlayabileceği toplum anlayışı diğer perspektifler veya bakış açılarının sunduklarından daha az çarpıtılmıştır.

Marx'a göre bilgi toplumsal ve doğal gerçeklik içinde aktif bir biçimde yer alarak oluşturulur. Bu yüzden, bilgi pratik etkinliklerden bağımsız bir teorik alana özgü bir şey değildir. Toplumsal ve doğal dünyaya ilişkin anlayış daha ziyade bireylerin emekleri, üretim sürecinde yer almaları sonucunda ortaya çıkar. Marx'a göre kapitalist siyasal sistemi sınıfsal işbölümü karakterize eder. Kapitalist sistemde zihinsel ve bedensel emek birbirinden keskin bir biçimde ayrılır, böylece ekonomik olarak ayrıcalıklı bazı bireyler sadece zihinsel faaliyetlerde bulunurlar. Sadece zihinsel faaliyetlerde bulunanlar bilginin üreticileri olarak kabul edilirken, bedenlen çalışanların sahip oldukları bilgi kabul görmez. Bununla beraber, Marx sadece işçi sınıfının genellikle kabul görmeyen bilgiye sahip olduğunu değil, aynı zamanda kapitalist sistem altında kendine özgü, diğer iktisadî sınıfların üyelerinin ulaşabileceklerinden daha doğru bir toplumsal gerçeklik anlayışına sahip olduğunu iddia eder.

İşçi sınıfının perspektifi kendi pratik etkinlikleri sonucunda ortaya çıktığı için özeldir. Sınıfsal işbölümü bazı bedensel üretim faaliyetlerinin sadece proleterler tarafından yapılmasını sağlar; bu yüzden, işçi sınıfından insanların yaşantıları diğer sınıfların üyele-

rinin yaşantılarından tipik olarak farklıdır. Bu farklılık toplumsal gerçeklik konusunda özel bir perspektifin temelini oluşturur veya böyle bir perspektife yol açar. Kapitalist bir sistemde proletaryanın bu biricik perspektifi ayrıcalıklı bir epistemik bakış açısidir, zira işçi sınıfı, sistemin sürmesinde hiçbir çıkarı olmamasına rağmen, kapitalist sistemin devamında merkezî bir ekonomik işlevi yerine getirir. Başka ifadeyle, Marx'a göre toplumsal olarak marjinal fakat ekonomik açıdan merkezî öneme sahip olan bu sınıfın perspektifinden hareketle kapitalist toplumsal gerçeklik hakkında daha geçerli bir anlayışa ulaşmak mümkündür. Bu sınıfın toplumsal marjinalliği üyelerinin sistemin sürdürülmesinde hiçbir yerleşik çıkarı olmamasını sağlar ve bu yüzden, onların sistemin kusurlarını görmemeleri ihtimali düşüktür. Ekonomik merkezî konumları bu sınıfın üyelerinin kapitalist sistemin işleyişini doğrudan tanımlarını mümkün kılar.¹ Böyle anlaşıldığında, Marksist epistemoloji bir olgunun doğru bilgisini elde etmek için kişinin onu ve etkilerini yaşayacak bir konumda olması ve benzer şekilde, çarpıtılmış bir anlayışa yöneltecek hiçbir yerleşik çıkara, hiçbir yanlılığa sahip olmaması gerektiğini iddia eder.²

Bazı feminist duruş noktası epistemologları, özellikle Nancy Hartsock (1983), Hilary Rose (1983) ve Dorothy Smith (1988) teorilerinde açıkça bu Marksist açıklamayı model olarak almıştır. Onlar, özellikle, kadınlar veya feministlere has özel bir perspektif olduğu iddiasını temellendirmek için işbölümü açıklamaları geliştirmişler ve bu açıklamaları kadınların duruma göre hem merkezî hem de marjinal konumda olduklarını gösteren analizlerle tamamlamışlardır.

Marksist siyaset teorisine feminist eleştirilerde bu yaklaşımın merkezî fikirlerinin toplumsal cinsiyet konusundaki körlüğü sergilenir. Onlara göre, özellikle üretim sistemlerine odaklanan Marksizm'de çoğu kadının yaşantısı için merkezî önemde olan yenden-üretim sistemleri dikkate alınmamış ve doğallaştırılmıştır. Benzer şekilde, sadece ekonomik sistem olarak tamamen kapita-

¹ Marksist teori bağlamında toplumsal marjinallik ve ekonomik merkezî konum hakkında iyi bir tartışma için, bkz. Bar On (1993: 85-86).

² Bu yüzden, Marksist bilgi teorisi geleneksel anlayışlara beklenebilecekten daha yakındır, zira bu bilgi teorisine göre, bilginin zorunlu bir önkoşulu yanlılığın olmamasıdır. Marksist bilgi teorisinin bu yanı bazı feminist Marksistler tarafından gözden geçirilmiştir.

lizme odaklanma kadınların bastırılmasının sürekliliğine katkıda bulunan, özel bir toplumsal ilişkiler bütünü olan ataerkil sistemin göz ardı edilmesine yol açar.³ Bu 'yeniden-üretici emek' ve 'ataerkillik' kavramları feminist bir bağlamda bir duruş noktası epistemolojisi açıklamasını biçimlendirecek araçları sunabilir. Kadınların yeniden-üretici emeği onlara gerçeklik hakkında özel bir perspektif sağlar; ataerkillik altındaki toplumsal açıdan marjinal rolleri, sistemin sürdürülmesindeki temel işlevleriyle bir araya gelerek, onların perspektiflerinin epistemik açıdan ayrıcalıklı olmasını sağlar.

Hartsock (1983) feminist bir bakış açısından geliştirdiği açıklamada bu araçları kullanır. Bir kişinin gündelik hayatının maddî koşullarının geliştirdiği toplum anlayışını biçimlendirdiğini vurgulayan Marksist ilkedden hareket eden Hartsock, kadınların deneyimlerinin özgünlüğünde ayırt edici bir perspektifin temelini bulur.

Ona göre, feminist bir bakış açısının kaynağında 'cinsiyete dayalı işbölümü' (Hartsock, 1983: 284) olarak adlandırdığı şey vardır. Hartsock, "insanî varoluşun biyolojik, bedensel bir bileşeni olduğunu" (1983: 289) hatırlatmak için, 'cinsiyetçi' kavramının yerine 'cinsiyete dayalı' terimini tercih eder. Bu bedensel bileşen hayatın kadınların işini erkeklerinkinden ayıran boyutlarından biriyle, yani başka insanların üretiminde yer almaları, doğurma kapasiteleriyle derinden bağlantılıdır. Çocuk doğurma ve yetiştirme özel deneyimlere yol açan kompleks toplumsal etkinliklerdir (Hartsock, 1983: 294)⁴. Geçimlik malların üretimi alanında bile kadınların etkinlikleri erkeklerinkinden yapısal olarak farklıdır. Evde üretilen,

³ Marksizm'in ataerkillik ve yeniden-üretici emeğin cinsel temelde bölünmesi konusundaki açıklamalarla tamamlanması gerekliliği tartışması 1980'lerde sosyalist feminist teoriler açısından merkezî bir öneme sahipti. Bazı feministler, örneğin Heidi Hartmann (1981) kadınlar üzerindeki baskıyı hem kapitalizmi hem de ataerkilliği oluşturan toplumsal ilişkilerin yapısı temelinde açıklamaya çalışan iki boyutlu bir teori geliştirmiştir. Diğerleri, örneğin Alison Jaggar (1983) yine de kadınların yeniden-üretici emeğinin kendine has özelliklerini dikkate alan bir birleşik teori ortaya koymaya çalışmıştır. Bu tartışma hakkında genel bir inceleme için, bkz. Rosemarie Tong (1992), 6. Bölüm; bu problemlerle ilişkili özellikle epistemolojik bir bağlamda yürütülen bir tartışma için, bkz. Rose (1986).

⁴ Cinsiyete-özel deneyimler hakkında gelişkin bir teorik açıklama için, bkz. Vrinda Dalmiya and Linda Alcoff (1993).

meta olarak piyasada satılmayan malların üretiminde kadınlar erkeklere göre daha fazla zaman harcarlar (Hartsock, 1983: 292). İki örnekte de kadınların emeği erkeklerinkinden farklıdır ve bir zihin ve beden birliğini gerektirir. Dolayısıyla, Hartsock'un ifadesiyle, "kadınların yaşantıları erkeklerinkinden yapısal olarak farklıdır" (1983: 284).

Kadınların çalışmalarının kendine özgülüğünün "kadınların erkeklerinkinden yapısal olarak farklı deneyimleri" fikrinin temelini oluşturduğuna inanan Hartsock bu konuda yalnız değildir. Bu deneyim kadınların kendine has toplumsal ve doğal dünya anlayışlarının temelidir. Benzer iddialar Rose (1983) tarafından öne sürülmüştür: ona göre, kadınların yeniden-üretimle [üremeyle] bağlantılı etkinlikleri bilhassa kendine özgüdür, zira o bir 'sevgi işi'dir (1983: 83-84; 1986: 164-166). Rose'a göre, kadınların bakım işleri sadece el ve beyin bütünlüğünü değil, aynı zamanda, Hartsock'un iddia ettiği gibi kalbi de gerektirir (1983: 83). Rose'a göre, feminist duruş noktası epistemolojisinin temel bir boyutu bilgi edinme sürecinde duygusal katılımın merkezî rolünün dikkate alınmasıdır: feminist epistemolojinin bu boyutu geleneksel bilimin soyut ve kişisellikten-uzak karakterine ters düşer (1983: 84)⁵.

Hem Rose hem Hartsock kadınların deneyimlerinin karakterinin kökeninde cinsiyete-toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün yattığını düşünür; ⁶ bu deneyimler erkeklerin deneyimlerinden yapısal olarak farklıdır. Rose'un belirttiği gibi, kadınların deneyimleri bir "özel paylaşılan baskı deneyimi'dir (1983: 88).

Ayrıca, Smith'in sosyolojik teorisinde de feminist bir bakış açısının temeli olarak deneyimlere odaklanılır. Onun ifadesiyle, duruş noktası epistemolojisinin önerdiği tarzda bilgi edinmek "çalışmalarımıza kadınlar olarak deneyimlerimizden başlamaktır" (Smith, 1988: 78). Kadınlar erkeklerin zihinsel faaliyetler içinde yer almalarını mümkün kılan işler yaptıkları için, erkekler ve kadınların deneyimleri arasındaki fark işbölümüyle açıklanabilir (Smith,

⁵ Duyguların bilimsel bilgi açısından önemine 1. Bölümde Barbara McClintock'an söz ettiğimde değinmiştim. Bu problemi 7. Bölümde yeniden ele alacağım.

⁶ Hartsock (1983: 284) cinsiyete dayalı işbölümünden söz eder; ancak, Rose'un (1986: 176) belirttiği gibi, bu konuşma tarzı "onun argümanlarını önemli ölçüde yeniden doğaya çeker" ve bu işbölümünün toplumsal onaya dayalı karakterinin önemini ikinci plâna iter.

1988: 83). Başka deyişle, kadınların çalışmaları erkekleri bedenlerle ve ihtiyaçlarıyla ilgilenmekten kurtarır.

Smith'e göre, kadınların deneyimlerini karakterize eden şey 'bir kopuş noktası', 'bir kırılma çizgisi'dir (1988: 49). Bu kırılma çizgisi "deneyim" ile "deneyimin toplumsal olarak ifade edilme (böylece anlaşılır kılınma...) biçimleri" arasında bir ayrılık olarak algılanır (Smith, 1988: 50). Yani, bu kopuş fiilen deneyimlenen [yaşanan] şey ile kişinin deneyimleri ifade etmek için toplumsal olarak ulaşabileceği kavramsal çerçeve arasında algılanan uyumsuzluktur.⁷ Bu deneyimsel kopukluğun kaynağı erkeklerin kadınlar üzerindeki baskısı veya daha açık bir ifadeyle, baskıcı bir toplumsal ilişkiler sistemi olarak ataerkilliktir (Smith, 1988: 51).

Smith'e göre kadınların deneyimini epistemik bir bakış açısından değerli kılan şey, onların mevcut toplumsal ilişkiler sistemindeki hem marjinal hem merkezî konumlarıdır. Kadınların konumu merkezidir, zira onlar mevcut ataerkil sistemin devamlılığını sağlayan işleri yapar ve ayrıca, bu tür işlerin iş olarak görünmezliğini sağlarlar (Smith, 1988: 81). Marjinaldirlere, zira sistem içerisinde bir güç konumu işgal etmezler. Sonuç olarak, "kadınlar açısından (benzer şekilde, toplumdan dışlanan diğerleri açısından), gündelik deneyimlerin organizasyonu, çalışma rutinleri, yaşantılarımızın zamanla yapılanması gündelik hayatlarımızın dışındaki ve onu aşan süreçler tarafından belirlenmiş ve düzenlenmiştir ve hâlâ büyük ölçüde bu süreçler tarafından belirlenmekte ve düzenlenmektedir" (Smith, 1988: 65). Bu yüzden, kadınlar içerdekiler/yabancılar konumunu işgal ederler; içeridedirler, zira mevcut sistemin devamlılığı açısından önemli bir yere sahiplerdir, fakat aynı zamanda dışarıdakidirlere, zira sistem içinde hiçbir güce sahip değillerdir.

Bu ikili toplumsal rolü yerine getirdikleri için, mevcut ilişkilerin gerçekliğini erkeklerin deneyimlerinden ziyade kadınlarınki daha doğru yansıtır. Egemen konumlardan bakıldığında görünmeyen

⁷ Bu yorum için, bkz. Harding (1986: 157). Aslında Smith'in bu 'deneyimsel kırılma çizgisi'ni nasıl nitelemeyi amaçladığı yeterince açık görünse de, iddiası çok güçlüdür. Gerçekten toplumumuzda kişinin deneyimlerini adlandıracak hiçbir yol olmadığında deneyimler bilginin temelini oluşturmaz. Bununla beraber, Smith'in kişinin toplumsal onaya dayalı normlar temelinde deneyimlemesi gereken şeylere karşılık gelmedikleri için somut deneyimleri adlandırmamanın kolay olmadığını varsaydığını düşünebiliriz.

ilişkiler onların konumlarından bakıldığında görünür hâle gelir. Kadınlar erkekler için görünmez olan şeyleri doğrudan yaşadıkları için, kendilerine görüldüğü biçimiyle dünya *ile* egemen görüşlerin bu dünya hakkında söyledikleri şeyler arasındaki kopukluğu fark etmeye başlarlar. Bir şeylerin yanlış gittiği konusunda kadınların uyanmasına yol açan şey bu kırılma çizgisidir. Onların toplumsal gerçekliğin diğer konumlardan bakıldığında görünmeyen boyutlarını kendi deneyimlerinden hareketle teşhir etmeleri mümkündür.

Nitekim, Smith kadın bakış açısının ayırt ediciliğini vurgulamakla kalmayıp, ayrıca bunun epistemik bir ayrıcalık olduğunu öne sürer. Smith'in kadınların deneyimlerine başvurmalarının problemliliğini ele almadan önce Hartsock'un –açıkladığı– kadınların deneyimlerine dayalı olan bu ayırt edici feminist bakış açısının epistemik ayrıcalığı konusundaki tartışmasına dönmek istiyorum.

Hartsock, feminist ve proleter duruş noktası arasında açık bir paralellik kurar. Ona göre:

Marx'ın dünyayı proletaryanın duruş noktasından hareketle anlamasının burjuva ideolojinin temellerine inmesini sağlaması gibi, feminist bir duruş noktası da ataerki kurumlar ve ideolojilerin daha insanî toplumsal ilişkilerin tersine çevrilmeleri olduklarını anlamamızı sağlayabilir (Hartsock, 1983: 284).

Bu yüzden, Hartsock, ayrıca, Marksizm'in "bir sosyal sistemin sürmesinde merkezî bir konumu işgal etmelerine rağmen, bastırılanlar söz konusu sistemin gerçek doğası hakkında daha iyi bir anlayışa sahiplerdir" argümanını kullanır. Ancak bu argümanı kabul etsek bile, bunun geçerlilik alanı toplumun bilgisiyle sınırlıdır ve diğer alanlara otomatik olarak genişletilemez.

Hartsock'un argümanı, sadece, ataerki sistemin gerçekliğinin feminist duruş noktası açısından daha iyi kavranabileceğini ortaya koyabilir; aynı argüman dünyanın diğer boyutlarını tanımada feminist duruş noktasının üstünlüğü iddiasını doğrulayamaz.⁸ Bu

⁸ Marksistler doğa dünyası ve toplumsal dünya dikotomisini şiddetle reddettikleri için sorun burada daha karmaşık hâle gelir. Yine de, hiçbir feminist ataerkilliğin toplumsal gerçekliğin bütün yönlerini açıklamak için yeterli olacağını öne sürmeyecektir; bu yüzden, ataerkillik hakkında tam bilgiye sahip olmak dünyanın diğer yönlerini bilmek için yeterli değildir.

açıklama Smith'in kendi duruş noktası formülasyonunu gündelik hayatın sosyolojisinin metodolojik temeli olarak kullanmasına yansır. 'Kadınların deneyimi perspektifi' sadece ataerkil sistem tarafından biçimlendirilen toplumsal ilişkilerle bağlantılı konularda epistemik bir üstünlük sağlar.

Öte yandan, Rose ve Hartsock feminist duruş noktası fikrine daha geniş bir uygulanabilirlik sağlamak ister. Bunu yapmak için, kadınların perspektifinin hem diğer araştırma alanlarında benzersiz hem de epistemik ayrıcalığa sahip olduğunu savunmaları gerekir. Böyle bir amaca ulaşmak için söz konusu argümanları açıkça kullanmasalar da, Rose'da ve Hartsock'da daha kapsamlı özgün bir feminist perspektife uygun argümanlar bulmanın mümkün olduğuna inanıyorum.⁹ En önemlisi, duruş noktası teorisyenlerine göre, kadın deneyimlerinin temelinde cinsiyete/toplumsal-cinsiyete-dayalı işbölümü yatar, bu deneyimler kadınların diğer grup üyelerinin mahrum olduğu bilgiye ulaşmalarını sağlar. Yani, ataerkillikte kadınlar toplumsal ilişkiler konusunda içeriği erkeklerinkinden farklı deneyimlere sahiplerdir; ayrıca kadınların deneyimlerinin içeriği bu toplumsal gerçekliği daha uygun biçimde yansıtır. Örneğin, erkekler kadınların çocuk yetiştirmesini sadece içgüdüsel tutumların sergilenmesini gerektiren bir şey olarak algılayabilirler, ancak kadınların çocuk yetiştirme deneyimleri toplumsal olarak kazanılan becerilerin bu etkinlikle ilişkili olduklarını gösterir. Bu tür düşünceler, kadınların ataerkil sistem içindeki bazı toplumsal ilişkilerle ilgili deneyimlerinin erkeklerinkinden daha güvenilir olduğunu gösterir. Fakat belirttiğim gibi, bu düşünceler diğer araştırma alanlarına otomatik olarak genişletilmez. Bu noktada Rose ve Hartsock iddialarının doğasını bir ölçüde değiştirir: onlar, kadınların, içeriği diğer grupların üyelerinin deneyimlerinden farklı deneyimlere sahip oldukları düşüncesinin yerine, daha farklı bir deneyimleme biçimine veya daha kesin bir ifadeyle, erkeklerin kullandıklarından farklı bir bilme biçimine sahip oldukları görüşünü benimser. Dolayısıyla Rose'a göre, kadınların bakım faaliyetleri onlara etkili bir bilme biçimi sağlar; Hartsock psikanalitik nesne ilişkileri teorisini benzer

⁹ Nitekim Rose (1994) aşağıda duruş noktası epistemolojisinde nesne ilişkileri teorisinin rolünü ortaya koyduğundan oldukça farklı bir açıklama geliştirebilir.

bir tarzda kullanır. O, dünyada özel bir varoluş biçimine sahip özel bir kadını öznellik olduğuna inanır. Kızlar, "dünyayla bağlantılı olarak" tüm deneyimlerini biçimlendiren bir "kadını benlik algısı" geliştirirler (Hartsock, 1983: 295). Bu yüzden, nesne ilişkileri teorisi cinsiyete dayalı işbölümünün nasıl özellikle kadını bir deneyimleme biçimini ortaya çıkardığını açıklar.¹⁰

Rose ve Hartsock'a göre, kadınların kendilerine has perspektiflerini, onların deneyimlerinin özel içeriklerinden ziyade bilme tarzlarını özgün kıldıkları için, genel bir uygulamaya sahip olarak görebiliriz.¹¹ Kuşkusuz bunu söylemek Rose ve Hartsock'un açıklamalarındaki çelişkiyi ortaya çıkarmak anlamına gelmez, daha ziyade kadınların farklı bilişsel tarzlarının onların deneyimlerinin içeriğindeki farklılığın nedeni olduğunu iddia etmeyi mümkün kılar. Ancak yine de, kadınların sahip oldukları kendilerine has bilişsel tarza müracaat, niçin bu biliş tarzının bütün uygulamalarda epistemik olarak ayrıcalıklı olacağını açıklamayı daha zor kılar. Baskı sistemi açısından merkezî önemde olan bastırılan grupların söz konusu sistem hakkında daha iyi [doğru] bir anlayışa sahip oldukları biçimindeki Marksist iddia bu örnekte yeterli bir açıklama sağlayamaz. Aksine, bu kadını biliş tarzının geleneksel biliş tarzlarından daha üstün olduğu, onun geleneksel erkek yaklaşımlarda bulunmayan belirli epistemik üstünlükleri nasıl içinde barındırdığı gösterilerek savunulabilir. Bununla beraber, başlangıçtaki güvenilirliğine fazla sahip görünmeyen bu iddiayla ilişkili çok az kanıt vardır. Ayrıca, lehinde ikna edici bir argüman sunulabildiğinde bile, bu iddia duruş noktası epistemolojisinin Marksist kökenlerinden uzaklaşmaya yol açacaktır.

Her halükârda, özellikle kadını bir bilme tarzından söz edilmesine karşı ciddi feminist itirazlar vardır. Genevieve Lloyd, kadınların kendilerine has bir muhakeme biçimine sahip oldukları görüşünün Descartes'ın zihin-beden düalizminin niyetlenilmeyen bir sonucu olduğuna dikkat çeker. Erkeklerin "oldukça soyut bir düşünme tarzı" olarak anlaşılan Akla sahip oldukları düşünülürken, kadınlar duygusal ve pratik düşünmeyi içeren farklı türden

¹⁰ Nesne ilişkileri teorisine ilişkin bir tartışma için 2. Bölümün ikinci kısmına bakınız.

¹¹ Kadınlara özgü bir bilme tarzı olduğu fikri örneğin Shulamit Reinharz (1983: 183) tarafından açıkça benimsenir. Bu sorunla ilişkili eleştirel bir tartışma için, bkz. Harding (1991: 121-122).

bir zihinsel nitelikle ilişkilendirilmiştir (Lloyd, 1984: 49). İkinci türden bilişsel işlevlerin yeniden-değerlendirilmesi geç kalmış olsa bile,¹² Lloyd'un düşünme biçimlerini cinsiyet-toplumsal cinsiyet temelinde ayırmanın empirik olarak doğru ve politik açıdan faydalı olacağı konusunda şüpheleri vardır.¹³

Bu Hartsock (1983), Rose (1983) ve Smith'in (1988) geliştirdiği duruş noktası epistemolojisine yöneltilen itirazlardan sadece biridir. Diğer itirazlar şöyle sıralanabilir: (i) bu bilgi teorisi bir kadınsı doğa veya öz olduğu kabulüne dayanır; (ii) bütün kadınların bir duruş noktasının temelini oluşturabilecek yeterince ortak deneyime sahip oldukları varsayılır; (iii) bilgi deneyim fikri üzerinde temellendirilir. Bu üç itiraz birbiriyle ilişkilidir ve onları izleyen kısımda birlikte tartışacağım. Bir başka itiraz grubu şimdiye kadar tartışılan duruş noktası epistemolojilerinde örtük olarak yer alan marjinallik anlayışına odaklanır; bu eleştirileri dile getiren Bat-Ami Bar On'a (1983) göre: (i) marjinallik esasen bir baskı kurbanları olma meselesinden ziyade bir direniş odağı olarak anlaşılmalıdır ve (ii) toplumun kısıynda yer alan insanlar egemen ideolojiden bağımsız değildir. Bu itirazları da dikkate alarak, onların kaynağında bir ölçüde yanlış bir duruş noktasının olduğunu öne sürüyorum. Yine de, onlar marjinal konum fikri üzerinde daha derinlemesine düşünme gereğine işaret ederler.

Sandra Harding (1986 ve 1991) ve Bar On (1993) dâhil, bazı eleştirmenler duruş noktası epistemolojisinin yanlış özcülükler ve evrenselleştirmeler içerir görüldüğünü belirtirler. Kadınlara has özel bir bilme tarzı veya deneyimler bütünü olduğunu iddia etmek, sanki kadınların özsel niteliklere sahip oldukları varsaymak ve kadınlar arasındaki çoğu önemli farklılıkları göz ardı etmek gibi görünür.¹⁴

¹² Bu tür bir yeniden değerlendirme gerçekleştirildiğinde kadınların mevcut entellektüel statüsünün iyileştirilebileceği varsayılmamalıdır. Romantik hareket duygular ve tutkuları yücelttiğinde, kadınlar onlara erkekler kadar sahip olmadıkları için yetersiz varlıklar olarak görünebilir (Battersby, 1989: 113).

¹³ Judith Grant'ın (1987) dikkat çektiği gibi, bu ayırım ataerkil kabulleri sorgulamaktan ziyade teyit etmek olarak görünmektedir.

¹⁴ Marnia Lazreg (1994) bu itirazları ortaya koyar ve onların kökenlerinde empirist deneyim anlayışının sorgulanmadan benimsenmesinin yattığını bulur.

Harding'in de belirttiği gibi, duruş noktası teorisyenlerinin "farklı ırklar, sınıflar ve kültürlerde kadınlar veya erkekler arasındaki farklılıklara açıkça odaklanma... pahasına cinsiyetler arasındaki farkı merkezi konuma yerleştirme eğiliminde oldukları" doğrudur (1991: 178). Yani, duruş noktası düşünürleri, örneğin Smith (1988: 86) 'genelde kadınlar'ın konumundan veya 'kadına yönelik baskı'dan söz eder ve farklı ırklar, sınıflar ve cinsel yönelimlerden kadınların işgal ettikleri konumlar ve yaşadıkları baskılar arasındaki farklılıkları göz ardı eder. Ancak Susan Bordo'nun isabetli bir biçimde "toplumsal cinsiyetin analitik bir kategori olarak kullanılması konusunda yeni bir kuşkuculuk" (1990: 135) olarak terimleştirdiği tutumu desteklemediğimizde, bu tespit duruş noktası teorisini reddetmek için tek başına yeterli değildir. Kadınlar arasında farklılıklar olduğunun kabul edilmesi doğrudan genelde kadınlar hakkında söylenebilecek işe yarar hiçbir şey olmadığı kabulüne götürmemelidir. Bazı kadınların hayatlarında, sözgeli mi, irksal ve cinsel yönelimin önemli olduğunu kabul etmek toplumsal gerçekliğin bazı boyutlarıyla ilişkili her feminist analizin bütün bu boyutlara odaklanması gerektiği anlamına gelmez (1990: 139). Kendi Marksist stratejisiyle ilgili aşağıdaki sözleri söyleyen Hartsock kesinlikle bu görüşü benimser:

Lezbiyenlerin veya beyaz olmayan kadınların deneyimlerini görünmez kılma tehlikesi içerdiği için bu stratejiyi biraz tereddütle benimsiyorum. Ancak aynı zamanda, feminist duruş noktası teorisinin Batılı sınıflı toplumlardaki bütün kadınların yaşantılarında olduğunu varsaydığı ortak bazı özellikleri ortaya çıkarma girişimini onaylıyorum (1983: 290).

Hartsock kadınlar arasındaki farklılıklar yerine ortak yönlere odaklanmanın riskler içerdiğinin farkında olsa da, bu bağlamda toplumsal cinsiyetin bir kategori olarak kullanılmanın teorik açıdan verimli olduğuna inanır. Bu verimliliğe inanmak, toplumsal cinsiyetin, en azından düşüncede, sınıf ve ırk gibi diğer boyutlardan ayrılabilirliğine inanmaktır. Bu ayırmanın en azından bazen mümkün olmadığı durumlarda toplumsal cinsiyet kullanışlı bir analitik kategori olamayacaktır. Elizabeth Spelman'a göre, bu görüş "paketlenmiş şekerler metafiziği"¹⁵ olarak adlandırabilece-

¹⁵ Bu bağlamda, daha basit düzeyde açıklayabilmek için kimlik-iddiaları konusundaki yaygın anlayışı sorgulamadım. Bu anlayışa göre, 'kimlik özel-

ğimiz, kimliğin her bir parçasının diğer her parçasından ayrılabilceği ve her bir parçanın anlamının diğer parçalardan etkilenmediği" (1990: 136) varsayımını içerir. Spelman'a göre, ortaklaşa sahip oldukları 'kadınlığa' odaklanmak için beyaz ve siyah kadınları ırksal kimliklerinden koparmak mümkün değildir (1990: 135). Kendisi beyaz olan Spelman iddiasını aşağıdaki varsayımsal durumu dikkate almamızı isteyerek destekler:

Siyah olsaydım bir kadın olarak kendime ilişkin anlayışımın gerçekte hâlihazırda olduğu gibi olacağını ve insanların bana nasıl farklı davranacaklarını tasavvur etmek hiçbir sorun teşkil etmese bile, yine de bir kadın olmamın anlamı onlar için aynı olacaktı (1990: 135).

Spelman beyaz ve siyah kadınlar için bir kadın olmanın anlamının aynı olduğunu varsayamayacağımızı belirtmekte haklı olsa da, bu durum ırkla ilgili sorunları kesinlikle toplumsal cinsiyetle ilgili sorunlardan hiçbir zaman soyutlayamayacağımız anlamına gelmez. Bu tarz bir soyutlama, bütün kadınların paylaştıkları bir öz olduğu görüşüne bağlı kalmak anlamına gelmez. Benzer şekilde, belirli bir insanlar grubunun bütün üyelerinin İngiliz üniversitelerinde okuyan öğrencilerden oluştuğu iddiasını onların diğer tüm özelliklerinden soyutlayarak ele aldığımızda özcülüğü benimsemiş olmayız. Bu iddia, bir öğrenci olmanın onların hepsinin aynı olduğunu söylemek anlamına geldiğini ifade eden bir görüşe katılmak demek değildir. Bununla beraber, bütün öğrenciler hakkında politik açıdan birkaç önemli şey söylemek mümkündür: örneğin, bursları kesildiği için muhtemelen malî kaygılar yaşayabilecekleri ve bu yüzden yarı-zamanlı bir işte çalıştıkları söylenebilir.

Benzer şekilde, cinsel, ırksal, sınıfsal ve cinsel yönelimin birbirinden çok açık bir biçimde ayıramayacağını kabul etmek, diğer bütün yönlerden söz etmeden cinsiyetçilik hakkında hiçbir şey söylenemeyeceği anlamına gelmez. Ancak bunu kabul etmek cinsiyetçiliğin sadece oldukça sınırlı ve dikkatli bir biçimde seçilen bağlamlarda mümkün olduğu anlamına gelir. Bu kabul, bilhassa, kadınların deneyimleri hakkında genellemeler yapmanın

likleri' bireylerin, psikolojileri veya işgal ettikleri toplumsal rol nedeniyle sahip oldukları özelliklerdir. Bu görüşü 10. Bölümün ikinci kısmında eleştirdim.

kolay olmadığı, zira bu deneyimler kişinin kimliğinin diğer boyutları açısından önemli bir fark yaratır görünen bir bağlamdır. Farklı sınıfsal, ırksal ve cinsel yönelimlere sahip olan kadınlar oldukça farklı problemlerle ve farklı baskı biçimleriyle karşılaşır. Herkesin hayatını olumsuz biçimde etkilediği sürece ırkçılığın 'kurbanları' olduğumuzu iddia etmek mantıklı olsa da, beyaz-olmayan insanların ırkçılık konusundaki deneyimleri kuşkusuz beyazlardan oldukça farklıdır. Ayrıca, ırkçılığın kurumlaşması işbölümü üzerinde etkilere sahiptir: beyaz-olmayan insanlar genellikle daha düşük ücretli alt konumlardaki işleri yapar, işyerinde ayrımcılığa maruz kalırlar ve genellikle uzman mesleklerden dışlanırlar. Daha önemlisi, Hartsock'un iddiaları bağlamında, siyah kadınların çocuk doğurma ve yetiştirme deneyimleri muhtemelen beyaz kadınlarınkinden farklıdır. Çocuk doğurmanın salt biyolojik bir oluşumlar dizisi olmadığını kavradığımızda, sözgelimi refah düzeyi, aile yapısı ve kültürel kabullerin toplumsal faktörlerden derinden etkilendiğini fark ederiz. Irkçı bir toplumda siyah bir çocuk yetiştirmek beyaz bir çocuk yetiştirmekten oldukça farklıdır. Ayrıca, beyaz kadınların bu tür tatsız işlerden kurtulmalarını sağlayacak biçimde bakım işlerini üstlenenlerin genellikle siyah kadınlar olduğunu fark ederiz. Bu yüzden, Smith ve Hartsock'un 'genelde kadınlar'dan toplumsal hayatın bu boyutları bağlamında söz etmek mümkündür kabulü empirik açıdan doğru değildir. Aksine, siyah bir kadının hayatının beyaz kadınkinden yapısal olarak muhtemelen farklı olduğu biçiminde tam tersi yönde bir sonuca ulaştık. Kadınların yaşam koşullarında, bakış açısı olarak 'genelde kadınların deneyimleri'nden anlamlı bir biçimde söz etmeyi imkânsız kılan yeterince önemli farklılık vardır.

Hartsock, bir ölçüde, aynı kadın bedenine sahip olmaları nedeniyle bütün kadınların bazı ortak deneyimlere sahip olduklarını varsaydığı için, bu gerçekleri göz ardı etmiştir. Hartsock'un bu konudaki düşüncelerini yönlendiren şeyin biyolojik bedensellik olgusu olduğuna inanıyorum, bu düşünce onun daha az biyolojik bir kategori olan 'toplumsal cinsiyet' yerine niçin 'cinsiyet' kavramını tercih ettiğini açıklar. Buna rağmen, bedenlerimiz olduğu ve bedenlerin cinsiyetli olduğu doğru olmasına rağmen, aynı türden bedene sahip insanların aynı bedensellik deneyimlerine sahip olmaları gerektiği sonucuna ulaşamayız. Böyle bir sonuca sadece deneyimlerin toplumsal faktörlerle dolaylanmadıklarını

varsaydığımızda ulaşabiliriz. Ayrıca, kadın bedenine sahip olmak bütün kadınların aynı deneyimlerinin kaynağı olsaydı bile, salt biyolojik bir kaynağa sahip olacak bu deneyimlerin bir kadın olma bakımından merkezî önemde olduğunu, yani bir ölçüde temelinde bedensellik ile ilgili olgular yer alan bir kadın doğası bulunduğunu varsaymadan böyle bir bakış açısına ulaşamazdık. Marx gibi sabit insan doğası fikrini reddeden Hartsock bu kabulü benimseyemezdi; yine de, kadınların aynı üreme deneyimine sahip oldukları iddiasına merkezî bir rol tanıyarak bir kadın doğası olduğu fikri desteklenebilir.

Özetle, paylaşılan deneyimler fikrine dayanan bu duruş noktası teorisi biçimi kadınlar arasındaki farklılıkların önemini ciddi olarak göz ardı eder. Bu yüzden özcülük riski taşır; ayrıca, yanlış genellemelere başvurduğu için yoksul, siyah veya lezbiyen kadınların deneyimlerini görünmez kılma tehlikesi taşır. Hartsock gibi duruş noktası teorisyenleri bunları kaçınılabılır tehlikeler olarak görmüş, ancak yanlışlardır.

Bununla beraber, kadınlar arasındaki farklılıkları daha fazla vurgulayarak ters yönde bir hataya düşmekten kaçınmamız gerekir. Çünkü, ilk olarak, bu tutum bizden farklı kimliklere sahip insanları hiçbir ortak noktamız bulunmayan kendi içinde homojen ve gizemli 'Diğerleri' olarak yorumlamaya iter. Bunu yaptığımızda kolayca, örneğin bütün siyah insanların yoksul olması gerektiği biçiminde, sadece önyargılarımızı yansıtan türden genelleştirmelerin tuzağına düşebiliriz. İkinci olarak, farklılığa vurgu, insanların sadece kendi grupları adına konuşabileceklerini iddia etmeye yol açabilir. Dolayısıyla, sözelimi lezbiyenlerin sadece lezbiyen topluluk adına konuşabileceklerini söylemek doğru yönde bir adım olarak görünebilse de, bu tür iddialar çoğu kez tersini söylemek için kullanılabilir. Böylece lezbiyenlerin sadece kendileri hakkında konuşmalarına izin verilebilecektir. Gayatri Chakravorty Spivak'ın kendi adına konuşmasını öğreterek kişiyi 'marjinalliğe hapsetmek' olarak adlandırdığı bu şey "söz konusu kişinin temsil etmesi beklenen bütün insanları kapsayacak" biçimde işler (1994: 162). Başka ifadeyle, bir toplumda marjinal olarak görülen grupların üyesi olan insanlar sadece kendi adlarına konuşabildiklerinde, söylemeleri gereken şey sadece kendi gruplarıyla ilgili görülecek ve bu yüzden, diğerleri tarafından kolayca göz ardı edilebilecektir.

Şimdiye kadar söylediklerimiz, paylaşılan deneyimin feminist bir epistemoloji için doğru bir başlama noktası olmayabileceğini gösterir. Ve gerçekte, paylaşılan deneyim fikrine dayanmayan farklı duruş noktası epistemolojileri vardır: bunun bir örneği Harding'in geliştirdiği, sonraki bölümün konusunu oluşturan teoridir. Bizzat 'deneyim' fikri özellikle post-yapısalcı görüşlere olumlu bakan feministlerin yoğun eleştirisi odağı olmuştur. Joan Scott gibi feministlerin sorgulanmaya açık olduğunu düşündükleri şey gündelik anlamındaki 'deneyim' değildir; daha ziyade, onlar deneyimi bütün insan bilgilerinin temeli gören felsefi kavramlaştırma biçimine karşı çıkarlar. Scott açıkça 'tarihsel bilgi'yle ilgilenirse de, onun deneyim eleştirisi genel bağlamda ifade edilebilir ve diğer çoğu alandaki bilgilere kolayca uygulanabilir. Scott 'deneyim'in bilginin 'özel temeli' olarak kullanılmasını eleştirir (1992: 26). Bu anlamda deneyim bir bilgi-iddiasının nihaî ve 'tartışmasız kanıt'ı işlevi yüklenecektir (Scott, 1992: 24). Scott, haklı olarak, deneyimin yanlışlanabilirliğe ve bu yüzden tartışılmaya açık olduğunu öne sürer. Ayrıca, deneyimin diğer bütün bilgilerin temeli olarak alınamayacağını, zira bunun "deneyimin inşa edilmiş doğası"nı göz ardı etmek anlamına geleceğini iddia eder (Scott, 1992: 25). Belirli bir varlığın inşası hakkındaki post-yapısalcı iddialar genellikle bazı ontolojik kararlar içerir, ancak bu bağlamda Scott'un basitçe karşı-temelciliği onayladığı söylenemez. Dolayısıyla, bir deneyime sahip olmak yeterli değildir, ayrıca olup bitenlerin bir şekilde kavramlaştırılması gerekir ve bu yüzden, kişinin ne deneyimlediği [yaşadığı] kullandığı kavramlara bağlı olacaktır.¹⁶ Bu analitik felsefede yaygın kabul gören bir düşüncedir ve onu 4. Bölümde tartışmıştım. Bu tartışmanın göstermesini umduğum gibi, temelciliğe karşı olmak deneyim fikrinin tamamen terk edilmesini değil, aksine deneyimlerin hem yanlışlanabilirliğe açık olduğunu ve hem de teoriden bağımsız olmadıklarını kabul etmeyi gerektirdiğini açık kılar.¹⁷

¹⁶ Bir temelcinin bile bu görüşü kabul edebileceği ve deneyimi kavramlaştırmak için belirli bir teoriye ihtiyacı olacağı, yine de deneyimin teoriden bağımsız kanıt olarak alınabileceğini öne sürebileceği söylenir.

¹⁷ Lazreg (1994) 'dolaysız deneyim' fikrinin klâsik empirizmin bir ürünü olduğunu öne sürmekte haklı olsa da, gerçekte yaptığı gibi, bu yorumdan hareketle feminist duruş noktası veya feminist empirizm projelerinin terk edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmakta hatalıdır. Bu kabul edilmesi

Çoğu duruş noktası teorisyeni teoriden bağımsız veya doğrudan-verili bir deneyim fikrini benimsemez. Örneğin Hartsock "ezilen grubun görüşü için mücadele edilmelidir ve bu mücadele hem bilim... hem de eğitim gerektiren bir başarıyı temsil eder" iddiasında bu konuda oldukça nettir (1983: 285). "Bir baskı olarak baskı deneyimi" ezilende doğrudan bulunan bir şey değildir; bu deneyim daha ziyade kişinin kendi durumu hakkında düşünerek ve teori üreterek ulaştığı bir başarıyı temsil eder.¹⁸ Öte yandan, Smith deneyimi ve onun ifadesi olan kategorileri birbirinden ayırdığında dolaysız deneyim fikrine başvurur görünmektedir. Bu yüzden, dolaysız ve açıkça deneyimlenen [algılanan] bir dünya bulunduğuna inanır (Scott, 1988: 55). Burada deneyim kavramı marjinal konumlarda bulunan insanların benimsedikleri görüşlere belirli bir otorite tanımak için kullanılır, ancak Scott'un öne sürdüğü gibi, temelci deneyim açıklamaları nihayetinde hatalıdır.

Duruş noktası epistemolojisi, evrenselciliği ve deneyim kavramını kullanması nedeniyle eleştirilmenin yanı sıra, marjinallik fikrini yanlış anlamakla suçlanmıştır. Bar On'a göre, marjinalliği baskı terimleri içinde değil, *bell hooks*'un yaptığı gibi, genelde bir direniş meselesi olarak anlarız (1993: 87). O, ayrıca, direniş pratiklerinin bile kendisinden tamamen kaçmanın mümkün olmadığı egemen ideoloji tarafından çarpıtıldığını belirtir (Bar On, 1993: 94). Bar On iki konuda da haklıdır. Ancak bu açıklamalar duruş noktası fikrine ters düşmez, aksine onun daha ileriye taşınmasına katkıda bulunur. Bunları sonraki bölümde tartışacağım. Şimdilik sadece şunu belirtmek yeterli olacaktır: Harding'e göre bir perspektifi elde edebilmek için mücadele edilmesi gerekir ve o "yönetici sınıfın (veya cinsiyetin) görüşü bütün tarafların içinde yer almak zorunda oldukları maddî ilişkileri yapılandırır" dediğinde zaten iki hususu da kabul etmektedir (1983:285).

Sonuç olarak, başlama noktaları kadınların deneyimleri olan duruş noktası epistemolojileri, bütün kadınların paylaştıkları ortak deneyimler bulunduğunu varsaydıkları için ciddi problemler içerirler. Gerek duyulan şey deneyimden başka bir unsura daya-

imkânsız deneyim anlayışı iki feminist anlayış için de temel önemde değildir.

¹⁸ Hartsock'un görüşü Wilfrid Sellar'ın 1. Bölümde açıkladığım karşı-temelciliğine benzer. Deney(im)sel bilgi çıkarımsal bilgi olarak değil, aksine sadece diğer ön-bilgilere bağlı bilgi olarak görülür.

nan bir perspektif olarak görünmektedir.

Marjinal Yaşantılardan Başlamak

Bu tür bir alternatif duruş noktası epistemolojisi sunmayı amaçlayan verimli bir girişim Harding tarafından gerçekleştirilmiştir. Ona göre, deneyimin bir duruş noktasının temeli olarak kullanılamamasının bazı nedenleri vardır. Harding, ilk olarak, yukarıda tartıştığım ve Scott'un (1992) ifade ettiği hususu vurgular: "deneyim bizzat toplumsal ilişkiler tarafından biçimlendirildiği" için kadınların deneyimleri bilginin temellerini oluşturamaz (1991: 123). İkincisi, kadınların deneyimleri homojen değildir. Ona göre, ayrıca, farklı feminizm türlerini farklı tarihsel kadın gruplarının deneyimlerine dayalı farklı yaklaşımlar olarak görebiliriz. Bu yüzden: "hem 'kadınların deneyimleri' ve hem 'kadınların söyledikleri şeyler' hangi bilgi-iddialarının tercih edilebilir olduğuna karar vermede güvenilir temeller olarak görünmeyecektir" (Harding, 1991: 123).

Harding deneyimin önemini yadsımaz, aksine ona göre:

Bir görüşün, bir iddiadan ziyade, kadınların kendi yaşantıları ve deneyimleri hakkında bize anlattıkları –aynı ölçüde değerli ancak farklı nedenlere sahip– şeylerin dinlenmesi açısından önemli bir duruş noktası olarak kabul edilmesi için, feminist araştırmancının nesnel bir yerden –kadınların yaşantılarından– başlaması gerektiğini ısrarla vurgulamamız gerekir (Harding, 1991: 123).

Deneyim feminist araştırma için doğru başlama noktasının kullanışlı bir göstergesi olmasına rağmen, feminist bilginin temelleri "kadınların yaşantılarından başlayan, yani dünyaya kadınların yaşantıları perspektifinden bakan" teoriler ve gözlemlerdir (Harding, 1991: 124). Harding böylece feminist bilgiyi dolaysız ve yanlışlanamaz bir şey olarak anlaşılan deneyim fikri üzerinde temellendirmekten kaçınmaya çalışır. Aksine, deneyimlerin toplumsal gerçeklik tarafından biçimlendirildiğini vurgular. Örneğin, bir kişi bir iş arkadaşının kendi bedeni hakkındaki sözünü işyerinde kadın ve erkekler arasındaki normal bir etkileşim biçimi olarak veya aksine cinsel taciz olarak algılayabilir. Bu yüzden, deneyimlerimiz toplumsal ilişkiler hakkındaki anlayışımızdan etkilenir. Benzer şekilde, bir yüzey üzerindeki çizgiler olarak deneyimledi-

ğim [algıladığım] şeyi bir fizikçi bir temel parçacığın izlediği yol olarak deneyimleyebilir. İki örnekte de deneyim sadece sahip olduğumuz bir şey değildir; aksine bu deneyimlere sahip olabilmek için önceden öğrenmemiz gereken çok şey vardır.

Harding önceki kısımda tartıştığım duruş noktası epistemolojilerinin "marjinal gruplara ait kadınlar ve insanların yaşantıları egemen gruba ait erkeklerin yaşantılarından yapısal olarak farklıdır" inancını paylaşır. O, ayrıca, söz konusu farklılıkların yeni toplumsal gerçeklik anlayışlarının kaynağı olduğuna inanır. Bununla beraber, araştırmının bu yaşantıları sürdürenlerin deneyimlerinden değil, söz konusu yaşantıların nesnel gerçekliklerinden başlaması gerektiğini savunur. Harding bu hamleyi ilk duruş noktası epistemolojilerinin karşı karşıya kaldığı problemlerden kaçınmak için yapar. Yukarıda belirttiğim gibi, Harding'e göre bu problemlerin merkezinde sorunlu dolaysız deneyim fikri ve kadınlar arasındaki farklılıkların göz ardı edilmesi vardır. Kadınların deneyimleri yerine somut yaşantılarından başlamak iki problemin çözümüne katkıda bulunur. İlk olarak, deneyimin doğrudan verili olmayıp teori ve anlamayı gerektirdiği kabul edilir. İkinci olarak, farklı gruplara ait kadınların farklı yaşantı biçimlerine yöneldikleri kabul edilir.

Harding araştırmaya bu şekilde başladığında ulaşılabilecek bazı kaynaklara işaret eder. Toplumsal gerçekliğe kadınların somut yaşantıları perspektifinden bakılması egemen anlayışların tarafsızlığının farkına varılmasını sağlar (Harding, 1991: 121). Çoğu faaliyetlerinin doğası nedeniyle kadınların somut yaşantıları hem toplumsal gerçekliğimizi yaratan süreçlerin (Harding, 1991: 128) ve hem de mevcut ideoloji tarafından 'doğal' olarak kabul edilen olguların kültürel karakterini (1991: 131) anlayacak ideal zemini sağlar. Yani, çocuk yetiştirme ve genelde bakım işlerini kadınların üstlenmesi diğer insanların toplumsal kabul gören faaliyetlere odaklanmalarını mümkün kılar; ancak, bu tür bir çalışma egemen perspektiften görünmez kılındığı için, sosyal teoriler kadınların emeğinin mevcut toplumsal düzenlemelerimiz açısından kaçınılmazlığını göremezler. Kadın işinin iş olarak görünmemesi mevcut ideolojik anlayışların onu 'doğal' ve 'içgüdüsel' bir faaliyet kilmalarını sağlar.

Dahası, araştırmaya bastırılan grupların yaşantılarından başlamak baskı mekanizmalarını anlamayı mümkün kılar (Harding,

1991: 126); ayrıca o çoğu inceleme alanında araştırma sonuçlarının nesnelliğini artırır, zira toplumsal olguların önceden göremediğimiz yanlarını sadece mevcut toplumsal gerçekliği değiştirme mücadelesi verdiğimizde kavrayabiliriz (Harding, 1991: 127). Son olarak, "toplumsal düzen içindeki dışarıdakiler olarak marjinal yaşantılar" kadınların konumunu anlamak için kullanılabilecek değerli bir kaynaktır, zira bu konum "gerçekte nesnelliği en üst düzeye çıkarmak için merkezî önemde olan yakınlık ve uzaklık, ilgi ve ilgisizlik bileşimini" araştırmayı sağlar (Harding, 1991: 124).

Harding sonraki çalışmasında nesnellik konusuyla daha yoğun olarak ilgilenmeye başlar ve duruş noktası epistemolojisi onun en değerli şey olarak gördüğü nesnelliği sağlama çabasıdır. Geleneksel olarak anlaşıldığı biçimiyle bilimsel yöntemin başarısızlığı, Harding'e göre, egemen grupların toplumdaki ve bilimsel topluluk içindeki ideolojik değerlerini sergileyememesi ve yıkamamasıdır.¹⁹ Aksine ihtiyaç duyulan şey, duruş noktası yaklaşımı gibi, egemen perspektiflerden bakıldığında söz edilmeye değmez şeyler olarak görülen bu kabulleri bilimsel olarak araştıran bir yaklaşımdır (1991: 150).²⁰

Harding'in duruş noktası açıklaması diğer feminist düşünürlerin çalışmaları, özellikle Patricia Hill Collins'in 'içerideki yabancılar'ın konumu kavramı üzerine inşa edilmiştir. Bu, bir topluluk veya toplum içinde yer almasına rağmen onun kıyısında kalan insanların konumudur. Örneğin akademide "siyah kadınlar 'içerideki yabancılar', marjinallikleri kendilerine entellektüel toplulukların... ileri sürdükleri teoriler hakkında özel bir görüş açısı sağlayan bireylerdir" (Collins, 1991: 12).

Marjinal konumlardaki insanların, örneğin siyah kadınların perspektifi bir duruş noktasıdır. Bu perspektif, egemen perspektiflerin iddiaları ve siyasal-ideolojik ilgileri arasındaki bağlantıları yadsıması daha az muhtemel olduğu için, baskıyı anlama konusunda ayrıcalıklı bir tutum sağlar (Collins, 1991: 234). Her marjinal grubun kendine ait bir perspektifi vardır ve hepsi kısmidir (Collins, 1991: 234). Collins'in ifadesiyle, "Hiçbir grup tam bir görüş açısına sahip değildir" (Collins, 1991: 234). Bu yüzden, hiçbir grup

¹⁹ Bu görüş, ayrıca, düşüncelerini 4. Bölümde ele aldığım Helen Longino tarafından savunulur.

²⁰ Harding'in nesnellik açıklamasını 7. Bölümde tartışacağım.

toplumsal gerçekliğin tamamen yeterli bir açıklamasını mümkün kılan biricik bakış açısına sahip olduğunu iddia edemez.

Hartsock ve Smith, en azından ilke olarak, baskıcı toplumsal ilişkilerin tam bir açıklamasını sunabilecek bir perspektifi benimser görünürken, Collins bu tür tam bir bakış açısının mümkün olduğunu düşünmez. Collins, daha önceki Marksist duruş noktası açıklamalarını, gerçekliğin tek 'doğru' yorumu olduğunu savunan pozitivist inancı benimsemekle eleştirir (1991: 235). Fakat, belirli bir duruş noktasının kısmiliği hakkındaki iddiaları yorumlamanın birden fazla yolu vardır. Örneğin, Harding gibi "dünyaya ilişkin 'en iyi' temsillerimizin bile dünyayı açıkça yansıtmadığı" öne sürülerek, diğerlerinden daha az yanlış perspektifler olduğu belirtilebilir (1991: 185). Yani, en iyi iddialarımız konumsaldır. İddialarımızdan hiçbirisi dünyayı gerçekte olduğu gibi, insanların çıkarlarından bağımsız olarak temsil edemez. Yine de, bazı perspektifler insanların çıkarlarından nispeten bağımsız daha az çarpıtılmış anlayışlar sağlar. Dolayısıyla, bir perspektif kısmî olduğu için tam bir temsil değildir. Bununla beraber, neyin 'doğru' olarak görüleceğinin basitçe tartışmaya katılanlar arasında bir müzakere ve uzlaşma meselesi olduğunu öne süren farklı bir kısmî perspektifler açıklaması sunulabilir. Bu bir tür rölativizm anlamına gelebilir ve Collins haklı olarak bu görüşü reddeder (1991: 235).

Collins'e göre, her perspektif kısmî olmasına rağmen, bütün bilgi-iddiaları eşit değildir. Aksine, "içerideki yabancıların duruş noktaları egemen gruplarınkine tercih edilebilir".²¹ Collins her marjinal grubun kendine özgü kısmî bir perspektife sahip olduğunu düşünür. Onun yaklaşımında marjinal gruplar arasında bir koalisyon tasavvur edilir.

Her grup kendi bakış açısından hareketle konuşur ve kendi kısmî, konumsal bilgilerine sahiptir. Ancak, her grup kendi doğrusunu taraflı bir biçimde algıladığı için bilgisi tam değildir. Ancak gruplar kendi perspektiflerinin kendine özgün yanlarından vazgeçmeden veya başka grupların kısmî perspektiflerini bastırmadan farklı grupların perspektiflerini daha iyi göz önünde bulundurabilir (Collins, 1991: 236).

Gerçeklik hakkındaki bakış açısının kısmiliğini kabul etmesi ki-

²¹ Burada 'duruş noktası'nı 'perspektif'le eşanlamda kullanırken Collins'i yaklaşımını esas alıyorum.

şinin toplumsal gerçekliğin tam bir bilgisine sahip olmadığına farkına varmasını sağlar ve böylece dayanışmacı bir politikayı benimsemeye teşvik eder: böylece onu diğer marjinal duruş noktalarının sundukları şeyleri öğrenmeye yöneltebilir. Bu yaklaşım sadece politik avantajlara sahip değildir, ayrıca toplumsal ilişkilerin daha geçerli bir bilgisini edinmeyi mümkün kılar. Bu yaklaşımın epistemik üstünlüğünün kaynağı, baskı sistemleri arasında yakın ilişkiler olduğunun farkına varılmasını sağlamasıdır. Bu sistemlerinin nasıl karşılıklı bağlantı içinde işlediklerini, yani her birinin işleyebilmek için diğerlerine nasıl ihtiyaç duyduğunu araştırmak sadece farklı perspektiflerin kavrayışlarını bir araya getirebilmekle mümkündür (Collins, 1991: 222).

Nitekim, Collins'in ortaya koyduğu duruş noktası epistemolojisi açıklamasında önceki duruş noktası epistemolojilerinin karşılaştıkları bazı problemler yaşanmaz. İlk olarak, Collins her grubun kendine özgü bir perspektifi olduğunu kabul ettiği için kadınlar arasındaki farklılıkları göz ardı etmez. Örneğin, siyah lezbiyenlerin, yoksul Latin Amerikalı kadınların kendilerine ait özel perspektifleri vardır. İkinci olarak, ayrıcalıklı konumu vurgulayan sosyal analizlerden uzak durur. Özel bir ayrıcalıklı biricik duruş noktası arayışı, böyle bir perspektifin en çok bastırılan gruba ait olduğunu varsaymaya itebilir.²² Bu kabul, baskıları derinden bağlantılı olgular olarak görmek yerine, farklı katmanlardan oluştukları biçiminde hatalı bir algılayışa itebilir (Collins, 1991: 207). Collins'in de işaret ettiği gibi, baskı sadece mağdur olanlar ve sadece baskı uygulayanlar biçiminde yer almaz. Bütün gruplar, bağlama bağlı olarak, farklı ölçülerde bazı ayrıcalıklı ve dezavantajlı konumlara sahiplerdir. Bütün diğerlerinden en fazla bastırılan hiçbir grup yoktur, zira baskı bu şekilde nicelleştirilemez. Aksine, duruma bağlı olarak farklı derecelerde bir ölçüde mağdur ve bir ölçüde bastırandır. Ayrıca, her baskı sistemi diğer tüm baskı sistemleriyle (toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsel yönelim eksenlerinde) onlar olmadan işleyemeyecek biçimde iç içe geçmiştir. Nitekim, Collins'in yaklaşımı iki açıdan üstündür: bir baskı türünü diğer bütün baskı türlerinden bağımsız olarak anlamanın mümkün olmadığını ve hiçbir grubun üyelerinin sadece baskının kur-

²² Bu, kuşkusuz, Marksizm'in duruş noktasının epistemik ayrıcalığı konusundaki açıklamalarına ters düşecektir.

banları olarak görülemeyeceğini gösterir. Öte yandan, daha önceki duruş noktası epistemolojileri hem kadınların bastırılmasının diğer bastırmalardan bağımsız olarak anlaşılabilirliği hem de kadınların hiç kimseyi ezmedikleri görüşünü teşvik etmişlerdir.

Ayrıca, Collins'in "bir düzlem olarak baskı" anlayışı "direnış alanları olarak marjinal konumlar" fikriyle bir araya getirilir. Böylece, marjinal konumlar, *bell hooks*'un isabetli deyimini kullanırsak, 'hegemonya karşıtı söylem' alanları hâline gelir (1984: 15). Bunlar hem baskı hem de direniş alanlarıdır (*bell hooks*, 1990: 151). Eğer kıyı konumlar, tüm kıyı konumlar direniş alanlarıysa, Marx'ın hem sistem tarafından ezilen ve hem de onun sürdürülmesinde merkezî öneme sahip olan gruba ait bir bakış açısı gereksiz hâle gelir. Marx'a göre hem merkezî hem de marjinal ikili bir konumu işgal etmenin sonucu olan şey *bell hooks* ve Collins'e göre tüm marjinal konumlar için söz konusudur. Onlara göre, marjinallik durumu baskıyı anlamak için gerekli materyalleri sağlar. Ve, farklı marjinalleşmiş gruplar olduğu için farklı duruş noktaları olacaktır.

Marjinallik, sadece mağdurların işgal ettiği bir konum olarak görülmediği için, bizzat bir bilgi kaynağı olabilir: aksine, o bastırılan insanların direnişlerini organize ettikleri alandır. Hooks ve Collins, haklı olarak, bastırılan insanların deneyimlerinin sadece baskı ve güçsüzlük deneyimleri değil, aynı zamanda bir bakış açısını sürdürme ve baskıya direnme mücadelesi deneyimleri olduğunu vurgular (*hooks*, 1990: 150). Bu yüzden, onlar daha önceki duruş noktası teorisinin kadınları direnen faillerden ziyade mağdurlar olarak görme eğiliminden uzak durmaya çalışırlar.²³ Bu Marksist olmayan marjinallik kavramlaştırması Foucault'nun güç kavramıyla desteklenir. Artık güç sadece kurumlara ait, sadece bireylerin özgürlüklerini kısıtlayan bir özellik olarak değil, yeni özgürlükleri mümkün kılan pozitif bir güç veya yetenek olarak görülür. Güç sadece yukarıdan aşağıya doğru işlemez, aksine yeni imkânlar sağlarken başka imkânları engelleyen her düzeye yayılmış bir kuvvettir.²⁴

Bu yüzden, Collins'in duruş noktası teorisi daha önceki duruş noktası teorisinin karşılaştığı problemlerden kaçınmayı sağlar.

²³ Erken dönem duruş noktası teorilerine yönelik bu eleştirinin tamamen geçerli olmadığını belirtmişim.

²⁴ Foucault'nun güç fikrini 8. Bölümde ele alacağım.

Yine de o bilginin merkezî bir kaynağı olarak 'yaşanılan deneyim'i görür. Onun yaklaşımı bazen, örneğin çekirdek aile fikrini 'doğallaştırmak' [yapaylığından kurtarmak] için Afrika kökenli Amerikalı kadınların aile yaşantılarına bakmamızı önerdiğinde Harding'inkine benzer görünebilir (Collins, 1991: 223). Bu örnekte, onun araştırmasının başlama noktası marjinal insanların kendi yaşantılarına ilişkin özel deneyimlerinden ziyade bizzat somut yaşantıları olarak görünür. Bununla beraber Collins, çoğu kez açıkça bilginin temel kaynağını marjinal insanların deneyimlerinin oluşturduğunu belirtir. Bu deneyimler hayatını sürdürebilme mücadelesinde geliştirilen ve egemen grupların bilgisine ters somut bir bilgelik sağlar (Collins, 1991: 208). Bununla beraber, Collins deneyimi yanlışlanamaz, doğrudan verili ve teorik olmayan bir şey olarak görmez. Collins'in açıklamasının, deneyim fikrine dayanmasına rağmen, önceki duruş noktası epistemolojilerinin karşılaştığı problemlerden uzak durduğunu söylemek mümkünse, o hâlde duruş noktası yaklaşımının sorununun kaynağı, 'deneyimler'e başvurma değil, daha ziyade önceki teorisyenlerin kabulleridir. Onlar kadınların aynı deneyimlere sahip olduklarını varsayarlar ve ayrıca Smith bu deneyimlerin yanlışlanamaz, dolaysız ve teoriden bağımsız olduklarını kabul eder. Bu kabuller reddedildiğinde deneyim kavramını daha verimli bir biçimde kullanmak mümkün olur. Nitekim, daha yakın dönem bazı feministler deneyim kavramını yeniden yorumlamaya çalışmışlardır.

Örneğin, yakınlarda Morwenna Griffiths, feminist epistemolojinin özellikle ilgilenmesi nedeniyle deneyim kavramından vazgeçemeyeceğini öne sürmüştür. Geleneksel epistemolojinin karakteristik özelliği bilgi edinme sürecinde öznenin oynadığı rolü gizleme isteğidir.²⁵ Bu yüzden, genellikle beyaz erkek bilenlerin öznelliğinin katkısı sorgulanmamıştır. Tersine, çoğu feminist bilgi teorisinin karakteristik özelliği bilgi edinme sürecinde öznelliğin rolünün kabul edilmesidir (Griffiths, 1995: 59). Bu yüzden, deneyim zorunlu olarak bilgi edinme sürecinde sadece bir başlama noktasıdır –bir perspektifle başlanması gerekir. Kuşkusuz, deneyim her zaman sadece bir başlama noktasıdır, zira eleştirel bir revizyona açık olması gerekir (Griffiths, 1995: 6). Griffiths 'dene-

²⁵ Bu sorunu 2. Bölümde tartıştım.

yimler' kavramının vazgeçilmezliğini vurgularken, Oshadi Mangena somut deneyimlerin tüm özel farklılıkları içinde bilinmesinin geçerli bilginin göstergesi olan gerçek evrenselliği nasıl ortaya çıkarmayı sağlayabileceğini belirtir.

Mangena'ya göre, ırk ve sosyal sınıf dâhil, toplumsal cinsiyetin sonucu olan hiçbir ortak deneyim yoktur (1994: 281). Kimliğin bu boyutları ayrılamayacak biçimde iç içe geçmiştir ve Collins'in belirttiği gibi, bu boyutlar aralarındaki ilişkiler öne çıkartılarak daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca, toplumsal cinsiyet tamamen ilişkiseldir. Bu yüzden, "kadınların toplum içindeki deneyimlerini erkeklerle-rinkilerle karşılıklı bağlantılarını dikkate almadan inceleyemeyiz" (Mangena, 1994: 280). Bu durum özellikle hem erkekler ve kadınların bastırıldığı hem de bu baskıların, sistematik olarak farklı biçimlerde olsa da, ayrılamayacak biçimde iç içe geçtiği Afrikalı toplumlar için söz konusudur. Benzer şekilde, gezegenin Güney'indeki kadınların durumunun kadınların genel durumuyla ilişkilendirilmesi gerekir. Farklı gruplara ait bireylerin somut deneyimleri hem birbirlerinden oldukça farklıdır hem de karşılıklı ilişkilidir. Bu yüzden, bu deneyimlerin altında yatan nedensel süreçleri onları sadece etkileşim süreçleri olarak gördüğümüzde uygun biçimde ortaya koyabiliriz (Mangena, 1994: 280). Toplumsal gerçekliği, bütüncül bir biçimde, sadece onu oluşturan bütün ilişkileri göz önünde bulundurarak kavrayabiliriz.

Mangena'nın deneyime vurgusu onun öznelliğin her zaman bilgiye renk kattığı kabulüne dayanır (1994: 227). Bu yüzden, deneyim bilgiden kopartılamaz. Geleneksel bilimi karakterize eden özellik, genellikle erkek araştırmacıların sadece kendi gerçeklik deneyimlerini göz önünde bulundurmalarıdır. Böylece, bu oldukça sınırlı deneyim biçimine bilgi adı verilmiştir. Araştırmacı deneyimi bilgiye dönüştüren nesneleştirme ayrıcalığına sahip olduğu için, genellikle 'bilgi' olarak kavramlaştırılan şey yanlışlanabilirliğe açık bir evrensellikler toplamıdır. Sonuç soyut bir evrensellik, sadece belirli bir deneyim biçimine evrensellik atfedilerek ulaşılan yanlış bir evrenselliktir.

Mangena'ya göre, aksine feminist epistemoloji gerçek veya somut evrenselliğe nasıl ulaşılması gerektiğini göstermelidir (1994: 278). Gerçek ve somut evrenselliğe "hem deneyim nesnelerinin hem de öznelerinin, kendi farklı ancak ilişkili konumsal deneyimlerinden hareketle müştereken bilgi oluşturma sürecin-

de yer almaları anlamında bütüncü bir bilgi yaklaşımını" benimsemiş olduğumuzda ulaşılabilir (Mangena, 1994: 278). Bilgi deneyimlerin temsil edildiği ve nesnelleştirildiği bir süreçtir ve başkalarıyla ilişkilerimiz sonucunda ortaya çıktıkları sürece insan deneyimleri her zaman konumsaldır. Bu yüzden, gerçek bilgi bir tür katılımcı demokrasiyi gerektirir. Herkes bütün deneyimlerin dikkate alındığı bir deneyimin nesnelleştirilmesi sürecine katılmaya davet edilmelidir. Böylece, deneyimlerin karşılıklı bağlantılılığını yansıtan tüm durumu temsil eden teoriler üretebiliriz (Mangena, 1994: 280). Bu katılımcı süreç somut evrenselliğe yol açar, zira bütün bu farklı perspektifleri tutarlı bir bütün içinde bir araya getirmek mümkün olur (Mangena, 1994: 281). Sonuçta geliştirilen iddialar "her ne kadar genel anlamda olsa da, birçok farklı somut deneyime işaret edebilmeleri anlamında" evrensel uygulanabilirliğe sahip gerçek şeyler olacaktır (Mangena, 1994: 281).

Özetlersek, son yıllarda bazı feministler, deneyimin, bilgi nesnesine doğrudan ve güvenilir bir biçimde ulaşmamızı sağladığı düşünüldüğü sürece, epistemolojide kullanışlı bir araç olabileceğini iddia ettiler. Kaçınılmaz olarak kısmî ve her zaman gözden geçirilmeye açık bir perspektifle başlama meselesi olarak kabul edildiğinde, deneyimlerle başlamak araştırmanın sağlam bir başlangıç noktasını oluşturur. Daha önceki duruş noktası epistemolojisinde karşılaşılan problemlerden kadınlar arasında farklılıklar olduğunu kabul ettiğimizde uzak durabiliriz. Dolayısıyla, Mangena'nın öne sürdüğü gibi, birleştirilmesi muhtemel birçok farklı duruş noktası olduğunu kabul edebiliriz. Bu birleştirme mümkün olmadığında bile görüş açıları çeşitliliğinin rölativizme yol açmaması gerekir. Belirli bir perspektifin bir başkası kadar iyi olduğunu iddia etmeden birden fazla perspektifin meşruluğunu kabul edebiliriz.

Tartıştığım oldukça farklı bütün duruş noktası epistemolojilerinin karakteristik özelliği, kısmî perspektiflerden nesnellığe ulaşabileceği inancıdır. Bu iddia 'nesnellik' kavramına yeni anlamlar yüklemeyi gerektirir. Sonraki bölümün ana konusunu bu oluşturacaktır.

İleri Okumalar

Duruş noktası epistemolojisinin en iyi ilk örneği Nancy Hart-

sock'un "Feminist Duruş Noktası: Özellikle Feminist Tarihsel Materyalist Bir Temel Oluşturmak" (1983) adlı makalesidir. Sandra Harding hem *Feminizmde Bilim Sorunu*'nun (1986) hem de *Kimin Bilimi? Kimin Bilgisi?* isimli kitabının 6. ve 7. bölümlerinde bu görüşü ve karşılaşılan problemleri tartışır. Bat-Ami Bar On'un "Marjinalite ve Epistemik Ayrıcalık" adlı makalesi duruş noktası yaklaşımının siyasal boyutlarının kullanışlı bir eleştirisini sunar. Deneyim fikriyle ilişkili, kadınlar arasındaki farklılıkları gizlemekten ziyade öne çıkaran yeniden değerlendirmeler için, bkz. Patricia Hill Collins, *Siyah Feminist Düşünce: Bilgi, Bilinç ve Güç Kazanma Politikası* (1991) ve Morwenna Griffiths, *Feminizmler ve Benlik: Kimlik Ağı* (1995).

7.

BÖLÜM

Nesnellik ve Feminizm

Bilimde "nesnel ol" buyruğu çoğu kez bilgiye ulaşmak için yerine getirilmesi gereken bir norma işaret etmek için kullanılmıştır. Bir bilim insanının nesnel olmadığı sürece sadece öznelliğin damgasını taşıyan basit kanaatler ortaya koyacağı inancı yaygındır. Bu yüzden, nesnellik bilimin bir problemidir. Ancak nesnellik problemi genelde bilgi konusundaki tartışmalarda belirgin biçimde öne çıkmaz. Önemli olmasına rağmen, bu duruma nadiren dikkat çekilmiştir. Epistemologların çoğu kez nesnelliği sorgulamadıkları, onu öncelikle bir doğrulama ve kanıtlama meselesi olarak görmedikleri doğrudur. Fakat bu bir tesadüf değildir. Geleneksel nesnellik anlayışları bilimsel bilgiyi bilimsel-olmayan bilgilerden ayıran sınırı belirlemeye çalışmışlardır. Bu nesnellik anlayışları modern Batılı bilimin sunduğu belirli türden gerçeklik temsillerini nitelemek ve meşrulaştırmak için kullanılmıştır.

Nesnellik konusunda feminist bir perspektiften yazılmış en önemli çalışmalardan bazıları Donna Haraway'e aittir. Haraway "Konumsal Bilgiler" (1988) isimli makalesinde temsiller konusunda geleneksel bilimsel bilgi anlayışının ötesine geçen bir hareket başlatır. Haraway bilimsel bilginin pratiklerden nasıl ortaya çıktığını açıkladığı "Ucubelerin Vaatleri" (1992) adlı makalesinde geleneksel bilgi anlayışından uzaklaşır. Onun açıklamasında, bilime olumlu gözle bakılmasına rağmen, bilimde hiçbir değişikliğe gerek olmadığı fikri benimsenmez. Bu bölümde Haraway'in çalışmasında sunulan mercekler ışığında feminist nesnellik eleştirilerini ve bu konuda yeni geliştirilen görüşleri inceleyeceğim. Nesnelliğin nasıl ve niçin feminizmin ilgi konusu hâline geldiğini

ortaya koymak için Haraway'ın bu konudaki tartışmalar hakkındaki görüşlerine başvuracağım.

Nesnellik Nedir?

Nesnelliğin ne anlama gelebileceğini anlamak için görme (*vision*) metaforlarının bilgi teorileri üzerindeki etkisini ele almamız gerekir. Bu metaforların en azından ikisi nesnellik konusundaki tartışmalarda yapılaştırmacı bir rol oynamıştır. 'Görme' ayrıca Haraway'ın çalışmasının (1988: 581) odak noktasıdır. O, "Konumsal Bilgiler"de feminist bir nesnellik anlayışının yeni bir görme metaforuna –yani 'protez görme' fikrine– dayanması gerektiğini öne sürer. Protez görme modern teknolojik bilimin geliştirdiği görüş (*sight*) türüdür. O dünyanın bir böceğin birleşik gözlerinden, uzaydaki bir uydu kamerasından ve hatta bir mikroskoptan nasıl görüldüğünü kavramamızı sağlar. Haraway bir başka yerde merkezi ilgisini geleneksel olarak bu tartışmalara hâkim olan ışığın yansımından ışığın kırılmasına yöneltir (1992: 299). Işığın kırılması tipik temsil imgelerinin çoğaltılmasıyla değil, imgelere müdahalelerle ilişkilidir. Bu bölümün üçüncü kısmında Haraway'ın alternatif görme biçimleri önerisine döneceğim. Bu kısımda geleneksel nesnellik anlayışları için hayati önem taşıyan ve bu anlayışlara feminist tepkileri etkileyen görme fikrinin karakteristik özelliklerini tartışacağım.

İlk görme metaforu temsillerle ilgilidir. Görme gözün –bakıştan (gaze) bağımsız olarak– dünyayı gerçekte olduğu gibi temsil etme gücü olarak anlaşılır. Pasif bir göz sadece pasif bir gerçekliği yansıtır. Görme alanının dışında yer alan tek şey olan göz dâhil, her şey göz tarafından temsil edilebilir. Görme anlayışı bilimsel olarak nesnellik fikrine dayalı bir metaforik bilgi modeli sunar. Bu metafora göre, bilginin öznel girdileri dışarıda bırakması, şeylerin bizden bağımsız olarak nasıl var olduklarının bir temsili içermesi ve hiçbir yerden bir bakış olması gerekir. Geleneksel 'nesnellik', 'değerlerden-arınıklık' ve 'belirli bir perspektiften olmayan bakış fikri'ni üreten bu bilgi anlayışıdır.

Nesnellik konusundaki çağdaş tartışmalarla ilişkili ikinci görme metaforu bakışın gücüyle ilgilidir. Bu güç hakkında bir metafor-

dur. Göz geriye bakamayan bir nesneye bakabilme kapasitesi olarak anlaşılır. Görme aktif bir göz *ile* pasif bir nesne arasındaki asimetrik [eşitsiz] ilişki olarak anlaşılır. Görme sayesinde nesne nesneleştirilir: yani, nesne anlam veya amaçtan yoksun olarak görünmeye başlar. Nesneleştiren göze görüldüğü biçimiyle dünya 17. yüzyılın 'yeni bilim'inin tipik büyü- bozulmuş mekanik dünyasıdır.

'Uygun temsil olarak bilgi' anlayışının kökeninde bu iki görüş metaforu vardır. Bana göre, geleneksel nesnellik problemi sadece reddedilmesi gerektiğini düşündüğüm bu anlayış bağlamında anlamlıdır. Feministler bu iki metaforu onaylamasalar da, çoğu onları kez tamamen terk edemezler. Feministler temsiliyetçi bir çerçevenin tuzağına yakalanmış görünmektedir. Bu kısımda söz konusu metaforlara feminist yönelimleri tartışmadan önce bu metaforların ürünleri olan felsefi teorileri ele alacağım.

İlk metaforun şekillendirdiği çağdaş tartışmanın kaynağında erken dönem modern felsefi teoriler yatar. Bu tartışmada nesnellik hem ontolojik hem epistemolojik bir kavram olarak alınır. Ontolojik anlamda nesnellik, dış görünüşlerle değil, gerçeklikle ilişkilidir. Epistemik anlamda nesnellik gerçekliği yansıtan yargıların bir özelliğidir. Nesnellik kavramının bu iki anlamı, en iyi şekilde, ilk olarak Locke tarafından geliştirilen, genelde 'dolaysız realizm'¹ olarak bilinen algı teorisi bağlamında anlaşılabilir. Bu teori gerçekliği 'algı perdesi' olarak bilinen zihinsel örtünün ötesindeki bir şey olarak alır. Bu perde doğrudan temas içinde olduğumuz tek şeydir ve onun üzerinde dışarıda yer alan şeylerin temsilleri bulunur. Bu yüzden, bizzat gerçekliğin değil, sadece dış görünüşlerin, gerçekliğin bize görünen şeklinin doğrudan farkındayızdır.

Locke'un gerçekliğin –birincil nitelikler olarak adlandırdığı– nesnel özellikleri ve öznel, yani ikincil nitelikleri ayrımı bu algı teorisine dayanır. Locke analizine şeyleri ve onların niteliklerini zihne bağımlı olanlar ve olmayanlar biçiminde iki gruba ayırarak başlar. Zihne bağımlı olan şeyler zihinler olmadığında var olamayacaktır; zihinden-bağımsız olan şeyler zihinlerden bağımsız olarak var olan şeylerdir. Aslında bu ayrımında hiçbir problem yoktur. Ancak dolaysız realizm 'görünüşler veya temsiller dünyası' ve

¹ Bu bağlamda dolaysız realizm fikrinin algı konusundaki önemini Putnam'ı (1994) okuduğumda kavradım.

'gerçek dünya' biçiminde bir başka ayırım daha yapar. Locke'a göre, birincil niteliklerin temsilleri gerçek dünyanın özelliklerini andırırken, zihne dayalı ikincil niteliklerin temsilleri andırmaz. Örneğin, renkli olarak betimlememize rağmen, dış dünya gerçekte renkli değildir. Renkler dünyanın bize görüldüğü biçime bağlıdır. Birincil niteliklerin, öznel temsiller dünyasıyla karşıtlık içindeki gerçek dünyada var oldukları için nesnel oldukları düşünülür. Kuşkusuz, ikincil nitelikler öznedir.

Birincil nitelikler, onları andıran [ortak] temsillere sahip olduğumuz için, herkese benzer biçimde görünür. Bu yüzden, Locke birincil nitelikleri "algılayana göre değişmeyen nitelikler" olarak tanımlar. İkincil nitelikler, aksine, algılayana bağlıdır ve dolayısıyla değişebilir. Ontolojik nesnellik anlayışı "gerçek dünyaya ait özellikler ve nitelikler" ve "içimizdeki temsillerde var olan, ancak dışımızdaki hiçbir şeyi andırmayan özellikler ve nitelikler" ayırımı yapmak için geliştirmiştir.

Dolaysız realizmin algı anlayışının karakteristik bir özelliği olan "gerçeklik bir ara-yüzeyin ötesinde yer alır" görüşü, ayrıca, bilginin öznenin perspektifinden bağımsız olması gerektiği inancına yol açmıştır. Algılayana göre değişmeyen temsiller sadece nesnel gerçekliğe ilişkin bilgi örnekleri olabilir.² Ayrıca, bilgi geçerli temsiller meselesi olduğu için, bilgiye sadece öznenin temsillerin içerikleri üzerindeki muhtemel etkisi ortadan kaldırılarak ulaşılabilir.³ Bu yüzden, bilgi değerlerden-arınıklığı gerektirir. Epistemik nesnellik fikri algılayıcıların üzerinde birleşebilecekleri iddiaların bulunduğu anlamına gelir. Bir iddianın doğruluğu mevcut fikir birliğinin uygun en iyi açıklaması olduğunda bu iddianın nesnel olduğu söylenebilir. Bu örnekte sadece yargılara olguların yol gösterdiği öne sürülür.

Bernard Williams'ın tartıştığı 'mutlak dünya' fikri bu yaklaşımın

² Temsillerin algılayıcının özelliklerinden nasıl bağımsız olması gerektiğini anlamının en azından iki yolu vardır. İlk olarak, temsillere belirli bir perspektiften ulaşılabilmesi gerekir. Bunlar nesnel gerçekliğin temsilleri olacaktır. İkinci olarak, temsillere sadece aynı perspektife sahip herkesin ulaşılabilmesi gerekir. İlk, daha güçlü bağımsız açıklama biçimi mutlak nesnellik fikrine, ikincisi 'konumsal nesnellik' fikrine yol açar. İkinci nesnellik anlayışı için, bkz. Sen (1993).

³ Bunun açık bir istisnası kişinin içsel ve kendine özgü durumları hakkındaki nesnel yargılarıdır.

bir örneğidir. Bu fikri karakterize eden şey, “bizden oldukça farklı olduklarında bile, her araştırmacının onlara ulaşabileceği” düşüncesidir (Williams, 1985: 138). Ancak Williams sözlerini şöyle sürdürür: “farklı türden bütün araştırmacılar oldukça farklı perspektiflerine rağmen en azından prensip olarak ‘mutlak dünya’ fikrinde birbirlerine yaklaşıyorlarsa, bunun nedeni bu fikrin şeyleri gerçekte oldukları gibi temsil etmesi”dir (1985: 136). Ona göre, mutlak dünya fikri bilimin karakteristik bir özelliğidir ve bilimi diğer araştırma türlerinden ayırır.

Thomas Nagel’e göre de bilimsel girişimi karakterize eden şey herhangi bir perspektiften bağımsız olmasıdır. “Belirli bir anlayış biçimine ulaşabilen öznel tiplerin kapsamı arttıkça – bireyler sınırlı öznel kapasitelere daha az dayandıkça– bu anlayış biçimi daha nesneldir” (1986: 5). Nesnellik özel bakış açılarımızı aşar ve “kendimiz, dünya ve bu ikisi arasındaki etkileşim konusunda daha tarafsız bir anlayışı” gerektirir (Nagel, 1986: 5).

Williams ve Nagel’e göre, nesnellik bilimsel bilginin işaretidir. Nesnelliğin amacı ‘bilgi’yi genelde ‘bilgi olmayan’dan ayırmak değildir. O, daha ziyade, bilimsel bilgiyi diğer bütün bilgi türlerinden ayırmaya hizmet eder. Williams ve Nagel bilimsel bilgiye has özelliği yakalamaya çalışır. Onlar bu özelliği perspektiflerden bağımsızlık olarak tanımlar. Bununla beraber, ontolojik bir dolaysız realist çerçeveyi benimsedikleri için bilimsel bilginin karakteristik bağımsız doğasını yanlış anlarlar. Bilimsel bilginin ayırt edici özellikleri en iyi biçimde, örneğin Heidegger’in kullanıma-hazır dünya ve el-altındaki dünya ayrımı temelinde sunulabilir.

Kullanıma-hazır [inşa edilen] dünya değerlerle dolu dünyadır. Bu dünyada şeyler insanların plânları açısından kullanışlılıkları ve onlara engel olmaları temelinde anlaşılır. Bir çekiç bu tür bir şey örneğidir. Bir çekici çekiç kılan şey uygun kullanımıdır. Başka deyişle, bir çekiç kullanışlılığı, insanların pratiklerindeki rolü temelinde tanımlanan bir gereçtir. Aksine, bilim dünyası el-altındaki [dışımızdaki, nesnel] dünyadır. Bu dünyayı karakterize eden şey insanların pratik amaçlarından bağımsız olmasıdır, zira onun içindeki gereçler nesneler olarak alınmaz. Aksine, onların bizden bağımsız olarak var oldukları ve nesnel özelliklere sahip oldukları düşünülür. Bununla beraber, Heidegger’e göre el-altındaki kullanıma-hazıra [inşa edilene] bağlıdır. Heidegger bir şeyin bizden bağımsız olarak var olduğunu düşünmenin özel bir bağımlılık

türü oluşturmak anlamına geldiğini kabul eder. Şeyleri ele almamızın bir yolu budur. Dolayısıyla, el-altındaki [dışımızdaki, nesnel] dünya tüm insanî bağlamlardan bağımsız bir dünya değildir, zira gerçekte böyle bir dünya yoktur. O, aksine, belirli bir insanî bağlama bağlı dünyadır. Heidegger'e göre, bu insanî bağlamı gerekçeler sunma ve talep etme pratiği oluşturur. Böylece, bir şeyi el-altındaki olarak gördüğümüzde, onu hakkında iddialar oluşturarak gerekli tepkileri vermeye uygun bir şey türü olarak alırız.

Yine çekiç örneğini verebiliriz. Çekici gereç olarak kullanarak gerekli tepkiyi sergilediğimizde onu kullanıma-hazır dünyaya ait bir şey olarak alırız. Onu, pratik amaçlarımıza nasıl katkı sağlayabileceğini göz önünde bulundurarak değerlendirebiliriz. Bununla beraber, çekici el-altındaki [dışımızda, nesnel] bir şey olarak aldığımızda onunla ilgili farklı bir tutum sergileriz. Çekici hakkında iddialarda bulunabildiğimiz bir nesne türü olarak ele alırız. Böylece onu söylemsel pratikler bağlamı içinde konumlandırırız. Bu nesneyle insanların ihtiyaçlarını karşılayan bir şey olarak değil, hakkında konuşabileceğimiz bir şey olarak ilgileniriz. Dolayısıyla, el-altındaki [dışımızdaki, nesnel] dünya, insanların pratik ilgilerinden bağımsız olmasına rağmen, bu ilgilerden bağımsız değildir. Örneğin, bir çekiç uygun bir şekilde işlemiyorsa ona karşı tutumumuzu değiştiririz. Onu, hakkında iddialarda bulunduğumuz, pratik tamir etkinliklerimizde yol gösterecek bir şey olarak alabiliriz.

Özetlersek, Heidegger'e göre bilimsel bilginin göstergesi pratik amaçlardan belirli ölçüde özerk olmasıdır. Bilimsel bilginin nesneleri insanların ilgilerinden bağımsız olarak alınabilseler de, onlarla ilişkisiz değildir. Ancak, bilim dünyasını bir 'kendinde şeyler dünyası' olarak düşünmek yanlış olacaktır. Daha ziyade, o bize bağımlılıkları özel türde şeyler içerir. Bu nesneler toplumsal anlamlarına göre tanımlanır. Ancak bu toplumsal anlam, onların pratik etkinliklerimizden ziyade söylemsel pratiklerimiz açısından sahip oldukları bir anlamdır.⁴

Williams ve Nagel, aksine, bilimsel bilginin kendinde şeylerin bilgisi olduğunu varsayar. Heidegger bilimsel tutuma özgü tarafsızlığı özel bir bağıllık türü olarak görmeye teşvik ederken, Wil-

⁴ Heidegger'in görüşüne ilişkin bu açıklamada Robert Brandom'dan (1983) yararlandım.

liams ve Nagel bilimsel tutumu toplumsal bağlamlardan bağımsız bir bilgi edinme çabası olarak düşünmeye teşvik eder. Bu yüzden, Williams ve Nagel'e göre bilimde nesnellik değerden-arınlığı ve hiçbir yerden bakışı gerektirir. Onlar Locke'un algı teorisinin içerdiği bilgi anlayışının tuzağına düşerler. Onlar insanlardan tamamen bağımsız bir dünya olduğunu varsayarlar. Bilgiyi bu bağımsız dünyanın temsili [yansıtılması] olarak alırlar. Onlar böylece "'bilen'e içsel temsiller" ve "dünyadaki nesneler" biçiminde epistemik bir uçurum yaratır ve bu uçurumu ortadan kaldırmak için nesnellik fikrine başvururlar. Ancak, asla kendi dışımıza çıkamayacağımız için, doğru bir görüşe hiçbir yerden bakışla asla ulaşamayacağına inanıyorum. 'Kendinde şeyler dünyası'nı görebileğimiz değerlerden-arınlık hiçbir perspektif yoktur. Aksine, ulaşabileceğimiz şey bazen sadece dolaysız pratik ilgilerle dolaylı olarak bağlantılı perspektife dayalı bilgidir.

Artık, nesnellik konusundaki feminist tartışmalar üzerindeki ikinci bir etki kaynağına, nesnellik ve nesneleştirme arasındaki bağlantıya geçebiliriz. Bu bağlantının kaynağını, benlik-bilincinin gelişiminde bir evreyi betimleyen Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin ortak bir yorumuna götürebiliriz. Bu evrede, bir özne olarak benlik kendini egemen diğerinin öznelliğini yadsıyarak tanımlar. Benlik, bir fail olarak kendini nesneleştirilen diğerlerinden ayırır. Başka deyişle, nesneleştirilen diğerleri içkin bir amaçtan yoksun ve eylemsiz nesneler olarak alınır. Benlik ve diğeri arasındaki ilişki konusundaki bu görüş Simone de Beauvoir tarafından kadınların konumunu anlamak için kullanılmıştır.⁵

Erkek kadına referansla değil, kadın erkeğe referansla tanımlanır ve ayırt edilir; kadın temel değil, ikincil, önemsizdir. Erkek öznedir, Mutlaktır –kadın Ötekidir (1988: 16).⁶

Bu görüşte *özne* ile onun kendisini karşısında tanımladığı *diğeri* arasındaki ilişkinin *bilen özne* ve *bilinen nesne* arasındaki ilişkiye benzediği varsayılır. Ayrıca, bilen öznenin diğerine karşı tutumu-

⁵ Bu Hegel okumasının Simon de Beauvoir üzerindeki etkisi üzerine bir tartışma ve bunun yanlış bir okuma olduğu iddiası için, bkz. Allison Weir (1996, Bölüm 1).

⁶ Beauvoir'un farklı bir yorumu için, bkz. Moi (1994: 184). Bu konuda Ruth Evan'a teşekkür borçluyum. Moi'nin yorumunun sunduğu şeyle nihayetinde uyuşmadığına inanıyorum.

nun egemenlik tutumu olduğu varsayılır. Özetle, nesneleştirme doğa bilimlerinin nesneleştirici tutumunun aynı zamanda insanlar karşısında benimsenmenin sonucudur. Hegel'in diyalektiğinin geleneksel yorumunda bu egemenlik biçimi öznelliğin gelişmesinin gerekli bir adımı olarak alınır. Bu yüzden, tahakküm kaçınılmazdır.

Haraway bir kontrol ve egemenlik aracı olarak görme (*vision*) metaforunun nesnellik tartışmasındaki önemine dikkat çeker. Haraway görme metaforunda öne sürülen modeli reddeder ve ona göre,

Konumsal bilgi bilgi-nesnesinin, bir perde, zemin veya kaynak olarak değil, nihayetinde asla diyalektiği engelleyen efendinin kölesi olarak değil, kendi biricik failiği içinde ve bilginin 'nesnelliği'nin yaratıcısı olan bir aktör ve fail olarak resmedilmesini gerektirir (1988: 592).

Haraway bu özne ve nesne ilişkisi anlayışının Hegelci kaynağını açıkça kabul eder. Haraway doğa bilimlerin nesneleştirici tutumunun her zaman bir egemenlik türü olduğunu iddia ettiğinde Hegel'in ötesine geçer. Hem diğer insanlar karşısında bu yaklaşımı benimsemekten kaçınmamız, hem de insan olmayan varlıkları bilmeye çalışırken bu tutumdan uzak durmamız gerekir. Bu konuda Haraway'e katılmıyorum. Çevremize pratik hâkimiyet sağlamaya çalışmanın her zaman bir egemenlik biçimi olduğunu düşünmüyorum.

Nesnellik ve Nesneleştirme

Nesnellik fikrine en radikal feminist eleştirilerin kaynağında nesnellik ve baskı arasındaki ilişki, yani nesneleştirme vardır. Örneğin, Catharine MacKinnon nesnelliği nesneleştirmeye açıkça ilişkilendirir. O nesnelliği toplumsal nesneleştirme sürecine karşılık gelen bir epistemolojik tutum olarak görür. O, kadınların tâbi konumda olduklarını yadsımak anlamına gelen bir erkek epistemolojik tutumdur (MacKinnon, 1987: 136). Nesnellik ve egemenlik arasında benzer bir bağlantı ayrıca Evelyn Fox Keller tarafından ifade edilir.

Keller geleneksel nesnellik fikrinin kaynağında erkek bir bilim-

sel düşünce anlayışı olduğunu düşünür. Ona göre:

Dünyayı –bilen (akıl) ve bilinen (doğa) biçiminde– iki parçaya ayıran bilimsel ideoloji bu ikisi arasında çok özel bir ilişki kurar... Bilen ve bilinen arasında kurulan ilişki mesafe ve ayrılık ilişkisidir. Burada, özne ve nesne arasında hiçbir dünyevi ilişki içermeyen köklü bir ayrılık yaratılır. Basitçe ifade edilirse, doğa nesneleştirilir (Keller, 1985: 79).

Keller'a göre, özne ve nesne arasındaki ilişki bir ayrılık ilişkisi olduğunda nesne nesneleştirilir. Yani, nesne egemenlik altına alınır ve bastırılır. Keller'a göre, hâlihazırda anlaşıldığı şekliyle 'nesnel' bilgi biçimlerini bu baskıcı nesneleştirme ilişkisi karakterize eder. Ayrıca ayrılık ve mesafe kültürel olarak erkeklikle ilişkilidir. Sonuç olarak, "nesnellik ve erkeklik arasında yaygın bir kültürel ilişkiye sahibiz" (1985: 71). Erkeklik burada "özne ve nesnenin iç içeliğinin tamamen reddedilmesi anlamına gelmektedir" (1985: 79).

Keller'a göre, "nesnellik... psikolojik özerkliğin bilişsel karşılığıdır" (1985: 71). Özellikle ayrılma olarak nesnellik benlik ve diğerleri arasındaki sınırlar konusundaki kaygıyla bağlantılı statik bir özerklik duygusuyla ilişkilidir (Keller, 1985: 102). Kişinin kendi eylemlerini kontrol edebilmesi anlamında psikolojik özerklik benliğin gelişimi için zorunluyken, statik özerklik nesneleştirici bir tutumun benimsenmesine yol açar. Bizimkiler gibi büyük ölçüde hiyerarşik bir toplumda bu özerklik biçimini, egemenliğin bir takıntı hâline geldiği aşırı kontrol çabası karakterize eder (Keller, 1985: 103). Dolayısıyla, Keller'a göre erkeksiliği karakterize eden benlik ve diğerlerinin ayrılması kaygısı kişinin diğerlerine egemen olma ve onlar üzerinde baskı kurma çabasını artırmaya hizmet eder (1985: 112). Bu kaygı, ayrıca, duyguların kontrolden yoksunluk anlamına gelebileceğini göstermek için bir duygusal tarafsızlık tutumunu benimsemeye teşvik eder.

Statik bir özerklik duygusu geliştiren bireyler bilişsel olarak doğayla diğer insanlarla kurduklarına benzer biçimde ilişki kurarlar. Kendileri ve doğa arasındaki ayrılığı korumaya çalışır ve doğayla egemenlik ihtiyacını yansıtacak tarzda ilişki kurarlar. Örneğin, nesnelere sadece bilen insanın ihtiyaçlarını nasıl karşılayacağı perspektifinden yaklaşırlar (Keller, 1985: 120). Başka ifadeyle, doğaya araçsal yaklaşır, onu sadece kendi amaçlarını nasıl ger-

çekleştirebileceğine göre ele alırlar.

Keller'ın egemen nesnellik anlayışlarına alternatifi, dinamik özerkliğin bilişsel karşılığı olan 'dinamik nesnellik'tir. Keller nesnellik idealini tamamen reddetmez, zira ona göre nesnellik sadece "kişinin etrafındaki dünyayı... en doğru biçimde anlama" (1985: 116) çabasına işaret eder. Dinamik nesnelliği "duygusal ve bilişsel deneyim arasında etkileşim" karakterize eder (Keller, 1985: 116). Dinamik nesnellik, öznenin nesneden ayrılmasını değil (1985: 117), aksine öznel deneyimlerden yararlanmayı gerektirir (Keller, 1985: 117). Dinamik nesnellik, nesneyle bir olma duygusunu mümkün kılan bir aşk biçimidir (Keller, 1985: 118).

Keller'ın alternatif nesnellik anlayışı bazı problemler içerir. İlk olarak, nesnellik akıl ve duyguların birliği anlamına gelse de, yine de bilişsel ve duygusal ayırımına dayanır. Yukarıdaki kısa alıntıdan açıkça görülebileceği gibi, Keller duygusal deneyimlerin bilişsel olmadıklarını düşünür. Yani, duyguları sadece hisler olarak görür. Örneğin, "bir aşk biçimi olarak bilgi"yi tartışırken bilginin salt duygusal bileşenini (sadece 'bir olma' hissini) salt bilişsel yönünden (sevilen kişilerin ilgilerine odaklanmaktan) ayırır. Alison Jaggar'ın belirttiği gibi, bu duygular anlayışı bazı nedenlerle büyük ölçüde hatalıdır. İlk olarak, aynı his bağlama bağlı olarak farklı duygularla ilişkili olabilir. İkinci olarak, hisler sadece oluşumlar-ken, duygular bağlama göre değişebilir (Jaggar, 1989: 155). Örneğin, başarılarımızdan haklı olarak gurur duyabilir, baskı karşında öfkelenebiliriz. Susuzluk hissi, aksine, bizde basitçe ortaya çıkan bir şeydir. Susuzluk bağlama göre değişmez. Son olarak, duyguların mutlaka belirli bir hisle ilişkisi olması gerekmez. Örneğin, aşk 'bir olma' hissini gerektirmez.

Keller'ın nesnellik analizinin ikinci problemi, ayrılma ve egemenlik arasında kurduğu zımnî özdeşliktir. Nitekim, her bireyin bir özne olabilmek için kendini başka her şeyden ayırması gerekmesi nedeniyle, baskı benlik tanımının zorunlu bir sonucu hâline gelir. Ancak Keller kendi konumuna ilişkin bu tür bir yorumu açıkça reddeder. Ona göre, kontrol ihtiyacı ve egemenlik ihtiyacı aynı şeyler değildir. İlk özerklik duygusu için zorunlu-ken, ikincisi günümüzün Batılı toplumlarındaki hiyerarşik toplumsal ilişkilerin ürünüdür. Bununla beraber, Keller bireylerin daha eşitlikçi bir toplumda –"tam bir dengeleyici edim" (1985: 100) olarak kavramlaştırdığı– dinamik özerklik duygusu geliştirebile-

ceklerini varsayar. Dinamik özerklik duygusu 'kontrol duygusu' ile 'benlik ve diğeri arasındaki süreklilik duygusu' arasında denge kurma çabasıdır (Keller, 1985:100). Bu yüzden, dinamik özerklik "en azından araya sınır koyma kadar ilişkililiğin de bir ürünüdür" (Keller, 1985: 99). Keller kontrolü benlik ve diğeri arasındaki süreklilik duygusu aracılığıyla dengelenmesi gereken bir 'ayrılma sorunu' olarak alır. Ancak, dengeye sadece kontrolle doğal olarak ilişkili şeyler yanlış gittiğinde gerek duyulacaktır. Keller'ın, zımnen, kendi konumuyla çelişen bu kabulü benimsediğini düşünüyorum.

Keller'ın görüşündeki bu iç gerilimin kaynağı, ilişkililiği sürekliyle veya ayrılığın olmamasıyla karıştırmasıdır. Statik özerklik egemenliğe yol açar, zira diğerleriyle tamamen ilişkisiz olduğunu düşünen bir benliğin tipik özelliğidir. Bu tür bir birey sadece kendi çıkarları ve sorunlarıyla ilgilenir. O nihayetinde sadece durum kendi çıkarlarına uygun olduğunda özgeci davranır. Dolayısıyla, bu birey diğer insanları kendi amaçlarına ulaşmak için kullanacaktır. Ancak öte yandan, dinamik özerklik ilişkililikle bağlantılıdır. Dinamik özerklik duygusu geliştiren bir birey diğer insanların çıkarlarını dikkate alacaktır. Kendinden bağımsız olarak düşünmediği için diğerlerini dikkate alacaktır. Bununla beraber, ilişkililik ve süreklilik aynı şeyler değildir. İlişkililiği yaşamak için benlik ve diğeri arasındaki sınırların belirsizleşmesinin gerekebileceğini düşünmeye itecek hiçbir neden yoktur. Benzer şekilde, kişinin diğer insanlarla ilgilenmek için kendi üzerindeki kontrolü gevşetmesi gerekmez. Keller, aksine, bu ilişkinin ayrılma olmamasını gerektirdiğini varsayar. Bu kabul oldukça problemlidir, zira sadece bizden bağımsızlıklarını göz ardı ettiğimizde diğerleriyle ilgilenebileceğimiz anlamına gelir. Bununla beraber, bu tutum ayrıca diğer kişilerin özerkliğini yadsıdığı için bir baskı kaynağıdır (Grimshaw, 1986: 182).

Nitekim, Toril Moi'nin işaret ettiği gibi, Keller'ın konumu "özne/nesne ayrımını özne ve nesne arasında belirli bir ortaklaşalık biçimi olduğunu savunarak aşmaya çalışan" romantik bir girişimin ifadesidir (1989: 192). Özne ve nesne arasındaki süreklilik "öznenin nesneyi yutmasıyla, böylece onun 'diğeri' olarak tamamen ortadan kaldırılmasıyla" (Moi, 1989: 192) sonuçlanır. Keller 'bir olma'nın ayrılmayı ortadan kaldırmadığını iddia ederek açıkça bu sonuçtan uzak durmak istemesine rağmen, onun dinamik

nesnellik açıklaması bu amaca hizmet edemez. Ona göre, ayrılık bir egemenlik biçimidir. Ayrılığın, kişi dinamik nesnelliği benimsediğinde "bir olma hissi olarak aşk" türü içinde yer aldığı durumlarda en azından geçici olarak bir kenara bırakılması gerekir.

Nesne ilişkileri teorisinde zımnen yer alan "her ayrılık biçimi bir egemenlik biçimidir" inancının sağladığı benzer bir doğayla kaynaşma romantizmi Susan Bordo'nun nesnellik eleştirisinde karşımıza çıkar. Bordo'ya göre, nesnelliğe ilgi nispeten yenidir, bu ilgi modern çağın başlangıç döneminin "özne ve nesne arasında keskin bir ayırım yapılması gerekir" kabulünün zorunlu bir sonucudur (1987: 99). Bu durumun özerklik konusundaki, ayrılığın vurgulanmasına yol açan bir kaygının ürünü olarak görülmesi gerekir. Burada Bordo, romantik bir biçimde "Ortaçağdaki, nesnelliğe değil, aksine insanî ve fiziksel alanlar arasındaki sürekliliğe bağlı olan 'dünyayla ilişkililik' duygusuna" müracaat eder (1987: 98). Ancak, bir kez daha, yanlış bir biçimde, sadece bütün ayrılık biçimlerinin baskı biçimleri olduğuna inanıldığında ve bu inancın içerebileceği tehlikeler unutulduğunda kaynaşma ve süreklilik hayali kurulabilir. Bordo nihayetinde Keller'ın başarısızlığa mahkûm olduğunu iddia ettiğim dinamik nesnellik anlayışını onaylar.

Keller'ın geleneksel nesnellik anlayışlarının hatalı yanları konusundaki açıklamasına bazı açılardan katılmasam da, yine de nesnelliğin geleneksel olarak erkeksilikle ilgili olduğu iddiasının doğru olduğuna inanıyorum. Bu görüşe ulaşmak için Genevieve Lloyd'un 'aklın erkekleştirilmesi' analizini incelemek yeterlidir (1984: 50).⁷ Nesnellik –Lloyd'un gösterdiği gibi– geleneksel olarak çoğu kez erkek olarak düşünülen duygusal olmayan bir muhakeme biçimiyle ilişkili olmuştur.

Keller ve Bordo'nun nesnellik eleştirilerinin "tüm ayrılma biçimleri egemenliği gerekir" (yanlış) inancına dayandığını öne sürmüştüm. Bu inanç onlara yönelik bazı en güçlü eleştirilerde, yani post-yapısalcılık ve postmodernizmle ittifak hâlindeki feministler tarafından benimsenir. Örneğin, Susan Hekman nesnellik fikrinin esasen Aydınlanmanın ortaya koyduğu bilgi açıklamasına dayandığını düşünür. Bu açıklamanın günümüzdeki bir türü Wil-

⁷ Lloyd'un felsefî doğrulama teorileri konusundaki görüşlerini 9. bölümün ilk kısmında ele aldım.

liams'ın daha önce sözünü ettiğim "mutlak dünya fikri"dir. Hekman'a göre, Aydınlanmacı proje iflâs ettiği için "feminist bir 'erkek bilim' eleştirisinin... Aydınlanmacı bilimin diğer açmazlarıyla birlikte nesnellik fikrini de terk etmesi gerekir" (1990: 131).

Hekman'a göre, bu geleneksel bilgi anlayışı özne ve nesne arasındaki bölünmeyi üreten Kartezyen özne anlayışına dayanır (1990: 69, 73). Ona göre, nesnel bilgi arayışı sadece bu çerçevede anlamlıdır. Dolayısıyla, Keller ve Bordo gibi Hekman'a göre de nesnellik problemi paradoksal olarak öznellik problemidir. O sadece nesnel bilgi sahibi olma ihtiyacı duyan belirli bir özne türüdür. O, dış görünüşler alanına hapsedilen erken dönem modern öznedir. Farklı bir özne türü için nesnellik problemi ortaya çıkmaz, çıksa bile tamamen farklı biçimlerde yer alır.

Keller ve Bordo nesnelerle süreklilik içinde bir özne tasavvur ederken, post-yapısalcılıktan etkilenen feministler öznenin söylemler tarafından inşa edildiğini düşünürler (Hekman, 1990: 84). Özne kültürel ortamından bağımsız bir biçimde her zaman aynı kalan verili bir şey değildir. Aksine, özne olmak belirli bir kültür içinde belirli bir konumu işgal etmektir. Özne olmak belirli yetenekleri taşımak, belirli tepkileri sergilemektir. Bu anlamda, bir özne olarak görülen kişi belirli bir toplumun anlamlandırma pratiklerine tâbidir. Ayrıca, bu pratikler özneliliğin ayırt edici özelliğine yol açarlar. Toplumun empoze ettiği beklentileri içselleştiririz. Böylece, kültürel normlar kendilik-algımızın bir parçası hâline gelir.

Anlamlandırma pratiklerine referans özne ve nesne arasındaki ilişkide üçüncü bir koşulu devreye sokar. Hem özneyi hem de nesneyi inşa ettikleri için, anlamlandırma pratikleri ikisi arasında arabuluculuk yapar. O hâlde, bu özne ne Kartezyen öznedir ne de nesne ilişkileri teorisinin bir ölçüde 'ayrılmamış özne'sidir. Fakat bu post-yapısalcı özne açıklaması yine de ayrılmanın her zaman bir egemenlik biçimi olduğu fikrine dayanır. Örneğin Hekman (1990: 83) Irigaray'ın şu iddiasını benimser:

Varlığın egemenliği –*aynılığın egemenliği içinde*– 'daha fazla' olarak tanımlanan her şeyin... kademeli olarak kendi 'ötekisine', kendi 'ayrısına'... ve doğru sonuca ulaştığında kendi olumsuzuna, kendi 'daha az olanına' galip gelmesini gerektirir (Irigaray, 1985: 275).

Hekman yukardaki sözü "özne ve nesne düalizmi egemenliğe yol açar" biçiminde yorumlar. O özellikle Irigaray'a atfettiği "kadını ne özne ne de nesne olarak görmemiz gerekir" (1990: 83) görüşünü onaylar. Hekman, özne statüsüne ulaşma çabasının diğerini nesneleştirmeyi gerektirdiğine inanır.

Sonuç olarak, bu ayrılma ve kontrol açıklaması bile şiddet içerir. Ancak, Moi'nin ifadesiyle, "çocuğun kendi dünyasına kontrol ve düzen dayatma girişimi sömürüye dayalı egemenlikle aynı şey olarak görülemeyeceği gibi, bütün entellektüel egemenlik biçimlerini basitçe saldırgan bir kontrol ve baskı takıntısı olarak görmek de özellikle yardımcı olmaz" (1989: 192-3).

Nesnellik, Değerler ve Sorumluluk

Bu konudaki çağdaş feminist düşünceye değerden-arınıklık ve perspektife dayalılık olarak geleneksel nesnellik açıklamalarına eleştiriler damgasını vurmuştur. Tipik olarak, nesnellik kesinlikle tamamen reddedilmez. Aksine, Sandra Harding, Helen Longino ve Lorraine Code gibi feministler nesnellik fikrini yeniden formüle etmişlerdir. Onlar Haraway'ın çağdaş "nesnellik problemi konusundaki dikotomi" (1988: 576) olarak adlandırdığı şeyden kaçınmaya çalışmışlardır. Bir tarafta geleneksel "nesnel bir biçimde varolan gerçekliğe hiçbir yerden bakış sağlayan bilim" açıklaması, öteki tarafta bağımsız bir gerçeklik fikrini ve bilgiyi güce indirgemeyi reddeden tam bir sosyal inşacılık vardır. İkinci anlayışa göre, bilgi ve nesnellikle ilgili bütün sözler sadece etkin güç kazanma girişimlerini gizlemeyi amaçlayan ideolojik açıklamalardır (Haraway, 1988: 576-7).

Haraway dikotominin iki kutbundan herhangi birinin tuzağına düşmeyen bir yaklaşım geliştirmeye çalışır. Bu yaklaşım hem "gerçeklik hakkında konuşmamızı" (1988: 577) mümkün kılar, hem de "bizim ve diğer herkesin dünyayı bilmek için gerek duyduğu zengin ve tarihsel özel belirli düşünceler"(1988: 577) bulunduğunu kabul eder. Bu görüş Haraway'ın "feminist nesnellik kesinlikle basitçe *konumsal bilgiler* anlamına gelir" (1988: 581) iddiasında yer alır.

Nesnellik konumsal bilginin ürünü olarak anlaşıldığında etik

sorunlar öne çıkar. Bilgi, her zaman, bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyler konusunda sorumluluk gerektirir. Hiçbir yerden bakışı savunanlar bilginin ahlâkî boyutunu kolayca unuturlar. Haraway'e göre, konumlandırılmayan bilgi-iddiaları güvenilir değildir (1988: 583). Bu bilgi-iddiaları sadece olgular tarafından belirlendikleri, değerlerden-arınık oldukları varsayıldıkları için sorgulanmazlar. Ancak, değerlerden-arınıklık sağlanamadığında, Irigaray'ın işaret ettiği gibi, olgulara müracaat "Benim için bir başka maskedir" (1993: 137).⁸ Bu, Irigaray'ın iddialarında gömülü olan "değerlerin sorumluluğunu üstlenmek istemeyen özne"nin bir maskesidir.

Bilimin değerlerden-arınıklığı fikrine müracaat toplumdaki egemen grupların değerleri ve çıkarlarını geliştirmeye iki şekilde hizmet eder. İlk olarak, değerlerden-arınıklık fikrine müracaat, egemen grupların değerlerini onaylayan bilim insanlarının bilimsel sonuçlara ulaşmada değerlerin oynadığı rol konusunda kafa yormaktan kaçınmalarını mümkün kılar. İkinci olarak, egemen görüşleri açıkça eleştiren siyasal bir gündemi benimseyen bilim insanlarının ulaştıkları sonuçların itibarsızlaştırılmasını meşrulaştırır. İçkin kusurlarına rağmen "değerlerden-arınıklık olarak nesnellik" fikrine müracaatın nedeni, muhtemelen egemen grupların değerlerine eleştirileri susturmaya hizmet etmesidir (Harding, 1991: 147).

Bu kısımda 'konumsal bilgi olarak nesnellik', 'sorumluluk' ve 'değerler' arasındaki bazı bağlantıları araştıracağım. Bu nesnellik dikotomisinden sadece bilgiyi "öznel ve nesnel arasında yer alan uygun temsiller"den ziyade pratikler olarak ele aldığımızda kaçınılabileceğini öne sürüyorum.

Longino, *Toplumsal Bilgi Olarak Bilim*'de, "bilimin nesnelliğinin araştırmanın toplumsal karakterine bağlı olduğu"nu (1990: 62) öne sürer. Longino epistemolojik ve ontolojik nesnellik anlayışlarını birbirinden ayırır ve epistemolojik nesnelliği inançlarımızın "'olgular' tarafından veya tarafsız ve keyfi olmayan bazı kriterler temelinde belirlenebileceğini" (1990: 62) kabul etmek olarak tanımlar. Longino'ya göre, bir araştırma yönteminin nesnel olduğunu iddia ettiğimizde onun hipotezler ve teorileri "yansız ve önyargılardan uzak bir biçimde değerlendirecek araçları hangi

⁸ Bu konudaki bir tartışma için 2. bölümün ikinci kısmına bakınız.

ölçüde sağladığını" göstermeye çalışırız (1990: 63). Longino'ya göre, geleneksel bilim felsefesindeki nesnellik tartışması bilim insanlarının bireysel olarak bu tür bir nesnelliği sağlayıp sağlamadıklarıyla ilişkilidir. Bu tartışma bir araştırmacının bilimsel yöntemi diğer araştırmacılardan bağımsız olarak uygulayabileceğini varsayan yanlış inancın bir sonucudur. Ancak, bilimin nasıl nesnel olduğunu anlamak bilimsel yöntemin toplumsal gruplar tarafından uygulandığı kabul edildiğinde mümkün olur (Longino, 1990: 67). Longino'ya göre, bir teoremin kanıtı olarak görülen şey her zaman belirli değer yargıları içeren arka-plân kabullere bağlıdır. Bununla beraber, bilimde nesnelliği özneler-arası eleştiri mümkün kılar (Longino, 1990: 71). Özellikle, arka-plân kabullerin eleştirisi "öznel tercihlerin arka-plân inançlar düzeyindeki etkilerini engellemenin bir yolunu" (1990: 73) sağlar. Başka deyişle, farklı bilim insanlarının müşterek çabası, her birinin diğerlerinin önceden benimsedikleri -farkında olmadan baş vurdukları- arka-plân kabulleri eleştirmesini mümkün kılar. Bu yüzden, hiçbir birey tek başına değerlerden-arınık olmasa da, topluluğun müşterek çabası araştırmada değerlerin etkisini ortadan kaldırmayı sağlayabilir. Bu müşterek çaba, empirik sorunları incelemekten fazlasını gerektirdiği için, "bilimsel yöntemlerin nesnelliğini onların empirik özellikleriyle özdeşleştirmenin hata olacağını" (1990: 75) gösterir.

Longino oldukça geleneksel bir nesnellik anlayışını benimser. Ancak değerler kaçınılmaz olsa da, onların nesnel bilgiyi engellemediklerini ve bir araştırmacının hem nesnel ve hem feminist olabileceğini gösterir. Değerlerin etkisi özneler-arası eleştiriyle ortadan kaldırılabilmesi için, bilimsel nesnellik sürdürülebilir. Bir araştırmacı feminist olabilir, zira bu yanlılığı onu cinsiyetçi değerlerin meslektaşlarının hipotezleri üzerindeki etkisini eleştirebilecek ideal bir konuma yerleştirir. Sonuç olarak, nesnellik, rasyonel tartışma gerçekleştikten sonra herkes tarafından kabul edilebilir şeyleri ifade eder. Nesnellik, doğruluğu tam olarak sağlamasa da, doğruya ulaşabilmenin en iyi yoludur.

Longino'nun nesnellik problemine toplumsallaştırıcı çözümünü kolayca benimseyen pek çok kişi olsa bile, bu çözüm biçimiyle ilişkili bazı ciddi problemler vardır. İlk olarak, bu çözüm bilimsel topluluk içinde hiçbir şekilde engellenmeyen rasyonel bir tartışmanın gerçekleştirebileceğini varsayar. Fakat bu tür bir idealin ger-

çekleştirilememesi muhtemeldir. Bu durumda yine nesnellik sağlanamaz. Longino, bu problemin farkında olduğu için, nesnelliğin bir derece meselesi olduğunu öne sürer: bu ideale yaklaştıkça daha fazla nesnellik sağlayabiliriz. (1990: 76). Ancak karşımıza güç ilişkilerinin her zaman nesnelliğe ulaşmayı engellediği açıklaması çıkar. Fakat bu açıklama doğru görünmemektedir. Bilim insanları bir eşitler topluluğu içinde yer almazlar ve alamazlar. Daha ziyade, bu topluluklar her zaman güç mücadeleleri içerir. Kimi durumlarda bazı bireylerin siyasal nedenlerle topluluktan dışlanması bilim açısından iyi olabilir. Örneğin, feminist araştırmacılar tüm zamanlarını cinsiyetçi teorilerin kusurlarını sergilemeye ayırmadıklarında daha iyi bir biyolojinin nasıl yapılabileceğini düşünün.

İkinci olarak, siyasal değerler hâlâ nihayetinde bilimden arındırmamız gereken şeyler olarak görülür. Longino, bazı değerlerin egemen kabullerin eleştirisine yol göstermede olumlu bir etkiye sahip olabileceğini kabul etmesine rağmen, uygun bir bilimsel açıklamanın tarafsız olması gerektiğine inanır. Ona göre, arkaplân kabullerin etkisi kaçınılmaz olduğu için, nesnellik sadece olguların yol göstericiliği anlamına gelmez. Yine de Longino araştırmacılar topluluğunun ideal olarak siyasal değerlerin araştırmanın sonuçları üzerindeki etkisini ortadan kaldırmaya çalışması gerektiğini düşünür: nesnellik "(ister bireysel ister kollektif) öznel tercihlerin etkisini en aza indirme" (Longino, 1990a: 152) meselesidir.

Nesnellik fikrini kapsamlı olarak tartışan bir başka feminist düşünür Harding'tir. O, ısrarla, geleneksel değerlerden-arınık ve perspektife dayalı olmayan bilgi modelinin yerine 'güçlü nesnellik' anlayışının geçirilmesi gerektiğini savunur. Onun açıklaması, feminist epistemolojinin nesnelliğe ilgisinin kaynağında aslında nasıl temsiliyetçi bir bilgi teorisinin benimsenmesi olduğunun en iyi örneğidir. Bunu görmek için Harding'in açıklamalarının Michel Foucault'nun modern episteme konusundaki sözleri bağlamında okunması gerekir. Harding kendini bu epistemoloji biçiminin savunucusu olarak görmese ve muhtemelen bu tür bir yoruma karşı çıksa bile, çalışmasına bu perspektiften baktığımızda nesnellikle niçin bu kadar ilgilendiğini anlayabiliriz.

Harding, "olmasını istediğimiz dünya" ve "olan dünya" arasındaki zorunlu ayrılığı açıkladığı için, nesnelliğin epistemolojide vazgeçilmez bir kavram olduğuna inanır (1993: 72). Gerçeklik

hakkında konuşabilmek, bilgiyi güce indirgemekten kaçınabilmek için nesnellik kavramına ihtiyacımız vardır. Aksi takdirde, bilimin sadece güçlülerin dünyayı olmasını istedikleri gibi kılma çabalarını gizlemek için kullandıkları bir retorik maske olarak görülmesi gerekir.

Gereken şey, değerlerden-arınlığı gerektirmeyen dönüştürülmüş bir nesnellik anlayışıdır. Geleneksel nesnellik anlayışı özünde kusurlu olduğu için yeni bir nesnellik anlayışına gerek vardır. Harding'e göre geleneksel nesnellik anlayışı yeterince nesnel değildir. Harding'in eleştiri hedefi 'nesnelcilik' olarak adlandırdığı şey, yani nesnelliğin tarafsız, değerlerden-arınlık ve yansız bir araştırma yapma meselesi olduğu anlayışıdır (1991: 143). Bu geleneksel anlayışa göre, nesnellığe öznel etkileri bilimsel araştırmadan uzak tuttuğumuzda ulaşabiliriz. Yani, sadece olgularla, dışımızda olan şeylerle ilgilenmemiz ve –duygular ve değerler gibi– kaynağı bizde olan şeyleri bir kenara bırakmamız gerekir. Nesnellik, bu şekilde anlaşıldığında, hem araştırma yapılırken kullanılan yöntemler hem de tutumlar için söz konusudur. Bir yöntem öznel faktörleri bir kenara bırakmayı salık verdiğinde nesneldir. Şeyleri duygularımız ve değerlerimizden etkilenmeden tarafsız olarak araştırdığımızda nesnel bir tutum sergileriz.

Harding bu geleneksel nesnellik anlayışını iki açıdan eleştirir: o (i) değerlerin bilimsel bir araştırmanın sonucu üzerindeki tüm etkilerini ortadan kaldırma amacına ulaşamamış ve (ii) "bütün toplumsal değerler ve çıkarların araştırmanın sonuçları üzerinde aynı kötü etkiye sahip olmadıklarını" (1991: 144) kavrayamamıştır.

Bu yüzden, hiçbir yerden bakışın tamamlayıcı bir parçası olan nesnellik fikri hem çok zayıf hem çok güçlüdür. Çok zayıftır, zira değerler araştırmada kaçınılmaz olarak belirli bir rol oynar. Onun başarısızlığı, bu gerçeğin bütün araştırmacıların paylaştıkları değerlerin gözden geçirilmediği anlamına geldiğini kavrayamamasıdır (Harding, 1991: 143). Çok güçlüdür, zira bazı değerler araştırma üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir. Marjinal insanların yaşantılarından başlayan araştırmalar bu tür değerler içerir. Geleneksel anlayışın çok güçlü nesnellik fikrini benimsemesinin nedeni, bütün perspektiflerin eşit olmadıklarını kavrayamamasıdır; o epistemik açıdan ayrıcalıklı duruş noktaları bulunduğunu göz

ardı eder.⁹

Aksine, teorilerle ilgili mevcut bütün kanıtları göz önünde bulunduran ve arka-plân değerlerin bilimsel araştırma üzerinde etkili olduğunu reddetmeyen daha güçlü bir nesnellik anlayışına gerek vardır (Harding, 1991: 149). İşgal ettikleri toplumsal konumlar araştırmacıların onaylayabilecekleri değerler açısından hayatî öneme sahip olduğu için, güçlü nesnellik "bilimsel iddiaların toplumsal konumlarla ilişkilerini bilimsel olarak incelemeyi gerektirir" (Harding, 1991: 142). Başka deyişle, değerler hiçbir şekilde rol oynamıyormuş gibi davranmaktan ziyade, belirli bir teorinin oluşturulmasını etkileyen arka-plân değerleri ayrıntılı olarak gözden geçirdiğimizde nesnellik en üst düzeye çıkar. Değerlerden-arınık bilim mitini terk ettiğimizde mantıklı seçenek budur.

Fakat güçlü nesnellik bununla sınırlı değildir; böyle olsaydı Longino'nun toplumsal empirizminin ötesine geçilemezdi. Aksine nesnellik, bazı değerler bilim üzerinde olumsuz bir etkiye sahipken, bazı değerlerin iyi bilime katkıda bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir.¹⁰ Örneğin, demokratik değerler özgürlükçülüğe karşı değerlere göre daha az çarpıtılmış inançlar üretir (Harding, 1993: 71; 1991: 149). Harding'e göre, bazı değerler topluluğu iki şekilde iyi araştırma üretir. İlk olarak, marjinal insanların konumlarını bilimsel araştırmanın başlama noktası olarak aldığımızda nesnellik artar. Bu şekilde sürdürülen bir araştırmada toplumsal açıdan ayrıcalıklı kökenlerden gelen araştırmacıların paylaştıkları egemen değerlerin sorgulamadan benimsenmesi ihtimali çok daha düşüktür (Harding, 1993: 56). Marjinal grupların benimsedikleri değerler egemen değerlerden farklılaştıkları ölçüde, onları verili olarak almaktan ziyade sorgulanmaya açık şeyler görmek mümkün olur. İkinci olarak, refleksiviteyi teşvik eden değerler, aynı zamanda kendi tutumlarımız ve değerlerimizi eleştirel bir gözle incelemeye yönlterek, iyi bilimi teşvik eder (Harding, 1991: 161).

Güçlü nesnellik kendi değerlerini eleştirel bir gözle değerlen-

⁹ Harding'in duruş noktası epistemolojisi açıklaması için 6 bölümün ikinci kısmına bakınız.

¹⁰ 3. ve 6. bölümün ikinci kısımlarında Harding'in bu iddiayla ilişkili argümanlarını ortaya koydum.

dirmeyi ve her bilgi-iddiasının konumsallığını kabul etmeyi içeren bir bakış açısını benimsemeyi gerektirir. Ancak Haraway'ın belirttiği gibi, "konumlandırma mümkün kılıcı pratiklerimizden sorumlu olmamızı gerektirir" (1988: 567). Bu yüzden nesnellik sorumluluklardan ayrılamaz. Daha doğrusu, sorumluluk nesnelliği artırır.¹¹ Ancak bilimde değerlerin rolünü kabul ettiğimiz ve iddialar içeren değerlerimizin sorumluluğunu yerine getirdiğimiz takdirde nesnel olmayı umabiliriz.

Harding'e göre, nesnel bilgi konumsal bilgidir. Ancak Harding'in epistemolojisi Haraway'inkinden oldukça farklıdır. İkisi de bütün bilgilerin konumsal, yani esasen perspektiflere bağlı olduğunu kabul eder. Neticede, bilgi hakkında bilgi olan epistemolojinin bir konumsal bilgi örneği olarak görülmesi gerekir. Harding'in görüşü Haraway'inkinden bu noktada ayrılır. Harding'e göre, bilimsel bilginin epistemolojisi aslında bir 'bilimin bilimi'dir; o bilimsel bilgiyi bilimsel olarak açıklamaya çalışır. Bilim kendi araştırma-nesnelerinin nedensel açıklamalarını sunduğu için, epistemolojinin bilimsel inançların üretimini nedensel olarak açıklaması gerekir (1991: 93). Özellikle,

duruş noktası epistemolojisi kendi açıklamalarının merkezine – farklı türden siyasal görüşlerin bilginin üretimi üzerinde sahip olduğu etkileri nedensel olarak açıklamaya çalışması anlamında – bilgi ve siyaset arasındaki ilişkiyi yerleştirir (Harding, 1993: 55-56).

Bu, Harding'in Bilgi Sosyolojisinde Güçlü Programa kısmi bağlılığının göstergesidir. Ona göre, benzer türde nedensel açıklama hem bilginin hem de yanlısın bir açıklamasını sunar. O, ayrıca, bu 'nedensel açıklama simetrisi'nin hem bilen özne hem de bilinen nesne için söz konusu olduğunu düşünür. Başka deyişle, "bilgi-nesnelerini biçimlendiren benzer türden toplumsal güçler aynı zamanda 'bilenler'i ve onların bilimsel projelerini (belirlemese bile) biçimlendirir" (Harding, 1991: 64). Bu yüzden, Harding her ikisi de nedensel olarak açıklanabildiği sürece özneler ve nesneleri aynı konumda ele alma eğilimindedir.

Aksine, Haraway bizi bilgi-nesneleri hakkında genellikle özne için kullanılan terimler temelinde konuşmaya teşvik eder. O dünyadaki nesneleri aktörler ve failer olarak görmemizi ister (Ha-

¹¹ Sorumluluğun nesnellik açısından merkezî önemi konusunda kapsamlı bir tartışma için, bkz. Lisa Heldke and Stephen M. Kellert (1995).

raway, 1988: 593). Ve bu iddiayı epistemoloji ve etik ilişkisi konusundaki görüşünün doğal bir parçası olarak görür. Ona göre, "siyaset ve etik neyin rasyonel bilgi olarak alınabileceği konusundaki mücadeleler ve çekişmeleri temellendirir"(1988: 587). Harding bu iddiayı bir anlamda onaylayabilir ve gerçekte onaylar. Ona göre de siyaset bilgiyi temellendirir; ancak bunu bilgi üretiminin nedenlerinden biri olduğu için yapabilir. Aksine Haraway nedensel bir 'temel' fikrini benimsemez; ve onun düşüncesinin en iyi biçimde böyle yorumlanabileceğine inanıyorum.

Harding'in bilgi üretiminin nedensel açıklamalarını ısrarla vurgulamasının temelinde bilen özneyi bilinen nesneyle aynı kumda ele alması yatar. Bu yüzden ona göre, "güçlü nesnelliğin bilgi-öznesini bilgi-nesneleri olarak aynı eleştirel, nedensel düzlemde konumlandırması gerekir" (Harding, 1993: 69). Nitekim, Harding ayrıca "bilgi-öznesinin... bilimsel yöntem perspektifinden bilgi-nesnesinin bir parçası olarak görülmesi gerektiği"ni (1993: 69) ekler. Harding'in yaklaşımı Foucault'nun modern episteme betimlemesiyle tamamen uyumludur. Harding'in aklındaki bilgi-öznesi sosyal bilimin araştırdığı 'erkek'tir.

Harding Keller'ın bilginin öznenin nesneyle tamamen iç içe geçmesini gerektirdiğini vurgulayan romantik anlayışını reddeder. Güçlü nesnellik diğerlerinin perspektiflerini değerlendirmeyi gerektirir, ancak benliğin diğeriyle iç içe geçmesini değil (Harding, 1991: 151). O, ayrıca, klâsik özne anlayışlarını sorgular. Harding "bir ayna olarak ideal zihnin... 'orada', 'hazır' bir dünyayı yansıtabileceği (bilimsel araştırmannın değerlerden-arınık olması gerektiği) anlayışına yol açan" (1991: 157) modelin bu olduğunu belirtir. Başka ifadeyle, Harding Foucault'nun 'klâsik episteme' olarak adlandırdığı yaklaşımı benimsemez.

Bununla beraber, Harding yine de bilginin bir temsil, dünyayı yansıtan inançlar olduğuna inanır (1991: 83). Kuşkusuz, temsil eden zihin gerçekliğin bir yansıtıcısı olmadığı için kendinde şeylerin temsillerine sahip değildir. Aksine, "insan-bilgisinin-nesnesi olarak doğa kendini bize asla 'çıplak' biçimde göstermez" (Harding, 1991: 147). Daha ziyade, "ağaçlar, kayalar, gezegenlerin yörüngeleri ve elektronlar doğa bilimcilere her zaman sadece önceden sosyal olarak inşa edildikleri biçimleriyle görünürler" (Harding 1993: 64). Harding'e göre, bilim insanları "farklı (ancak 'oradaki' şeyle sistematik olarak ilişkili olması umulan) bir şeyi

araştırmayı amaçlar" (1993: 64). Bu yüzden, sosyal olarak inşa edilen bilimsel bilgi-nesneleri zihinden bağımsız olarak 'orada' varolan bir gerçeklikten farklıdır. Temsillerin bilgisine sadece gerçekliğin bize görüldüğü biçimiyle sahibiz.

Harding'ın ulaştığı sonuç yanlıştır. Hem ağaçlar gibi 'gündelik nesneler'in hem de elektronlar gibi 'teorik varlıklar'ın –zihindeki temsillerinin gerçek oldukları sonucuna ulaşmadan– sosyal olarak inşa edildiklerini öne sürmek mümkündür. Örneğin, bir tenis topu sosyal olarak inşa edilmiş bir nesnedir. Tenis topunu "bir toplumsal pratik olan tenis sporu"ndaki rollerine referansla tanımlarız. Onlar insan ilişkileri dünyasında 'orada' var olurlar.

Harding, bilgiyi bir temsil meselesi olarak gördüğü için, daha az veya daha çok doğru temsilleri birbirinden ayırt edecek kriterlere gerek duyar. Bu Harding'ın nesnellikten ne anladığını gösterir. Bununla beraber, temsiller bağımsız olarak yer alan bir gerçekliği yansıtmadıkları için, nesnellik değerlerden-arınık araştırmalar yapma meselesi değildir. Daha ziyade, temsiller bizim inşaları-mızdır. İnşa eden öznedir. Bununla beraber, Kantçı öznenen farklı olarak, o toplumsal olarak konumlanmış bir öznedir ve içinde yaşadığı toplum tarafından şekillendirilir. Netice olarak, özne tarafından üretilen temsiller de toplumsal olarak konumlanmışlardır. Bu temsiller toplumsal faktörler, örneğin onları yaratanların siyasal değerleri ve çıkarları tarafından şekillendirilir. Bu yüzden, siyasal güç asla bilgiye dışsal bir şey değildir.

Temsilleri biçimlendiren şey zorunlu olarak temsil değildir. Örneğin, bilgi toplumsal faktörler üzerinde temellendirilir ve bu faktörler sayesinde mümkündür. Harding'ın epistemolojisi, bir özne araştırmasıyla başladığı için, bir modern episteme örneğidir. Bu epistemoloji bireyin içindeki temsillerin üretimini şekillendiren güçlerle ilgilenir. 19. yüzyıl pozitivizmine göre ayrıca bilgi üretiminin nedensel olarak anlaşılması gerekir.

Temsillerin temelleri temsillerin karakterine sahip olmasa da, onlar temelini oluşturdıkları şeylerin gerekçeleri olarak işleyemezler. Sadece anlama sahip olan şeyler bir gerekçe olarak işleyebilir ve anlama sadece temsiller sahiptir. Temeller ve temsiller arasındaki ilişkinin özellikle nedensel olması gerekir. Bu ayrıca Harding'ı gerekçeleri bir neden türü olarak yorumlamaya iter. Daha kesin bir ifadeyle, gerekçeler bizzat temsiller olan nedenlerdir ve bu yüzden, öznenin bilincinde olabileceği şeylerdir.

Temsillerin diğer temelleri öznenin bilincinin dışındadır, onlar öznenin dış toplumsal faktörler tarafından biçimlendirilen özellikleridir. Harding'e göre, "bilimsel inançlar ve pratiklerin bazı *nedenleri* bireysel araştırmacıların bilinçlerinin dışında bulunabilir; yani, bu nedenler söz konusu inançlar ve pratiklerin kabul veya reddedilme *gerekçeleri* değildir" (1991: 78). İncanın bu nedenleri [bireyler olarak] bizler kadar araştırmacıların da etkinlikleri ve bilinçliliklerini şekillendirir" (Harding, 1991: 78). Onlar bilimin kurumsal pratiklerinde cisimleşen nedenlerdir ve toplumumuza nüfuz eden bir rasyonalite biçimini oluştururlar.

Harding temsillerimize bazen dış toplumsal güçlerin yol açtığını öne sürer. Ona göre, ayrıca, bilgiyi incanın nedensel tarihlerini araştırdığımızda anlarız. Bu yüzden, "bir temsil teorisi olarak epistemoloji"nin hem öznedeki onun bilinç alanı dışında yer alan şeyleri hem de öznenin bu özelliklerinin toplumsal nedenlerini araştırması gerekir. Dolayısıyla, epistemoloji kendi araştırma-nesnesi olarak özneyi alır. Özneyi diğer nesnelerle aynı nedensel düzleme yerleştirir. Bu yüzden, özne sosyal bilimlerin öncelikli konusudur. Fizik gibi doğa bilimlerinin ortaya koydukları bilgileri oluşturan temsilleri sadece temsillerin genelde nasıl üretildiklerini anladığımızda değerlendirebiliriz. Bu değerlendirmeyi sadece özneye (sosyal bilim alanında yapılabilecek benzer biçimde) bir nesne olarak baktığımızda başarabiliriz. Nitekim, Harding'e göre özneyi "doğa bilimlerini sosyal bilim içinde bir şey, onun bir parçası olarak gördüğümüzde aydınlayabiliriz" (1991: 35).

Harding bilginin, toplumsal nedenler dâhil, belirli bir inanç veya teorinin oluşturulması ve sürdürülmesinde etkili olan her şeyin göz önünde bulundurulmasını gerektiren bir güçlü nesnellik zorunlu kıldığına inanır. Code'a göre, aksine, bütün bilgiler hem öznel hem de nesnellik gerektirir. Code, Keller'a benzer biçimde, geleneksel nesnellik açıklamasının özel bir öznel türünün ifadesi olduğuna inanır (Code, 1991: 48). Harding gibi, katı bir olgu-değer ayırımına dayanan bu geleneksel anlayışın bilim insanlarının kendi iddialarıyla ilişkili ahlâkî ve siyasal sorumluluklarından kaçmalarını mümkün kıldığını düşünür (Code, 1991: 35).

Ana-akım nesnellik anlayışlarının inandırıcılıkları büyük ölçüde paradigma olarak alınan bilgi örneklerinin seçiminden kaynaklanır. Geleneksel epistemologlar "Önümde siyah bir bardak var" gibi basit gözlemsel iddiaları tercih ederler. Code örnekleri değiş-

tirir. Code paradigma olarak diğer insanların bilgilerini almayı önerir. Bu bilgi türünün karakteristik özelliği bilginin farklı derecelerde doğru olabileceğinin kabul edilmesidir; bu bilgi türü ayrıca bilenin öznelliğini içerir (Code, 1991: 38). Code, haklı olarak, bu tür bilginin gündelik yaşantılarımızda önemli bir rol oynadığını belirtir. Daha önemlisi, birçok örnekte edindiğimiz çoğu bilginin “epistemik güvenilirliği ve geçerliliği bilen insanlara zımnî muraatlara” bağlıdır (Code, 1991: 40). Ancak, diğer insanları bilmek – tarafsızlığı değil – duygusal ilgiyi gerektirir. Bu yüzden, bu türden bilgilerin edinilmesinde her zaman öznel faktörler devreye girer.

Bununla beraber, öznelliğin dikkate alınması nesnellikten vazgeçmeyi gerektirmez, çünkü bazı nesnel kısıtlılıklar bilgiyi etkiler. Code nesnelliğin süregelen öneminden söz ettiğinde aklında geleneksel ontolojik nesnellik açıklaması var görünmektedir. Code nesnel kısıtlılıkların bir örneği olarak biyolojik duysal donanımlarımızın çeşitli duysal-deneyimlere dayattığı sınırlılıkları verir (1991: 42). Böylece, ona göre, “dünyanın ve bilişsel failliğin ‘gerçekliğinden’ kaynaklanan asgari kısıtlılıklar uygun, güvenilir araştırma üzerinde bir nesnel sınırlılıklar tortusu oluşturur” (Code, 1991: 43). Şeylerin nasıl oluştukları olgusal bir problemdir; bilgilerimizi kısıtlayan nesnel bir gerçeklik vardır. Veya Code’un ifadesiyle, bilgi tamamen nesnel olmasa da, buradan gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiği sonucu çıkmaz. Şeylerin nasıl oluşuklarını ortaya çıkarmaya çalışmak değerlidir (Code, 1991: 43).

Code’un nesnellik anlayışı “bilgi temsillerin araya girmesini gerektirir” görüşüne bir alternatif sağlar. Code’a göre, birini bilmek bilhassa ve hatta esasen “bu bilmenin” bir örneği değildir. Başka ifadeyle, bir kişiyi bilmek sadece bu kişi hakkındaki bütün gerçekleri bilmek değildir (Code, 1991: 40). Bu bilgi örnekleri bilginin basitçe olguların uygun temsillerine sahip olma meselesi olmadığını gösterir. Ne yazık ki Code açıklamasını bu yönde geliştirmez.

Donna Haraway’in çalışması, aksine, temsiller temelinde ege-men bilgi açıklamasından gerçek bir kopuşu simgeler. Onun yazıları yeni ve heterojen bir alana aittir: kültürel bilim araştırmaları. Haraway’e göre “bilim kültüredür” (1992: 269). Bir anlamda bu açıktır. Bu kadar açık olmayan şey, bilimi kültürel bir etkinlik olarak tartışmanın epistemolojik önemidir.

Haraway’in ‘bir kültür olarak bilim’ araştırmasına ısrarlı vurgu-

su postmodernistlerin "oluşturduğumuz temsiller ve metinler dışında hiçbir şey yoktur" iddiasıyla kolayca uzlaştırılabilir. Hatta Haraway'in "bilimsel pratik öncelikle bir hikâye anlatma pratiğidir" (1989: 4) iddiası bu yorumu daha da pekiştirebilir. Yine de bu okuma biçimi onun "'gerçek' dünyanın aslına sadık açıklamaları fikrine anlamsız-olmayan bağlılık" (Haraway, 1988: 579) görüşü açısından yanlıştır. Kuşkusuz, 'aslına sadık açıklamalar'dan söz etmek 'temsil olarak bilgi' anlayışının göstergesidir. "Durumsal Bilgiler" (1988) Haraway'in temsiliyetçi modelden kendisini tamamen kurtaramadığı geçiş dönemine ait bir makalesi olduğunu düşünüyorum. Ancak Haraway geleneksel çerçevenin dışına çıktığı daha sonraki bir makalesinde bile dünyanın aslına sadık bilgisi fikrine bağlılığını sürdürür (1992: 313).

Bilimi bir hikâye anlatma pratiği olarak görme eğilimi farklı bir şeydir. Bilime birliğini kazandıran 'temsil olarak bilgi' anlayışıdır. Bu anlayışta bilim belirli türden temsiller bütünü olarak görülür (Rouse, 1996: 207). Temsiliyetçi-olmayan bir bilim anlayışı bilime tutarlılığı ve birliğini neyin kazandırdığı konusunda alternatif bir açıklamayı gerektirir. Bu alternatifi "hikâye anlatma pratikleri olarak bilim" fikri sağlar. Joseph Rouse bilimsel çalışmanın önemini her zaman bir bilimsel araştırma alanının tarihi ve gelişimiyle ilgili değişen bir hikâyeye bağlantı içinde oluştuğunu iddia ederken bu alternatif anlayışı açıkça ifade eder. Kişinin çalışmasının önemini gösteren önemli bir faktör onun söz konusu alanın tarihini yeniden biçimlendirmesidir, böylece kişinin ulaştığı sonuçlar bu alan açısından merkezî önemde görünecektir (Rouse, 1996: 169-71). Benzer şekilde, Haraway'e göre 'bir pratik olarak bilim'e tutarlılığını kazandıran şey 'hikâye anlatma'dır.

Artık 'bir pratik olarak bilim'den ne anlaşılması gerektiği konusunda bir şeyler söylememiz gerekir. Haraway'e göre, "bilimsel pratik... doğanın tarihini anlatan kuralla-bağlı, zorunlu, tarihsel olarak değişen bir zanaat olarak alınabilir" (1989: 4). Önceki bölümlerde pratikleri şeyleri yapma biçimleri, eylem örüntüleri olarak tanımlamıştım. Böyle anlaşıldığında 'pratik' teorinin karşısı değildir. Daha ziyade, teorileştirme de bir pratik türüdür. Haraway, bilimsel pratiği bir zanaata benzettiğinde kavramın bu genel anlamını benimser.

Bir zanaat, örneğin marangozluk beceri gerektirir. O şeyleri yapmanın, doğru ve yanlış olduğu kabul edilen şeyleri uygun

biçimde gerçekleştirmenin bir yoludur. Kişi hammaddeler ve araçları uygun ve doğru biçimde kullanmayı öğrendiğinde zanaatta hâkim olur. Bu yüzden, zanaatlar içlerinde zımnî uygunluk standartlarını barındıran pratikler öbeğidir. Bununla beraber, bu uygunluk standartlarını kurallar olarak düşünmek yanlış olabilir, zira pratikler zamanla değiştiğinde uygunluk standartları da değişecektir. Bu değişimleri temel kuralların nasıl değişimleri gerektiğinin kuralları olarak görmek yanlış olabilir, zira böyle bir açıklama haksız yere değişme ihtimalini sınırlar.

Haraway'e göre, bilimsel etkinlik, insan eseri olan şeyler ürettiği için, kelimenin gerçek anlamında bir zanaattır. Bu insan eseri şeyler arasında dünyayla ilişkili olgular yer alır. Haraway'in belirttiği gibi, 'fact' [olgu] sözcüğünün kökeni Latince yapmak veya yaratmak anlamına gelen *facere* fiilinin geçmiş zaman hâlidir: bir olgu yapılan, yaratılan şeydir (1989: 3). Bu tür iddiaların her zaman sosyal inşacı bir biçimde yorumlanma tehlikesi vardır. Haraway'in olgu ve kurgu dikotomisini yıkma arzusu ne yazık ki sosyal inşacı yorumu teşvik eder.

Haraway'in "bilimsel pratik insan eseri şeylerle ilgilidir" iddiasının farklı bir yorumunu ortaya koyacağım. 'İnsan eseri olan şey' gerçekte gereçler kullanılarak yapılan bir şeydir. Ayrıca insan eseri olan şeyler sosyal olarak inşa edilir. Bir eseri olduğu kılan şey onun bizim için anlamıdır. Trafik işaretleri insan eseri şeylerin sosyal olarak inşa edilen doğasının iyi bir örneğidir. Britanya'da bir yolun yan tarafındaki çift sarı çizginin buraya bir aracın park edemeyeceği anlamına geldiğini varsayalım. Çift sarı çizginin trafik kurallarında hiçbir anlama gelmediği bir kültürü düşünelim. Bazı insanlar estetik olarak daha hoş görünmesi için yolları çift sarı çizgiye boyayabilirler. Bu örnekte çift sarı çizgiler trafik işaretleri olmayacaktır. Bu iddia, sarı boyayla çizilen çift çizgilerin temsiller veya dil dışında inşa edildiklerini değil, sadece sarı boyayla yapıldıklarını söylemek anlamına gelir. Bu, söz konusu sarı çizgilerin araba sürme pratiklerimiz bağlamı dışında aynı anlama sahip olmayacaklarını söylemektir. Onlar yol işaretleri olmayacaklardır. Trafik işaretleri gibi insan eseri şeyler sadece belirli toplumsal pratikler bağlamında var olur.

Bununla beraber, Haraway'in "bilim bilhassa insan eseri şeylerle ilgilidir" iddiası haksız görünmektedir. Şüphesiz, araştırmacıların deneyleri sürdürmek kullandıkları gereçler insan eseri şeyle-

rin özelliklerine sahiplerdir. Ayrıca, laboratuvar koşullarında ortaya çıkan bazı olguların başka türlü ortaya çıkamayacakları doğrudur. Buradan hareketle, söz konusu olguların, insan eseri şeyler gibi, araştırmacılar tarafından oluşturuldukları sonucuna ulaşılamaz. Aksine, bu olguların sosyal olarak inşa edildikleri söylenebilir. Yani, onları oldukları kılan şeyin esasen insanların pratikleri ve yetenekleri olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, gözle görülebilir bir ışını ele alalım. Işının kendisi insan eseri olmayabilir. Ancak, bir gözle görülebilir ışın olduğunu söylemek insanların görebildikleri bir şeye referansta bulunmaktır. Kör canlılar dünyasında gözle görülebilir ışınlar olmayacaktır.¹²

Sosyal inşacılık farklı bir meseledir, zira burada sosyal olarak inşa edilen nesnelerin temsillerin gerçekliğine sahip olmaları gerektiği düşünülür. Örneğin, bu yaklaşımın önde gelen savunucusu Steve Woolgar'a göre "doğa dünyasındaki nesneler, onları 'keşfetme' çabalarımızdan önce var olmaktan ziyade, temsiller olarak inşa edilirler" (1988: 83). Benzeri iddialar "hakkında konuşulan nesnelerin gerçekliği" konusunda problemler ortaya çıkarır, zira bu iddialarda sadece temsillerimizde var olan nesneler ele alınır. Woolgar'a göre, temsillerimiz gerçekliği üretir. Bu yüzden, temsiller gerçekte 'oradaki dünya'da herhangi bir şey üretemezler. Dolayısıyla, ya temsiller ve dil dışında hiçbir şey olmadığını düşünürüz veya aksine, temsillerimizi sınırlayan ancak bilinemeyen 'orada şeyler' bulunduğuna inanırız. Haraway'ın belirttiği gibi, bu açıklamalarda gözden kaçan şey dünyadır (1992: 313).

'Temsil olarak bilgi' temelinde düşünmek bir temsiller dünyasına sıkışıp kalmaktır. Woolgar gibi temsillerden kaçamayacağımıza inandığımızda, onu izlemekten ve "temsil fikrini *sorgulayacak* yeni yollar sunmaya" (1988: 94) çalışmaktan başka bir alternatifimiz yoktur. Ancak bu şekilde düşünmek zorunda değiliz. Aksine, Rouse'un şu iddiasını benimseyebiliriz:

Dünyayla etkileşimlerimizde ne deneyim, ne düşünce, ne dil, ne anlam ne de temsil araya girer. Konuşma ve algı, etkileşimi süzgeçten geçirme aracı değil, sadece bir başka etkileşimdir (1996: 209).

Haraway'e göre, 'bir pratik olarak bilgi' 'doğa' dünyasının aktif

¹² Bu örneği Mark Lance'tan aldım.

role sahip olduğu bütün bu etkileşimlerimiz sonucunda ortaya çıkar. Örneğin Haraway'e göre, (doğal nesneler olarak) organizmalar doğmazlar, "belirli kollektif aktörler tarafından dünyayı değiştiren teknik-bilimsel pratikler içinde belirli yerler ve zamanlarda oluşturulurlar" (1991: 297). Bu aktörler insanlardan ibaret değildir. Bir çakıl taşı biçimini diğer çakıl taşlarının, suyun, rüzgârın, hayvanların hareketleriyle kazanır. Nitekim, doğa "insanlar ve insan olmayanlar arasındaki bir ortak inşa" (Haraway, 1992: 297) olarak yaratılır.

Bilimsel bilgi bu şekilde anlaşıldığında nesneleştirmeyi gerektirmez. Haraway insan eseri bir 'doğa'dan söz ettiğinde aklında mutlaka metalaştırma olması gerekmeyen bir süreç vardır. Haraway, bu yüzden, postmodernistlerin "tüm dünya doğadan koparılır ve imgeler içinde yeniden üretilir veya kopyalar biçiminde çoğaltılır" tespitine karşı çıkar (1992: 297).

Haraway "Konumsal Bilgiler"de nesneleştirmenin geleneksel nesnelci anlayışın temel problemi olduğunu belirtir. Bu anlayışın kaynağı pasif 'görme metaforu'dur. Bu bölümün ilk kısmında görme metaforunun nesnenin hareketsiz olarak düşünüldüğü bir özne ve nesne ayrılığını gerektirdiğini iddia etmiştim. "Modern teknolojik bilimlerin mümkün kıldığı 'gözler' pasif 'görme' fikrini yıkar" (Haraway, 1988: 583). Bu protez araçlar bütün görmelerin 'belirli görme biçimleri' (Haraway, 1988: 583) üzerine inşa edildiklerini gösterir. Bu yüzden, hiçbir yerden bakış yoktur, her görme konumsaldır.

Haraway dünyanın pasif olarak görülmesine karşı çıkar; o "bilgi projelerinde karşımıza çıkan dünyanın aktif bir kendilik olduğu"na inanır (1988: 593). Ancak, önceden belirttiğim gibi, Haraway bu makalesinde, hâlâ, yaklaşımına bazı sosyal inşacı unsurları dâhil eden temsiliyetçi bilgi teorisinin tuzaklarından kurtulamamıştır. O hâlâ bilimsel bilgi olarak adlandırdığımız şeyin "'so-mut', 'gerçek' yan"ı ve "semiyotik ve üretim yan"ı ayrımı yapar (Haraway, 1988: 589). Dolayısıyla, bir yanda gerçek dünya, öte yanda insanların ona ilişkin temsilleri vardır. Bununla beraber, Haraway daha yeni çalışmasında temsiliyetçi modeli tamamen terkeder. Ona göre,

İnsan eseri şeyler üretimin çarpıtılmasıdır; optik aracımından çıkan ışınlar yansımaktan ziyade yayılırlar. Bu yayılan ışınlar yansıtılan imgelerden değil, müdahale edilen örüntülerden oluşur (Ha-

raway, 1992: 299).

'Görme' basitçe protez aygıtlarla gerçekleştirilen bir şey olarak anlaşılmaz; Haraway yayılmaya odaklanır ve müdahalenin haritasını çıkarmaya çalışır. O kopya ve temsille ilgilenmez. Yayılma konusunda merkezî önemde olan şey onun nesneleştirmemesidir. Yayılma nesneleştirmemeyi kendi dışında başka bir şeyi temsil etmeye çalışmayarak başarır. Aksine, bu etkileri, ötekinin müdahalelerini dikkate alır (Haraway, 1992: 300).

Haraway bilgi konusundaki söylemde konuyu değiştirir; bilgiyi –'imgelerin üretilmesi olarak bilgi' anlayışını teşvik eden– görme bağlamında ele almak yerine, hiçbir perdenin araya girmesi gerekmeyen etkileşimler bağlamında kavramaya çalışır. Bilme dünyaya katılma biçimi hâline gelir ve onu anlamak için etkileşimler aracılığıyla yaratılan örüntüleri araştırmamız gerekir. Bilginin sadece (kelimenin gerçek anlamında veya metaforik olarak) nesnelerin yüzeylerinin yansıttığı ışınlarla üretilen temsilleri gerektirdiğini düşünmek yanlıştır.

Bilgiyi bir etkileşim biçimi olarak görmek temsillerde içkin nesneleştirme probleminden uzak durmayı sağlar. Haraway'e göre temsil "pasif bir kaynağa, yani tepki vermeyen bir nesneye sahip olmaya dayanır" (1992: 313). Öte yandan, etkileşim fikri insan-olmayan varlıkları aktif şeyler olarak görmeyi mümkün kılar. Bu yeni epistemik çerçevenin bize öğrettiği şey, Haraway'in iddia ettiği gibi, "temsil ve bilimsel nesnellik öğretilerinde kesinlikle dünyanın kaybolduğudur" (1992: 313). Bizler ve dünya arasında hiçbir uçurum olmadığı için, ikisi arasında köprü kurmaya çalışan geleneksel nesnellik anlayışına gerek yoktur.

İleri Okumalar

Evelyn Fox Keller'ın *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler* (1985) adlı kitabında psikanalitik teorinin nesnellik ve nesneleştirme arasında yakaladığını iddia ettiği bağlantı hakkında iyi bir açıklama sunulur. Sandra Harding güçlü nesnellik fikrini *Kimin Bilimi? Kimin Bilgisi?* (1991) adlı kitabının 6. bölümünde ve "Duruş Noktası Epistemolojisini Yeniden Düşünmek: 'Güçlü Nesnellik' Nedir?" (1993) adlı makalesinde tartışır. Donna Haraway'ın görüşleri "Konumsal Bilgiler: Feminizmde Bilim Problemi ve Taraflı

Perspektifin Ayrıcalığı" (1988) ve "Ucubelerin Vaatleri: Uygun-suz/laştırılan Diğerlerini Canlandıracak Bir Politika" (1992) adlı yazılarda sunulur.

8.

B Ö L Ü M

Bilgi ve Güç

Bilgi siyasetten bağımsız değildir. Bütün feministlerin üzerinde uzlaşabileceği bir iddia varsa muhtemelen budur. Geleneksel epistemoloji ve bilim felsefesine –2. ve 3. Bölümde ele aldığım– feminist eleştirilerin amacı, bilginin içinde ortaya çıktığı toplumsal bağlamlardan soyutlanarak anlaşılamayacağını göstermekti. Kuşkusuz, siyaset bu bağlamın bir parçasını oluşturur. Bu yüzden, felsefi bilgi açıklamalarının bilginin güçle, özellikle siyasal güçle bağlantılarını araştırması gerekir.

Güç ve bilgi arasında bağlantılar olduğu görüşü yeni değildir. Aydınlanmacı gelenekten miras aldığımız ideallerden biri, bilginin gücü artıracağına iyimser inançtır. Doğrunun bizi her zaman özgürleştireceği düşünülür. Bu ideal ikinci dalga feminist harekette önemli bir rol oynamıştır: örneğin, bilinç artışı kişinin kendini ve içinde bulunduğu koşulları daha iyi anlayabilmesini amaçlayan bir etkinliktir. Bu bilgi edinme türünün özgürleşmenin aracı olacağına inanılır. Bu etkinliklerin amacı, bireyin kendi gerçek ihtiyaçları ve arzularını anlama ve bunları daha etkili bir biçimde gerçekleştirme fırsatlarını arttırmaktır. Bu pratiklerin altında yatan temel kabul, bilginin hayatı daha iyi kılacağıdır.

Bilginin insan hayatını her zaman daha iyi kılacağı inancını gönül rahatlığıyla benimsemek giderek daha zor hâle gelse de, hiç kimse bilginin bu tarz bir güç kaynağı olduğunu yadsımayacaktır. Bilginin, teknolojik uygulamaları sayesinde, çevremizi daha iyi ya da kötü yönde değiştirmede bizi daha etkin kıldığı kesindir. Elektrik, telefonlar, otomobiller –hepsi insanın gücünü arttırmıştır. Hükümetler ve diğer kurumlar bilgiyi birtakım siyasal amaçlar-

la kullanırlar. İleri bilimlerden yararlanarak ordunun silâh ürettiğinden, polisin gözetleme mekanizmalarından, tıbbî kaynakların sözde 'rasyonelleşme'sinden bahsedebilir. Bu yüzden, bilgi güç aracıdır.

Öte yandan, ayrıca gücün bilgi aracı olduğu açıktır. Bilimsel araştırma büyük malî destekler gerektirir. Belirli miktarda güç olmadan araştırma kurumları bilimsel bilginin üretilmesi için gerekli malî kaynakları sağlayamazlar. Bilim ve siyaset dünyası arasında birçok bağlantı vardır. Kuşkusuz, yeni araştırma çizgileriyle ilgili kararlar her zaman devlet ve özel sektörün malî desteği gibi siyasal faktörlerden etkilenir. Güç mücadeleleri, ayrıca, araştırma grupları ve bir ekip içindeki tekil araştırmacılar arasındaki ilişkilerde belirgin bir rol oynar. Malî destek sağlamak belirli miktarda itici güç gerektirir; hangi tür araştırmaların sürdürüleceği sahıplanan güç miktarına bağılı olacaktır.

Bilgi ve güç arasındaki bu ilişkiler her yere yayılmıştır.¹ Yine de, bu ilişkiler sadece dışsal ve ikincil önemde şeyler olarak yorumlanmıştır. Bu yorum katı bir bilim ve teknolojik uygulamaları ayırımını gerektirir. Böylece, bilgi bir kez elde edildiğinde doğa ve diğer insanlar üzerinde gücü artıracak biçimlerde uygulanabilse de, bu şekilde kullanılması gerekmediği veya daha güçlü bir vurguyla, hiçbir şekilde kullanılmaması gerektiği öne sürülebilir. Bu son iddia, bilginin gücü sadece olumsal bir biçimde üretebileceğini söylemek anlamına gelir. Bu anlayışa göre, bilgi tek başına zorunlu olarak güç yaratmaz. Aksine, bilgi üretmek için gerektiğinde bazı siyasal güç uygulamalarına başvurulabileceği kabul edilebilir. Ancak ayrıca, toplumun farklı olduğu, bunun böyle olması gerekmediği öne sürülebilir.

Saf bilimsel bilginin güçten ve insanların çıkarlarından bağımsız olduğu görüşü Anglo-Amerikan filozoflar arasında popülerdir. Fakat Fransız veya Alman felsefi geleneklere ait filozoflar arasında bu görüşe nispeten nadiren rastlanır. Kıta filozofları, genelde, bilgi ile güç veya çıkarlar arasında çok sıkı bağlantılar olduğunu kabul ederler. Onların Aydınlanmanın vaatlerini tamamen yerine

¹ Biyo-teknoloji bu olgunun çarpıcı bir örneğidir. Örneğin, ABD'de eczacılık endüstrisiyle ticarî bağlantısı olan araştırmacılar genellikle bu endüstri tarafından üretilen ilaçların test edilmesinde çalışırlar. Bu konuları Hubbard ve Wald (1997) ile ilişki içinde 9. bölümde tartıştım.

getirmemesiyle ilişkili teşhisleri Aydınlanmacı bilgi teorisine odaklanır. Yani, analitik felsefeyi benimseyenler 20. yüzyılı istilâ eden bazı korkular ile Aydınlanmacı hareketin kabul ettiği akıl ve bilgi anlayışları arasında hiçbir bağlantı görememesine rağmen, Kıta filozofları farklı bir yaklaşımı benimserler. Michel Foucault ve Jürgen Habermas gibi düşünörlere göre, bu epistemik anlayışlar bazıları tamamen olumsuz dolaysız siyasal sonuçlara sahiptir.

Genelde, analitik felsefede epistemoloji ve siyaset teorisi birbirinden ayrılırken, Kıta felsefesinde bu ayrımın siyasal bir davranış olarak göröldüğü söylenir. Bu düşünce, ayrıca, bilimsel araştırmanın sözde değerden-arınlıklığını onaylamanın mevcut siyasal ilişkiler karşısında kayıtsız kalmak anlamına geldiğine dikkat çekken Sandra Harding gibi feministler tarafından dile getirilmiştir. Bu düşünörlere göre, bilgi ve güç arasında derin kavramsal ilişkiler vardır.

Bilginin bir güç biçimi olabileceği görüşü sadece onu esasen pratikler bağlamında ele aldığımızda anlamlıdır. Bilmeyi çevremize müdahale ve onunla etkileşim kurmanın bir yolu olarak görmediğimizde gücün bilginin ayrılmaz bir parçası olduğu iddiası mantıklı olmayacaktır. Bununla beraber, geleneksel epistemoloji temsillerin doğrulanması problemiyle ilgilenmiştir. Bu uygun temsiller meselesi olarak bilgi anlayışı gücün bilgiye dışsal olduğunu düşünmeye iter. Güç temsilleri oluşturduğumuz koşullarla bağlantılı olabilir; ayrıca, bazı temsillere sahip olmak belirli güç biçimlerini kullanmanın bir koşulu olabilir. Bununla beraber, temsiller tek başlarına bir güç türü oluşturamaz. Tam tersine, bilme bir pratik olarak, şeyleri yapma biçimi olarak düşünöldüğünde, onun bir güç biçimi olduğunu söylemek neredeyse sıradan bir şey hâline gelir. Bilme pratikleriyle ilgili güç türünün siyasal güçle bağlantılı olduğu fikrinin mantıklı olabilmesi için kuşkusuz daha fazlasına gerek vardır.

Ancak, analitik felsefede çoğu kez varsayıldığı gibi bilgi güçten bağımsızsa, bilgi ve güç arasındaki ilişkilerle ilgili özellikle epistemolojik bir problem yaşanmayacaktır. Böylece, teknolojinin 'güç etkileri'ni ve toplumsal ilişkilerin bilginin üretimi üzerindeki etkilerini araştırmak sosyologlar ve sosyal teorisyenlerin kişisel tercihlerine kalacaktır. Kuşkusuz bu araştırmalardan çok şey öğrenilebilir. Fakat onlar bilgi teorisinde ciddi değişiklikler yapmak zorunda kalmayacaklardır.

Bu bölümde, aksine, bizi bilginin güç ve çıkarlardan bağımsız olabileceği fikrine karşı çıkmaya yönelten filozofların görüşlerini incelemek istiyorum. Özellikle Foucault'nun "güç bilginin kurucu unsurudur" iddiasını tartışacağım. Foucault'nun disipline edici güç ve biyo-iktidar konusundaki açıklamalarını betimleyecek ve bu açıklamaların siyaset ve bilimsel bilgi arasındaki sıkı bağlantıların anlaşılmasında nasıl kullanılabileceğini göstereceğim. Tartışmam genelde 'laboratuvar bilimleri'yle ilgili olacaktır. Bu türden bilim örnekleri parçacık fiziği, genetik ve moleküler biyolojidir, zira onlar laboratuvarlarda gerçekleştirilir. Onlar, "doğanın araştırılan yönünün seyrini etkileyecek soyutlayıcı aygıtlar kullanılır" (Hacking, 1992: 33). Başka deyişle, bu bilimler yapay ortamlarda belirli gereçlerle gerçekleştirilen deneyler içerirler. Onlar olguları, çoğu kez deneysel koşullar altında, ilk ortaya çıktıkları biçimleriyle araştırırlar.

Laboratuvar biliminin güç ilişkileri sayesinde inşa edilen bilgi ürettiğini öne sürüyorum. Daha özelde, laboratuvarla elde edilen sonuçların sadece dış ortam laboratuvar koşullarını andıracak biçimde dönüştürülebildiği takdirde bilgi olarak kabul edilebileceğini öne sürüyorum. Yani, laboratuvarla elde edilen bilgi dünyada genelde yeni bir güç ilişkileri kurumlaşmadan dışarı taşınmaz. Bu bilimlerin bildiklerini iddia ettikleri olgular sadece bu örneklerde laboratuvar dışında oluşturulabilir. Argümanımı Foucault'nun disipline edici güç konusundaki görüşleri ve bu kitapta geliştirdiğim "bir pratik olarak bilgi" açıklaması üzerine kurdum. Bilim ve siyasal güç arasındaki çeşitli ilişkileri gösteren bazı örnekler sunacağım. Hayatlarımız üzerindeki etkileri hızla genişlediği için tartışmamda biyolojik bilimlere odaklanacağım.

Bazı düşünörlere, örneğin Nancy Fraser'a göre Foucault'nun güç açıklamasında normatif güç yer almaz. Bu yüzden, Foucault'nun açıklaması baskıcı pratiklere niçin direnilmesi gerektiği konusunda hiçbir gerekçe sunmayacaktır. Diğerlerine, örneğin Habermas'a göre Foucault'nun görüşü irrasyonelliğe yol açar. Güç lehine bilgi ortadan kaybolur. Başka deyişle, Foucault bilgi-iddialarının her zaman güç kullanılarak empoze edildiğini söylemek zorunda kalacaktır. Böylece sadece meşrulaştırma veya doğrulama iddiası olacaktır. Aslında güç basitçe kılık değiştirecektir.

Bu bölümün ilk kısmında Foucault'nun görüşünün bazı özelliklerini Habermas'ın düşünceleriyle karşılaştıracam. Gücün

bilgiyi inşa ettiği ve gerçek doğrulamayı içinde barındırdığı öne sürülebilir. Bu karşılaştırmalı tartışma, ayrıca, feminist epistemoloji içindeki sonraki bölümde inceleyeceğim akıl tartışmasına giriş olacaktır. Ayrıca, bu tartışma 10. bölümün konusunu oluşturan postmodernizm ve epistemoloji arasındaki anlaşılması zor ilişkinin analizi için bir temel işlevi yüklenecektir. Aynı zamanda, bu tartışma feminist epistemolojinin kendini temsiliyetçi bilgi açıklamalarından niçin uzak tutması gerektiğine ilişkin şimdiye kadar sunduğum argümanları geliştirmeye yardımcı olacaktır. Bu tartışmanın doğallaştırılmış epistemoloji doğrultusundaki nedensel bilgi açıklamalarının bazı tehlikelerine ışık tutacağını umuyorum. Son olarak, bu tartışma ayrıca farklı "bilgi sahibi özne" anlayışlarını kuşatan sorunları temalaştırma fırsatı sunar. İkinci kısımda Foucault'nun disipline edici güç ve biyo-iktidar kavramlarını açıklayacak ve bazı sosyal olarak inşa edilen bilgi örnekleri aktaracağım.

Güç, Bilgi ve İnsanî Çıkarlar/İlgiler

Foucault ve Habermas'ı karşılaştırmak yaygın hâle gelmiştir. Onlar genellikle birbirine tamamen karşıt görüşlere sahip düşünürler olarak görülür. Bu basitleştirici okuma Foucault'yu irrasyonalist postmodernizmin bir destekleyicisi olarak yorumlamamıza ve Habermas'ı iyi insanî değerlerin savunucusu olarak algılamamıza yol açacaktır. Kuşkusuz, bu iki düşünür arasında birçok farklılık vardır. Bununla beraber, akıl veya bilgi ile güç arasındaki ilişkiler hakkındaki soruları ortaya koydukları felsefi bağlamı anlamak için görüşlerindeki benzerlikleri ele almamız gerekir.

Onların hareket noktası Aydınlanma projesinin vaat ettiği şeyi gerçekleştirememesinin yarattığı hayal kırıklığıdır. Hem Foucault'ya hem de Habermas'a göre, bu başarısızlık Aydınlanmacı düşünürlerin geliştirdikleri bilgi teorisinin ve benimsedikleri akıl anlayışının bir sonucudur. Bununla beraber, onlar bu başarısızlığın kapsamı ve Aydınlanma projesinin belirli bir parçasının kurtarılıp kurtarılamayacağı konusunda farklı fikirlere sahiptir. Bu yüzden, güç ilişkilerinden tamamen bağımsız bir rasyonalite biçiminin olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptirler.

Nesnellik üzerine önceki bölümde Harding'in bilgi anlayışının

bir epistemolojik Kantçılık örneği olduğunu göstermiştim. Harding 'nesnelcilik' olarak nitelendirdiği, "bilen zihin sadece dış gerçekliğin pasif bir yansıtıcısıdır" görüşünü terk eder. Aksine, öznenin kendi temsillerini aktif bir biçimde inşa ettiğini düşünür. Yine de, ona göre bilginin bir temsiller meselesi olduğunu belirtmiştim. Bu yüzden, Harding'in bilgi açıklaması Foucault'nun 'modern episteme' olarak adlandırdığı şeyin bir örneğidir. Harding, bilginin aktif bir öznenin ürettiği temsiller olduğunu düşündüğü için, özne içindeki temsillerin geçerliliğinin temellerini bulması gerekir. Daha kesin bir ifadeyle, Harding'in bir özne teorisinin bir bilgi araştırmasının önkoşullarından biri olduğunu düşünmesi gerekir. Bilgi olarak kabul edilen bu temsilleri tespit etmek için öznelerin temsilleri oluşturmakta kullandıkları süreçlerin araştırılması gerekir. Bu araştırma yeterli olmayabilir, fakat yine de bilgi teorisinin temel bir parçasını oluşturacaktır.

Foucault, 'temsillere sahip özne'yi anlamak için başvurulan aynı ölçüde kabul edilemez iki yol bulunduğunu belirtir. O normlara tâbi 'aşkın bir özne' olarak veya aksine, 'somut bir özne' olarak anlaşılabilir (Foucault, 1970: 319). Aşkın bir öznenin oluşturduğu temsiller bu özne kendi temsillerini oluşturmak için aşkın kurallara başvurduğunda doğru olacaktır. Bu özne anlayışına dayalı bir epistemoloji söz konusu aşkın kuralları araştıracaktır. Foucault bu ilk anlayışı, tarih ve toplumdan bağımsız bir özne olduğunu varsaydığı için reddeder. Bu özne anlayışını Harding de reddeder. Bu yüzden, onun temsilleri somut bir öznenin etkinliklerinin bir ürünü olarak alması gerekir. Buradan, Harding'in 'bilen'i tıpkı diğer somut nesneler gibi bilimsel olarak araştırılabilecek bir varlık olarak gördüğü sonucu çıkar. Harding öznenin bilgisnesleriyle aynı nedensel düzlemde görülmesi gerektiğini ileri sürdüğünde bu sonuca ulaşır (1993: 69). Buradan, ayrıca, temsillerin özne içinde ortaya çıkan süreçlerin nedensel bir ürünü olarak görüldüğü sonucu çıkar. Epistemolojinin öznenin psikolojisini etkileyen dış toplumsal nedenler kadar bu süreçleri de araştırması gerekir. Bu yüzden, Harding'in konumunun bir toplumsal doğallaştırılmış epistemoloji türü olarak anlaşılması gerekir. 6. Bölümde feminist duruş noktası epistemolojisinin bu görüşü nasıl etkilediğini, 5. Bölümde niçin doyurucu olmadığını açıklamıştım. Artık, Foucault'nun geliştirdiği bir eleştiriye değinmek istiyorum. Foucault bu yaklaşımın bilgi-öznesinin nesneleştirilmesini gerek-

tirdiğini düşünür. Başka deyişle, bu yaklaşım özneyi bir nesne olarak ele almamızı gerektirir. Bilgi-öznesinin nesneleştirilmesi onun bilimsel olarak araştırılması gerektiği düşüncesinin bir sonucudur. Bu yüzden Foucault Aydınlanma projesindeki örtük olan bilgi teorisinin baskıcı siyasal sonuçlara sahip olduğuna inanır. Bu anlayışın insanları nesneler olarak ele almaya ittiğini düşünür.

Habermas *Bilgi ve İnsanî İlgiler/Çıkarlar*'da (1971) bu problemi tarih-dışı bir öznellik fikrine başvurmadan çözmeye çalışır. O, farklı insanî ilgiler/çıkarların cisimleşmeleri olan iki eylem tarzı bulunduğunu varsayar. Bu eylem tarzları insanın bilgisinin temelidir. Doğa bilimlerinde kullanılan ilk eylem tarzı teknik ilgiler/çıkarlarda cisimleşir ve insan dışındaki fiziksel çevrenin yönlendirilmesiyle bağlantılıdır. Sosyal teoride kullanılan ikinci eylem tarzı iletişimsel ilgilerimizin cisimleşmesidir ve insanları anlamakla bağlantılıdır. Doğa dünyasına ilişkin bilgilerin dayandığı eylem tarzı sadece araçlar-amaçlar mantığına başvurmayı gerektirir. Araçsal akıl bilimde gerek duyulan akıl biçimlerinden sadece biridir. Fakat, toplumsal dünyanın bilgisi araçsal-olmayan türden farklı bir akli gerektirir. Nesnelerin bilgisini bu tür [araçsal-olmayan] bilgiyle özdeşleştirmek bir hata olacaktır.

Bu iki bilgi türü ayrımı Foucault'nun ana hatlarıyla ortaya koyduğu problemin bir çözümünü sunar. Bilginin geçerliliği sorusunun cevabını özneye bulabilirsek de, özneye odaklanmak nesneleştirmeyi gerektirmez. Özne araştırmasının araçsal akıldan ziyade iletişimsel akıl kullanılarak yürütülmesi gerekir. Özneyi bir nesne olarak almadan bilimin araçsal akli kullanmasını meşrulaştırdığı için, bu yaratıcı bir çözümdür. Başka deyişle, Habermas öznenin bilgi-iddialarının geçerliliğini değerlendirmek için bizzat özneyi araştırmamız gerektiğini varsayar. Ancak ayrıca, bu araştırmanın nesneleştirmeyi gerektirmediğini düşünür. Habermas, temsiliyetçi bir modeli benimsediği için, insan bilgisinin doğruluğuyla ilgili bir araştırmanın öznenin doğasını açıklaması gerektiğini düşünür.² Ona göre, özne ve gerçeklik arasında bir uçurum vardır. Temsillerin amacı bu uçurumu ortadan kaldırmaktır. Ancak temsiller dış gerçekliğin aynası değildirler. Onlar daha ziyade çevrenin etkin kullanılmasında bir tür araç olarak işlerler. Somut

² Habermas'ın görüşüyle ilgili iyi bir açıklama için, bkz. Vogel (1995).

dünyanın bilgisi insanî ilgiler/çıkarların cisimleşmiş hâlidir.

Yine de Habermas'ın yaklaşımı yeterince doyurucu değildir. İlk olarak, bu yaklaşım kendi içinde daha kaba bir doğa bilimleri anlayışı barındırır. Bilimin sadece bir yönlendirme ve öngörü aracı olduğunu varsaymak büyük ölçüde indirgemeci bir yaklaşımdır. İkinci olarak bu yaklaşım yine de özneyi bir nesne olarak almayı gerektirebilir. Bu yüzden, Habermas zamanla görüşünde bazı değişiklikler yapar. Özellikle Foucault gibi artık doğru bilginin temellerini öznde bulan bir girişimin başarısızlığa mahkûm olduğuna inanır.

Habermas'a göre, özne ve nesne arasında bir uçurum olduğunu varsayan bir özne veya bilinç felsefesi akli sadece özne-merkezli olarak tasavvur edebilir. Bu, "tekil bireyin sadece temsillere ve önermesel içeriklere nasıl yöneldiğine bakılarak değerlendirilen bir rasyonalitedir" (Habermas, 1987: 314). Bu şekilde anlaşılan rasyonalite sadece etkililiğine göre değerlendirilebilir; rasyonalite 'araçsal akıl' hâline gelir. Ancak Habermas gibi eleştirel teorisyenlere göre etkililik doğa üzerinde kontrol meselesidir. Dolayısıyla, araçsal rasyonalite diğer insanlarla bilişsel ilişkilerimizde kullanıldığında bir egemenlik aracına dönüşür. Ayrıca, epistemolojinin gerektirdiği gibi, aklın sınırlarını araştırırken özne-merkezli aklın kullanılması bilgi-öznesinin nesneleştirilmesini gerektirir. Özne-merkezli aklın kullanılması ayrıca bizzat akli zayıflatır görünmektedir. Özne bir nesne olarak alındığında özellikle somut bir nedensel ilişkiler dünyasının parçası olarak görülür. Gerçekte böyleyse, özne normatifliğin gerçek kaynağı olamaz. Nedenlerin 'nasılı' lehine gerekçelerin 'niçini'nin bastırılması gerekir. Bu yüzden, akli öznde konumlandırmaya çalıştığımızda karşımıza sadece kompleks nedensel etkileşimler çıkacaktır. Kuşkusuz, doğallaştırılmış epistemolojiyi benimseyenler farklı bir görüşe sahip olacak, gerekçelerin nedenler oldukları fikrini benimseyeceklerdir.

Habermas'a göre, aklın doğru kullanımının sınırlarını belirlemek için yine akla başvurduğumuzda ortaya çıkan çelişkiler bizi umutsuzluğa itmemelidir. Akıldan tamamen vazgeçmemiz ve yerine başka bir şey geçirmemiz gerekmez. Daha ziyade, "nesnelerin bilgisi paradigmasının yerine konuşan ve eyleyen öznelerin karşılıklı anlayışları paradigmasını geçirmemiz gerekir" (Habermas, 1987: 295-296). Yani, Habermas'ın 'iletişimsel akıl' olarak

adlandırdığı şeyi benimseyerek özne-merkezli akıl anlayışını terk etmemiz gerekir. Bu, bilen özneyi nesneleştirici tutuma ayrıcalık tanımayan (1987: 296), özneler-arası anlamayı gerektiren türden bir akıldır (Habermas, 1987: 311). Habermas, Foucault gibi, özne felsefesinden bir çıkış yolu bulduğuna inanır (1987: 301). Ancak ondan farklı olarak en azından bazı bilgi-iddialarının geçerlilik koşullarını ortaya koymaya çalıştığı için radikal bir akıl eleştirisine içkin problemlerden uzak durduğuna inanır. Doğruluk, ideal olarak, ilgili bütün bireyler arasında herhangi bir baskı biçiminden bağımsız tartışmalarla ulaşılan karşılıklı fikir birliği olduğunda sağlanır.

Basitçe ifade edilirse, Habermas'a göre, Foucault'nun görüşünde kendi kendini zayıflatacak çelişkilerden kaçınılamaz, zira burada, hangi biçimi alırsa alsın, aklın sadece güç içinde temellendirildiğini ortaya koymayı amaçlayan bir irrasyonel-olmayan eleştiri biçimi geliştirilmeye çalışılır. Bu yüzden, Foucault, bir ölçüde kendi iddialarının doğru olduğunu varsayarken, ikna gücünün ötesinde kalan bazı bilgi-iddialarının geçerliliğini yadsımaya çalışacaktır. Benzer bir eleştiri Fraser'in Foucault'nun yazılarındaki örtük siyasetle ilgili kavrayışlı çalışmasında ifade edilmiştir. Fraser'a göre, "daha iyi kısıtlayıcı pratikler ve kısıtlayıcılık biçimlerini daha kötülerinden ayırabilmek Foucault'nun projesi için temel önemdedir. Ancak bunu yapabilmek kişinin sahip olduğundan daha büyük normatif kaynakları gerektirir" (Fraser, 1989: 32). Fraser'a göre, baskıcı pratiklere direnmenin haklılığını Foucaultcu bir çerçevede göstermek imkânsızdır. Kuşkusuz direniş Foucault'nun özellikle değer verdiği bir şeydir. Ancak Fraser'a göre, Foucault bazı örneklerde direnmenin niçin kabullenmekten daha iyi olduğunu hiçbir zaman açıklamamıştır. Neticede, Foucault, belirli bir siyasal güç biçiminin meşruluğuyla ilişkili sorulardan uzak durur.

Bu eleştiri hafife alınmamalıdır. Özellikle, bu eleştiri basitçe temelcilik nostaljisi eleştirisi suçlamasıyla göz ardı edilemez. Foucault'nun normatif ayrımları sürdürecektir kavramsal bir aygıt ihtiyacı olduğunu belirtenler yanlışlanamaz temeller arayışında değillerdir; onlar daha ziyade neyin kabul edilebilir olduğu ve neye karşı çıkılması gerektiği konusunda gözden geçirilmeye ve sorgulanmaya açık yargılar oluşturulması gereğine işaret ederler. Bu eleştirilerin muhtemelen doğru olduğunu düşünüyorum. Yine

de Foucault'nun "güç bilgiyi inşa eder" düşüncesinin korunabileceğine inanıyorum. Pratikler temelinde sunduğum bu bilgi açıklaması söz konusu eleştirileri cevaplandırmak için kullanılabilir, zira burada pratiklerimizin bazen yanlış oldukları kabul edilir. Dolayısıyla, bu açıklama haklı olduğumuz normatif yargılar geliştirmemizi engellemez. Foucault'nun yeterince sağlam bir doğrulama veya değerlendirme açıklaması ortaya koymadığı kabul edildiğinde bile, onun bilgi-güç analizleri bu açıklamayı mükemmelleştirmek için kullanılabilir.

Foucault özne felsefesini Habermas'inkine benzer nedenlerle reddeder. Bu yüzden, özneyi epistemolojinin veya herhangi bir felsefî araştırmamanın hareket noktası olarak almanın yanlış olduğunu düşünür: "Karşı çıktığım şey, kesinlikle ilk önce bir özne teorisi oluşturmanız... ve bu özne teorisinden hareketle, örneğin 'bilme problemi'ni filanca bilgi biçimi nasıl mümkündür biçiminde ortaya koymanızdır" (Foucault, 1988: 10).

Bilginin temellerini bilincin yapısı içinde aramaktan vazgeçen Foucault ve Habermas, bir bilgi teorisinin araştırma-nesnesi olarak toplumsal pratiklere yönelir. Onlara göre bilme esasen, bir zihin durumundan ziyade, bir etkinliktir. Bilgiyi bir müdahale türü olarak gördükleri için, bilginin ayrıcalıklı bir statüye sahip özel bir temsil türü olduğunu öne süren geleneksel çerçeveyi en azından kısmen terk ederler. Başka deyişle, onlar temsiliyetçi bir bilgi açıklamasından uzaklaşırlar. Açıklamalarında hareket noktası olarak, zihnin ayrıcalıklı durumlarından ziyade, temsil pratikleri dâhil, bütün somut pratikleri alırlar.

Foucault'nun bilgi pratiklerine ilgisi 'güç-bilgi ilişkileri'nin araştırılmasına odaklanır. Bu ilişkiler siyasal güç ve bilgi arasındaki içkin bağlantılardır; bu tür bağlantılar her zaman mevcuttur, zira "güç ve bilgi doğrudan diğerini gerektirir; ...ne bir bilgi alanının bağlantılı inşasını içermeyen bir güç ilişkisi, ne de aynı anda güç ilişkileri gerektirmeyen ve inşa etmeyen bir bilgi vardır" (Foucault, 1979: 27).

Foucault'nun iddia ettiği şey, bilginin bazı güç ilişkileri sayesinde mümkün olduğudur. Öte yandan, bilgi başka güç ilişkilerinin yaratılmasına katkıda bulunur. Bu bölümün ikinci kısmında söz konusu iddiaları mantıklı kılmaya yardımcı olacak bazı örnekler aktaracağım. Foucault örnek olarak klinik psikiyatrinin hızlı gelişiminin bir önkoşulunu oluşturan "delilerin hastaneye yatırıl-

ması"nı verir. Bu uygulama delileri sürekli olarak gözetim altında tutmayı mümkün kılar ve böylece onlar hakkında tüm bir bilgi yapısı gelişir. Bu tür gözetimleri mümkün kılan koşullar gözlenenlerin davranışları üzerinde etkili olmuştur. Bundan dolayı, psikiyatristlerin gözlemledikleri bazı 'olgular' yeni durumun daha önceden var olmayan sonuçlarıdır.

Foucault, bilgi ve gücün her zaman birbirini karşılıklı olarak gerektirdiğini iddia etmesine rağmen, onların niçin birbirlerine indirgenemeyeceklerini açıklamakta zorlanır. Foucault, güç her yerde olduğu için, açıklamalarının bilgi-iddialarının sadece güç ilişkilerini gizlemenin araçları olduğunu söylüyormuş gibi yorumlanmasına karşı çıkar. Foucault, çoğu kez, sadece güç ilişkilerini vurgulama pahasına doğruluk ve geçerlilikten uzaklaşmakla suçlanmıştır, ancak o bu yorumu reddeder. Foucault'ya göre:

Örneğin, deliliğin tıbbileştirilmesinin, yani tıbbî bilginin 'deli' olarak etiketlenen bireyler etrafında düzenlenmesinin, farklı zamanlarda, bir dizi toplumsal veya ekonomik süreçle ve aynı zamanda güç kurumları ve pratikleriyle bağlantılı olduğunu gösterebiliriz. Bu gerçek psikiyatrinin tedavi edici etkisinin bilimsel geçerliliğini hiçbir şekilde zayıflatmaz. Bilimsel geçerliliğini ne garanti eder, ne de tamamen ortadan kaldırır (1988: 16).

Ona göre, güç ilişkilerinden bir ölçüde bağımsız olan bilgi-iddialarının geçerliliği konusunda bir problem vardır. Bu yüzden, Foucault kendi çalışmasının normatif bir boyutu gerektirdiği konusunda Fraser'a katılır. Bu boyutun onun çalışmasında yeterince geliştirilmediğini söylemek uygun olacaktır ve tüm niyetlerine rağmen Foucault'nun gerçek bir değerlendirme açıklaması sunamadığı doğru olabilir. Yine de, onun bilgi/güç hakkında söylediği bazı şeyler normatif bir açıklamaya dâhil edilebilir.

Foucault'ya göre, doğrulama güce indirgenemez. Ayrıca ona göre bu normatifliğin kaynağı özne değildir. Normların kaynağı güç ilişkileri içeren pratiklerdir. Bu pratikler, ayrıca, kendi içlerinde yer alan özneyi şekillendirirler. Foucault'ya göre, modern güç heterojenliği bastırır. O bir normalleştirici güç biçimidir. Foucault modern Batılı dünyayı araçsal aklın her yeri istilâ ettiği bir mekân olarak tasvir eder. O etkililik, fayda ve nicelleştirmeye ilginin hâkim olduğu bir dünyadır. Açıklamamda Foucault'nun çalışmasında örtük görünen distopyacılığı yumuşatmaya çalışacağım.

Bu kısımda Habermas ve Foucault'nun epistemolojik araştır-

malarında özne felsefesini reddettiklerini öne sürdüm. Özneden bu uzaklaşma yanlış yorumlara açıktır. 10. Bölümde, çoğu Anglo-Amerikan postmodern düşünürün bu hataya düştüğünü öne sürüyorum. Habermas ve Foucault'nun ortak görüşü öznenin önemsiz olduğu değildir –hatta tam tersidir. Aksine, natüralist olan, Platoncu aşkın varlıklar fikrine müracaat etmeye karşı çıkan bir düşünürün epistemolojinin normatifliğinin temelinin öznede bulunamayacağını kabul etmesi gerekir. Farklı bir yaklaşım nihayetinde insanın nesneleştirilmesine yol açacaktır.

Disipline Edici Güç, Biyo-İktidar ve Bilim

Foucault'nun modern dünyada gücün Batılı toplumlarda aldığı biçimler hakkındaki açıklaması feminist düşünürler arasında kapsamlı olarak tartışılmıştır. Bazı kısımlarındaki problemlere rağmen, bu açıklamada siyasal bir bilgi ve bilim teorisi geliştirmek için başarılı bir biçimde kullanılabilecek çok şey vardır. Bu kısmın temel amacı böyle bir teorinin nasıl geliştirilebileceğini göstermektir.

Foucault'nun güç açıklamasının sadece özet bir taslağını sunabileceğim için, görüşlerini bütün boyutlarıyla ortaya koyamayacağım. Yine de ortaya koyduğum taslağın, Foucault'nun bu konulardaki düşüncesinin siyasetin bilimsel bilginin inşasına katkıda bulunduğu görüşünü nasıl desteklediğini göstermek için yeterli olacağını umut ediyorum. Joseph Rouse (1987: 212) gibi, bilimsel laboratuvarların dünyaları ile hapishane, okul ve manastırlar gibi disipline edici kurumların yarattıkları dünyalar arasında büyük paralellikler olduğunu öne sürüyorum. Rouse Foucault'nun bilgi-güç ilişkileri üzerine analizlerinin özellikle şeylerden ziyade insanlar üzerinde kullanılan güç biçimlerine odaklandığının farkındadır. Bu iki güç örneği arasında benzerlikler olsa bile, sadece insanlar üzerinde baskı kuran gücün bir siyasal güç olarak anlaşılabileceği öne sürülebilir. Bununla beraber, Rouse'un gösterdiği gibi, ilk kez laboratuvar dünyasında kullanılan güç teknikleri daha sonra dış dünyaya taşınır. Bu süreç sadece yaşantılarımızda büyük değişiklikler pahasına gerçekleşebilir. Bu yüzden, "bilimsel pratikler ve onların cisimleşmesi olan bilgiler, bizi oldu-

ğumuz kişi türleri olarak üretmeye hizmet ederek, egemenlik ve baskı biçimleri olarak işleyebilirler" (Rouse, 1987: 212). Bilimsel pratikler insanlar üzerinde kullanılan güç biçimleri içerirler. Rouse bu olgunun tarım gibi düşük teknolojik düzeye sahip örneklerini sunar. Yine de bu örneklerin bilimsel bilginin bizzat siyasal sonuçlara sahip olduğunu göstermek için kullanılabileceğini öne sürüyorum.

Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda (1979), güç-bilgi üzerine röportajlar ve derslerinde (1980) ve *Cinselliğin Tarihi*'nin (1978) ilk cildinde modern siyasal güç biçimlerinin ortaya çıkardığı yeniliklerin kapsamlı bir açıklamasını sunar.³ Bu yenilikler egemenlik ve baskı kavramlarına dayalı analizlerin güncelliğini yitirmesine yol açmıştır.

Modern çağ öncesi güç hükümler güç, kral tarafından uygulanan bir şey olarak görülebilir. O baskıcıdır ve amacı ülke halkını krala itaat etmeye zorlamaktır. Bu bağlamda, hükümler gücün sınırlarının belirlenmesi önemli bir siyasal problem ortaya çıkartır. Haklar teorisi kesinlikle kralın gücünün meşru uygulanma sınırlarını tanımlamak için geliştirilmiştir (Foucault, 1980: 94). Foucault'ya göre, modern toplumlarda gücün kazandığı biçimleri anlamak için farklı bir modele ihtiyacımız vardır, "siyaset teorisinde hâlâ yapılması gereken şey Kralı tamamen tahtından indirmemiz gerekliliğidir" (1980: 121). Gücün meşrulaştırılmasıyla ilgili sorunun modern siyaset teorisinin merkezi sorunu olmaması gerekir. Bu iddianın kaynağında Fraser'ın "Foucault etkili bir siyasal eleştirinin fikri kaynaklarını göz ardı eder" eleştirisi vardır. Meşru güç kullanımını meşru olmayan güç kullanımından ayırmaya çalışmadığı için, Foucault'nun "bazı güç biçimleri baskıcıyken bazıları değildir" iddiasını kanıtlaması imkânsız görünmektedir.

Artık, Rouse'un Foucault'nun güç açıklamasının doğa bilimleri araştırmasına uygulanabilirliğini göstermek için başvurduğu özelliklere geçeceğim. Foucault'ya göre modern güç genelde iki farklı biçim kazanır. İlk olarak, modern güç disipline edici teknikler içerir. Bu, disipline edici güç olarak bilinir. İkinci olarak, mo-

³ Foucault'yu çağdaş problemleri ele alıyormuş gibi okumak yaygındır. Aksine onun kitapları çoğu kez tarihsel olgularla ilgilidir. Buna rağmen Foucault'nun analizleri 20. yüzyıla uyarlanabilir, zira o mevcut durumları anlamak için kendi tarih yorumunun kullanılmasına karşı değildir (1996: 261).

dern güç düzenleyici yöntemler içerir. Foucault bunu 'biyo-iktidar' olarak adlandırır. Bu iki güç biçimi cinsiyetçi politikalarla örtüşür (1978: 146). Rouse laboratuvar dünyasının nasıl disipline edici güç tekniklerine dayandığını tartışmasına rağmen, bilimin biyo-iktidarla nasıl bağlantılı olduğunu araştırmaz. Bununla beraber, bu ikinci güç biçimi bilim araştırmalarında, özellikle yenden üretim [üreme] teknolojileri açısından aynı ölçüde önemlidir. İzleyen kısımda ilk olarak Foucault'nun disipline edici güç açıklamasını ve ardından Rouse'un bu açıklamayı nasıl kullandığını ortaya koyacağım. Daha sonra, cinsiyetçilik ve cinselliğin belirgin rol oynadığı güç ilişkileri içerdiği için biyo-iktidarı tartışacağım.

Foucault, kuşkusuz, akılda kalıcı çarpıcı bir örnek verir. O disipline edici güçle kastettiği şeyi örneklemek için 'panoptikon' uygulamasına başvurur.⁴ 'Panoptikon' Bentham'ın ideal hapishane tasarımıdır. Panoptikon etrafı halka biçiminde bir binayla çevrili merkezî bir kuleden oluşur. Kulenin etrafındaki dış halka enine hücrelere bölünmüştür; her hücrenin iki penceresi vardır: bunlardan biri halkanın dış ve diğeri iç cephesinde bulunur. İç cephedeki pencere kuledeki bir pencereye bakar. Böylece kuledeki bir gardiyan her birinde sadece tek mahkûmun kaldığı hücrelerin içini görebilir. Dolayısıyla, mahkûmlar birbirleriyle temas kurmaları engellenecek biçimde tecrit edilir. Ayrıca hücreler dış duvardan gelen güneş ışığıyla aydınlandığı için mahkûmlar kulede olanları göremezler. Ancak kuledeki gardiyan bütün hücrelerin içini görebilir.

Panoptikonun mimarisinde tam anlamıyla cisimleşen güç biçimi disiplin sağlamakla ilişkilidir. İdeal cezaevi mahkûmların sürekli gözetim altında tutulabilmesi için tasarlanmış kompleks bir hapishanedir. Modern güç ile önceki güç türleri arasındaki önemli fark budur. Önceki güç türleri cezalandırma sayesinde uygulanırken, modern güç gözetleme veya disiplin aracılığıyla uygulanır.

Bu iki güç biçimi arasındaki diğer bütün farklılıklar bu merkezî farklılıktan kaynaklanır. Cezalandırmaya dayalı güç özünde bastırıcıdır; yasaklarla ve bu yasakların uygulanmasıyla işler. Bu yüzden, sadece düzensiz uygulanan bir güç biçimidir. Disipline edici

⁴ Foucault kendi disipline edici güç analizinin panoptikon örneğine indirgenmemesi konusunda uyarır (1996: 257).

güç, aksine, davranışı değiştirmeyi, yönlendirmeyi amaçladığı için üretkendir. Bu güç türü etkilerinin her zaman sürmesini gerektirir. Ancak bu üretken amaca ulaşmak için sürekli olarak baskıcı güce başvurmanın maliyeti yüksek olacaktır. Bu yüzden, disipline edici güç fiilen zor kullanmayı gereksiz kılarak işler (Foucault, 1979: 201). O, sürekli gözetimi, üzerlerinde güç uygulanan öznelere kendi gardiyanlarına dönüştürerek sağlar. Bireylerin, disipline edilen davranışlarını kendi rızalarıyla kontrol altında tutan 'itaat-kâr bedenler'e dönüştürmeleri gerekir.

Bu kısa tanımlama modern dünyada gücün üç ayırt edici özelliğini ortaya koyar: o (a) baskıcı olmaktan ziyade üretkendir; (b) sadece kral veya devlete ait değildir, bütün düzeylerde işler; (c) yanlış veya ideolojik inançları aşılama gereği kalmadan insanların hayatlarını doğrudan etkiler (Fraser, 1989: 18).

Foucault üretkenliğin yönlendirdiği disipline edici gücün manastır, okul ve fabrika gibi birçok modern kurumda cisimleştiğini bulur. Onların hepsi görevlerini en etkin biçimde yerine getiren, disiplinli, kendi kendilerini denetleyen bireylerin üretiminde rol alan 'mekanizmalar'dır. Bu yüzden, disipline edici güç normalleştirici güçtür; homojenlik ve uyumculuk üretir (Foucault, 1979: 183).

Modern kurumlarda kullanılan eğitim ve disiplin amaçlı bazı teknikler vardır. Bu tekniklerde oldukça basit üç araç kullanılır: hiyerarşik gözetim, normalleştirici değerlendirme ve bu ikisinin tetkik/izleme sürecinde bir araya getirilmesi (Foucault, 1979: 170). İlk olarak, güç baskı yapılan kişilere görünür kılınarak uygulanır. Bu yüzden, panoptikonda mahkûmlar her zaman görünürken gardiyan görülemez. Bu durum güç uygulayan kişilerin, hükümdarların büyük ölçüde görünür oldukları modern çağ öncesi toplumlardaki konumların tersine çevrilmesi demektir. İkinci olarak, bir diğer güç aracı uyumculuk sayesinde gerçekleştirilen normalleştirmedir. Bu tekniğin amacı normlardan sapmaları cezalandırmaktır. Burada, kategorileştirme eğilimi içinde, herhangi bir anomali türü anormallik olarak alınır. Son olarak, tetkik sürecinde bu iki teknik bir araya getirilir. Bu süreç bireyleri görünür hâle getirir ve normalleştirici tetkike/izlemeye tâbi kılar. Foucault'ya göre, "tıbbî veya bilimsel tetkik ritüeli" güç ve deneyi, güç kullanımını ve doğrunun belirlenmesini bir araya getirir.

Laboratuvar biliminin uygulamaları disipline edici güç uygu-

lamalarını büyük ölçüde andırır. Bu benzerlikler bilimsel bilgiyle, salt betimlemeden ziyade, esasen 'doğal' olgulara müdahaleyle ilişkili bir şey olarak aldığımızda görünür hâle gelir. Bu yüzden, "bilimsel araştırma pratik düzeyde beceriler, pratikler ve –teorik modelleri de içeren– donanımlar temelinde gerçekleştirilen disiplinli bir etkinlik" olarak görülür (Rouse, 1987: 95). Bilimi, bir teoriler toplamı yerine, kompleks birçok pratik içeren bir şey olarak görürüz. Bu görüş geliştirdiğim "bir pratik olarak bilgi" kavramlaştırması içinde örtük olarak yer almaktadır.

Deney bilimsel araştırmanın tipik örneğidir ve genellikle laboratuvar yapıdır. Teori yönelimli bilim açıklamalarında gözleme ve kaydetmenin deneylerle ilişkili temel işlemler oldukları vurgulanır. Ancak laboratuvarlar daha yakından incelendiğinde bilimsel sonuçlara ulaşmak için birçok farklı prosedürün kullanıldığı görülür. Rouse'a göre, laboratuvar nesnelerin kendilerini yeni biçimlerde sergilemeye zorlandıkları bir mikro dünyadır (1987: 219). Laboratuvar dünyası dış dünyadan farklıdır. Örneğin, daha sterilidir ve dışsal güç alanları içermez. Ayrıca, laboratuvarlarda her şey ölçülür. Aksine, araştırmacılar farklı, düzensiz bir ortamda dağınık ve yorumlanması imkânsız sonuçlara ulaşacaklardır.

Nesneler laboratuvarda alışlagelenden farklı biçimde davranırlar. Araştırmacılar böyle bir ortamda gereçlerin kullanılmasını gerektiren bilimsel pratikler içinde yer alırlar. Araştırmacıların faaliyetleri, kullanılan gereçler ve laboratuvarın özellikleri incelenen varlıkların davranışlarını sınırlar. Yani, bunlar birlikte bir güç ilişkileri alanını kurumlaştırırlar. Laboratuvarlarda 'gözlenen' olgular çoğu kez asla önceden ortaya çıkmamışlardır. Ancak onlar bundan dolayı daha az gerçek değillerdir. Bu olaylar araştırmacıların yarattıkları yanılsamalar değillerdir. Benzer şekilde, bu olguların sosyal olarak inşa edildikleri sonucunu çıkarmak fazla aceleci davranmak olacaktır. İlk kez laboratuvarlarda kurumlaşmış güç alanlarının kısıtlamaları altında gözlenmeleri bu olayların insan ürünü şeyler olduklarını kanıtlamaz. Bununla beraber, elde edilen bu bilgi hemen laboratuvar dışında ortaya çıkan olayların bilgisi olarak kabul edilmeyecektir. O sadece yapay koşullarda ortaya çıkan olguların bilgisidir. Ancak bilim sınırlı, kısmî bilgiden ziyade evrensel bilgiye ulaşmayı amaçlar. Çoğu kez bilimin 'ideal' koşullar altında ortaya çıkabilecek şeyleri açıkladığı iddia edilerek bu problem gizlenmeye çalışılır. Başka örneklerde bu gizleme söz

konusu problemi ortadan kaldırmayacaktır. Bilimsel bilgiyi uygulayabilmek için bazen dışsal ortam laboratuvara benzer hâle getirilir. Bu örneklerde, nesnelerin arzulanan biçimlerde davranmalarını sağlamak için dünyadaki güç ilişkilerinin laboratuvarda işlevde olan güç ilişkilerine benzer biçimde kurumlaştırılması gerekir.

Rouse laboratuvarda kurumlaşan güç ilişkilerinin disipline edici güçle hangi ortak özelliklere sahip olduklarını gösterir. Bilgi, gerçeklik hiyerarşik gözetim ve normalleştirme teknikleriyle sınırlandırıldığı için elde edilir. Hiyerarşik gözetim laboratuvarda mekânsal kapanma ve kısımlara ayrılma sayesinde uygulanır. Bu mekânsal yapı olguları görünür kılar. Onlar laboratuvar dünyasını istenmeyen nedensel müdahalelerden uzak tutarlar. Dış etkilerden yalıtılmak için laboratuvar mekânsal olarak farklı kısımlara ayrılır. Bu önlemler bilimsel bilgiyi elde etmek için gereklidir, aksi takdirde deneyler bilgi üretmeyecektir. Ayrıca, araştırmacılar bu süreçlere uymak zorundadırlar, sadece nihaî sonuçları kaydetmekle yetinemezler. Bu yüzden, laboratuvarın 'mimarisi' bu hiyerarşik gözetimi mümkün kılacak biçimde tasarlanır (Rouse, 1987: 221-222).

Foucault'nun vurguladığı normalleştirici değerlendirmelerin bir benzeri laboratuvarda yer alır. Bu, araştırmacılar arasında izledikleri prosedürler konusunda homojenlik sağlamayı gerektiren standartlaştırma sürecidir. Bu standartlaştırma süreci bilimsel sonuçların tekrarlanabilirliğini, dolayısıyla bilimsel geçerliliklerini sağlar. Standartlaştırma, bireysel durumlardan daha az etkilendiği ve daha kolay tekrarlanabildiği için, istikrarlı laboratuvar prosedürlerinin üretilmesini sağlayacak itici bir güçtür. Yani standartlaştırma istikrar uğruna olguların homojenleştirilmesine katkıda bulunur (Rouse, 1987: 223-224).

Bu gözetim ve standartlaştırma teknikleri bileşimi laboratuvar olgularının ortaya çıkmasını mümkün kılar. Bu tür olgular çoğu kez laboratuvar-dışı koşullarda üretilemez. Ayrıca onlar kendiliğinden ortaya çıkmazlar. Şeylerin bu şekilde davranmaya zorlanmaları gerekir. Laboratuvar teknikleri zorunlu güç ilişkileri alanını kurumlaştırır. Bu yüzden, kapalı laboratuvar alanında elde edilen bilgi, evrensel olarak uygulanabilir bir bilgi değil, aksine sınırlı bilgi, yani nesnelerin belirli koşullar altında nasıl davrandıklarının bilgisidir. Sadece gündelik dünyamız uygun biçimde de-

ğiştirildiğinde bilimin ulaştığı sonuçlar laboratuvarın duvarları dışındaki dünyaya uygulanabilir hâle gelir. Dış dünyanın laboratuvara benzer bir ortama dönüştürülmesi gerekir. Bilimsel bilgi belirli deneysel koşullar altındaki sınırlı bilgi olduğu için, söz konusu bilgilerin uygulanabilir hâle gelmesi için bu koşulların laboratuvar dışında yeniden-üretilmesi gerekir. Başka deyişle, bilim bize nesnelerin oldukça sınırlı bir güç ilişkileri alanında nasıl davrandıklarını anlattığı için, bu güç ilişkileri yeniden-üretilmediğinde bilim öngörü gücünü kaybeder. Toplumsal ortamın bildiğimiz anlamda bilim için gerekli bu güç ilişkilerini uygulayabilecek tarzda şekillendirilmesi gerekir. Bu şekillendirme süreci siyasal öneme sahip kararlar ve eylemleri gerektirir. Bu yüzden, siyasal güç sadece bilimin teknolojik uygulamalarının bir sonucu değildir, o bir anlamda *bizzat* bilimin bir sonucudur. Veya farklı bir biçimde ifade edilirse, her bilim teknolojidir –hatta sözde saf bilimler bile.

Yine de, argümanıma, *bizzat* bilimden ziyade sadece bilimin uygulamalarıyla ilgili olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Bu itiraz gerçekte haklı değildir. Çevre uygun bir şekilde değiştirilmediğinde laboratuvar biliminin dünyaya ilişkin hiçbir bilgi üretmeyeceğini öne sürdüm. Böyle bir durumda bilimsel betimlemeler ve tahminler basitçe yanlış olacaktır. Argümanım “teknolojik uygulamalar çevrede değişikliklere yol açar” iddiasının ötesine geçer. Ayrıca o, kuşkusuz bu ikinci daha zayıf vurguda doğrudur. Teknoloji yeni bir güç ilişkileri geliştirme aracıdır. Ancak daha önemlisi, ‘modern laboratuvar bilimi’ Foucault’nun vurguladığı disipline edici gücü andıran bir güç ilişkileri alanı tarafından şekillendirilen bir gerçeklik hâline geldiği takdirde dünyayı bilmenin bir yolu olabilir. Nitekim, büyük laboratuvarlar biliminin gerçekte kapitalist modern çağda gelişmesi şaşırtıcı değildir. Bilimsel gelişmenin günümüzde mutlaka daha iyi finanse edildiğini ve bilim insanların öncekilerden kesinlikle daha zeki olmaları gerektiğini söyleyemeyiz. Daha ziyade, dünya günümüzde bilginin Batılı bilim tarafından konumlandırıldığı bir gerçeklik türüne dönüşmüştür.

Bu noktada birkaç söz söylenmesi gerekir. İlk olarak, iddiam sadece laboratuvar bilimiyle ilgilidir, botanik veya astronomi gibi diğer bilimler için geçerli değildir. İkinci olarak, bilimin geçerliliğini sorgulamadım. Daha ziyade, bilimin güç ilişkilerine bağımlılığını vurguladım. Güç ilişkilerine bağımlılık, bana göre, özellikle

biyolojik bilimlerde açıktır.

Dünyanın büyük bir laboratuvara dönüştürülmesi birçok siyasal sonuca sahiptir. Bilimsel olguların yeniden-üretilmesi mevcut ortamda kesin dönüşümleri gerektirir. Kısımlara ayırmalar ve kapanmalar içeren laboratuvar ortamının [dış dünyada] yeniden üretilmesi gerekir. Ayrıca, olguların sürekli gözetimi sağlanmalıdır. Genelde bilimsel bilgi, dünyaya, arzu edilen olguların ortaya çıkışlarını düzenleyen yeni yapay kompleks yapılar ve yeni toplumsal organizasyonlar yaratılarak yayılabilir. Bilimsel olgular sadece belirli koşullar altında ortaya çıktıkları için, işlerin ters gidebileceği birçok durum vardır. Olayların ortaya çıkışı tesadüflere bırakılamaz, bu yeni kompleks yapıların her zaman gözetim altında tutulması ve düzenlenmesi gerekir. Rouse'un işaret ettiği gibi, bilimsel sonuçlar faaliyetleri düzenleyen organizasyonlarla "sıkı ilişki içindedir" (1987: 230). Bilimsel sonuçları yeniden üretebilecek biçimde şekillendirilen dünya sürekli gözetimi gerektirir. Yeni kompleks yapıların devreye girmesi nedeniyle sistem içinde oldukça az esneklik vardır.

Komplekslik ve sıkı ilişki sadece çevre değil, insanlar açısından da sonuçlara sahiptir. Bilimsel bilgi şeyler ve insanlar üzerinde kısıtlamalara yol açar. Bilimi dünyada genel düzeyde uygulanabilir kılmak için bazı insanların gözetim ve kontrol süreci içinde yer almaları gerekir. Ancak bu süreçler içinde yer almak söz konusu sistemleri yönetmesi gerekenlerin hayatlarına bu disiplinin empoze edilmesini gerektirir. Onların, bilim insanları gibi, belirli rutinleri benimsemeleri gerekir.

Rouse bilimin uygun toplumsal ortamları gerektirme biçimiyle ilgili iki örnek aktarır: tarım ve gebelik pratiği. Yüksek verimi amaçlayan, ilk olarak laboratuvarında geliştirilen melez türlerin kullanılmaya başlanmasıyla tarımda yakın dönemde birçok değişim yaşanmıştır. Ancak, melez bitkiler yüksek tepkili türlerdir, onların ürünleri ortamlardan büyük ölçüde etkilenmeye açıktır. Koşullarındaki küçük bir değişiklik üretimleri düzeyinde zararlı etkilere sahip olabilir. Bu ürünlerin tarımda kullanılması yeni bir yapay karışıklığa, ayrıca sıkı düzenlemelere yol açmıştır: çiftçiler topraklarının kullanımını kesin bir biçimde plânlamadıklarında arzulanan sonuçlara ulaşamayacaklardır. Bu yönetim biçimi küçük çiftliklerde mümkün değildir. Örneğin, gerekli makineleri satın almak çok fazla para gerektirir. Makineler büyük arazilerde

daha etkin olarak kullanılır. Ayrıca, yüksek verimli türler, çevresel değişimlerden daha kolay etkilenebildikleri için, daha risklidirler. Kötü bir yılın sonunda sadece büyük çiftçiler ayakta kalabileceklerdir. Bu nedenlerle, melez türlerin kullanılması tarımcı topluluklar açısından önemli siyasal sonuçlara sahiptir (Rouse, 1987: 239). Büyük çiftlikler tarafından gerçekleştirilebileceği için bu uygulama genelde geçimlik tarımı yok eder. Yüksek verimli türler hakkında laboratuvarlarda elde edilen bilgiler yerli küçük çiftçilerin yararına kullanılamaz. Onlar ya tarımda kullanıma sahip olmayan sınırlı bilgiler olarak görülecek ya da ortamın laboratuvarlarda elde edilen bilgiler dışarıya aktarılacak biçimde hazırlanması gerekecektir. Kötü teknoloji değerden-arınık saf bilimden bağımsız değildir.

Benzer durumlar gebelik pratikleri için söz konusudur. Tıp mesleğinin doğum sürecini izlemesini ve kontrol altında tutmasını mümkün kılan prosedürler bu tür prosedürlerin kullanılmasına daha fazla bağımlılık yaratan yeni risk faktörleri ve güçlükler ortaya çıkartır (Rouse, 1987: 234). Örneğin, ceninin izlenmesi ayrıca cenini daha fazla izlemeyi gerektiren ilgili rahatsızlıkların ortaya çıkma ihtimalini arttıran daha kompleks bir durum yaratır. O, ayrıca, anestezi gibi diğer daha ileri bilimsel prosedürlerin uygulanmasını gerektiren sezaryenle doğum ihtimalini artırır. Kuşkusuz, bu pratikler doğum süreciyle ilişkili insanları etkileyen bir güç ilişkileri alanını yapılandırır. Bütün bunlardan, söz konusu bütün pratiklerin kadınlar için kesinlikle kötü olduğu sonucu çıkmaz. Yine de, onların sadece bazı toplumsal ve kültürel bağlamlarda bilgi ürettiklerinin farkında olunması gerekir. Bu bağlamlar kompleks güç ilişkileri içerirler.

Foucault'nun disipline edici güç açıklaması temelinde bu bilimsel bilgi yorumu güç ve bilgi arasındaki ilişkilere yeni bir ışık tutar. Bu yorum siyasal gücün uygulanmasının niçin saf bilimden bağımsız olamayacağını gösterir. Toplumumuzda geliştirildiği biçimiyle 'bilimsel bilgi' bilme biçimlerinden sadece biridir. Ancak o, sadece belirli özelliklere sahip bir toplumsal ortamda uygulanabilen bir bilme biçimidir. Toplumlarımızda bilimsel bilgi eğilimi kaçınılmaz ve oldukça özel siyasal sonuçlara sahip olmuştur.

Özetle, modern laboratuvar biliminin bilgi üretmek için güç bileşimlerine gerek duyduğunu öne sürdüm. Bilimsel bilgiyi laboratuvarın dışına taşımak için bu güç bileşimlerinin söz konusu

ortamda yeniden üretilmesi gerekir. Daha özelde, dünyanın Batılı kapitalist toplumlarda uygulanan disipline edici güç sistemine uygun biçimde şekillendirilmesi gerekmektedir. Bu yüzden, bilim ve siyaset ayrılamayacak biçimde iç içe geçmiştir. Fakat bu argüman sınırlı bir uygulamaya sahiptir ve sadece dışarıya taşınmak amacıyla tasarlanmış laboratuvar bilimiyle ilgilidir. Bu yüzden, öncelikle örneğin genetik gibi bazı biyolojik bilimler için geçerlidir. Bununla beraber, burada geliştirdiğim "bir pratik olarak bilgi" açıklaması çok daha güçlü bir iddiayı destekler: bütün bilgiler sosyal olarak inşa edilir. Bu yüzden, siyaset bilgisiyle ilişkilidir. Dışarıya taşınan laboratuvar bilimine özgü olan şey, gerektirdiği politika türüdür.

Rouse'un laboratuvar bilimi politikasıyla ilgili açıklaması esasen biyolojik bilimlere uygun olduğu için, bu açıklamanın Foucault'nun modern gücün diğer boyutu, yani biyo-iktidar hakkındaki açıklamaları göz önünde bulundurularak tamamlanması gerekir. Biyo-iktidar biyolojik bilimlere dayanan, insan türünü kontrol etmeyi ve düzenlemeyi amaçlayan bir teknolojidir. Örneğin, modern çağda nüfus düzeyleri konusunda bazı devlet düzenlemeleri ve propagandaları yer almıştır. Hükümetler doğum oranlarıyla yoğun olarak ilgilenmişlerdir. Bunlar ırksal temizlik ve dünyada aşırı nüfus artışı gibi iki ürkütücü sonuca yol açtı. Biyolojik bilimlerin hayat üzerinde kurduğu hâkimiyetin merkezî siyasal konumuna ilişkin daha yeni örnekler genetik ve yeniden-üretim [üreme] teknolojileriyle ilgili tartışmalardır.

Foucault'ya göre, biyo-iktidar bir makine olarak değil, aksine biyolojik süreçlerin temeli olarak görülen insan bedeni üzerinde uygulanır (1978: 139). Modern çağ öncesi dönemlerin hükümları gücü ölüm üzerindeki güçtü. Kral tebaasının hayatına son verebilirdi. Aksine, modern güç hayat üzerinde kurulan güçtür. Ömrü uzatabilir ve kalitesini düzenleyebilir. O kamu sağlığı, göç ve üreme konularındaki politikalarla uygulanır. Foucault'ya göre, biyo-iktidar "hayatı ve ilgili mekanizmaları açık hesaplâmalar alanı içine sokar ve bilgi-gücü insan hayatını dönüştürecek bir fail kılar" (1978: 143).

Biyolojik hayat bilimsel olarak anlaşılabilir bir şey olarak görülmeye başlanır. Bu değişim bazı boyutlara sahiptir. İlk olarak, hayat hakkında bir şeyler söylenebilecek bir hakikat hâline gelir. İkinci olarak, bilim ilgili hakikatleri ortaya çıkarabilecek disiplin

olarak anlaşılır. Yani, bilimsel yöntemlerin hayatla ilgili doğruları araştırmaya uygun olduğu düşünülür. Son olarak, bilim insanları bu konularda epistemik otorite hâline gelir. Biyolojik hayatla ilgili konularda onlara danışılır. Foucault bu yenilikleri yeni bir 'hakikat rejimi'nin ortaya çıkışı olarak nitelendirir. Bütün bunlar toplumdaki mevcut 'hakikat politikası'nın değiştiğini gösterir. Foucault'ya göre, hakikat rejimleri bazı özelliklere sahiptir. İlk olarak, onlar doğru ve yanlış konusunda hangi söylemlerin yetkili olabileceklerini belirler. İkinci olarak, doğruyu yanlıştan ayırmak için kullanılacak yöntemleri belirlerler. Üçüncü olarak, doğruyu bilen insanlar kategorisini belirlerler (1980: 131). Biyo-iktidar, bir yaşam biliminin koşullarını yarattığı için, yeni bir hakikat rejimini kurumsallaştırır. Ayrıca bu konularda bilim insanlarına otorite kazandırır ve diğer bireyleri bu güçten yoksun kılar.

Bu güç biçimi hayatı bilimsel ilkelere uygun biçimde düzenlemeye çalışır. Böylece, hayatın nicelleştirilebileceği ve yönlendirilebileceği varsayılır. Foucault'ya göre, hayatın bilime tâbi kılması normalleştirici bir topluma yol açar (1978: 144). Foucault modern bilimin tüm aykırılıkları patolojik bir vaka, anormallik olarak ele aldığına inanır. Bilimin ilkeleri herkesin belirli normlar etrafında hizaya sokulmasını gerektirir. Dolayısıyla, Foucault'ya göre biyolojik bilgi siyasal açıdan tarafsız değildir. Bu bilgi düzenlemelere tâbi olan insan bedeni hakkında yeni bir anlayışla mümkün olur. Bu koşullar altında, bir dizi yeni siyasal iddia kabul edilebilir olarak görülürken, diğerlerine izin verilmez.

Biyo-iktidarın konumlandırılmasında cinsellik merkezî bir rol oynar. Cinsellik biyo-iktidarın disipline edici güçle örtüştüğü yerdir. Cinsellik biyo-iktidarın düzenleyici yöntemlerinin ve disipline edici güç tekniklerinin kontrolü altına sokulur (Foucault, 1978: 146). Bu durum özellikle kadınların cinselliği konusunda belirgindir. Biyo-iktidarın konumlandırılmasının bir örneği olan sağlık ve nüfus hakkındaki 'gerçekler' olarak adlandırılan şeyler kadınların bedenleri ve cinselliklerinin tıbbileştirilmesine yol açmıştır. Yani, onlar disipline edici tekniklerin kadınların bedenlerine uygulanmasını teşvik ederler (Foucault, 1978: 147). Bu yüzden, doğum ve kadın cinselliği alanına ait diğer olgular artık araştıran, kontrol eden ve bize 'hakikatî' söyleyen hekimlerin işi olarak görülmeye başlanır.

Foucault'nun biyo-iktidar açıklamasının bazı yönleri yeni üre-

me teknolojilerinin siyasal içerimlerine ilişkin feminist analizlerde kullanılabilir. Nitekim, örneğin Rosi Braidotti bu yeni teknolojilerin bir yandan nasıl kadınların bedenleri üzerindeki kontrolü artırmak için kullanılırken, öte yandan onları güçsüz kılmak kullanıldıklarına işaret eder (1994: 70). Bu olgu Foucault'nun "biyo-iktidar bilimsel uzmana epistemik otorite sağlar" iddiasıyla uyumludur. Bilim insanlarının daha iyi bilecekleri düşünüldüğü için, onlara diğer insanların hayatlarını etkileyen kararlar alma gücü tanınır. Örneğin, çoğu kez hekimlere gebe bir kadına sormadan sezaryenle doğum yaptırma hakkı tanınır. Dolayısıyla, kadınların hayatlarının önemli bir yönü üzerinde kontrol hakları ellerinden alınır. Bu problem 'bilgilendirilmiş rıza' konusunda yeni ve daha sıkı prensipler oluşturularak tam anlamıyla çözülemez. Üreme tıbbileşip daha teknolojik hâle geldiğinde, uygun tekniklerin bilgisine sahip oldukları için hekimlere güç tanınması kaçınılmazdır. Böylece, ileri teknoloji içeren üreme epistemik otoritenin niteliklerinde farklılıklar yaratır. Yeni bir insanlar kategorisi olarak hekimler bu konularda güvenilmesi gereken bireyler olarak ortaya çıkar. Onlar biyo-iktidara uygun hareket eden uzmanlar, hakikatî-söyleyenler hâline gelirler.

Ayrıca, hekimler bilgilerini sadece tüm üreme süreci disipline edici tekniklere tâbi olduğunda kullanabilirler. Örneğin ceninin gelişiminin tarayıcı araçlarla izlenmesi gerekir. Bu prosedür kadının bedeninin içini doktor için görünür kılar. Bu prosedür bedeni kendini yeni bir biçimde göstermeye zorlar. Kadın bedeniyle ilişkili tıbbî disiplin tekniklerini içeren bu yeni pratiklerin kurumlaşması kadın bedenine yeni değerler veya kültürel anlamlar atfedilmesine yol açar. Başka deyişle, bu tıbbî pratikler kadın bedenini anlamak için uygun olduğu varsayılan yeni uygulamaları devreye sokar.

Tıbbî prosedürler aracılığıyla bedenin yeniden kavramlaştırılmasıyla ilgili geniş bir feminist literatür vardır. Feministler dikkatlerini özellikle ceninin ultrason teknikleriyle görüntülenmesine yöneltmişlerdir. Cenini görünür kılan bu prosedürlerin ona bir tür özerklik tanıdığına dikkat çekmişlerdir. Bu prosedürler bizi cenini bir birey olarak görmeye teşvik eder (Braidotti, 1994: 68). Bu prosedürler böylece bebek ve cenin arasındaki ayrımı bulanıklaştırır. Bu teknikler, ayrıca, kadın bedenini ceninin ortamı olarak anlamaya uygun bir görüntü yaratırlar (Petchesky, 1987: 70). Nitekim,

beden sadece bir kap olarak görülür. Braidotti'ye göre, bu beden anlayışı kadınları rahimleriyle özdeşleştirmeye yol açmıştır. Sonuç olarak, ona göre, rahim gebeliğe hizmet edeceği için, bütün kadınlar birbirinin yerine geçirilebilir varlıklar hâline gelir (1994: 64). Braidotti'nin ulaştığı sonuç fazla aşırı görünebilir. Ancak yaşam destek ünitelerine bağlı olarak yaşayan kadınların doğum yapımlarıyla ilişkili bazı vakalar bu görüşü bir ölçüde desteklemektedir. Bu vakalarda, beyin ölümleri gerçekleşmesine rağmen, ceninin yaşayabileceği düşünüldüğü sürece kadınların bedenlerinin fonksiyonlarını yerine getirmesi sağlanır. Muhtemelen kadınlar da bunun olmasını isteyeceklerdir. Yine de, "önceden rızası alınmadan kadının bedenine bu şekilde muamele edilmesinin etik olup olmadığı"nı nerdeyse hiç kimsenin sorgulamaması şaşırtıcıdır (Stanworth, 1987: 28). Hamile kadının karnında bebek/cenin taşıyan bir beden olarak görülmesi eğilimi dikkate alındığında bu tutum daha az şaşırtıcı hâle gelir.

Üremenin tıbbileştirilmesinin başka sonuçları da vardır. Örneğin, bu çerçevede hem gebe hem de gebe kalmaya çalışan kadınların hasta olarak görülmesi anlamlı hâle gelir. Dolayısıyla, hem gebelik hem de kısırlık yeni bir anlam kazanır; onlar hastalık olarak alınabilir. Doğrulukları veya yanlışlıklarını değerlendirebilecek yeni iddialar oluşturmayı mümkün kıldığı için, bu olgu Foucault'nun biyo-iktidara atfettiği ilk özelliğin bir örneğini oluşturur. Biyo-iktidar ortaya çıkmadan önce gebeliğin bir hastalık olduğu iddiası ne doğrudur ne yanlıştır. Kadınların üreme kapasitelerini hastalık olarak görmeyen günümüzdeki feministlere göre bu iddia zaten yanlıştır. Yine de, onların itirazları gebeliği bir hastalık olarak ele almayı teşvik eden bir tıbbî pratikler zemininde yer almaktadır. Bu yüzden, feministler bu fikre karşı argümanlar geliştirmek zorunda kalmışlardır. Feministler bunun anlamsız olduğunu söyleyip durumu kolayca geçiştiremezler.

Foucault'ya göre, biyo-iktidar aykırı olan şeyin anormal olarak görüldüğü normalleştirici bir toplumun kurumsallaşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda gebeliği bir hastalık olarak almak onu normal olamayan bir şey olarak görmek demektir. Yine de bunun temel içerimi, hamile kalmamanın kadınlar için normal olduğu değildir. Kısırlık da bir hastalık olarak algılanır. Bunun içerimi, daha ziyade, kadınların norm olmadıklarıdır. Bu yüzden, biyo-iktidarın özelliklerinden biri olan disipline edici tıbbî tekniklerin

kadınların hamile bedenlerine uygulanması erkeğin insanın normunu oluşturduğu kabulünü yeniden pekiştirir.

Kısırlık daha da kompleks bir olgudur. Kısırlığı bir hastalık olarak görmek hamile kalamayan kadınlarda bir şeylerin yanlış gittiği anlamına gelecektir. Bu içerim çoğu kez anneliğin kadınların doğal bir fonksiyonu olduğu inancını desteklemeye hizmet eder. Böylece, kadının uygun rolü konusundaki kalıp-yargıları pekiştirir. Bununla beraber, erkek bedeni de biyo-iktidardan kendini kurtaramaz. Dolayısıyla, erkeklerin kısırlığı da bir hastalık olarak görülür. Yine de, bu tutum erkekleri babalık temelinde tanımlamayan kültürel pratikler içinde ortaya çıktığı için, bunun erkekler açısından anlamı kadınlar açısından anlamıyla aynı değildir. Bu, kısır erkeklere kendilerinin yetersiz olduklarının hissettirilmediği anlamına gelmez. Ancak [kadınların aksine] onlar en önemli fonksiyonlarında başarısız olarak görülmezler. Bu çerçevede, feministlerin kısırlığın bir hastalık olarak etiketlenmesine karşı çıkmaları uygun görünecektir. Ancak durum bu kadar basit değildir. Söz konusu tıbbî prosedürler çok pahalı olduğu için, mevcut toplumsal-siyasal bağlamda tedavi imkânlarından sadece bu masrafları karşılayabilecek bireyler faydalanabilecektir. Bununla beraber, kısırlık bir hastalık olarak değerlendirildiğinde, bu tür bireyler örneğin Britanya'da Ulusal Sağlık Hizmetleri altında genel sigorta kapsamına alınmayı talep edebilirler. Bu talep kısırlık tedavisinin basitçe erkeklerin kadınların bedenleri üzerinde kontrol sağlama aracı olduğuna inanan feministleri etkilemeyecektir. Bu feministlere göre, kadınlar annelik mitini benimsedikleri için bedenlerine bu tür müdahalelere izin verirler.⁵ Bununla beraber, bazı kadınların gerçekte gebe kalma arzularını göz ardı etmeye yol açtığı için, bu yorumu içtenlikle benimsemek yanlış görünmektedir. Kadınları kendilerine uygulanan baskının sadece pasif suç ortakları olarak sunan görüşlere karşı çıkılması gerekir (Petchesky, 1987: 72; Braiddotti, 1994: 70). Daha ziyade, mevcut kültürel zeminde tıbbî müdahaleler kadınlar hakkındaki birçok kalıp-yargıyı yeniden pekiştirirken, bu pratiklerin farklı bir bağlamda farklı, daha pozitif bir anlam kazanabileceğini öne sürmek daha uygun görünecektir.

Fakat buradan hareketle üreme teknolojilerinin siyasal açıdan

⁵ Bu tutumlar Gena Corea'nın *Anne Makine* (1985) adlı kitabında açıkça teşhir edilir.

tarafsız oldukları sonucuna ulaşamaz. Bu teknolojilerle ilgili problemlerin kaynağı sadece ataerkil bir toplumda uygulanmala-rıdır. Aksine, bu teknolojilerin sadece disipline edici güç teknikle-rinin biçimlendirdiği durumlarda başarılı olabileceğini kabul et-mek önemlidir. Bu teknikler gözetim ve standartlaşmayı pekiştirir. Başka ifadeyle, üreme teknolojileri sadece belirli güç ilişkileri bileşimlerinde işleyebilir. Bu, söz konusu tıbbî prosedürlerin do-ğaları gereği kötü olduklarını söylemek anlamına gelmez. Bunun-la beraber, onlar her zaman için tehlikelidir.

Hiç kimsenin üreme teknolojilerinin güçle bağlantılı sorunlarla kaçınılmaz bir biçimde ilişkili olduklarını yadsıyacağını düşünmü-yorum. Bununla beraber, bazıları bu teknolojilerin üzerine kurul-duğu biyolojik bilgilerin güç ilişkilerinden bağımsız olduklarını öne sürebilir. Önde gelen birçok biyoloğun biyo-teknoloji firma-larıyla ticarî bağları olduğu (Hubbard and Wald, 1997: 120) düşü-nülürse, bu iddianın gerçeklikten ziyade bir olasılığın ifadesi ola-rak görülmesi gerekir. Biyolojik bilimlerin ticarileşmesi çoğu kez çıkar çatışmalarına yol açan ciddi bir problemdir. Bilim insanları-nın ticari bağlantılarını daha katı bir biçimde düzenlemeleri gere-kir. Bu yüzden, biyolojik araştırmanın bazı güç yapılarından arın-dırılması önemlidir. Bununla beraber, söz konusu değişimlerin gerçekleştirilmesinin biyolojik bilginin tüm güç ilişkilerinden arındırılmasını sağlayacağı sonucu çıkmaz. Biyoloji, bir laboratu-var bilimi olduğu için, deneysel sonuçlara ulaşmak amacıyla di-sipline edici tekniklere başvurur. Bu şekilde üretilen bilgi sadece disipline edici güce özgü belirli güç ilişkilerinin biçimlendirdiği ortamlara taşınabilir. Bu bilginin mutlaka özellikle kötü siyasal sonuçlara sahip olması gerektiği sonucuna ulaşmak acelecilik olacaktır. Örneğin, doğum kontrolünden kısırlık tedavisine kadar birçok üreme teknolojisinin bazı kadınların yararına olduğu yad-sınamaz. Yine de, onların başarıları ve faydalı etkileri konusunda bir ölçüde sağlıklı bir şüpheciliği sürdürmek önemlidir. Örneğin, üreme teknolojilerinin geçmişi bizi onların siyasal içerimleri ko-nusunda şüpheli davranmaya itmelidir. Foucault'ya göre, disipline edici tekniklerin kadınların cinselliğine uygulanması biyo-iktidarın düzenleyici etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu düzenlemeler kadınların faydalanması için tasarlanmamıştır. Kötü bir geçmiş söz konusu olgunun iğrençliğinin kesin kanıtı olmasa da, onun siyasal içerimleri hakkında sorular sorulması gerekir.

Bu noktada yapılacak iki açıklama bu bölümde sunulan argümanla ilişkili karışıklıkları gidermeye yardımcı olabilir. İlk olarak, bilim ve teknoloji arasındaki farkı bulanıklaştırdığımız söylenebilir. Bu eleştiri doğrudur. Bununla beraber, argümanım bu tür bir ayrımın asla yapılamayacağı varsayımına dayanmaz. Örneğin, biyoloji ve biyo-teknoloji arasında farklılıklar olduğunu kabul ettim. Bununla beraber, ayrıca biyolojinin güç ilişkilerinden tamamen bağımsız olduğunu düşünmenin yanlış olabileceğini belirttim. Dahası, bazı örneklerde, sözgelimi tarımdaki yeni gelişmelerde bilim ve teknoloji arasındaki kavramsal ayrımı ısrarla vurgulamanın bu duruma ilişkin uygun bir anlayış geliştirme konusunda bir engel oluşturduğunu öne sürdüm.

İkinci olarak, argümanım disipline edici güç ve biyo-iktidarın her zaman yeni gerçek bilgi üretecek biçimlerde bir araya geldiği görüşünü desteklemez. İlk bu gerçeğin iyi bir örneğini oluşturur.⁶ İlkçi düşünce biyolojik bilimlerin gelişmesinden önce de vardı. Dolayısıyla, ırkçılık biyo-iktidardan önce ortaya çıkmıştır. 18. yüzyıl sonlarında gelişen bu düşünce biçimi insanların 'ırklar' olarak adlandırılan gruplara ayrılabilmesini varsayar. Bu kabul 17. yüzyıldaki fiziksel bedeni farklılığın bir işareti olarak gören anlayışlarda gerçek bir değişim anlamına gelmekteydi. Örneğin, Shakespeare'in tragedyasında Othello'nun siyah teni doğasının –bir nedeni değil– simgesidir. Siyah ten Othello'nun bir Müslüman, bir kâfir olduğunu gösterir. İlkçi düşüncelerin ortaya çıkışıyla fiziksel özellikler ahlâkî karakterin göstergesi olarak kabul edilmeye başladı. Bu şekilde değerlendirilmelerinin nedeni ahlâkî karakterin nedeni olarak anlaşılmalıdır.

İlkçi düşünce gelişimini 19. yüzyılda tamamladı. İlkçilik siyah bir ten gibi ortak morfolojik özelliklere sahip bireylerin benzer psikolojik ve ahlâkî özelliklere sahip olacaklarını öne sürer. Ayrıca, psikolojik ve ahlâkî benzerliklerin tamamen fiziksel özelliklerle açıklanabileceği belirtilir. Bu yüzden, ilkçi düşünce bir 'biyolojik ırk' fikri geliştirmiştir. Biyolojik bilimlerin, özellikle evrimci biyolojinin yükselişi başlarda bu ırk fikrini geliştirecek araçlar sağladı. Özellikle bu ilkçi düşüncenin zeminini oluşturan tipik olarak biyo-iktidara özgü düzenleyici tekniklerin gelişmesi ten rengine yeni

⁶ Tartışmamda büyük ölçüde Anthony Appiah'ın "İrk, Kültür, Kimlik" (1996) adlı makalesinden yararlandım.

bir anlam kazandırdı. Irkçılığın yaratılmasına katkıda bulunduğu için, bu bileşim oldukça ciddi sonuçlara yol açtı. ABD’de ırkçılıktan özellikle siyah kadınlar etkilendi. Irkçı bir toplumda yaşamı düzenlemeye ve nüfus kontrolüne ilgi siyah kadınların cinselliğinin yeniden düzenlenmesine gerek olduğu algısına yol açtı. 20. yüzyılda bu düzenleme çabaları daha yaygın bir istemdişi kısırlaştırma biçimini kazandı.⁷

Biyo-iktidar biyolojik ırk fikrine dayanmasına rağmen, bu görüşün yaygın olarak kullanılması onu gerçek kılmaz. Bununla beraber, bu görüş kültürel pratikleri değiştirmiş ve çoğu insan ırkı biyolojik bir kavram olarak almaya başlamıştır. Böylece biyo-iktidar bir sosyal inşanın yaratılmasına katkıda bulunmuş ve ‘biyolojik ırk’ fikri ortaya çıkmıştır. Yine de Anthony Appial’ın gösterdiği gibi biyolojik ırk bir kurgudur. Aynı ırka ait olan insanların ahlâkî ve biyolojik özellikleri arasında önemli bir bağlantı yoktur. Dolayısıyla, geleneksel olarak biyolojik ırka atfedilen hiçbir özellik açıklayıcı güce sahip değildir (Appial, 1996: 71). Ayrıca, ırkın sadece ten rengi ve diğer kaba morfolojik özellikler temelinde sınıflandırma anlamına geldiği ve başka hiçbir ahlâkî ya da psikolojik içerimi olmadığı iddia edildiğinde bile bir ‘biyolojik ırk’ fikri ortaya konulamayacaktır. Bu şekilde yapılan sınıflandırmanın ırkları bireyselleştireceği söylenebilir; fakat bu sınıflandırma ‘biyolojik bilimsel pratik’ açısından hiçbir kullanıma sahip olmayacağı için, ona biyolojik bir gerçeklik atfedilebileceği söylenemez (1996: 74).

Yukarıdaki örnekte biyolojik ırktan söz edebilmek için disipline edici güç ve biyo-iktidar bir araya getirilmiştir. Ancak bu söylemin yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, bazı örneklerde kültürel ve bilimsel pratiklerde farklılık yaratan yeni güç biçimleri yeni bir bilimsel bilgi inşa etmezler. Belirttiğim gibi, onlar ancak başka örneklerde bilgiyi inşa ederler. Öne sürdüğüm gibi, bu örnekler modern bilimin çoğu kez siyasetten yalıtılamayan bir tekno-bilim olduğunu göstermek için yeterlidir.

Foucault günümüzde gücün tamamen kötü olmayıp, aksine her zaman tehlikeli olduğunu öne sürmesine rağmen, onun modern güç biçimlerinin, örneğin distopyanın damgasını vurabile-

⁷ ABD’de doğum kontrolü ve ırkçılık konusunda ayrıntılı bir açıklama Angela Davis’in *Kadınlar, Irk ve Sınıf* (1983) adlı kitabının 12. bölümünde bulunabilir.

ceği bir dünya tasvirini görmezden gelmek zordur. Rouse'un Foucaultcu teoriiyi uyarlaması benzer bir izlenim yaratır. Sadece bu açıklamalardaki tamamen olumsuz sonuçları aktarmak hata olacaktır. Örneğin, biyo-teknolojiler bazı kadınlara yardımcı olmuştur. Yukarıda sunduğum açıklama bilimi tamamen reddetmeye yöneltmemelidir. Daha ziyade, bilimin dünyamızı ıslah gücü konusunda sağlıklı bir şüpheliğin oluşmasına gerek vardır.

Bilimsel rasyonalite hem baskı hem özgürleşme kaynağı olabilir. Rosi Braidotti bu iddiayı Foucault'nun biyo-iktidar anlayışını eleştirisinde geliştirir (1994: 108). Braidotti biyo-iktidar çağının sona ermekte olduğunu göstermek için Donna Haraway'ın biyoteknik-insan metaforundan yararlanır. Günümüzde bilgi teknolojilerinin yükselişine tanık olmaktadır. Foucault'nun analiz ettiği normleştirici gücün yerini bağlantılara ve ağ oluşturmaya dayalı yeni bir iktidar biçimi almaya başlamıştır (Braidotti, 1994: 103). Foucault'nun vurguladığı itaatkâr bedenlerin yerini, biyoteknik insan gibi, bir beden/makine karışımı yeni bir öznellik biçimi almıştır. Bu yaklaşım, bilginin öznesi konusunda olduğu kadar rasyonalite ve diğer bilişsel pratikler konusunda da tamamen yeni bir kavrayış biçimi sağlar. Bu iki temayı 9. ve 10. Bölümde tartışacağım.

İleri Okumalar

Joseph Rouse *Bilgi ve Güç: Siyasal Bir Bilim Felsefesine Doğru* (1987) adlı kitabının 4. ve 7. Bölümünde Foucault'nun disipline edici güç anlayışının bilime nasıl uygulandığını ayrıntılı olarak açıklar. Gena Corea *Anne Makine: Yapay Döllenmeden Yapay Rahimlere Üreme Teknolojileri* (1985) adlı kitabında biyo-teknolojinin oldukça ayrıntılı, ancak olumsuz feminist bir değerlendirmesini sunar. Michelle Stanworth (ed.) *Üreme Teknolojileri: Toplumsal Cinsiyet, Annelik ve Tıp* (1987) başlıklı kitaptaki makalelerde bu konu üzerine geniş bir feminist perspektifler yelpazesi sunar.

9.

B Ö L Ü M

Feminizmde Akıl ve Akıldışı

20. yüzyıl Fransız felsefesini Richard Bernstein'ın (1986) taraflı bir biçimde 'akla öfke' olarak adlandırdığı tutum karakterize eder. Gerçekte, akıl konusundaki tartışmalar özellikle serttir ve feministler de bu eğilimin dışında değildir.¹

Bu tepki şaşırtıcı değildir, zira bu tartışmalarda felsefenin ve feminizmin gerçek doğası sorgulanır. Felsefe çoğu kez aklın kendini anlamasıyla ilişkili bir disiplin olarak anlaşılır. Felsefe aklın sınırlarının rasyonel olarak araştırılmasını gerektirir. Aklın yazgısı büyük ölçüde felsefenin yazgısıdır. İlkini sonu ikincisinin de sonu anlamına gelecektir. Ayrıca, radikal akıl eleştirileri feminist politikada da dönüşümleri gerektirir. Kuşkusuz, Aydınlanma'nın eşitlik ve özgürlük idealleri feminist hareket için önemli olmuştur. Bunlar, rasyonel tartışmalar sayesinde daha iyi bir topluma ulaşma umuduna bağlı görünen ideallerdir. Nitekim, Sabina Lovibond (1994) gibi bazı feministlere göre, feminizmin belirli bir akıl anlayışına sahip çıkması ve kadınların da erkekler kadar rasyonel oldukları iddiasının yaygın kabul görmesi için mücadele etmesi gerekir. Aksine, radikal akıl eleştirileri zayıflatır ve bazı feminist amaçlara ters düşer görünebilir. Bu tür düşünceler birçok feminist akıl savunusunun temelini oluşturur.

Herkes aklın sorgulanmasının temel bir felsefi etkinlik olduğunu kabul eder. Filozoflar her zaman aklın doğasını anlamaya

¹ Martha Nussbaum'un (1994) akıl konusundaki feminist araştırmalar üzerine daha yeni inceleme yazısı bazen bu tartışmalarda sergilenen tutumun iyi bir örneğidir.

çalışmışlardır. Mevcut tartışmalar özellikle korkutucu görünmektedir, zira bazen bizzat aklın varlığı sorgulanmaktadır. Bununla beraber, aklın tamamen reddedilmesi bu kavramla ilgili geleneksel anlayışları eleştirenlerin benimsedikleri farklı tutumlardan sadece biridir. Ayrıca, radikal bir konumu onaylar görünen düşünürler bile rasyonalite fikrini tamamen terk etmezler.

Standart akıl açıklamalarına yöneltilebilecek en azından üç tür farklı eleştiri vardır. Yaygın kabul gören ilki ılımlıdır. Bu eleştiriye göre, geleneksel görüşler çok dardır, zira akılı belirli bir muhakeme biçimiyle özdeşleştirirler. Onlar her biri farklı inceleme nesnelere uygun, aynı ölçüde rasyonel farklı düşünme tarzları bulunduğuna işaret ederler. Örneğin, bir sanat eserinin güzelliğini değerlendirmek için gerekli muhakeme tarzı somut bir durumda ne yapılması gerektiğine karar vermek için gerekli muhakeme tarzından farklı olmak durumundadır. Ne de bu muhakeme tarzı, sözgelimi, bir matematik denklemini çözmek için kullanılan muhakeme tarzına fazla benzer.

Geleneksel akıl açıklamalarına ikinci eleştiri türü daha radikaldir. Bu eleştiri bir ölçüde ilkinin uzantısıdır. Onu destekleyenler rasyonalitenin belirli bir düşünme tarzına indirgenmesine karşı çıkarlar. Bununla beraber, onlar ayrıca modern toplumda oldukça ayrıcalıklı olan bir muhakeme tarzının çok zararlı etkilere sahip olduğunu eklerler. Bu egemen düşünme tarzı araçsal akıldır: burada önceden belirlenmiş hedeflere ulaşmanın en etkili araçları araştırılır. Araçsal akla bazı eleştirilerde bu düşünme tarzının bazı araştırma alanlarına uygun olduğuna inanılır (Habermas, 1971). Örneğin, onlar araçsal aklın en uygun biçimde doğa bilimlerinde kullanıldığına inanabilirler. Diğerleri araçsal aklın doğa bilimlerinde bile kullanılmasına karşı çıkar. İkinci eleştiriye benimseyenlere göre araçsal akıl problemlidir, zira hâkimiyet ve kontrol dürtüsüyle bağlantılıdır. Bu dürtünün şiddet ve tahakküme yol açabileceği öne sürülür. Hâkimiyetin bazen uygun olduğuna inanan düşünürler araçsal aklın sınırlı ölçüde kullanılmasını onaylarlar. Aksine, kontrolün her zaman tahakküme yol açtığına inananlar araçsal aklın kullanılmasına kesinlikle itiraz ederler. Bununla beraber, iki grup da Batılı toplumlarda araçsal aklın kullanımının kapsamının görünüşte kabul edilemez genişlemesini sorgular. Bu düşünme tarzı genelde, örneğin, başka insanlarla ilgilenmek, yaşıntılarımızın ahlâkî boyutunu anlamak gibi nedenlerle kullanı-

lır. Bu muhakeme tarzı şiddeti ve marjinalleşmeyi beslemek amacıyla kullanıldığı için mevcut toplum hakkında kötümserlik yaygındır. Bununla beraber, bazıları bir iyileşme umudu için çok geç olduğuna inanırken, diğerleri 'temelsiz kadercilik' olarak gördükleri yaklaşımı küçümserler.

Üçüncü, hatta daha radikal bir akıl eleştirisi daha vardır. Bu eleştiri ikinci eleştiriden bir bütün olarak akla yöneltildiği için ayrılır. Bu anlayışa göre, hâkimiyet ve kontrol tüm rasyonalite biçimlerinin bir özelliğidir. Rosi Braidotti (1991) ve Elizabeth Grosz (1993) bu akıl eleştirisinin feminist yorumlarını sundu. Onlar argümanlarında psikanalizin sunduğu kaynaklardan ve feminizmin 'akıl erkekliği' açıklamalarından yararlanırlar. Bu bölümün ilk kısmında Braidotti'nin görüşünü tartışacağım. Bazı görüşlerine itiraz etsem de, Braidotti'nin irrasyonalizmi onaylamadığını vurgulamam gerekir.

Feminizmin bu akıl eleştirisine en yenilikçi katkısı akıl ve erkeklik arasındaki bağlantıları araştırmasıdır. Kuşkusuz, son birkaç yüzyıldır kadınlar genelde duygusal yaratıklar olarak görülürken, aksine erkekler bilimsel muhakeme kapasitesine sahip varlıklar olarak alınmıştır. Bu yüzden, tarihsel açıdan bakıldığında aklın esasen erkeklere ait bir özellik olarak görüldüğü söylenebilir. Hiç kimsenin bu iddiaları tartışma gereği duymayacağına inanıyorum. Bununla beraber, bu temelsiz iddiaları yorumlamaya çalıştığımızda çok geçmeden fikir ayrılıkları ortaya çıkacaktır. Bazıları erkekler ve kadınlar arasında gerçek muhakeme farklılıkları olduğunu öne sürebilir ve ayrıca bu farklılıkların iki cinsin biyolojik özelliklerine dayandığını belirtebilir. Bu görüş hem bazı feminizm karşıtları hem de muhtemelen sınırlı sayıda feminist tarafından benimsenmiştir. Bununla beraber, bu feministler akıl fikrine belirli bir küçümsemeyle yaklaşacaklardır.² Çoğu feminist, yine de, akıldışının akıl üzerinde görülmesine kolayca karşı çıkacaktır. Çoğu kişi için bu tür bir tersine değer gerçek soruna yönelik olmadığı açıktır.

Kabaca ifade edilirse, feministler akıllı erkeksilikten kurtarmak için üç farklı çözüm önermişlerdir. Bazıları, en belirgin biçimde Martha Nussbaum (1994) bu problemin rasyonel çıkarımlarla ele alınması gerektiğini öne sürer. Kadınların rasyonel olduklarını

² McMillan'ın çalışması (1982) bu konuda iyi bir örnektir.

göstermek için akli kullanmaları gerekir. Hem çıkarımların içeriği hem de kadınların bu tür çıkarımlar sunmaları kadınları irrasyonaliteyle ilişkilendirmenin yanlışlığını gösterecektir. Yine de, Nussbaum duyguları rasyonaliteden dışladıkları için modern akıl anlayışlarının dar olduğuna inanır. Bazı feministler, örneğin Genevieve Lloyd ve Braidotti bu yaklaşımın problemi çözmeyeceğine inanır. Onlar bu iddiayla ilişkili –bu bölümün ilk kısmında tartışacağım– bazı argümanlar sunarlar. Onlara göre, özellikle belirli durumlarda kadınlardan rasyonaliteyi benimsemelerini istemek onlardan kadınlıklarını reddetmelerini istemek demektir.

Aklın probleminin ikinci çözümü bu kavrama ilişkin felsefi açıklamaların nasıl kadınların dışlanmasına dayandığını inceleyerek başlar. Bu inceleme temelinde daha kapsamlı alternatif akıl anlayışları geliştirilmeye çalışılır. Lloyd'un öne sürdüğü bu yaklaşım aklın felsefe içinde rasyonel bir yeniden değerlendirmesini sunmayı vadeder. Braidotti bu çözümü 'reformist' olarak niteler ve yeterince radikal olmadığına inanır.

Üçüncü, radikal çözüm Braidotti ve Grosz tarafından geliştirilmiştir. Bu feminist düşünürler irrasyonalite fikrini benimsemezler; onlara göre, aksine, felsefe akli eleştirmek için gerekli tüm kavramsal araçları sağlayamaz. Onlar, ayrıca, aklın asla güç ve arzudan bağımsız olarak işleyemeyeceğini iddia ederler. Onlara göre, rasyonel söylem kaçınılmaz olarak dışlamalara dayanır. İrrasyonalitenin benimsenmemesi gerekir; yine de, aklın her zaman arzulardan etkilendiğinin farkında olmak gerekir. Braidotti, ayrıca, bu kabulün felsefede imkânsız olduğuna inanır görünmektedir. Bu yüzden, onun Lloyd'la ayrıldığı nokta bir ölçüde felsefenin geleceği ve kullanımıyla ilgilidir.

Feminist akıl eleştirileri felsefe ve epistemoloji açısından oldukça önemli sonuçlara sahiptir. Onlar felsefenin kendilik-algısını sorgularlar. Onlara göre, kadınların bu disiplinden dışlanması tesadüf değildir. Ayrıca, bazı feministler felsefenin kendi problemlerini çözemeyeceğini iddia ederler. Ayrıca, bu argümanlar geleneksel 'bilginin öznesi' anlayışlarını zayıflatır. Onlar bu öznenin evrensel olmadığını ve güç ilişkilerinden bağımsız olmadığını gösterirler.

Akıl ve Erkeklik

Çoğu feminist arasında aklın erkek olduğunu vurgulayan argümanlar hakkında temel bir görüş birliği vardır. Görüş ayrılıkları bu tür argümanların sonuçlarını ele aldığımızda ortaya çıkar. Nitekim bazı feministler, örneğin Lloyd (1984) yeni ve daha iyi rasyonalite anlayışlarının formüle edilebileceğine inanırken, diğerleri, örneğin Braidotti (1991) daha şüphecidir. Bana göre, bu görüş ayrılıkları söz konusu feminist düşünürlerin benimsedikleri farklı rasyonalite açıklamalarından kaynaklanmaktadır. Ancak, ilk olarak, geleneksel akıl anlayışlarının erkek olduğunu öne süren feminist argümanların uygun bağlamları içinde konumlandırılması gerekir.

Aklın sınırlarının araştırılması uzun bir felsefî geçmişe sahiptir. Örneğin, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklını sınırlarını belirlemeye çalışır. Çağdaş felsefe ayrıca aklın özlemlerinin küçümsemesine katkıda bulunmuştur. Yakın dönem eleştirilerin hedefi Aydınlanmacı akıl anlayışı olmuştur. Bu anlayışa göre, akıl ilerlemenin yolunu açar, güç kazandırıcı bir kaynaktır. Bireyler akıl sayesinde olgun bir duruma ulaşacaklardır. 20. yy. bu hareketin sunduğu vaatlerin başarısızlığına tanık olmuştur. Bu başarısızlığın nedenleri konusunda farklı açıklamalar sunulmuştur. Bazılarına, özellikle Jürgen Habermas'a göre bu problemin kaynağında araçsal aklın uygun olmayan alanlarda kullanılması yatar. Habermas'ın önde gelen örnekleri etik ve siyasettir. Başkaları daha derin bir problemin varlığını teşhis ederler. Nitekim, Nietzsche'yi izleyen Michel Foucault aklın güçle ilişkisiz olduğunu iddia eden bir anlayışın kesinlikle yanlış olduğuna inanır. Bu yüzden, ona göre problem araçsal aklın uygulanma alanının genişlemesinin çok ötesine geçer. Daha ziyade, aklın doğası gereği güçle bağlantılı olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Mevcut akıl ideallerini problemlili olarak gören feministlere göre, akılla ilgili sorun sadece aşırı kapsamlı bir araçsal akıl meselesi değildir. Daha ziyade, problemin kaynağında akıl teorilerinin bedenselleşmiş durumumuzdan kaçma fantezisiyle iç içe geçmesi yatmaktadır (Lovibond, 1989: 12). Onlara göre, bedenselliğimizi ciddiye almak akıl ideallerimizde çarpıcı bir değişikliğe yol açmıştır; onlar aklın, özellikle geleneksel açıklama biçiminde olduğu gibi, erkek olduğunu iddia ederler.

Hâlâ Kartezyen beden-zihin düalizmine bağlı olduğuna inanılan mevcut akıl anlayışı sadece feministler tarafından eleştirilmez. Bu eleştiri haklıdır, ancak önemi yeterince açık bir biçimde ortaya konulmadığında kolayca göz ardı edilebilir. Ana-akım akıl anlayışlarının günümüzdeki savunucuları zihin ve bedenin farklı bir öze sahip olduklarına inanmazlar. Bilime bağlılıkları bu inancı imkânsız kılar. Zihinlerin bedenlerden kökten farklı olduğuna inanmak bilişsel yeteneklerimizin bilimsel olarak araştırılmasını engelleyecektir. Nitekim, feministler çağdaş akıl anlayışlarının hâlen Kartezyen düalizmlere bağlı olduğunu öne sürdüklerinde, karşı oldukları görüşlerde gerçekte zihinlerin hayalet benzeri bir özden oluştuğuna inanıldığını iddia etmezler. Onlara göre, daha ziyade, egemen anlayışlar bizim bedenleşmemizin –yani, zihinlerimiz, aklımızın bedenleşmesinin– içerimlerini uygun biçimde ele almazlar. Bir kez daha bu eleştirinin ne anlama geldiğinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Egemen zihin anlayışları onu bedenden ayrı bir şey olarak görmezler; onlar zihni bu anlamda bedenleşmiş bir şey olarak alırlar. Ancak bu feminist eleştirinin asıl vurgusunun gözden kaçırılmasına yol açar.

Feministlerin egemen anlayışların akli bedensiz bir şey olarak aldıklarını iddia ettiklerinde bazı kavramsal katkılarda bulunduklarına inanıyorum. Onların hepsi akla, geleneksel olarak, bedenle ilişkili özelliklere karşıt nitelikler atfederler. Onlara göre, ilk olarak, akıl değişmez, tarihten etkilenmez. Aksine, beden değişme alanına aittir. Kuşkusuz, bu eleştiri sadece bazı felsefî akıl açıklamalarına uygun düşer. Örneğin, Hegel özünde tarihsel olan bir akıl fikri geliştirir. Bu fikir hâlen analitik felsefedeki egemen anlayışların çok iyi bir eleştirisidir. İkinci olarak, bedenler cinsiyetliken aklın cinsiyet farklılıklarından etkilenmediği düşünülür. Bu iddia da her geleneksel akıl anlayışına uygun düşmez. Ayrıca, aklın cinsiyet farklılıklarından etkilenmediğini öne sürmek aynı ölçüde uygun-suz görünmektedir. Daha doğrusu, aslında cinsiyet farklılıkları zihnin özelliklerini belirlemese de, onların tamamen ilişkisiz olmadıkları öne sürülebilir. Zihin tek parça bir bütünden ziyade çok katmanlı olarak görüldüğünde, zihin ile bedenlerin cinsiyetli doğası arasındaki yeni bağlantıları kavramak mümkün olur. Bu keşimde bu zor problemi açıklamaya çalışacağım. Zihni bedenden keskin bir biçimde ayırmanın kaynağında, ayrıca, geleneksel yaklaşımların aklın duygulardan ve bedensel işlevlerle yakından bağ-

lantılı diğer bilişsel kapasitelerden bağımsız olamayacağını görememeleri yatar. Bu özellikle akıl konusundaki modern bir yaklaşımdır, zira Grek filozoflar bu kapasiteleri, aklın dışında bir şey olmaktan çok, onun bir parçası olarak görme eğilimindeydi.

Bu yüzden, feministler geleneksel akıl anlayışlarını Kartezyen-cilikleri nedeniyle eleştirdiklerinde akıllarında daha kompleks bir şey vardı. Onlar tarihten, bedenden ve diğer bilişsel yetilerden bağımsız akıl fikrine karşıdır. Descartes'ın düalizmi bir 'özerk akıl' fikrinin oluşmasına katkıda bulunmuş, ancak bu fikir daha sonra örneğin Kant tarafından geliştirilmiştir. Ayrıca, böyle bir anlayış zihni oluşturan özün onu bedenden ayırdığını savunan Kartezyen inancın ömrünü uzatmıştır.

Artık, feministlerin "bedensiz akıl ideali erkektir" iddiasına geçebiliriz. İngilizce konuşulan dünyada, geleneksel akıl ideallerinin erkeklikle ilişkili olduğu iddiasıyla bağlantılı en ayrıntılı argüman Lloyd'un felsefi akıl anlayışları tarihinde bir *gezinti* olan *Akıl Adamı*'nda sunulur. Lloyd burada "rasyonalitenin kadınlığın aşılması olarak anlaşıldığı" sonucuna ulaşır (1984: 104). Bununla beraber, Lloyd felsefi rasyonalite normlarının tarih boyunca değişmeden kaldığını varsaymaz. Aksine, farklı rasyonalite ideallerinin nasıl ortaya çıktıklarını ve birbirlerinin yerini aldıklarını gösterir. Bu idealler, kadınların temsil ettiği her şeyle kolay olmayan ilişkilerin yanı sıra, çok az ortak yöne sahiplerdir. Bununla beraber, aklın basitçe kadınların dışlanmasıyla inşa edildiğine inanmak oldukça yüzeysel bir yaklaşım olacaktır. Bu iddiada belirli bir haklılık payı olsa da bu dışlamanın doğası komplekstir ve tarihsel olarak değişkendir. Lloyd'un işaret ettiği gibi, bu dışlama bir erkek komp-lonun sonucu değildir (1984: 109). Ona göre, çoğu kez "bu dışlama faillerinin aksi yöndeki bilinçli niyetlerine rağmen ortaya çıkmıştır" (Lloyd, 1984: 109). Bu gerçeğin bir örneği Descartes'tır.

Lloyd'un aklın erkekliği konusunda söylemesi gerekenleri açık bir argümana indirgemek mümkün değildir. Aksine, Lloyd'un farklı tarihsel yorumlarına bakmamız gerekir. Ona göre, felsefe kültürün bir parçası olduğu için, felsefe tarihçisi bir tür kültür eleştirmenidir (Lloyd, 1984: 109). Felsefe "gerçeğin zamandan-bağımsız temsili değildir" (Lloyd, 1984: 109). Bu tespit, Lloyd'un görüşünü bu disiplin hakkındaki geleneksel anlayışlardan ayırsa da, elinizdeki kitapta benimsediğim kültürel yaklaşım türüne benzer. Felsefeyi kültürün bir parçası olarak görmek, başka şeyle-

rin yanı sıra, felsefî söylemde metaforların oynadığı role bakmayı gerektirir. Sonraki kesimde ele alacağım Michèle Le Doeuff (1989) kadınların felsefeden nasıl dışlandıklarını anlamada metaforların önemini tartışmıştır. Lloyd'un araştırdığı aklın erkekliği ayrıca felsefenin metaforik bir boyutuyla ilgilidir.

Lloyd aklın özünde erkek olduğunu iddia etmez, aksine bazı akıl anlayışlarının erkek olduğuna inanır. Bir 'aklın erkekliği' eleştirisi belirli bir akıl anlayışının değil, aksine eski düşünürler tarafından geliştirilen akıl anlayışlarının eleştirisidir. Lloyd'un analizleri zorunlu olarak aklın reddedilmesine yol açmaz. Benzer şekilde, bu analizler doğru inancın özellikle kadınca kriterleri olduğu görüşünü desteklemez (Lloyd, 1984: ix). Bir ilk yaklaşım olarak, Lloyd'un bizzat akılla değil, akıl fikrini kuşatan metaforlarla ilgilendiğini söyleyebiliriz. O, ayrıca, gerçek [belirli, somut] kadınlar ve onların muhakeme yetenekleriyle değil, 'kadın'ın aklın ötekisinin bir simgesi olarak hangi şekillerde kullanıldığıyla ilgilenir. Yine de, Lloyd'un tartışmasına ilişkin bu niteleme sadece kısmen doğrudur. O, aklın erkekliğinin gerçek kadınlar açısından hiçbir sonuca sahip olmadığını söylemez, ne de sadece bizzat aklın metaforik ilişkilerden tamamen kurtulabileceğine inanır.

Lloyd akıl idealini Hegel'den Platon'a kadar araştırır. Bu sınırlı sayfalarda onun ayrıntılı yorumlarını özetle aktarmaya çalışacağım. Akıl *ile* kadın aracılığıyla simgeleştirilen şey arasında kurulan üç farklı ilişkiyi ortaya koymaya çalışacağım. Onların tümü aklın kadınlığın aşılması olarak anlaşıldığı iddiasını destekleseler de, aşılması gereken şeyin ne olduğu ve onun aşılmasının ne anlama geleceği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

İlk açıklama kadını 'erkek ideal'den daha az rasyonel bir şeyin simgesi olarak sunar. Kadın akıl dışı olmasa da, onun bu yetiyi daha düşük düzeyde sergilediği düşünülür. Platon erken dönem diyaloglarında rasyonel bilgiyi "kadınsılığın temsil ettiği madde"nin aşılmasını içeren bir şey olarak anlar (Lloyd, 1984: 4). Aşma maddenin ve maddî bedenın ötesine geçmeyi ve onları geride bırakmayı gerektirir. Platon daha sonraki yazılarında bu açıklamasını bir ölçüde değiştirir. Böylece, akıl bölünmüş bir yeti hâline gelir, daha üst bilişsel parçalarla çatışma içinde olan daha alt içgüdüsel parçalar içerir. Bu yüzden, maddeyle ilişkili olan içgüdüler ve tutkular aklın daha sınırlı bir parçasını oluşturur, ancak onlar aklın dışında yer almazlar (Lloyd, 1984: 7). Kadın maddeyle

bağlantısından dolayı rasyonel olarak alınsa da, erkek kadar rasyonel olduğu düşünülmez. Yine de, bu açıklamada rasyonalite hâlâ kadınlığın aşılması olarak görülür, zira 'ideal insan' aklın daha üst işlevlerinin daha alt parçaları üzerinde üstünlüğe sahip olduğu bir kişi olarak görülür. İdeal kişi kadınsılığı aşırsa da, kadınlıkla ilişkili olan şey tamamen geride bırakılmaz. Aksine, o aklın erkek özelliklerinin uygun hâkimiyeti altındadır (Lloyd, 1984: 26).

İkinci akıl açıklaması kadını aklın dışında yer alan şeyin simgesi olarak sunar. Francis Bacon'dan beri rasyonel bilgi bir güç ve hâkimiyet meselesi olarak anlaşılmıştır. Bu anlayış Platon ve Aristoteles'in benimsediği, bilginin nesneler hakkında düşünceler olduğu görüşünün yerini almıştır. Bacon'ın ifade ettiği gibi, bilgi – her ikisi de kadın olarak anlaşılan– Doğaya ve maddeye hâkimiyeti gerektirir. Bir kez daha, rasyonalite kadınlar üzerinde hâkimiyet kurmayı gerektirir. Ancak bu ikinci açıklamada, bir erkek olarak anlaşılan 'bilen' kadın olarak anlaşılan 'bilgi-nesnesi'ni hâkimiyeti altına alır. Platon'un erken dönem açıklamasında, düşünsel bilginin mümkün olması için aklın bazı parçalarının diğer parçaları üzerinde hâkimiyet kurması gerektiği vurgulanır. Bu Baconcu bilgi anlayışı bağlamında, Kartezyen felsefe kadının 'aklın ötekisi' olarak anlaşılmasını mümkün kılar.

Descartes akıl yetisine yeniden birliğini kazandırmaya çalışır (Lloyd, 1984: 41). Kartezyen yöntem entellektüel düşüncenin her inceleme-nesnesine uygun kılındığı bir muhakeme tarzıdır. Bu tutum 17. yüzyıldaki "bir başarı, öğrenilen bir beceri olarak akıl" anlayışlarıyla uyumludur. Akıl Descartes'tan önce tüm insan düşüncesini içerirken, Descartes'tan sonra çok özel bir düşünme biçimiyle, yani düzenli soyut düşünmeyle ilişkili hâle geldiği söylenebilir.³ Tutkular ve içgüdüler, aklın bir parçası olmaktan ziyade, irrasyonel –aklın dışında– şeyler olarak anlaşılır. Ayrıca, akıl artık belirli bir düşünme tarzıyla sınırlı olarak görüldüğü için, irrasyonel düşünce biçimleri olabileceği kabul edilir. Böylece, aklın belirli bir entellektüel karakter türünden fazlası olabileceğini iddia etmek mümkün olur. Sadece bireysel rasyonalitenin daha az veya çok

³ Descartes 'düşünme' terimini metotlu akıldan çok daha fazlasını kapsayacak biçimde kullanır. O 'düşünme' terimini ayrıca bu muhakeme tarzıyla sınırlı bir şey olarak kullanır. Bu değişimler Kartezyenlerin bütün bilişsel yetenekleri soyut düşünme temelinde modelleştirme çabasının göstergesidir. Margaret Atherton'ın (1993) Lloyd eleştirisi bu konuda bir istisnadır.

başarılı örneklerini ayırt edebiliriz.

Descartes erkekler ve kadınların ortak bir akla sahip olduklarını düşünür. Nitekim, onun niyetleri daha eşitlikçidir. Bu yüzden, Descartes'ın görüşleri kadınların erkeklerden daha az rasyonel olmadıklarını öne süren kadın düşünürler tarafından benimsenir.⁴ Ironik olan, Kartezyen felsefenin kadınları irrasyonel olarak görmeyi mümkün kılmasıdır. Descartes rasyonel zihnin bedenden tamamen bağımsız olduğunu savunduğu için, daha önceden maddeyle ilişkilendirilen kadınlar akıldışıyla ilişkilendirilmeye başlamıştır. Bu Kartezyen akıl anlayışı bedenin zihin üzerindeki etkisini ortadan kaldırmayı içerdiği sürece kadınlığın aşılmasını gerektirir.

Üçüncü akıl açıklaması, akıllı kadınlığın aşılması olarak anlaşılsa da, kadınlığı rasyonaliteyi tamamlayan bir entellektüel karakter türü olarak görür. Rousseau bir kadın için ideal olan karakterin bir erkek için ideal olandan farklı olduğunu iddia eden ilk düşünürdür. Erkeklerin iyi yurttaşlar, kadınların iyi özel kişiler olmayı arzulamaları gerekir (Lloyd, 1984: 77). Kadınların kendilerini özel alanla sınırlandırmaları ve kamusal alanı erkeklere terk etmeleri gerekir. Rousseau bu görüşe kısmen kendi insan soyunun tarihi anlayışı nedeniyle ulaşır. Başlangıçta basit bir doğa durumu vardı, uygarlık insan soyunun düşüşünün işaretidir. Yine de, insanlar akıl sayesinde doğayla yeni ve üstün bir 'birlik' durumuna ulaşabilirler (Lloyd, 1984: 58). Bu nihayetinde erkek bir başarıdır. Rousseau'ya göre, kadınlar asla doğa durumunu terk etmedikleri için ve bu yüzden, doğanın ilerlemesinde yer alamazlar.

Ayrıca, Hegel'in akıl açıklaması kadınları ailenin özel alanına hapseder. Hegel'e göre, akıl benlik-bilincine ulaşma meselesidir. Bu sadece bilincin diğer bilinçlerle karşılaştığı kamusal alanda başarılabilir. Bu yüzden, kadınlar bir benlik-bilincinin gelişmesini içeren özne olma sürecinden dışlanırlar (Lloyd, 1984: 92). Hegel'in 'benlik-bilinci olarak akıl' açıklaması kadınların özne statüsüne ulaşmalarını engellemez, o ayrıca benlik-bilincine ulaşma sürecinin –kadınların simgelediği– özel alanlar doğa ve ailenin aşılması gerektiğini ima eder. Bununla beraber, Hegel'de aşma reddetmeyi veya dışlamayı gerektirmez. Aksine, her bilinçlilik evresi –mantiği kendisini daha olgun evrede gösteren– önceki evrelerin

⁴ Bu yorumlarla ilişkili bir tartışma için, bkz. Atherton (1993).

tam anlamıyla gerçekleşmesini gerektirir. Bu yüzden, kadınlığın aşılması gerekiyorsa, kadın "gerçekte sadece ötesinde yatan şey nedeniyle bir varlık" olarak anlaşılabilir (Lloyd, 1984: 75).

Aklın kadınlığın aşılması olarak nasıl inşa edildiği konusundaki üçüncü yaklaşım, bu sürecin aynı zamanda kadınlığın inşa edilme süreci olduğu görüşünü benimser (Lloyd, 1984: 106). Başka deyişle, kadınlık akılı dışlayan bir şey olarak inşa edilmiştir. Kadınlığın akla karşıt bir şey olarak inşasından önce yer alan mantıkdışı bir gerçeklik yoktur (Lloyd, 1984: 104). Aklın tarihi "sadece kadınların dışlanma tarihi değil, aynı zamanda kadınlığın dışlanarak inşa edilmesi tarihidir" (Lloyd, 1984: 106).

İlk akıl modeli kadını daha az rasyonel olarak görür, ikincisi değersiz bir irrasyonaliteyle özdeşleştirir, üçüncüsü rasyonaliteyi tamamlayan şeyin simgesi olarak alır. Bütün bu anlayışlar gerçek kadınlar için kabul edilemez sonuçlara sahiptir. İlki onları eksik erkekler olarak algılar, ikincisi erkek akılı benimsemek için kadınlıklarını terk etmeye teşvik eder ve üçüncüsü akla bağlı kalması gerekmeyen, bununla beraber gerçek doğaları sadece olmadıkları şeylere bakılarak anlaşılabilen bir varlık türü olarak görür. Kadınlar bu üç modelde de erkek bir normla ilişkileri çerçevesinde anlaşılır.

Lloyd'un 'akıl tarihi' açıklaması dikkate alındığında, feministlerin akıl fikrinin mevcut hâliyle mükemmel olduğunu iddia etmeleri daha basitleştirici bir tutum olacaktır. Kadınların rasyonel olduklarını iddia etmek yeterli değildir. Akıl farklı biçimde algılanmadıkça, bu tür bir iddia sadece kadınları kadınlıktan uzaklaşmaya teşvik anlamına gelecektir. Kuşkusuz, kadınların rasyonel yeteneklerinin zorunlu olarak erkeklerinkinden farklı olmadığını söylemek siyasal açıdan önemlidir (Lloyd, 1984: 104). Ancak bununla yetinemeyiz, zira böyle bir iddia kadınların erkek özelliklere sahip olduklarını söylemek biçiminde yorumlanacaktır. Bununla beraber, karşıt konum da güçlüklerle doludur. Geleneksel rasyonalite anlayışına feminist alternatiflere ışık tutmak önemlidir. Fakat, bununla yetinildiğinde "varsayım gereği belirli bir düşünce tarzına vurgu... daha derin, eski bir 'erkek normlar ve kadının tamamlayıcılığı' fikrinin tuzağına düşmeye elverişlidir" (Lloyd, 1984: 105).

Daha 'radikal' ve daha 'muhafazakâr' feministler tarafından görüşlerine yöneltlen bazı eleştirileri değerlendirebilmek için

Lloyd'un "akıl erkektir" iddiasıyla neyi kastettiğini açıklamamız gerekir. Lloyd'un konumunun bu açıklaması ayrıca onun siyasal ve felsefî sonuçlarını değerlendirmeye yardımcı olacaktır. Daha önce Lloyd'un akıldan söz ederken erkekler veya kadınların muhakeme yetenekleri konusunda yorum yapmadığını açıklamıştım. Ancak o ayrıca cinsel kimlik konusunda da konuşmaz ve bu tutum çoğu kez yanlış anlaşılmıştır. O aklın inşa edilen erkekliğin karakter özelliklerine sahip olduğuna inanmaz (Lloyd, 1993: 71). Aksine, akıl kavramının sembolik veya metaforik içeriğini yakalamaya çalışır. Lloyd'a göre, bir kavram olarak akıl metaforik bir boyuta sahiptir. Bu metaforik boyut erkek akıl fikrine eşlik eden sembolizmdir. Başka deyişle, akıl kavramına iliştirilen gevşek metaforlar erkeklik metaforlarıdır. Lloyd burada ayrıca erkekliği bir sembol olarak alır. Daha önceki çalışmasını yorumlayan Lloyd şöyle yazar: "*Akıl Adamı* esasen sembolik içerik (metaforlar) olarak kadın ve erkekle ilgiliydi; o felsefî metinlerin edebi boyutuyla ilişkili bir çalışmaydı" (1993: 71).

Lloyd'un çalışması üzerine daha analitik eğilimli yorumlarda onun araştırdığı metaforik boyutlar kavranamamış görünmektedir.⁵ Analitik felsefeyi benimseyenler hâlâ kendilerini metaforik konuşmayla ilişkili hiçbir görüşe sahip değıllermiş gibi görme eğilimindedir. Fakat filozoflar, hatta analitik geleneğe ait olanlar her zaman metaforlara başvururlar. Lloyd metaforlardan kurtulamayacağımıza ve geçerli yönleri araştırılabilecek bir felsefî teoriyle baş başa kalacağımıza inanır. Felsefî metinlerde metaforlar felsefî bir görev yüklenir (Alcoff, 1995/6: 72). Metaforlar iddiaları mantıklı kılar, şeylere bakış biçimine belirli bir açıklık kazandırır. Metaforlar, hipotezler gibi, bir teoride neyin açıklanması gerektiği ve neyin sorgulanmadan benimsenebileceği konusunda araştırmalarımıza yol gösterirler. Onlar sadece felsefî yazımın renkli aksesuarları değildir. Ayrıca, edebi konuşma ve metaforlar arasındaki fark her zaman açık değildir. Çoğu benzetme, örneğin günümüzde edebi bir şey olarak aldığımız 'darboğaz' metaforu artık eskimiştir. Bu yüzden, başvuru metaforlar olmadan teori oluşturmak imkânsızdır. Felsefede metaforların rolünü bu bölümün ikinci kısmında daha ayrıntılı olarak tartışacağım.

Nihayetinde Lloyd'un aklın tarihi üzerine ayrıntılı kültürel ana-

⁵ Bir örnek Atherton (1993) tarafından sunulur.

lizinden öğrenilecek ders, bu kavramın cinsel farklılık sembolizmiyle ilişki içinde metaforik bir öneme sahip olduğudur. Lloyd akıl kavramının zorunlu olarak metaforları içerebileceğini düşünse de, bunların erkeklik metaforları olmadıklarına inanır. O, ayrıca, akılla ilişkili metaforların mutlaka cinsel farklılıkla bağlantılı olmaları gerekmediğine inanır (1993: 76).⁶ Bu yüzden Lloyd, aklın hiçbir cinsiyete sahip olmadığı fikrinin bir gelecek umudunun cisimleşmesi olabileceğini düşündüğü için, akıl ve erkek/kadın sembolizmi arasındaki bağlantıların sadece ilineksel olduğuna inanır (1984: 107).

Bu son görüş, kanaatimce, geleneksel akıl anlayışlarında ciddi bir yanlışlık olduğuna inanan feministler arasındaki güçlü bir fikir ayrılığı kaynağıdır. Braidotti bu feministleri iki kategoriye ayırır; Lloyd'un da dâhil olduğu 'reformistler' ve Braidotti'nin desteklediği 'radikaller'. Linda Alcoff'un belirttiği gibi, bu iki kamp arasındaki karşıtlık bazı eleştirmenlerin öne sürdüğü kadar keskin değildir (1995/6: 67). Yine de aralarında bazı farklılıklar vardır. Bu farklılıklar arasında en önemlileri olduğunu düşündüğüm ikisinden söz edeceğim. İlk olarak, Lloyd cinsel farklılık sembolizminden arınık akıl açıklamaları inşa etmeyi umut edebileceğimize inanır. Braidotti'ye göre, radikal yaklaşım reformistlerin "rasyoneelin cinsiyetçi yanlışlıklardan arındırılması ihtimaline inançlarını reddeder, farklılıkları vurgulayan teorisyenlere göre, rasyonalite idealleştirilmiş bir erkeklik biçiminin düşünme tarzıdır" (1991: 212). Aksine, Braidotti'nin desteklediği radikaller alternatif kadınlık sembolü yaratmanın koşullarını ortaya koyarak "kadın özneyi güçlendirme"ye çalışırlar. Bu görüş, örneğin, Bradiotti'nin radikallerinden Luce Irigaray tarafından geliştirilmiştir; onu ikinci kısımda tartışacağım. Bu anlayışa göre, akıl tehlike altındadır ve kurtarılamaz. Yine de, bu yaklaşım irrasyonaliteyi benimsemeyi değil, aksine bir başka düşünme biçimi, argümanlar ve eleştiriler geliştirmeyi önerir. Bu alternatif yaklaşım "düşünme sürecinin bedensel kaynakları" olduğunu kabul edecektir (Bradiotti, 1991: 8). O modern rasyonel özneyi yapı-bozumuna uğratmayı gerektirecek-

⁶ Bu yüzden, her ne kadar Christine Battersby'nin "romantikler kadını rasyonaliteyle ilişkilendirirler" sözü, aklın her zaman erkeklik metaforları etrafında anlaşıldığı görüşüne bir itiraz olsa da, akılla ilgili bütün metaforların bir şekilde cinsel farklılıkla ilişkili oldukları düşüncesiyle uyumludur.

tir (Bradiotti, 1991: 8).

Radikaller ve reformistler arasındaki ilişkili ikinci görüş ayrılığı kaynağı felsefenin geleceğiyle bağlantılıdır. Lloyd, örneğin, dönüştürülmüş bir felsefenin yeni ve daha iyi rasyonalite ideallerini kavramakta yardımcı olabileceğine inanır. Braidotti'ye göre, bu inanç reformist konumu karakterize eder. Onun ifadesiyle, reformistler "felsefi Aklın aşırılıklarının bizzat felsefe alanı içinde azaltılabileceği ve giderilebileceğine" inanırlar (Bradiotti, 1991: 182). Radikaller bunun mümkün olmadığını düşünür. Bununla beraber, reformistler ve radikaller arasındaki bu görüş ayrılığı tam bir uyumsuzluk olarak görülemez. Lloyd, Braidotti gibi, kültürel bir akıl eleştirisine ihtiyacımız olduğuna inanır. Braidotti böyle bir eleştirinin bir ölçüde felsefenin dışına çıkmamızı gerektirdiğini düşünür. Lloyd, aksine, bu eleştirinin felsefe içinde sürdürülebileceğini, felsefe disiplini hakkındaki anlayışımızın dönüştüğünü öne sürer. Bu yüzden, onlar felsefenin mevcut hâliyle gerekli eleştiri araçlarını sağlayamayacağı fikrine katılırlar. Onlar, ayrıca, kültürel eleştiri gerekliliği fikrine katılırlar. Psikanaliz konusundaki farklı yaklaşımlarını bir kenara bırakırsak, onların görüşleri temelde benzer görünecektir. Onlar sadece felsefi olarak adlandırmaya istekli oldukları araştırma türü konusunda ayrılırlar.

Onların felsefenin geleceği konusundaki görüşleri üzerine bu değerlendirmenin özünde doğru olduğuna inanıyorum. Bununla beraber, bu değerlendirmeyi 'adlandırma politikası'nın bilincinde yapmamız gerekir. Lloyd'un dönüştürülmüş bir disiplin için 'felsefe' adını korumayı tercih etmesi siyasal sonuçlara sahiptir. Örneğin, o değişim yaratmak için ana-akım içinde çalışmaya istekli görünür. Radikaller farklı siyasal tercihler yapmış ve farklı stratejiler benimsemişlerdir. Onlar felsefeyi, ana-akım felsefi düşünce içinde yer almanın feminist entellektüelleri daha acil görevlerle ilgilenmekten uzak tutacağına inandıkları için terk ederler. Nitekim, Braidotti'ye göre, "feminist teoriyi oluşturan heterojen ve kompleks alan *ile* 'egemen' felsefe söylemi arasındaki ilişki sadece politik olabilir" (1991: 9). Bana göre, Braidotti ılımlı radikal bir konumu benimser. O feminist teorinin felsefeyi ıslah etmesi gerektiğine inanmasa da, felsefeyi tamamen reddetmez. Bir başka kitap yazmayı gerektirecek kadar kapsamlı olduğu için, felsefi eğitim almış feminist düşünürlerin karşılaştıkları bu sorunu burada ele almak mümkün değildir. Bunun yerine, bölümün sonlarının

da kendi kişisel kanaatlerimi ifade edeceğim.

Reformistler ve radikaller arasındaki ilk görüş ayrılığının akıl ve cinsel farklılık arasındaki ilişkiyle bağlantılı olduğunu öne sürmüştüm. Radikaller bu ilişkinin bizzat akıl için merkezî önemde olduğuna inanırken, reformistler bu ilişkinin bir kenara bırakılabileceğine inanırlar. Psikanalitik özne anlayışları bu tartışmalarda temel bir rol oynar. Braidotti'ye göre, "reformistler teorik olarak (öznenin –kompleks ve çoğul bir varlık olarak görülebilmesine rağmen– hâlen iradî bilinçli benlikle özdeşleştirildiği) modern çağ öncesi bir evrende yaşamaktadırlar" (1991: 200). Başka deyişle, reformistler psikanalizin öğrettiği dersi görmezden gelirler. Onlar hâlâ öznenin bilinçle örtüştüğünü öne süren Kartezyen önkabule dayanırlar.

Braidotti ve Grosz'a göre, aksine, psikanaliz bu ön-kabulü bilinçdışının insanın psişik yapısında önemli bir rol oynadığını göstererek yıkmıştır. Bu buluştan etkilenmemek nispeten kolay görünecektir. Bilinçdışı güdüler ve arzular seçimlerimiz, eylemlerimizde rol oynasa bile, aklın da önemli olduğu öne sürülebilir. Psikanaliz bize bilinçli benliğin nadiren kontrolü sağladığını öğretebilir, hatta rasyonalitenin yaşantılarımız açısından düşündüğümüz kadar merkezî önemde olmadığını gösterebilir. Yine de, psikanalizin mevcut bütün rasyonalite anlayışlarını revizyondan geçirebilme kapasitesine sahip olmadığı söylenebilir. Bu çok fazla basitleştirici bir tutum olacaktır. Rasyonaliteyi kesin parçalara ayıran bir öznellik açıklaması doyurucu olamaz. Psikolojik arzular ve gerekçeler ilişkisiz değildir, ikisi de seçimlerimizle ilişkilidir. İkisini birbirinden ayırmaya çalışan bir teori empirik açıdan hatalı olacaktır. Böyle anlaşıldığında, psikanaliz akli arzulardan bağımsız olarak kavramanın psikolojik açıdan yetersizliğini gösterir. Bununla beraber, bu yorum diğer 'bedensiz akıl' eleştirilerinin ortaya çıkardığı sorunları aşmamızda yardımcı olmayacaktır. O sadece aklın özerkliği eleştirileri nakaratındaki bir başka ses olacaktır.

Aksine, Braidotti ve Grosz'a göre psikanaliz bir rasyonalite krizi üretir. O sadece aklın arzular ve duygulardan özerkliği fikrinin reddedilmesine yol açmaz, aynı zamanda rasyonalitenin nasıl kurtulabileceğini görmeyi zorlaştırır. Bu gerçekte radikal bir iddidir. Kanaatimce, bu konum en iyi şekilde bir epistemik meşruiyet ve otorite krizi olarak anlaşılabilir. Psikanaliz standart doğrulama açıklamalarının reddedilmesi gerektiğini gösterecektir.

Braidotti'nin tartışmasını örneğin bu şekilde çerçeveledirmenin bazı avantajları vardır. İlk olarak, Braidotti bu tartışmanın çok eski "bağımsız bir bilişsel yeti olarak akıl" açıklamasına bağlı olmadığını gösterir. İkinci olarak, Braidotti'nin bu krizin bizzat epistemoloji açısından niye merkezî önemde olduğunu düşündüğünü anlamaya yardımcı olur.

Bu kitabın bazı bölümlerinde tartıştığım modern epistemede bilgi bir temsiller meselesi olarak alınır. Modern epistemeye göre, bu temsilleri doğrulayan temeller özne içinde bulunur. Yani, öznenin temsilleri biçimlendirmek için başvurduğu süreçler en azından bir süre onların doğrulamasını sağlar. Psikanaliz bu temelleri sunabilecek türden özneler olmadığımızı göstermiştir. İlk olarak, temsillerimizin nedenleri arasında yer alan bilinçdışı arzular bu temsilleri doğrulayan nedenler olarak görülemez. Nitekim, inançlarımızın kökeninde bilinçdışı arzular yattığında bu inançlar haklılaştırılmaz. İkinci olarak, genellikle, öznelerin kendi temsillerinin nedenleri ve kökenlerine bilinçli olarak ulaştıkları varsayılır. Ancak psikanaliz bu varsayımı reddeder; o aksine, inançların temellerinde çoğu kez bilinçdışı arzuların yattığını iddia eder. Son olarak, geleneksel doğrulama açıklaması neye inanacağımıza karar vermemiz gerektiğini varsayar.⁷ Fakat psikanalitik teori haklıysa kendine-hâkim benlik fikri bir yanılsamadan ibarettir.

Ayrıca, psikanaliz niyetli açıklamaların meşruluğu fikrini yıktığı için faillik düşüncesini tehdit eder görünür. Bireylerin eylemlerini çoğu kez bilinçli inançları ve arzularına göre açıklarız. Onların davranışlarını niyetlerinden hareketle anlamaya çalışır, niyetlerinin kendi kontrolleri altında olduklarını varsayarak. Dolayısıyla, geleneksel açıklamalar, kesinlikle, psikanalizin bir yanılsama olduğunu gösterdiği kendine-hâkim özne türünü gerektirir. Niyetli açıklamalar dikkate alınmadığında faillik fikri çöker. Bireylerin davranışları asla kendi kararlarının sonucu olmayacak, bu yüzden eylemlerinden sorumlu tutulamayacaklardır. Kısaca, onlar failer olmayacaklardır. Fakat faillik fikri feministlerin kolayca reddedebileceği bir şey değildir, zira politikanın, feminist politika dâhil,

⁷ İçselci epistemolojiler inancın temellerine bilinçli olarak ulaşma gereği duyarlar. Ontolojik-olmayan doğrulama anlayışı inançların iradî kontrolümüz altında olmasını gerektirir. Geleneksel epistemolojinin bu özelliklerini 1. Bölümde ele almıştım.

faillik olmadan nasıl sürdürülebileceği açık değildir.

Braidotti bu problemin önemini kesinlikle farkındadır. Ona göre, feminizmin bir siyasal güç olarak ortaya çıktığı dönemde özne fikrinin krizde olduğunun ilân edilmesi manidardır (Braidotti, 1994: 97). Yine de, bu 'kriz'in feminist felsefeye kadınlara daha uygun yeni özne anlayışları geliştirme fırsatı sunduğuna inanır (Braidotti, 1994: 97). O siyasal ve psikanalitik özne anlayışları arasındaki gerilimi iki düzey ayrımı yaparak çözmeye çalışır. İlk düzey öznellik ile ilgiliyken, ikincisi kimlik hakkındadır. Ona göre, "feminist proje hem siyasal faillik –tarihsel ve toplumsal yetkinlik– anlamında öznellik düzeyini hem de bilinç ve arzuyla ve 'kişisel politikası'yla bağlantılı kimlik düzeyini, yani bilinçli ve bilinçdışı düzeyleri kapsar" (Braidotti, 1994: 163). Nitekim, Braidotti failliği siyasal katılım düzeyine yerleştirir görünür. Bu düzeyde kişi öznellik sayesinde "belirli pratiklere katılmaya hak kazanır" (Braidotti, 1994: 99). Kimlik düzeyi, aksine, psikanalizin araştırdığı özneyle ilişkilidir. Bu düzeyde, özne "mevcut kültürel görüşlerle özdeşim kurma süreciyle" inşa edilir (Braidotti, 1994: 162). Bu özdeşimler esasen bilinçsizdir. Bu düzeyde, öznenin oluşumunda bilinçdışı arzular temel bir rol oynar. Braidotti bu iki düzeyi ilişkilendirme yolları arar. Yine de, Braidotti'nin bu ayrımı yapma şekli, onun, faillik fikrini korumak isterken, psikanalizin bu fikri zayıflattığına inandığını gösterir.

Bu fikre katılmıyorum. Psikanaliz bizi çoğu psikolojik olgunun niyetli-olmayan yorumlarını benimsemeye teşvik eder. Onlardan bazıları (örneğin, dil sürçmeleri) aslında niyetler temelinde açıklamalara uygun düşer görünmez. Diğerleri niyetli olarak ortaya çıkabilir. Bununla beraber, psikanaliz niyet fikrini ortadan kaldırmaz. Psikanaliz eylemlerin bilinçli inançlar ve arzular temelinde yapılan açıklamalarının her zaman hatalı olduklarını göstermez. Aksine, içkin niyetlilik fikrini yıkar. O Kartezyen "bilinçli inançlar ve arzular" betimlemesine karşı çıkar. Kartezyen anlayışa göre, inançlar ve arzuların anlamları basitçe onlara sahip olan özne tarafından yorumlanabilir. Bilinçli zihinsel durumlar yorum gerektirmeyen kendini-sunan anlamlar içerecektir. Psikanaliz haklıysa, bilinçli inançlar ve arzularımızın çoğunun kökeninde kültürel sembollerin bilinçsiz olarak onaylanması yatar. Psikolojik durumlarımızın anlamları bu kökenleri yansıtır. Bilincin içerikleri yorum gerektirir, özne onlara doğrudan ulaşamaz. Dolayısıyla, bilinçli

özne kendine-hâkim özne değildir, inançları ve arzuları tamamen kendi kontrolü altında değildir. Onları kendi iradesiyle oluşturmaz ve basitçe onlara anlamlarını kazandırmaz. Yine de, bu öznenin bazı eylemlerinin niyetli olduğu söylenebilir. Öznenin yaptığı şey, bazen, onun inançları ve arzuları eylemlerinin gerekçeleri olarak alındığında anlaşılabilir. Bu yüzden, davranışlarının kaynağında en azından bazen niyetleri yattığı için, öznel failer olarak anlaşılabilir.

Psikanalizin niyetlilik problemine getirdiği açıklama meşruluk krizine bir çözüm sunar. Psikolojik durumların, örneğin inançların kendi anlamlarını sunmadıklarını öne sürmüştüm. Aksine onlar her zaman yorum gerektirirler. Naomi Scheman'ın 2. Bölümde tartıştığım "inançlar sosyal olarak inşa edilir" fikri gerekli yorumlayıcı açıklamayı sunar. Bireyler eylemleri sırasında psikolojik durumlara anlamsal içerikler [anlamlar] yüklerler. Hem eylemlerin hem de inançların anlamları bireylerin içinde yer aldıkları toplumsal pratikler aracılığıyla inşa edilir. 1. Bölümde pratiklerin uygunluk standartları veya normların cisimleştiği davranış biçimleri olduklarını öne sürmüştüm. Failer pratikleri muhtemelen ilgili normları zımnen benimsediklerinde gerçekleştirirler. Ayrıca, 8. Bölümde toplumsal pratiklerin, bilgi ve doğrulamayla ilgili olanlar dâhil, asla güç ilişkilerinden bağımsız olmadıklarını göstermiştim.

Akıl bireyin bir failer topluluğundan bağımsız olarak sahip olduğu psikolojik bir yeti olarak görülmemelidir. Rasyonel olanlar bireyler olsa da, onlar bu özelliklere topluluklara üyelikleri nedeniyle sahiplerdir. Rasyonalitenin ortak pratikler temelinde anlaşılması gerekir. Rasyonalite muhakeme standartları, diyalog ve pratikler içinde cisimleşir ve zımnen sorgulanır. Pratikler sorgulanabilir. Onların içinde örtük hâlde yer alan muhakeme standartlarının yanlış olduğu öne sürülebilir. Feminist akıl eleştirilerinde bu türden sorgulamalar yapılır. Bu sorgulamalar pratiklerimizde farklı değişimlere yol açar. İlk olarak, feministler aklın rasyonel bir eleştirisini sunarlar. Bu rasyonel eleştiriler mevcut epistemolojik pratiklerin belirli yanlarındaki çelişkileri sergilemek için onların bazı yönlerine odaklanır. Bu, reformist feminist düşünürlerin tercih ettiği 'içerden eleştiri' türüdür. İkinci olarak, onlar cinsiyetçilikle ve bedenle bağlantılı güç ilişkilerini ve sosyokültürel pratikleri değiştirmek için siyasal etkinlikler içinde yer alırlar. Başarılı olduklarında bu siyasal müdahaleler epistemik pratiklerde örtük hâlde

yer alan muhakeme standartlarını değiştirebilir. Bu, radikallerin tercih ettiği 'dışardan eleştiri' türüdür.

Bir örnek siyasal aktivizmin bir dışardan akıl eleştirisi olarak nasıl işleyebileceğini açıklamakta yardımcı olabilir. Siyasal müdahaleler dilsel ve dilsel-olmayan çoğu eyleme yüklenen anlamları değiştirebilir. Örneğin, bir zamanlar şaka olarak yorumlanan bir istek günümüzde cinsel taciz anlamını kazanmıştır. Bir suçlunun sadece şaka yaptığını söylemesi inandırıcı görünmez. Kişinin eylemleri ve iddialarının anlamı onun kendi anlamları üzerinde mutlak kontrole sahip olduğu psikolojik durumlar tarafından belirlenmez. Kişinin iddiaları ve inançlarının anlamı onun basitçe içebakışla anlayabileceği bir şey değildir. Sözde şaka yapılan kadının incindiğini, kendini tehdit altında veya rahatsız hissettiğini düşünün. Cinsel taciz terminolojisi oluşmadan önce bu kadın sözde şakanın kabul edilemez olduğu iddiasını doğrulayacak tepkiyi gösteremeyebilirdi. Feminist politika bu çirkin sözün gerçek anlamını ortaya çıkardığında, kişinin yapılan 'şaka'dan hoşlanmadığını doğrulamak için kendi duygularına işaret etmesinin epistemik önemi kabul edilebilir. Şakadan rahatsız olan kişi şakayı dinlemek istemeyebilir, ancak artık onun istemediği bu davranışı kendine hizmet eden bir irrasyonallik olarak yeniden biçimlendirmesi mümkündür. Bu konudaki feminist siyasal müdahaleler başka türlü doğrulanamayacak iddialara epistemik meşruluk sağlayarak muhakeme standartlarının değişmesine yol açmıştır.

Dolayısıyla, psikanalizden iki şey öğrenilebileceğini düşünüyorum. İlk olarak, öznenin kendine hâkim biri olarak görülmemesi gerekir; birey kendi psikolojik durumlarının anlamlarını belirleyemez. Anlamlar ve arzuların manasını basitçe onlara sahip öznenin elde edemeyiz. İkinci olarak, rasyonalite ve doğrulama özne içinde bulunamaz. Aksine, onları pratikler temelinde anlamamız gerekir. Böyle yaptığımızda "güç ilişkilerinden bağımsız akıl" fikrinin tehlikeli bir yanılsama olduğunu görebiliriz. Pratiklerden söz etmese de, Braidotti'nin bu görüşleri onayladığını düşünüyorum. Özellikle, onun irrasyonalityi onayladığına inanmak hata olacaktır. Aksine, o kadınlar için "bedenden bağımsız olmayan bir hakikat ortaya koyma"nın yollarını bulmaya çalışır (Braidotti, 1991: 8).

Artık cinsel farklılık sorununa geçebiliriz. İlk olarak, Braidotti'nin "reformist feministler modern bir 'bilinçli benlik' anlayışına

dayanırlar" iddiası doğru olabilir, fakat bu anlayış reformist feminizmin temel bir özelliği değildir. Özellikle Lloyd'u bu şekilde yorumlamak doğru görünmez. Yine de, Lloyd ve Braidotti öznel-lik konusunda farklı görüşleri benimser ve Lloyd'a göre, bu farklılık feministlerin akıl ve cinsel farklılık arasında bir metafor aracılığıyla kurulan ilişkiyi yıkmak için niye mücadele etmeleri gerektiğini açıklar. Lloyd Braidotti'nin radikallerinden biri olan Irigaray'dan ve onun sembolik kadın açıklamasından söz eder ve şunu sorar:

Feministler hem akıl hem de kadınlık konusunda yeni bir kavramlaştırma iddiasında bulunurken, bu girişimleri problemin merkezini oluşturan cinsel farklılık ve aklın sembolleştirilmesi arasındaki bağlantıyı kalıcı kılmaya hizmet mi eder? Irigaray'ın 'aklın erkekliği'ni bu eleştiri biçimi', aksine, cinsel farklılığın simge olarak kullanılmasının bizi tamamen daha iyi bir biçimde bir araya getirmesini sağlar mı? (Braidotti, 1993: 74)

Lloyd'a göre, epistemologların cinsel farklılıkla ilgili metaforların kullanılmadığı yeni akıl anlayışları geliştirmeleri gerekir. Aksine, Braidotti ve diğer radikaller bir 'kadın simge' bulmaya çalışırlar. Fakat bu fikir ayrılığının kaynağını anlamak için öncelikle onların görüşlerindeki benzerliklere bakmamız gerekir. Hem Braidotti hem Lloyd bir zamanların popüler düalizmi 'biyolojik cinsiyet' ve 'toplumsal cinsiyet' ayrımını reddeder. Bu düalizm bedensel farklılıklarla ilişkisiz boşlukta bir toplumsal cinsiyet anlayışını destekler. Lloyd'a göre, bu toplumsal cinsiyet açıklaması kadınlığın bir 'insan' erkek norm altında kaybolmasına yol açma eğilimindedir. Toplumsal cinsiyeti keyfi ve sınırsız bir biçimde şekillendirilmeye açık bir sosyal inşa olarak görmek, çoğu kez, erkekliği insanlıkla özdeşleştiren cinsiyetçi ayrımları ortadan kaldırmaya yönelik bir eşitlik politikasını teşvik eder (Lloyd, 1989: 15). Benzer şekilde, Braidotti toplumsal cinsiyeti vurgulayan teorileri toplumsal indirgemecilikle eleştirir (1994: 153). Aynı zamanda, Braidotti ve Lloyd'a göre, belirli bir özne açıklaması insanlar olarak bedensel varlıklar olduğumuzu dikkate almalı ve böylece doğallaştırıcı cinsel kalıp-yargılarından uzak durmalıdır.

Gereken şey, toplumsal cinsiyeti 'cinsiyetli bedenler'le ilişkilendiren bir açıklamadır. Bu amaçla, beden fikrinin ilgi odağı hâline gelmesi gerekir. Lloyd iki karşıt beden anlayışına karşı çıkar. İlki bedeni 'doğal' bir şey ve cinsiyeti kuşatan kültürel sembolizmle

ilişkisiz olarak görürken, ikincisi simgesel sosyal insanın ürünü olarak alır (Lloyd, 1989: 19). İlki bedeni özellikleri kültürel yorumlardan tamamen bağımsız biyolojik bir varlık olarak alır. İkincisi bedeni dilin bir parçası olarak görür, bedeni bizzat bir temsil olarak alır. Braidotti bedenselleşmeyle kastedilen şeyi anlamak için üçüncü bir yol geliştirmeye çalışır.

Lloyd Spinozacı bir modeli benimser. Beden güçler ve hazlarla dolu olarak görülür. Zihin bedenden bağımsız değildir. Daha ziyade, zihin bedenin farkında olmak ve bedensel güçler ve hazlara ilişkin bir anlayış geliştirmek olarak anlaşılır. Bu birey açıklaması karşı-Kartezyendir, ancak bunun nedeni sadece beden-zihin ikiliğini reddetmesi değil, aynı zamanda zihni basit tekil bir şeyden ziyade çok-yüzeyli olarak almasıdır. Lloyd, zihni kompleks bir şey olarak alırken Spinoza'yı izlediği için, aklın hiçbir cinsiyete sahip olmadığı görüşünün geleceğe ilişkin bir olasılığı cisimleştirebileceğini söyleyebilir. Bedenler cinsiyetlidir, bu nedenle onların cinsel açıdan farklı bazı güçleri ve hazları olacaktır. Erkek ve kadın zihinlerden söz etmek belirli ölçüde uygundur, zira zihinler bedenin güçleri ve hazlarına vücut kazandırabilir. Bununla beraber, bedenler komplekstir ve zihinler bu kompleksliği yansıtır. Bazı güçler ve hazlar erkek ve kadın bedeninde aynı olacaktır. Zihinler de "bazı açılardan benzer, başka açılardan farklı olabilir" (Lloyd, 1989: 21).

Zihin bedenin farkında olmaksızın öznenin kendilik-algısı bedensel farklılıklardan bağımsız olamaz. Fakat aynı zamanda, beden-algımız bedeni basitçe doğal bir şey olarak göremez. Toplumsal faktörler bedenin hazları ve güçlerine sınırlılıklar dayatabilir ve bunu bedeni doğrudan etkileyerek veya onun hakkında zihinsel farkındalığı etkileyerek gerçekleştirebilir. Cinsel farklılıklara ilişkin toplumsal imgeler veya metaforlar zihnin beden algısını etkileyebilir. Veya 'bedenlerimiz' *bilinçlerimizde yer aldıkları biçimiyle* zaten her zaman sosyal olarak inşa edilir [italikler bana aittir] (Lloyd, 1989: 20).

Lloyd'un özne açıklamasında Braidotti'nin onaylayacağı birçok yan vardır. Yine de, Braidotti'nin araştırmalarının hareket noktaları farklıdır ve bunlar ulaştığı sonuçlara yansır. Braidotti psikanaliz ve post-yapısalcılığın geleneksel "kendini yansıtan bilinçli benlik olarak özne" anlayışına itirazını vurgular. Psikanaliz, öznenin inşasında arzusunun önemini analiz ederek, "rasyonel benliğe sahip

özne" fikrini yıkar. Post-yapısalcılık öznenin dilden önce geldiği görüşüne karşı çıkar. Birey bir benlik-algısını sadece dil sayesinde ulaşılabilen bazı anlamlar ve temsilleri içselleştirerek kazanabilir.

Öznelliğin inşasında kullanılabilen bu anlamlardan ikisi kadın ve erkek sembolleridir. Bunlar hâlihazırda hangi tür konuşma durumlarının, hangi tür öznelliklerin uygun olduğunu gösteren metaforlardır. Braidotti'ye göre, semboller öznelliğin yapılanmasında temel bir rol oynar. Braidotti'ye göre, Irigaray'da olduğu gibi, mevcut 'evrensel özne sembolü' kültürel 'özne imgeleri'nin erkek olduğunu gizler. Kadının cinsiyetle ilişkisi dikkate alınırsa, sözde cinsiyetsiz özne kesinlikle cinsiyetsiz değildir.

Braidotti'nin Lloyd'un "akıl ve cinsel farklılık metaforları arasında kurulan bağlantılarla mücadele etmemiz gerekir" iddiasını görünür reddinin kaynağında bazı faktörler vardır. İlk faktör, kendi bedenleşmiş özne açıklamasıdır. Ona göre, bedenleşme olgusunu ve bu olgunun ürettiği bedensel farklılıkları ciddiye almak akli 'duyusal beden'in arzularının ortaya çıkardığı bir şey olarak görmektir. Dolayısıyla, akli akıldışı, bilinçdışı alanına ait arzular üzerinde temellendirmektir. Feminist psikanalitik arzu ve özne açıklamaları, örneğin Irigaray'ın açıklaması cinsel farklılığı yaşantılarımızın bütün özel yanlarına yansıtan bir metafizik yaklaşımı teşvik eder. İkinci faktör, Braidotti'nin ısrarla mevcut kültürel çerçevenin dışına çıkamayacağımızı vurgulamasıdır. Mevcut koşullar altında cinsel farklılıkların herkesi etkilediğini kabul etmek zorundayız. Lloyd'la bu ikinci fikir ayrılığı bir siyasal strateji meselesi olarak yorumlanabilir. Son faktör, öznenin çok-katmanlı karakterini ısrarla vurgulayan Braidotti'nin akıl konusunda cinsel farklılığın kaçınılmazlığı fikrini yine de esasen sadece bedenleşmiş varlıklar olduğumuz gerçeğinden hareketle oluşturmasıdır. Braidotti, bedenler cinsel bakımdan farklı olduğu için, bu farklılığın bedenleşmiş bir aklın aynı zamanda cinsiyetli olduğunu ima etmesi gerektiğini varsayar görünür.

Braidotti daha yeni bir çalışmada 'cinsiyetsiz akıl' ihtimalini araştırır. Ona göre, bu ütöpik anlayış cinsel farklılığa odaklanmayan yeni bir beden anlayışını gerektirecektir. Braidotti'ye göre, bu yeni beden anlayışını Donna Haraway'ın 'biyonik insan' figürü sağlar. Biyonik insan "cinsiyet-ötesi dünyadaki bir yaratık"tır (Haraway, 1990: 192). O belirli ölçüde organik bir varlık, belirli ölçüde bir makinedir. Haraway biyonik insanı bir mit, bir metafor olarak

kullanır. Biyonik insan öznellik konusunda yeni bir biçimde düşünmeyi mümkün kılan edebi bir araçtır. Biyonik insan kesinlikle bir insan değildir. O biyolojik türümüze ait değildir. Bu yarattığı anlamada bilinçdışı ve cinsel farklılık temel bir rol oynamaz. Benzer şekilde, geleneksel insanlık anlayışlarına da uygun değildir. Biyonik insan hem özel cinsel idealler hem de erkekler temelinde değil, aksine varsayım gereği evrensel, insanî norm temelinde anlaşılabilir. Yine de, biyonik insan bir kişidir. O bir faildir.

Braidotti biyonik insan metaforunu siyasal analiz açısından kullanışlı bulur. Biyonik insan siyasetin gerektirdiği hümanist olmayan bir fail anlayışı sunar (1994: 170). Bununla beraber, Braidotti bilinçdışı özdeşimlerle kendini inşa eden bireyler söz konusu olduğunda bu figürün kullanışlı olmadığını düşünür. Biyonik insan fikri "'cinsiyet-ötesi' bir dünyanın varlığını ilân eder, fakat 'cinsiyet-kutuplu sistem'imizden bu cinsiyet-ötesi dünyaya nasıl ulaşabileceğimizi açıklamaz" (Braidotti, 1994: 170). Ayrıca, bu kişisel düzeyde konumlandırılan 'kimlik' ve siyasal düzeyde konumlandırılan 'öznellik' ayrımının liberal kamusal alan ve özel alan ayrımına benzediğini eklememiz gerekir. Kamusal her zaman erkeklerin alanı olmuş, aksine kadınlar çoğu kez özel alanla özdeşleştirilmiştir. Braidotti bu roller ayrımını onaylamaz ve iki düzeyi ilişkilendirmenin yollarını arar (1994: 170). Yine de, siyasal failin cinsiyetsiz olabileceğini, ancak cinsiyetli bireyin kişisel alanla sınırlı olduğunu kabul ettiği için, Braidotti'nin ayrımı her zaman geleneksel görüşlerle özdeşleştirilme tehlikesi içerir.

Bu konularda Lloyd'un Spinozacı akıl ve beden arasındaki ilişkiler anlayışı daha inandırıcı görünmektedir. Yine de, Braidotti'nin "akıl asla güçten bağımsız değildir" iddiasını hatırlamamız gerekir. Nitekim, cinsiyetsiz bir akli gerçekleştirmeye çalışırken akıl ve (insan soyunun kimlik-işareti sayesinde yeniden şekillendirilebilecek) bedensellik karşıtlığına izin vermeme konusunda dikkatli olmamız gerekir (Alcoff, 1995/6: 75). Akıl ve beyazlık arasında kurulan ilişki sürdürüldüğünde akılla feminist mücadeleler boşuna olacaktır.

Akıl ve Felsefî İmge

Lloyd'a göre felsefî 'ideal akıl' metaforlarının kadınlığı aşılması gereken bir şey olarak inşa ettiklerini ifade etmiştim. Bu metaforik açıklamalar kadınlar açısından somut sonuçlara sahiptir. Ayrıca, felsefe kendini rasyonel düşüncenin kralı olarak algıladığı için, aynı zamanda kadınlığın dışlanması üzerine kurulmuştur. Bu dışlama süreçleri Le Doeuff tarafından ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. Doeuff'un kadın ve felsefe arasındaki ilişkiler konusundaki açıklamasına ilişkin yorumumda her zaman onun metnine bağlı kalmadım. Yine de, Doeuff'un söyleyeceklerimi onaylayabileceğini düşünüyorum. Le Doeuff'un analizleri üzerine bir tartışma feministlerin bir araç olarak felsefeyi terk etmelerini mi yoksa değiştirmeye çalışmalarını mı gerektirdiğini yeniden düşünmemizi mümkün kılar.

Filozoflar kadın konusunu açıkça ele aldıkları zamanlarda bazen çok aptalca yorumlar yapma eğilimindedirler. Bu yorumları sadece kadın düşmanlığının bir ifadesi olarak görmek kolaycılık olacaktır. Kuşkusuz, felsefe kadın düşmanlarıyla doludur. Yine de, bu yorumlar ayrıca bir tutumun belirtisi ve bilhassa felsefeye has bir kaygı olarak yorumlanabilir. Bu yorum "felsefe kadınları tartıştığında kadınlar gerçek özne değildir" diyen Le Doeuff tarafından benimsenir (1991: 13). Aksine, 'kadın' bir metafor, felsefenin kendi problemlerinden kurtulmaya çalışırken başvurduğu bir imgedir. Felsefenin ilk problemi kendi yoksunluğuyla başa çıkamamasıdır; o her şeyi açıklamayı amaçlar. Bazı şeylerin kendi sınırlarını aşabileceğini kabul etmez (Le Doeuff, 1989: 127). Le Doeuff'a göre, felsefî 'tamlik takıntısı' yoksunluktan kaynaklanan felsefileştirme dürtüsünün ürünü olabilir (1989: 111). Felsefenin başlangıcında kişinin gerçek bilgileri öğrenebileceğini umduğu öğretmenlerinden duyduğu hayal kırıklığı vardır. Aksine, kişinin kendi tecrübelerinin yetersizliğinin ve başkasının (yani, öğretmenin) bu yetersizlikleri tamamen gideremeyeceğinin farkında olması gerekir (Doeuff, 1989: 107). Felsefileştirme arzusu 'kendisi için düşünme' arzusudur.

Felsefe yapma arzusuyla birlikte gelen bu yetersizlik duygusunun bastırılması gerekir. Bu kaygı karşısında geleneksel tepki, her şeyi açıklamaya çalışan düşünce sistemleri inşa etmek olmuştur. Bu gerçekte –her zaman desteklenmesi gereken– kırılğan bir

stratejidir. Felsefenin açıklayamayacağı şey, felsefi olmamayı ilân etmesi gerektiğidir. Felsefe rasyonel önermesel düşünceyle özdeşleştirildiği için, başa çıkamayacağı imgeler ve metaforlardan kendini kurtarması gerekir. Felsefede ona özgü bir imgesel düzey vardır. Bu Le Doeuff'un 'felsefi imge' olarak adlandırdığı şeydir. Bu imgeler, felsefenin itiraf edemeyeceği eksikliğini gizlemenin yanı sıra, felsefede "rasyonalite olarak inşa edilebilecek şeyin koşullarını" belirlerler (Doeuff, 1991: 23). Rasyonalite dışlaması gereken şey temelinde anlaşılır.

Tamlığı sağlama hayalinin bir başka boyutu daha vardır. Felsefe sadece bu tamlık hayali gerçekleştğinde uğraşmaya değer bir etkinlik olarak görünebilir. Bu yüzden, filozof imkânsız bir görevi üstlenir; kendini yaşadığı yetersizlik duygusunu yeniden yaratan bir başarısızlığa hazırlar. Felsefenin hâlâ yapmaya değer bir uğraş olduğu duygusu bazılarının onu yapabilecek kapasitede olmadıkları iddia edilerek sürdürülür. Bu amaçla 'kadın' imgesine başvurulur. Le Doeuff'a göre, "felsefeye aşırı değer atfetme arzusu filozofların cinsiyetçi kullanımlarına yol açar" (1991: 26). Filozoflar kadınlardan söz ettiklerinde gerçek konu felsefenin değeridir. Bu yüzden,

filozoflar, 'kadın'ın felsefi düşünce üretemeyeceği ve bu düşünce üretiminin onun görevi olmadığı fikrini onaylayarak, felsefenin bir şey yapabildiği ve bir görevi olduğu, ancak bu görevin ne olduğunu kesin olarak ifade etmesi gerekmediği fikriyle kendilerini güçlendirir ve kafalarındaki şüpheleri gidermeye çalışırlar. Bu yapı, boş olduğunda bile, dışlama sayesinde sürdürülür (Le Doeuff, 1991: 25).

Bununla beraber, kadınların felsefeden dışlanması sadece basit bir engelleme biçimini almaz. Bu dışlama çoğu kez oldukça inceliklidir ve bu disipline girmesine izin verilmiş görünen kadınları bile etkiler.

Kadınların felsefeden dışlanması iki açıdan bir problem olarak görünebilir. İlk olarak, felsefe ayrıcalıklı bir beyaz, erkek, üst orta sınıf elitler dışında neredeyse herkesi dışlamıştır. İkinci olarak, kadınların hâlen maruz kaldıkları pek çok dışlama ortamında akademik bir disipline girmeyi talep etmeleri bir feminist öncelikler listesinin neredeyse en altındakine razı olmalarını gerektirir. Le Doeuff felsefede kadınların statü sahibi olmasının sadece çok az sayıda ayrıcalıklı kadının paylaşabileceği bir şey olarak göründü-

ğünün farkındadır. Yine de, ona göre, felsefenin feministlerin önemli bir ilgi alanı olması gerekir.

Kadınların felsefeden dışlanmasıyla ilişkili özel bir şey vardır. O diğer dışlamalardan farklı bir biçim kazanır ve felsefe disiplini içinde farklı bir rol oynar. Metaforik olarak, kadınlar felsefenin kurtulmak istediği yoksunluk ve yetersizliği simgeler. Bu yüzden, 'kadın' felsefi imgede özel bir yere sahiptir. Ayrıca, felsefi rasyonalite ideali bu dışlamalar sayesinde inşa edilmiştir. Bu konularda Le Doeuff'un görüşü Lloyd'ununkinden farklı değildir.

Le Doeuff ayrıca hakiki (orta sınıf, beyaz) kadınların felsefeden dışlanmasının bir açıklamasını sunar. Bu dışlamanın aldığı incelikli biçimi geçmişteki kadın düşünürlerin yaşantılarından örneklerle aktarır. Örneğin, Hipparchia ve Beauvoir'un erkek filozof hocalarıyla aşk ilişkileri vardı. Bu kadınlar felsefeye değil belirli adamların felsefesine ulaştılar. Hem erkekler hem kadınlar etkili bir öğretmen sayesinde felsefeye yöneldiler (Le Doeuff, 1989: 106). Bununla beraber, erkekler örneğinde bu aşk unsuru yüceltilir ve 'felsefe arzusu'na dönüştürülür. Böylece erkekler felsefileştirme ihtiyacını ortaya çıkartan bu yoksunluğu bizzat yaşayabilirler. Fakat kadınlar bu yüceltmeyi başaramazlar. Bunu onların arzularını yakalayan bir erkek öğretmen başarır. O aşırı övgü ihtiyacı duyar. Kadınlar bu yolla felsefeden kaynaklanır görünen bu yetersizlik deneyiminden dışlanırlar.

Bunun akademik kurumlar içinde kadınların daha fazla felsefe eğitimi görmeleri için gerekli bir argüman olabileceğini varsayıyorum. Le Doeuff daha fazlasını önerir (1989: 120). Yine de, bu argümanda bazı kuşku kabuller vardır. O bilginin cinsel aşkın bastırılmasını gerektirdiğini varsayar (Freudcu bir bilgi anlayışı). Le Doeuff'un geçmişteki kadınları anlamak için Freudcu psikanalize başvurması yanlış konumlandırılmış bir yaklaşım olarak görünmektedir. Bu yaklaşım özellikle Helen kadın filozof Hipparchia'ya uygun düşer görünmez. Antik Yunan'da bir öğretmen ve öğrenci arasındaki ideal ilişki erotik koşullar içinde anlaşılma-taydı. Platon'a göre, bilgelik aşkına (felsefeye) giden yol kişinin erkek öğretmeniyle erotik aşkı sayesinde mümkündü. Bu aşk biçiminin, aşılması gerekse de, bastırılması veya yüceltilmesi gerekmiyordu. Freudcu model Hipparchia'ya sadece, psikanalizin insan psikolojisi hakkındaki zamanlar-üstü hakikatleri ortaya koyduğu varsayıldığı takdirde uygulanabilir. Bu kabulün sağlam bir

temele dayanmadığını düşünüyorum.

Yine de, Le Doeuff'un diğer grupların aksine kadınların felsefeden dışlanmasıyla ilişkili özel bir şey olduğunu söylemekte haklı olduğunu varsayalım. Ayrıca, felsefeden dışlanma kadınların yaşamak zorunda kaldıkları diğer dışlanma türlerinden farklıdır. Yine de sorulabilir: niçin feministlerin bu konuda dikkatli olmaları gerekir? Cevap, Le Doeuff'a göre, feminizm ve felsefenin özünde ilişkili olduğudur. Her feminist bir düşünürdür. Bir feminist "kendisi için düşünmeyi başkalarına bırakmayan" bir kadındır (Le Doeuff, 1991: 29). Kendi kararlarını verme arzusu feminist ve felsefi tutumun paylaştığı bir şeydir. Bu yüzden, felsefenin feministler için bir sorun oluşturmaması gerekir. Felsefe, cinsiyetçiliğine rağmen, ilham kaynağını feminizmin hayat verdiği bir arzudan alır.

Bununla beraber, "kendisi için düşünme" ile "sadece kendi düşüncelerine dayanma" arasında fark vardır. Felsefenin tamlik arzusuna kendi başına düşünme ihtiyacı yol açar. 2. Bölümde eleştirdiğimiz bireyselciliğin ortaya çıkmasına yol açan şey, bu 'başkalarından bağımsız düşünme' fikridir. Bununla beraber, kuşkusuz, felsefi tutum ayrıca kendisi için düşünme arzusunun cisimleşmesidir. O işbirliği sayesinde tatmin edilebilecek bir arzudur. Filozof her şeyi yapması gerekmediğini algıladığında her şeyi açıklar görünen sistemler geliştirme takıntı muhtemelen azalacaktır. Böyle bir tutum değişikliği felsefede bazı şeylerin bilinemeyeceğini kabul etmeyi sağlayacaktır. O imgeler ve metaforlar tarafından belirlenmiş olmayan şeyleri bastırmayı gerektirmeyecektir. Rasyonel düşüncenin uygulanması olarak felsefe devam edecektir,, soyut düşünmeye diğer rasyonel bilme biçimleri üzerinde ayrıcalık tanıyan bir rasyonalite takıntısı daha düşük olacaktır.

Şüphesiz bir şeyler söylenebilir. Ancak yine de, özellikle kadınlara düşman olmuş bir disiplin içinde değişiklik zahmetine niçin girilsin? Çünkü, bu değişiklik başarılabilir. Ancak onunla herkes ilgilenmez ve bunda da haklıdır. Feminist düşüncüyü geliştirmek için birçok yol ve gelenek vardır. Ancak, bizim gibi felsefi "düşünce egzersizinin bazen çok eğlenceli bir... etkinlik olduğu"nu düşünen insanların (1991: 8) seçme hakkı yoktur. Ve Le Doeuff'un söylediği gibi, bu düşünce naif görünebilir, felsefeleştirme arzusu kendini bize dayatabilir. Ve, disiplin içinde kalacaksa kadınsı farklılık ve bu farklılığın erkek akli tamamlayıcı rolü konusundaki

eski tekrarlarla düşmek istemeyiz. En iyi ilerleme yolu, rasyonalite idealleriyle ilgili olanlar dâhil, eski felsefî görüşlerin rasyonel ve siyasal bir eleştirisiidir.

İleri Okumalar

Genevieve Lloyd'un *Akıl Adamı: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'* (1984) adlı kitabı akıl ve erkeklik arasında kurulan metaforik ilişkilerin en iyi tarihsel açıklamasını sunar. Linda Alcoff'un "Feminist Akıl Eleştirisi Rasyonel midir?" (1995/6) adlı makalesinde feminist akıl eleştirileri özetle en uygun biçimde aktarılmaktadır. Kadınların felsefeden dışlanması Michèle Le Doeuff'un "Uzun Saç Kısa Fikirler" adlı yazısında ele alınmıştır (*Felsefî İmge*, 1989).

10.

BÖLÜM

Feminizm ve Postmodernizm

Postmodernizm nedir? Terim kullanıldıkça daha az açık hâle gelmektedir. Bu yüzden, onun feminizmle kompleks ilişkilerini açıklamak kolay değildir. Anglo-Amerikan feminizmde postmodernizme karşı tutum konusunda ciddi fikir ayrılıkları vardır. Bazı feministler, örneğin Seyla Benhabib veya Sabina Lovibond postmodernizme şiddetle karşıyken, diğerleri, örneğin Jane Flax ve Susan Hekman onu belirli koşullarla kabul eder. Ancak çoğu kez reddedilen veya kısmen kabul edilen şeyler aynı değildir. Feminizmde postmodernizm hakkındaki tartışmalar bu konuda farklı anlayışlar sergiler. Dolayısıyla, bu görüşlerin tam bir betimlemesini sunmak zordur.

Bu bölümde çalışmalarında postmodernist görüşlere bir ölçüde olumlu bakan Kuzey Amerikalı feministlere odaklanacağım. Burada sadece postmodernist yaklaşımların, bilgi ve epistemoloji konusunda önemli sorunları ortaya koyduklarına inandığım yanlarını ele alacağım. Bunları seçme nedenim açık olsa gerektir, zira elinizdeki kitap bilgi teorileriyle ilgilidir. İlk kararımın kaynağı postmodernizmin esasen bir Amerikan ürün olduğuna inancımdır. Burada iddiamın bütün gerekçelerini ortaya koymasam da bazılarını açıklayabilirim. Diğer birçok kişinin yanı sıra, Jacques Lacan, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Jacques Derrida ve Michel Foucault, bildiğim kadarıyla, kendi görüşlerini nitelemek için asla postmodernizm terimini kullanmamıştır. Ayrıca, onların birçok sorunla ilişkili yaklaşımları oldukça farklıdır. Örneğin, Foucault'nun özne konusundaki görüşleri Lacan'ın bu konudaki önermeleriyle karşıttır. Postmodernizm ABD'de bir araya gelmiş bazı

kanaatlerden oluşan bir *brikolaj*dır. Fransız düşünür François Lyotard 'postmodern durum', yani postmodernite içinde yaşayan insanların yüz yüze oldukları durum hakkında yazmıştır. Ancak o kendi felsefi görüşlerinin 'postmodernizm' olarak adlandırılan yeni bir teoriyi oluşturduğunu düşünmez. Postmodernizm ABD'de benlik, dil, bilgi, doğruluk ve güç hakkında teorik bir görüş olarak geliştirilmiştir.

Bu yorumlarımın amacı aşağılamak değildir. İlk olarak, postmodernizmi benimseyen feministler görüşlerini tartıştıkları düşünürler arasında fikir ayrılıkları olduğunu kabul ederler. Örneğin, Derrida ve Foucault arasındaki farklılıkları kabul eden Hekman'a göre, "yine de onlar arasında bazı ortak temalar belirlemek mümkündür" (1990: 8). İkinci olarak, postmodernistler *brikolaj*-dan onaylayıcı bir biçimde söz ederler.

Postmodernizm farklı insanlar için farklı anlamlara geldiği için bu yaklaşımın içeriğini açıklamak zordur. Bu yaklaşımın karamsarlığını yakalamak daha kolaydır. Postmodernizm negatif, şüpheli bir görüştür. O bazıları için aynı zamanda yeni bir umudun cisimleşmesi, ancak esasen eski yolların reddedilmesidir. Onun eleştiri hedefi Aydınlanma projesidir. 7. Bölümde Aydınlanma projesini ana hatlarıyla aktarmıştım. Bu proje muhtemelen bir sloganla özetlenebilir: aklın özerk kullanımı bizi özgür kılacaktır. Fakat bu parola büyük ölçüde aldatıcıdır; Aydınlanma çeşitlilikler içeren bir geleneğin özet ifadesidir. Aydınlanma, belirli bir yolun izlendiği, kuşkulara yer vermeyen karışık bir gelenektir. Aydınlanmacılığın insanın özgürleşmesini savunan destekleyicileri tüm kadınları ve Avrupalı olmayan insanları unutmuşlardır.

Bu unutma kuşkusuz bilinçsiz değildir. Öne süreceğim gibi, Aydınlanma projesinin tamamen terk edilip edilmemesi gerektiği genelde ucu açık bir soru olarak kalır. Feminizm başlangıçta kadınların özgürleşmesi hareketi olarak anlaşıldığı için bu acilen cevaplandırılması gereken bir sorudur. Nitekim, feminizm Aydınlanmacı ideallerin reddedilmesiye, feminist hareketin erken dönem tarihinin hayat kazandırdığı ideallerin bir anlamda terk edilmesi gerekir. Feminizm içindeki postmodernizm tartışmaları feminizmin kendi geçmişinden kopup kopmaması gerektiği konusunda tartışmalar olarak okunabilir.

Kuşkusuz, feminizmin tarihi de değişik olaylarla doludur. Feminist hareket uzunca bir süre kadınlar arasındaki farklılıkları

dikkate almamıştır. O daha ziyade beyaz orta sınıf kadın hareketi işlevi yüklenmiştir. Yine de, bu hareketin başarılarını göz ardı etmek veya fazla önemsememek hata olacaktır. Ayrıca postmodernizm, bana göre, yeni bir siyasal alternatif geliştirmeye çalıştığında fazla kullanışlı değildir. Postmodernizmin bazı iddialarını ciddiye almak isteyen feministlerin siyasal problemi burada yatar. Bir yaklaşım olarak postmodernizm bir tür septik kayıtsızlıktır. O çağımızın karamsar ruh hâlini yakalamaya çalışır; büyük idealler ve teorilere inancın kaybolmasının oldukça yaygın bir ifadesidir. Muhtemelen, o bir teşhis olarak doğrudur. Ancak o itaatkâr kabul anlamına gelmediği takdirde benimsenecek haklı bir tutumdur.

Bu bölümde feminizm içindeki postmodernizm ve bilgi hakkındaki tartışmalara damgasını vuran iki soruna odaklanacağım. İlk sorun bilginin normatif boyutuyla, ikincisi bilginin öznesiyle ilgilidir. Postmodern düşünürler çoğu kez geleneksel epistemolojinin yanlışlığının gösterilmesi gerektiğini ve bu konuda onun yerini alması gereken benzer hiçbir şey olmadığını iddia ederler. Onlar bu iddiayı epistemolojinin feminist teoride yeni filizlenen bir alan olduğu dönemde öne sürmüşlerdir. Bu bölümde postmodern feministlerin bilgi ve öznellik konusundaki hangi iddialarına katıldığımı açıklayacağım. Ayrıca, onların bu iddialardan hareketle ulaşıyor oldukları sonuçların temelsiz olduğunu ve reddedilmeleri gerektiğini öne sürüyorum.

Epistemoloji: Reddetmek mi, Dönüştürmek mi?

Postmodernizm bir 'sonlar felsefesi'dir. O felsefenin, metafiziğin, epistemolojinin ve diğer bütün eski gözde şeylerin sonunu ilân eder. Hristiyan çağın ikinci binyılının sonu ufuktur. Postmodernizm bu yeni çağa damgasını vuran tükenmişlik duygusunun ifadesidir. Hiçbir tek kesin postmodern görüş yoktur. Postmodernizm daha ziyade mevcut durumu aşma çabasıdır. Düşünüşün başlangıç noktası neredeyse her zaman Batı'dır. Dikkat gelişmiş kapitalist toplumlarda liberal demokrasilerin durumuna odaklanır. Bu ulusların gelişmesini sağlayan ideallerin sonunun geldiği ilân edilir. Aydınlanmacılığın benimsediği akıl, ilerleme ve insan

hakları değerlerinin karanlık yüzleri sergilenir. Batı modernitenin yol açtığı felâketlerin simgesidir.

Batılı dünyanın büyük bir hızla yıkım, tükenme ve dehşet dolu bir ortama doğru ilerlediği fikri yeni değildir. Bu fikir Nietzsche tarafından, kehanetimsi bir tonda, yaklaşık bir asır önce ifade edilmiştir. 'Postmodernist' etiketi Nietzsche'nin Avrupa kültürü hakkındaki kötümser görüşlerini daha da geliştiren düşünürleri nitelemek için kullanılmıştır. Bu yüzden, çok az ortak yana sahip olan düşünürler bu terim altında gruplandırılmıştır.

Postmodernizm hakkındaki çoğu tartışmanın hareket noktası iki eski yanılsamadır: kendine hâkim, bilinçli ve evrensel özne fikri ve meşruluk veya aklın iktidar ya da güçle hiçbir bağlantısı olmadığı düşüncesi. Maskeleri düşürüldüğünde bu iki yanılsamanın masum olmadığı ortaya çıkar. İlk yanılsamayı 9. ve ikincisini 8. Bölümde tartışmıştım. Her iki örnekte de bu masumiyet kaybının haklılığını vurguladım. Bu bölümde esasen bu iddialardan haklı olarak çıkartabileceğimiz sonuçlarla ilgileniyorum. Rasyonalitenin her zaman rasyonelleşme olduğu ve öznenin tamamen kavrayış gücünü aşan dışsal güçlerin hâkimiyetinde olduğu görüşüne karşı çıkılması gerektiğini öne sürüyorum. Aklın güçten ve egemenlik arzusundan asla tamamen uzak olmadığı iddiası aklın sadece egemenliğin bir maskesi olduğu düşüncesinden farklıdır. Ayrıca, "her zaman bilinçli ve kendine hâkim özne" fikrinin reddedilmesi öznelere hiçbir özerkliğe sahip olmamalarını gerektirmez.

Herhangi bir feminist postmodernistin karşı çıkılması gerektiğini düşündüğüm nihilist çıkarımlarda bulunup bulunmadığı açık değildir. Bununla beraber, Flax ve Hekman mantıksal olarak bu tarzda yorumlanabilecek bazı muğlâk iddialar öne sürmüştür. Aşağıda onların önermelerini analiz edecek ve iddialarına yüklenilecek farklı anlamları ortaya koymaya çalışacağım. Onların postmodernizm ve epistemoloji tanımlarını tartışacak ve bir "değerleyici girişim olarak bilgi teorisi" konusundaki görüşlerini inceleyeceğim.

Hekman'a göre, postmodernizm Aydınlanmacı geleneğe itiraz eder; o "modernizmin temelciliği ve mutlakçılığını sorgular" (1990: 1); "Aydınlanmacı düşüncenin temel dikotomilerini, örneğin rasyonel/irrasyonel, özne/nesne dikotomilerini reddeder" (1990: 2). Bu fikirler tamamen yeni şeyler değildir. Örneğin, 1.

Bölümde gerçekte bir postmodernist olarak sınıflandırılmayacak Heidegger'in özne ve nesne arasında keskin bir karşıtlık varsaymayan bir epistemoloji geliştirdiğini göstermiştim. Bundan söz etmemin nedeni, postmodernizmin destekçilerinin kendi görüşlerini bir yenilikmiş gibi sunma eğiliminde olmalarıdır. Onlar bu şekilde sunduklarında modernizmlerini ele verirler. Edebiyatta ve güzel sanatlarda modernizm geleneğe bir isyan, yeni bir şok yaratma arayışı olarak nitelendirilmiştir.

Hekman'a göre, epistemoloji ve postmodernizm ilişkisi daha problemlidir. Postmodern düşünürler Aydınlanmacıların tanımladıkları türden bir epistemolojiyle ilgilenmezler. Ona göre, ayrıca, "feminist sorunlara postmodern bir yaklaşım, Aydınlanmacı anlayışın yerini alacak bir 'epistemoloji' formüle etmeyi değil, daha ziyade insanların kendi ortak dünyalarını anlamak için geliştirdikleri söylemsel süreçlerin açıklamasını sunmayı gerektirir" (1990: 9). Bu yüzden, Hekman'a göre, postmodern düşünce bilgi konusunda geleneksel epistemolojiyle aynı amaçlara hizmet etmeye çalışmaz. Postmodern bilgi teorileri hem Aydınlanmacı düşünürlerin geliştirdiklerinden farklıdır, hem de farklı amaçlara sahiptir. Onlar geleneksel epistemolojik anlayışların yerine yeni-sini koymaya çalışmazlar.

Bu kitapta epistemolojiyi normatif karaktere sahip bir bilgi teorisi olarak tanımladım. Epistemoloji sadece bilgi olarak aldığımız şey ile gerçek bilgi arasında bir farklılık olduğunu varsayar. Hekman'ın postmodern bilgi teorisinde bu farkın kabul edilip edilmediğini araştırmak istiyorum. Onun açıklaması özünde Foucaultcudur; bilgi araştırmasını söylem biçimlerinin araştırılması olarak görür. Foucault'ya göre, söylem biçimleri önermeler arasındaki ve iddialar ve pratik etkinlikler arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar sistemleridir. Örneğin, 8. Bölümde tartıştığım biyolojik bilimler belirli bir söylem biçimi tarafından yapılandırılan bir söylem türüdür. Bu söylem biçimi biyologların pratik etkinliklerini düzenleyen deneylerin nasıl yapılması gerektiği konusunda kurallar içerir. O, ayrıca, deneysel sonuçlar ve iddialar arasındaki ilişkilerle ilgili kuralları gösterir. Bu kuralların amacı bir araştırmacının kendi deneylerinden hangi sonuçları çıkartabileceğini tayin etmektir. Son olarak, söylem biçimleri bize belirli bir iddianın hangi iddiaları içerebileceğini söyleyen çıkarım kuralları içerir. Hekman'a göre, bilgi teorisi bu kurallar sistemlerini araştırır.

Özelde, bilgi sosyolojisinde her söylem biçimini "karakterize eden özel güç/bilgi eksenî türü" analiz edilir (Hekman, 1990: 19). Bu analizler söylemlerin "öznel, nesnel ve güç ve hakikat rejimleri yarattığını" gösterecektir (1990: 19). Onlar "her bilginin bağlamsal ve tarihsel olduğunu" gösterir (Hekman, 1990: 153).

Hekman, Foucault gibi, güç ve bilgi arasındaki ilişkileri incelemeye çalışır. Modern laboratuvar biliminin –8. Bölümde tartıştığımız– disipline edici güce bağımlılığı bu ilişkilerin bir örneğini oluşturur. Bana göre, laboratuvar bilimi sadece –daha sonra laboratuvar dışındaki dünyaya taşınan– güç ilişkileri bağlamlarında bilgi üretir. Bana göre, bilimsel bilgi sosyal olarak inşa edilir. Hekman'ın da belirttiği gibi, bilimsel bilgi bağlamsal ve tarihseldir. Bununla beraber, bu iddialar epistemolojik sorunu konumlandırmazlar. Onlar Hekman'ın bilgi ile sadece bilgi olarak aldığı-ımız şey arasındaki farklılığı dikkate alıp almadığını göstermez. 8. Bölümde, yeni güç ilişkilerinin bazen bu örnekteki gibi, sözgelimi yüksek-etkili ürünlerin bilgisini inşa ettiklerini öne sürmüştüm. Ayrıca, bazen bu ilişkilerin sadece bilginin yokluğunda bilgi görevi yüklenecek önermeler ürettiklerini öne sürmüştüm. Biyolojik ırk araştırmasını bu olgunun bir örneği olarak sunmuştum. Melez bitkilerin bilgisi değişir ve biyolojik ırkla ilgili varsayımsal bilgiler tehlikelidir. Bu bilgiler hem doğru hem yanlış, bazen kötü siyasal sonuçlara sahiptir. Bununla beraber, bu ikisinin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Kişi ırk hakkındaki biyolojik teorilere, başka şeylerin yanı sıra, yanlış olduklarını öne sürerek karşı çıkar. Batılı olmayan tarımda melez mahsullerin kullanılmasına direnç farklı bir biçim kazanır. Kişinin, bu mahsullerin sadece –siyasal nedenlerle korumamız istenen– çoğu yerel pratiğin sonu olduğu söylenebilecek koşullarda yüksek ürünler vereceklerini öne sürmesi gerekir. Bu ayrımlar egemen görüşlere muhalefetlerin alması gereken biçimleri ifade etmeye çalıştığımızda temel önemdedir.

Hekman'ın bilgi üretimi pratikleri ve bu pratiklerin güç ilişkileriyle bağlantıları araştırması sadece bu ayrımları yapmaya yardımcı olduğunda bir epistemoloji oluşturur. Bana göre, Hekman bu konuda büyük ölçüde muğlâktır. İlk olarak, Hekman'ın değerleyici ayrımları ortadan kaldırmak gibi bir niyeti olmadığı açıktır. O, Gadamer gibi, bir yorumun bir başkası kadar iyi olduğuna inanmadan epistemolojik mutlaklığı reddedebileceğimizi öne sürer (Hekman, 1990: 15). Ona göre, ayrıca, Foucault'nun görüşle-

rinde baskıcı bilgi-iddialarının bir eleştirisi sunulur (Hekman, 1990: 183). Bu yüzden, Hekman haklı ve haksız iddialar ayrımı geliştirmek ister. Bununla beraber, onun bilgi araştırmasının bu ayrımı destekleyip desteklemediği yeterince açık değildir.

Hekman'a göre, söylemler konusundaki postmodern bilgi teorileri bilgi ve edinilmesi sürecini betimlerler (1990: 1). Ona göre, birer soykütüğü çalışması olan 'tarihsel bilgi araştırmaları'yla ilgilenmemiz gerekir (Hekman, 1990: 183). Başka deyişle, Hekman epistemik pratiklerimizin tarihini betimlememiz ve bu pratikleri mümkün kılan güç alanlarını açığa çıkarmamız gerektiğine inanır. Bununla beraber, o ayrıca bilgi teorisinin bu betimlemelerin ötesine geçmeye çalışmaması gerektiğine inanır görünür. Aksine, bu betimlemelerin epistemolojinin ayrıca epistemik pratiklerin değerlendirilmesiyle ilişkili bir parçası olduğunu öne sürüyorum.

Hekman kendi bilgi teorisinin direniş ihtimalini dışarda bırakmadığını belirtir. Ona göre, "postmodernizmin söylem konusundaki bilgi teorisi akışkan ve çoğul bir dil anlayışı sunar... Söylemlerdeki boşluklar, sessizlikler ve muğlâklıklar direniş imkânları sunar... Egemen söylemi sorgulayan yeni söylemler bu sessizlikler ve boşluklar içinde inşa edilebilir" (1990: 189-190). Örneğin, Foucault kadını aşağı bir varlık olarak inşa etmeyen bir söylem yaratacak bir araç sunar (1990: 21). Bununla beraber, postmodernizme eleştirilerde bu iddialar asla tartışılmamıştır. Onlar postmodernizmin sorunlar hakkında yeni biçimlerde konuşmayı engellediğini öne sürmez, daha ziyade, bu alternatiflerin, yerine geçmeye çalıştıkları şeylerden daha iyi olduklarına inanmamızı sağlayacak hiçbir neden sunmadıklarını iddia ederler. Bu tartışma, postmodernizmin egemen söylemlere direniş araçları sunup sunmadığı konusunda değil, direnişin haklı olduğunu gösterip gösteremeyeceği hakkındadır.

Hekman'a göre, bazı yorumlar diğerlerinden daha iyidir. Bu yüzden, Hekman'ın yorumlar hakkında değerlendirmeler yapabileceğimize inanması gerekir. Belirli bir örnekte egemen söyleme direnişin niçin itaate tercih edilebileceği konusunda gerekçeler sunmanın mümkün olması gerekir. Bu konuda Hekman'ın analizi tatminkâr olmaktan oldukça uzaktır. O egemen söylemlere her zaman karşı çıkılması gerektiğine inanır. Hekman'ın bu inancı gerçekte 'egemenler' baskıcı olduğu takdirde doğru olacaktır. Aksine Hekman'a göre, "güç her yerde [olduğu] için [ona] her

yerde karşı çıkılması gerekir" (1990: 186). Bu yüzden, güç her zaman kötüdür. Hekman hatalı bir biçimde bu görüşü –aksine, güç her zaman tehlikeli olsa da mutlaka kötü olması gerektiğini öne süren– Foucault'ya atfeder. Foucault'ya göre baskıcı güç biçimlerine direnilmesi gerekir. Direniş başarılı olduğunda daha az baskıcı olduğu varsayılan yeni güç ilişkilerine yol açılacaktır. Ancak Foucault bize gücün tehlikeli olduğunun farkında olmamız gerektiğini hatırlatır; bu yüzden, direnişin yeni baskı biçimleri yaratabileceğini unutmamamız gerekir.

Hekman ayrıca, "Foucault'ya göre bütün örneklerde... belirli baskılar bu baskılara karşı özel direniş biçimleri üretir. Baskı direniş üretir, başka hiçbir temellendirmeye gerek yoktur" dediğinde oldukça naif bir siyasal yaklaşım sergiler (1990: 185). Baskı ve direnç arasında hiçbir otomatik bağlantı yoktur ve Foucault asla olduğunu iddia etmez. Foucault, daha ziyade, ısrarla hiçbir baskı biçiminin direnişi kesinlikle imkânsız kılacak ölçüde başarılı olmayacağını vurgular. Hekman'ın sözü baskıya gerçek direnişin kendiliğinden ortaya çıktığını düşündüğünü gösterir. Hekman muhtemelen kendi konumuna ilişkin bu yoruma karşı çıkacaktır. Yine de, Hekman'ın baskıcı güç ilişkilerine direnmek için onların niçin baskıcı olduklarının açıklanabilmesi ve nasıl yıkılabileceklerinin ortaya konulması gerektiğine dikkat çekmediğini düşünüyorum. İlk açıklama farklı güç biçimlerinin birbirinden ayrılmasını gerektirir. Bastırılanın ürettiği bilgi de güç ürettiği için, bu bilgi türü ile karşı çıkılması gereken güç ilişkisi türlerini birbirinden ayırt edebilmemiz gerekir. Bu yüzden, Foucault asla gücün her zaman kötü olduğunu söylememiştir. Ayrıca, baskı kendiliğinden direnişe yol açmaz. Tâbi kılma mücadelesi değerleyici yargıları gerektirir. Farklı baskı biçimlerinin birbirinden ayrılması gerekir. Örneğin, ırkçılığa karşı mücadele birçok farklı yaklaşımı gerektirir. Appiah'ın biyolojik ırk teorilerinin yanlış olduğunu kanıtlama çabası bu mücadelenin bir parçasıdır. Aksine, Afrika'daki çiftçi toplulukları koruma girişimi melez ürün türleri hakkındaki biyolojik teorileri tartışmayı gerektirmeyecektir. Bununla beraber, direnişler bu türden teorilerin bir yerel bilgi örneği olduklarını gösterecektir. Onlar bu teorilerin Afrika ortamına ihraç karşılığında ödenmesi gereken bedelin ahlâki ve siyasal olarak kabul edilemez olduğunu iddia edeceklerdir. Bu yüzden, baskıya karşı mücadele "bilgi" ile "insanların yanlış bir biçimde bilgi olduğuna

inandıkları şeyler” arasında epistemolojik ayrımlar yapmamızı gerektirir. Aynı zamanda, tüm bilginin bağlamsal olduğunu ve sosyal olarak inşa edildiğini kabul etmemiz gerekir. Bu yüzden, Hekman’ın öne sürdüğü gibi, direnişin karşı çıktığı baskı biçimine uygun türden olması gerekir. Belirli bir tâbilik biçimini anlamak için bütün baskı türleri hakkındaki teorileri değerlendirmemiz gerekmez. Bununla beraber, epistemik değerlendirmenin temel önemde olmasının nedeni, kesinlikle özgürleşmenin hiçbir reçetesinin olmamasıdır. Her seferinde, belirli bir güç ilişkileri alanının baskıcı olup olmadığını, yanlış teorilerle mücadele etmeyi gerektirip gerektirmediğini değerlendirmemiz gerekir.

Bu soruların her zaman ele alınması gerekir. Onlar kaçınmayacağımız epistemik ayrımlara dayanırlar. Foucault’nun ortaya koyduğu görüşleri kullanan bir bilgi teorisi bu soruların cevaplarını sunmak zorundadır. Bu yüzden, postmodern ve Aydınlanmacı epistemolojinin ortak bir şeye sahip olması gerekir. İkisinin de bilgi olarak sunulan iddiaların haklı olup olmadıklarını değerlendirmekte kullanılabilecek araçlar sağlaması gerekir. Postmodernistler temelci doğrulama açıklamalarını reddeder, ayrıca bütün örneklerle uygulanabilecek evrensel reçetelere karşı çıkarlar. Ancak onların bağlamsal doğrulama açıklamaları sunmaları gerekir. Aksi takdirde, konumları eleştirdikleri görüşlerinin bir karikatüründen ibaret olacaktır.

Hekman bu soruların cevaplarını sunmaktan kaçınır. Yanlış olduklarını açıkça ifade etmez, onları ele almaz. Onların ne olduklarının farkında görünmez. Güç her zaman kötüyse ve baskı her zaman direniş üretiyorsa bu tür sorulara gerek kalmayacaktır. Ancak güç tehlikeli olmasına rağmen her zaman kötü değildir; direniş, her zaman mümkün olsa da, otomatik olarak ortaya çıkmaz. Dolayısıyla, bu sorunlar hayati öneme sahiptir. Hekman’ın bu konulardaki kafa karışıklığı rasyonalite ve irrasyonalite düalizmini ele aldığı anda yeterince açıktır.

Hekman’a göre, postmodernizm rasyonel/irrasyonel dikotomisini sorgular (1990: 2). Öncelikle rasyonel ve irrasyonel düalizminin, uygun biçimde ifade edilirse, asla bir dikotomi olarak anlaşılmadığının belirtilmesi gerekir. Örneğin, körler ve görenler bir dikotomi oluşturmaz, zira bazı şeyler –örneğin, ağaçlar– ne kördür ne de görürler. Benzer şekilde, Hekman’ın karşı çıktığı geleceğe göre, bazı şeyler, örneğin kayalar ne rasyonel ne irrasyonel-

dir.

Aydınlanmacı gelenek rasyoneli irrasyonelden ayırır, rasyonelitenin irrasyonelite olmadan var olamayacağını varsayar ve rasyoneliteyi irrasyonelitenin üzerine yerleştirir. Hekman'a göre, postmodernistler bu düalizmin çözülebileceğini (1990: 5) veya ortadan kaldırılabileceğini (1997: 17) öne sürerler. O, ayrıca, bir karşıtlığı ortadan kaldırmanın ortadan kaldırılan düalizm tarafından kullanılan kategorileri tamamen terk etmeyi gerektirmediğini açıklar (Hekman, 1990: 26). Bu yüzden, Hekman irrasyonel ve rasyonel ayrımını ortadan kaldırmak istemez. O, ayrıca, özellikle bir yandan bu düalizmde örtük olan değer yargısını tersine çevirmeye çalışırken, öte yandan onun doğasını sürdürme girişimini eleştirir (Hekman, 1990: 41). Bu yüzden, Hekman irrasyoneliteyi rasyonelite üzerine yerleştirmez. Bu yüzden, onun Aydınlanmacılığın "irrasyonelite olmadan rasyonelite olamaz" inancını reddetmesi gerekir. Aydınlanmacı geleneğin bu iddiasını yorumlamanın ve benzer şekilde yadsımanın en azından iki yolu vardır. İlk olarak, bu inanç bir bireyin tam rasyoneliteye ulaşabileceği anlamına gelebilir. Böyle bir kişi hiçbir bilinçsiz arzuya, temelsiz kaygılara sahip olmayacaktır. İnsan psikolojisi hakkındaki bu empirik iddia Freud'dan itibaren fazla taraftar bulmamıştır. İkinci olarak, Aydınlanmacı düşünürlerin bu iddiası rasyonelitenin var olmak için bir şekilde irrasyoneliteyi gerektirmediği veya önceden gerektirmediği anlamına gelebilir. Hekman'ın postmodernist argümanların zayıflatıldığını düşündüğü şeyin bu ikinci iddia olduğunu düşünüyorum.

Hekman'ın Gadamer tartışması bu kitaptaki tartışmaya ışık tutar. Gadamer'e göre, her anlamamanın köklerinde gelenek ve önyargı ya da ön-hükümler vardır (1990: 14). Rasyonel fikir birlikleri ve ayrılıkları ön-hükümleri gerektirir ve bunlar olmadan var olamazlar. Bireylerin rasyonel bir diyalog kurabilmek için tartışmasız birçok kabulü paylaşımları gerekir. Bu kabullerin büyük çoğunluğu sıradan şeyler olarak görünecektir. Örneğin, karşılıklı konuşmaların yaşadıkları her şeyin kendi hayal güçlerinin bir ürünü olduğuna inanmadıklarını varsayarız. Bazı kabuller sadece bir kültürün üyeleri tarafından paylaşılacaktır. İnsanların haber başlıkları, TV programları veya popüler eğlence programlarına referansları anlayacaklarını varsayarız. Bu kabuller genellikle doğrudan konuşulmasa da, onlar olmadan fikir birliği veya ayrılığı ol-

mayacaktır. Bununla beraber, bu tespit rasyonalitenin irrasyonaliteyi gerektirdiği ve biri olmadan diğeri olamayacağı görüşünü desteklemez. Hekman'ın gerektirdiğini düşündüğüne inanma eğilimindeyim. Onun bu görüşü benimsediğini düşünüyorum, zira Hekman'ın Gadamer'in rasyonel/irrasyonel düalizmini ortadan kaldırdığı iddiasını desteklemek için başvurduğu tezleri başka türlü yorumlayamıyorum.

Rasyonel karşılıklı konuşmayı mümkün kılan zımnî fikir birliğinin temeli irrasyonel değildir. Gadamer'e göre, bu zımnî önkabullerin bir kısmı haklı, bir kısmı değildir (Hekman, 1990: 15). Haklı önkabullerin rasyonel, diğerlerinin yanlış veya hatalı olması gerekir. Bu yüzden, Gadamer rasyonel karşılıklı konuşmanın bütün örneklerde bazı irrasyonel önkabulleri gerektirdiğini göstermemiştir. Gadamer, aksine, açık rasyonel fikir birliği ve ayrılığının zımnî ancak aynı ölçüde rasyonel bir fikir birliğini gerektirdiğini göstermiştir. Tersine, bir iddianın sadece gerekçelerini sunduğumuzda rasyonel olduğunu söylemeye karar verdiğimizde, fikir birliğinin temeli ne rasyonel ne de irrasyoneldir. Bununla beraber, o rasyonel değerlendirmeye tâbi tutulabilecek bir iddiadır.

Bu yüzden Gadamer bir düalizmi ortadan kaldırmamış, aksine, Aydınlanmacı meslektaşları gibi, irrasyonalitenin varlığını gerektirmeyen bir rasyonalite tanımı ortaya koymuştur. Gadamer'in konumunda özellikle postmodernist hiçbir yön yoktur; örneğin Wittgenstein benzer bir tanım sunar. Ancak Hekman, Gadamer'in rasyonalitede irrasyonalitenin bir temeli bulunduğunu gösterdiğini düşündüğü için, yukarıda ortaya koyduğum epistemolojik problemlerden kaçınmanın bir yolunu bulduğuna inanır. Bununla beraber, postmodern teorisyenler temelci, bağlamsal olmayan doğrulama ve gerekçe açıklamalarını reddettiklerinde bile, yine de bize bağlamsal, sosyal olarak inşa edilmiş rasyonalite ve gerekçe biçimleri borçludurlar. Onların, ayrıca, rasyonel önermelerin rasyonelmiş gibi sunulan irrasyonel iddialardan nasıl ayrılması gerektiğini göstermeleri gerekir. Bu yüzden, Hekman "postmodernler gibi bilginin mutlak temeller gerektirmediğini varsaydığımızda, nihilizm suçlaması, rölativizm suçlaması gibi, önemini yitirir" (1990: 153) dediğinde, bana göre, ciddi bir hata içindedir. Aksine, bu sorunların özellikle acil olduklarını öne sürmüştüm. Postmodern bilginin ne mutlak ne de göreceli olduğunu

iddia eden Hekman (1990: 134) bunları göz ardı eder. Bu iddiası onun düalizmleri ortadan kaldırma iddialarıyla tutarsızdır. Ona göre, bir düalizm ortadan kalktığında onu oluşturan kategorilerin mutlaka terk edilmesi gerekmez. Ancak, bu kesinlikle Hekman'ın ilişkili itirazları ele almaktan kaçındığında içine düştüğü bir hatadır.

Başka şeylerin yanı sıra bu nedenlerle, Hekman'ın feminist epistemoloji tasviri büyük ölçüde uygunsuzdur. Hekman onu çoğu kez "erkekliğin aksine kadınlığa ayrıcalık tanıyan bir epistemoloji" olarak betimler (1990: 9). Bazı feministlerin bu görüşü benimsediklerini inkâr etmiyorum. Bununla beraber, Hekman gerekçeler ve doğrulamayla ilgilenen herkesin bu görüşü onaylaması gerektiğini düşünür görünmektedir. Aksine, bana göre, bu tür sorunlardan kaçınabileceklerini düşünen bu Kuzey Amerikalı postmodernistler büyük bir hata içindedir.

Flax'ın epistemolojide "tartışma bilgi ve hakikat arasındaki ilişkilerden bilgi, arzu, fantezi ve farklı güç türleri arasındaki ilişkilere yönelmelidir" görüşü de (1993: 143) benzer problemler ortaya çıkartır. Bu iddiayı, bilgi teorisinin doğrulama gibi normatif fikirlerle değil, aksine bilinçdışı arzular ve güç ilişkileri gibi psikanalitik ve toplumsal faktörlerle ilgilenmesi gerektiği anlamında yorumluyorum. Bu fikrin, Hekman'la görüş ayrılığını desteklemek için sunduğum aynı gerekçelerle, hatalı (ve siyasal açıdan tehlikeli) olduğuna inanıyorum. Aşağıda Flax'ın postmodernizm açıklamasını ve bilgi anlayışını tartışacağım. Flax'ın görüşlerini analiz etmemin nedeni feminist epistemolojiye karşı olumsuz bir tutumun örneği olmasıdır. Onun bazı eleştirilerinin önemli olduğuna ve dikkate alınmaları gerektiğine inanıyorum; fakat onun diğer eleştirilerinin reddedilmesi gerekir.

Bir 'sonlar felsefesi' olarak postmodernizm nitelememin kaynağı Flax'ın bu konuma ilişkin betimlemesidir. Flax postmodernizmi üç tez aracılığıyla inceler: İnsanın ölümü, Tarihin ölümü ve Metafizik'in ölümü (1991: 32-37). Flax her bir tez altında farklı açılardan güçlü birçok farklı görüşü betimler. Bu görüşlerden bazıları çoğu feminist tarafından kabul edilirken, diğerlerinin feminist amaçlarla uyuşmadığı düşünülür. Bununla beraber, hepsinde geleneksel epistemoloji anlayışı ve Kartezyen benlik anlayışı yıkılmaya çalışılır.

Flax 'İnsanın ölümü'nden söz ettiğinde Foucault'nun *Kelimeler*

ve *Şeyler*'de (1970) incelediği özne anlayışına işaret etmektedir. İnsan (özne), doğrulamanın temellerini kendi içinde bulma kapasitesine sahip bireydir. 'Özne', bilgi edinmek için başkalarına dayanmayan 'özerk bilen'dir. İddialarını doğrulamak için kendi aklına başvurması yeterlidir. Flax postmodern teorinin bu aşkın özne anlayışının kurgusal olduğunu gösterdiğine inanır; bu anlayış bir toplumsal yaratıdır. Postmodernistler bu özne anlayışının yerine 'merkezî konumdan uzaklaştırılmış' bir özne fikri önerirler. Bu yaklaşıma göre, "bireyin... [kendi] deneyimlerine... kurgusal veya anlatısal bir düzen empoze etme girişimleri" onun kontrolü dışındaki güçler, yani bilinçdışı, güç ve dil tarafından "önceden inşa edilir ve sabote edilir" (1991: 32). Dolayısıyla, dışsal güçler öznenin düzen eğilimini yıktığı için öznel deneyim her zaman bölünmüş veya parçalanmıştır. Ayrıca, bu güçler önceden öznel deneyimlere empoze edilebilen sınırlı bir düzen oluşturur. Bu yüzden neticede, postmodernistlere göre, "özne sadece dil içindeki bir başka konumdur" (Flax, 1991: 32). Flax'e göre, özne fikrinin bu zayıflatılması kabul edildiğinde eski epistemolojik anlayışları onaylamak imkânsız hâle gelir. Bunun yerine, "Gerçeğe veya Dünyanın Varlığına ulaşabilecek bağımsız, dilsel-olmayan, tarihdışı hiçbir özerklik anı, hiçbir saf akıl veya kurucu bilinç yoktur" sonucuna ulaşmamız gerekir (Flax, 1991: 33).

Flax'e göre, postmodernistler çağı geçmiş bir özne anlayışını reddeder ve yerine yenisini geçirirler. Eleştirmenler, özellikle Benhabib (1995) bu konularda benimsenebilecek farklı görüşlerle ilgili kavramsal ayrımları dikkatli bir biçimde ifade eder. Benhabib "İnsanın ölümü" tezinin iki yorumu olabileceğine işaret eder. Daha zayıf bir yorum "özneyi farklı toplumsal, dilsel ve söylemsel pratikler içinde konumlandıracaktır" (Benhabib, 1995: 20). Bu yüzden, öznelliğin karakteri içinde şekillendiği kültürel bağlamdan bağımsız olarak anlaşılamaz. Bu tezin daha güçlü yorumu öznelliğin güç, dil ve bilinçdışı tarafından belirlendiğini iddia edecektir. Bu daha güçlü yorum, Benhabib'e göre, 'öznenin ölümü'nü ve dolayısıyla "kuşkusuz niyetsellik, açıklanırılık, self-refleksivite ve özerklik kavramlarının ortadan kalkması"nı gerektirir (1995: 20). Başka deyişle, insanlar yaptıkları şeyleri çoğu kez kendi bilinçli seçimleri çerçevesinde açıklasalar da, bu tez doğruysa, her zaman yanlış yoldadırlar. Eylemlerin doğru açıklamaları her zaman sadece kişinin üzerinde bir kontrole sahip olmadığı

faktörlere referansı gerektirecektir. Benhabib, bireylerin toplumsal koşullar tarafından belirlendiği varsayıldığı için İnsanın ölümü fikrinin bu ikinci yorumunda failliğin yadsındığını tespit eder. Benhabib böylece bu daha güçlü yorumun feminizmin siyasal amaçlarıyla uyuşmadığı sonucuna varır (1995: 20). Öznellik konusundaki bu tartışmayı sonraki kısımda ele alacağım.

Flax'ın postmodernist teorileri nitelediği ikinci tez 'Tarihin ölümü'dür. Bu tezin bazı boyutları vardır. Bu tez ilk olarak insan toplumunun daha mükemmel bir yönde kaçınılmaz olarak ilerlediğini söyleyen bir tarih anlayışının reddedilmesini gerektirir (Flax, 1991: 33). Tezin bu yönü nispeten tartışmasızdır. Günümüzde çok az kişi insanlık tarihinin hızlı bir ilerlemenin damgasını taşıdığına inanacaktır. İkinci olarak, bu tez ayrıca tarihin her zaman ilerlemeci bir süreç olarak alınmasının gerekçelerini açıklar. İlerleme inancı meşrulaştırıcı bir strateji olarak işlemiştir. Bu inanç mevcut durumu insan gelişiminin zaman içinde ulaşabileceği doruk noktası olarak meşrulaştırabilir; ayrıca, belirli bir grup tarihsel güçlerin kendi yanında olduğunu iddia ettiğinde bu iddiayı değişimi meşrulaştırmak için kullanabilir. Komünizm bu iki stratejiyi de kullanan bir ideolojinin açık örneğidir. Tarihin bu şekilde meşrulaştırıcı bir anlatı olarak kullanılması doğrusal bir insan tarihi açıklamasını teşvik eder. Bu anlatı önceden belirlenmiş bir insani mükemmellik durumu, tarihin yöneldiği belirli bir hedef bulunduğunu varsayar. Bu yüzden, komünizm tüm tarihsel olayları tarihin kendi yazgısı doğrultusunda ilerlediği benzer nedenlerle açıklama eğilimindedir (Flax, 1991: 33).

Bu hususta feministler büyük ölçüde hemfikirdir. Bu geleneksel 'ilerleme olarak tarih' açıklaması bir yanılsamadır. O ayrıca tehlikelidir, zira belirli bir grubun kendi çıkarlarının bir bütün olarak insanlığın çıkarlarıyla örtüştüğünü iddia etmek için kullanılabilir. Bu grup kendi egemenliğinin tarihin mükemmelliğe doğru gidişinde zorunlu bir adım olduğunu iddia edebilir. Bu tarih anlayışı şiddet ve baskıyı meşrulaştırmak için kullanılmıştır ve kullanılabilir. Aydınlanmacı düşüncenin tipik bir özelliği olan bu ilerleme inancı karanlık bir yana sahiptir. O tahakkümü besleyebilir. Bununla beraber, geleneksel tarih anlayışını eleştiren bazıları sadece onun içinde gömülü ilerleme fikrini değil, aynı zamanda daha genel bazı özelliklerini de sorgularlar. Onlar, örneğin, küresel olmayı amaçlayan bir tarihsel açıklamaya karşı çıkarlar. Benha-

bib'in işaret ettiği gibi, bu iki itiraz kavramsal olarak ayrıdır (1995: 23). Ancak tarihi bir ilerleme olarak gören geleneksel yaklaşımı onaylamadan da büyük ölçekli tarihsel açıklamalar sunulabilir. Özellikle cinsiyetçiliğin uzun geçmişi ve yaygınlığı dikkate alınır-sa, küresel ve uzun dönemli süreçleri anlamadan bu tutumu kavramak mümkün görünmez (Fraser and Nicholson, 1990: 34). Bu yüzden, feminizm küresel tarihsel açıklamaları gerektirir ve yerel açıklamalarla sınırlandırılmaz görünmektedir.

'Tarihin ölümü' tezi feministler için bir başka acil sorun daha ortaya çıkartır. Bu tez yerel veya küresel olup olmadıklarından bağımsız olarak toplumsal-tarihsel açıklamaların oynadığı rolle ilişkilidir. Geleneksel tarihsel anlatılar haklılaştırıcı amaçlara sahiptir. Flax postmodernizmin verdiği dersi, haklılaştırıcı açıklamaların terk edilmesi gerekliliğinin kanıtı olarak alır. Onların yerini normatif hiçbir boyuta sahip olmayan bir soykütüğü alır (Flax, 1993: 43). Flax'e göre, problemin kaynağında bir kültür veya pratik içinde oluşturulan bilgi-iddialarının geçerliliğinde değer yargılarının etkisinin göz önünde bulundurulması yatar. Her kültür veya pratiğin neyin doğru neyin yanlış olduğu, neyin haklı olup olmadığı konusunda kendi kriterleri vardır. Bu kriterler dışında başvurulacak hiçbir kaynak yoktur (1993: 138). Teoriler bu kriterlere açıklık kazandırabilir, onların kökenlerini açıklayabilir. Bununla beraber, teorilerin yapamayacakları şey bu kriterleri değerlendirmektir. Veya daha kesin bir ifadeyle, geçerlilik konusunda herhangi bir girişim kendi kriterlerini dayatmakla suçlanır. O bir gerekçe meselesi değil, çıkarlar ve güç meselesidir. Flax bu sonuca "kendi dili ve hikâyelerinin engel oluşturmadığı hiçbir aşkın bakış açısı olmadığına, bir hikâyenin hakikate bir başkasından daha yakın olduğunu sınamanın hiçbir yolu bulunmadığı"na inandığı için ulaşır (1993: 139). Dolayısıyla, Flax eleştirinin normatif boyutundan vazgeçer görünmektedir.

Kanaatimce bu sonuç yanlıştır. İlk olarak, geleneksel tarihsel anlatılar özel bir haklılaştırma türü sunmuşlardır. Tarihi ilerleme temelinde açıkladıkları için onun bütün yönlerini meşrulaştırmışlardır. Olan bir şey insan toplumunun daha iyiye gitmesi için gerekli zorunlu bir adım olarak görülmüştür. Bu yüzden, egemen gruplar tarihsel anlatıları kendi egemenliklerini meşrulaştırmak için kullanabilirler. Bununla beraber, tarihin güçlünün zaferini meşrulaştırmak için kullanılması iyimser bir ilerleme anlayışına

dayanır. Ancak buradan, bir birey ve grubun kendi eylemlerini haklılaştırma girişiminin her zaman güç dayatmasının gizlenmesi olduğu sonucu çıkmaz. Aksine, galiplerin niçin haklı olmayabileceklerinin açıklanabilmesi için değerlendirmeye gerek vardır. İkinci olarak, "aşkın haklılaştırıcı teoriler" ve "salt betimsel projeler" biçimindeki keskin karşıtlık hatalı bir antitezdir. Kültürümüzde benimsenen kriterleri kabul etmek zorunda değiliz: çoğunluğun söylediği şeyin mutlaka doğru olması gerekmez. Bununla beraber, ancak Platoncu bir cennette yer alabilen doğruluk ve doğrulama fikirlerine doğrudan ve ayrıcalıklı olarak ulaşabileceğimizi iddia edemeyiz. Söz konusu ara zemin arayışı bu konularda çoğu feminist görüşe hayat kazandırmıştır. Bu ara zemine genellikle 'durumsal eleştiri' adı verilmiştir. Flax'e göre postmodernizme özgü olan bu soruna üçüncü tezi tartıştıktan sonra döneceğim.

Bu tez "Metafiziğin ölümü"dür. Bu isim yanıltıcıdır, zira bu tez modern felsefenin bütün temel özelliklerinin reddedilmesi anlamına gelir. Bu tez metafiziğin reddedilmesinin ötesine geçer. Modern felsefe epistemolojiye odaklanmıştır. Ayrıca, bilgi teorisi bir ilk felsefe olarak görülür. I. Bölümde bu fikrin iki yorumunu belirlemiştim ve Flax ikisine de şiddetle karşıdır. Flax'e göre, her zaman gerçek bilgiyle ilişkili olan spekülâtif özellikleri öğrenmek ve onları yapay bilgilerden ayırmak mümkün değildir (1991: 35). Flax, ayrıca, diğer tüm bilgilere meşruiyetini bilgi teorisinin kazandırdığı görüşüne itiraz eder (1991: 34). Temelcilik, yani bütün bilgilerin kesin temellere dayandığı görüşü Flax'in reddettiği epistemolojinin bir başka özelliğidir. Ona göre, "zihinsel hayatın dolaysız ve tartışmasız hiçbir özelliği yoktur. Duyu-verileri, fikirler, niyetler önceden inşa edilmiştir" (Flax, 1991: 35). Diğer bilgi parçalarından bağımsız bir biçimde bilgi olarak alınabilecek hiçbir zihinsel durum yoktur.

"Bütün bilgilerin tartışmasız temelleri" fikrinin reddedilmesi aynı zamanda Kartezyen "bilene açık olan zihin" anlayışının yıkılmasını içerir. Aksine, Flax'e göre, "zihin veya akıl olarak adlandırdığımız şey sadece söylemin bir ürünüdür" (1991: 35). Sonuç olarak, sayesinde deneyimlerimizi yapılandırdığımız kategoriler veya kavramlar tarihsel ve kültürel olarak değişkendir (1991: 35). Bununla beraber, Flax'in zihin konusundaki görüşü Kartezyen anlayışı reddetmek isteyenlere açık tek alternatif değildir. 9. Bö-

lümde belirttiğim gibi, akıl özelde söylemlerin etkisi olmadan sosyal olarak inşa edilebilir. Flax'ın görüşünün arkasında epistemolojinin değerleyici bir girişim olduğunu reddetmesinin yattığını düşünüyorum.

Flax modern epistemolojik teorilerin dayandığı metafiziği ana hatlarıyla ortaya koyar. Metafizik, gerçekliğin bilenden bağımsız olarak var olan şeylerden meydana geldiği görüşüdür. Ayrıca, bilgi zihin ve bilgi arasındaki ilişkinin yansımasıdır (1991: 34). Bu dünya ve onunla bilişsel ilişkilerimiz anlayışını sadece Flax ve postmodernist düşünürler reddetmez. En azından Kant'tan beri çoğu düşünür modern epistemoloji ve metafiziği eleştirmiş ve onlara alternatifler geliştirmeye çalışmıştır. Örneğin, Hegel temelciliği reddetmiş ve ayrıca bilginin toplumsal olarak konumlandırılması gerektiğini öne sürmüştür. Heidegger dünyanın esasen, kendinde şeyler dünyasından ziyade, bir insanların katılmaları dünyası olduğunu öne sürer. O, ayrıca, bilmenin gerçekliğin yansıtılması meselesi olduğu görüşünü reddeder. Daha yakın dönemde Quine "ilk felsefe olarak epistemoloji" fikrine karşı çıkmıştır. Feminist epistemologlar bu eleştirileri daha da geliştirmiş ve alternatif doğrulama, gerçeklik ve zihin anlayışları ortaya koymuşlardır.

Flax'ın onayladığı postmodernizm türünün getirdiği yenilik, felsefenin bilgi araştırmasına katkıdan başka bir şey olmadığı inancı görünmektedir. Rorty bu görüşü açıkça savunur (1979: 176), ancak bu görüş ayrıca Flax'ın "felsefe zorunlu olarak kurgusal, temsiliyetçi-olmayan bir etkinliktir" iddiasının (1991: 37) bir sonucudur. Ona göre,

insan zihninin bir ürünü olarak felsefe Hakikat veya Gerçekle hiçbir özel ilişkiye sahip değildir. Filozof sadece bu kavramlar hakkında ve kendi etkinlikleri hakkında hikâyeler üretir. Onun hikâyeleri bir başkasının hikâyesinden daha hakiki değildir. Bir hikâyenin hakikate bir başka hikâyeden daha yakın olup olmadığını sınamanın hiçbir yolu yoktur, zira kendi hikâyesiyle iç içe geçmeyen hiçbir aşkın bakış açısı veya zihin yoktur (Flax, 1991: 37).

Felsefî bilgi teorileri haklı olup olmadıklarını bulmak için inançlar ve iddiaları değerlendirebilecek bir kılavuz sunmayı amaçladıkları için, bu tür ayrımları yapmanın hiçbir yolu yoksa, söz konusu teoriler değersizdir. Ancak, bu postmodernist görüşü

savunmanın bedeli aşırı rölativizm görünmektedir. Daha önce **bu** tür bir konumun siyasal açıdan tehlikeli olduğunu öne sürmüştüm. Onun muhtemelen kendi kendini çürütmesinin nedeni **kur-**gusal statüye sahip olması gerekmesidir.

Bununla beraber, Flax'ın gerçekte bu inançları benimseyip benimsemediği her zaman açık değildir. Belirli bir görüşün bir başkası kadar iyi olduğu sonucuna varmak için kesinlikle çok erken görünmektedir, zira (Flax'ın yukarıdaki alıntıda vurgular görüldüğü gibi) kendi başına hiçbir şey (Gerçek) ve hiçbir aşkın özne yoktur. Kültürel olarak konumlandırılmış değerlendirme kriterlerini sunmayı amaçlayan birçok girişimin varlığı göz ardı edilemez. Muhtemelen bu yüzden, Flax inançların kendi hakikatlerine bağlı olarak değil, aksine başka özelliklerine göre değerlendirilebileceğini iddia etmeyi amaçlar. Örneğin, onları meşruluklarına göre değerlendirebilir, hangi görüşlerin daha uygun olduğunu ayırt edebiliriz.

Flax değerlendirme, uygunluk ve meşruluktan söz etmekten kaçınmaz. Bu yüzden, rölativizmi onaylar görünmez. Örneğin ona göre, "bir bilgi-iddiasının meşruluğunun veya otoritesinin kaynağı bir dilsel pratikler ve iletişimsel etkinlikler bütünüdür ve onlara bağlıdır" (1991: 38). Flax'ın, bütün iddiaların değilse de bazılarının haklı olduğunu kabul etmesi gerekir. Nitekim, onun görünüşte rölativist iddiaları bir evrensel değerlendirme reçetesinin varlığı yadsınırken, bağlamsal doğrulama açıklamalarına izin verildiği biçiminde yorumlanabilir. Flax'ın konumunun bu yorumu onun şu iddiasıyla doğrulanır:

felsefe anlamanın belirli bağlamlarda nasıl mümkün olduğunu betimleyebilir; o, bütün bilgilerin temellendirilebileceği ve açıklanabileceği veya bütün hakikat-iddialarının sınanabileceği evrensel bir bilgi teorisi (bir epistemoloji) yaratamaz, zira bunlar zorunlu olarak bağlam-bağımlıdır. Epistemolojinin yerini pragmatik, yani bir başkasını nasıl anladığımızı ve bunun farklı yollarını bilme almalıdır (1991: 38).

Hiçbir evrensel doğrulama teorisi yoktur, zira doğrulama her zaman bağlam-bağımlıdır. Ayrıca, belirli bir bağlamda değerlendirme, örneğin açıkça formüle edilmiş kurallar veya yöntemlere nasıl uyduğumuzdan ziyade onları nasıl bildiğimiz temelinde

anlaşılmalıdır.¹ Bu yüzden, Flax'ın görüşleri bu kitapta savunduğum Heideggerci konuma oldukça benzer görünmektedir.

Heideggerci konum bizi bütün bilgileri pratik bilgi olarak görmeye teşvik eder. Özelde, 'teorik bilgi' iddiaları nasıl oluşturduğumuzu ve savunduğumuzu bilme meselesi olarak görülebilir. Hiçbir mutlak doğrulama kriteri yoktur; daha ziyade, geniş bir toplumsal pratikler zemini her bir örnekte inançlarımızın meşruluğuna katkıda bulunur. Belirli bir bağlamda belirli bir iddianın savunulması ona hak vermek olarak sayılacaktır; farklı bir zeminde aynı savunu olarak görünebilen şey yine de başarısız bir savun olabilir. Örneğin, kadınların güvenilirmez tanıklar olarak görüldüğü bir toplumu ele alalım. Bu toplumda bir iddiayı gözlemlem temeline savunduğumda bile haklı olamam. Savunmam haklı olduğunda bile böyle görülmeyecektir. Bu tür örneklerde en iyi eylem biçimi, kadınları güvenilirmez gözlemciler rolü içinde konumlandıran toplumsal-kültürel pratiği değiştirmeyi hedefleyen bir siyasal girişim olabilir. Bu tür bir siyasal girişim amacına ulaştığında kadınların iddiaları farklı bir anlam kazanacaktır. Bu toplum tarafından benimsenen epistemik pratikler bazı değişimlere maruz kalacaktır. Dolayısıyla, bir toplumun pratikleri içinde örtük epistemik standartları değiştirmenin en iyi yolu, kişinin bu standartlar konusunda karşı görüşleri savunanlarla diyaloga girmesini gerektirmese de, yine de toplumun doğru olarak aldığı şeyin neticede yanlış olabileceğini kabul etmesini gerektirir.

Benimsediğim Heideggerci konum Flax'ın postmodernizmin-den bu noktada ayrılır. Flax'ın başvurduğu değerlendirme standartları mevcut pratikte zaten örtük olarak yer alan standartlardır. Bu yüzden, Flax felsefenin rolünün mevcut pratiklerin izin verdiği anlama türünü betimlemekle sınırlı olduğuna inanır. Flax bir görüşün niçin bir başkasından daha iyi olduğunun gerekçelerini ortaya koymanın önemini kabul eder (1991: 42). Ancak neyin bir gerekçe olarak alınabileceğinin mevcut pratikler tarafından belirlendiğine inanır. Bu yüzden, her söylemin anlamlılık ve hakikat konusunda zımnî kuralları olduğunu iddia eder. Ona göre, "bir

¹ Flax bu konuda tutarlı değildir. Onun "anlama nasılı bilme meselesidir" iddiası anlamayı açık kurallara uyma temeline açıklama ihtimalini dışarda bırakır. Bununla beraber, Flax bu konuşmanın gerçekte yapılmasını fazla önermeden bir başka yerde kurallar terminolojisini benimser.

söylemin kuralları belirli türden önermeler ve hakikat-iddiaları oluşturmamızı mümkün kılar. Aynı kurallar bizi sistem içinde kalmaya ve sadece bu kurallara uygun önermeler oluşturmaya zorlar” (Flax, 1993: 138). Kuşkusuz Flax, bazı söylemlerin çoğu kez karşılaştırılmaz olduklarını kabul eder. Konuşmacılar birden fazla söyleme başvurabilir ve konuşmaları sırasında bir söylemden diğerine geçebilirler. Yine de, çatışmanın çözümünü mümkün kılan şey uymak zorunda olduğumuz kurallar üzerinde bir ön-mutabakattır (1993: 138). Bu iddialara rağmen, Flax’ın yenilik imkânını tamamen dışarda bırakmadığını düşünüyorum. Bununla beraber, Flax’ın kurallarda bir değişimin keyfi olduğuna ve doğrulanamayacağına inanması gerekir. Nihayetinde, Flax’e göre mevcut standartların yanlış olup olmadığını her zaman rasyonel olarak değerlendiremeyiz. Ben değerlendirebileceğimize inanıyorum. Bu, mutlakçı bir bakış açısını benimseyebileceğimiz anlamına değil, basitçe mevcut pratiklerdeki değişimlerin uygunluğunu tasdik edebileceğimiz anlamına gelir. Böyle yaptığımızda iddialarımıza haklılık kazandırabiliriz. Bunları birçok farklı biçimde sergileyebiliriz. Mevcut standartların iç çelişkilerine ışık tutabilir veya önermelerimiz lehine başka gerekçeler sunabiliriz. Ayrıca, kültürel pratiklerimizde gerekçelerimizin gerekçeler olarak görülmesi için gerekli siyasal eylemlere girebiliriz.

Flax’ın görüşü, aksine, sınırsız bir rölativizme kapıyı açar. Onun açıklamasında ‘gerçek bilgi’ ve ‘salt varsayımsal bilgi’ ayrımına kavramsal yer yoktur. Onun konumu “mevcut kuralların izin verdiği iddialar” ve “bu kuralların yetki tanıdığı iddialar” ayrımını mümkün kılar. Bununla beraber, onun görüşü mevcut kuralların epistemik olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaz. Bu yüzden, Flax’ın görüşü toplumun hatalı olduğunu söylemeyi imkânsız kılar ve bu iddiasında haklı olabilir. Mevcut pratikler eleştirilebilir ve kişinin görüşleri siyasal gücüne bağlı olarak yaygın kabul görebilir. Ancak bu hiçbir epistemik boyut içermeyen bir faydacı güç durumudur. Bu yüzden, Flax feministlerin “gerçekte istediğimiz şey masum bir hakikat değil, dünyada güçtür” iddiasına katılır (1992: 144). Bu sonuç, sadece büyük ölçüde hatalı olmayıp, aynı zamanda feminist politikalar için fazlasıyla tehlikelidir. Flax’ın epistemolojik nihilizmi, protestolarına rağmen, Hekman’ın yaklaşımında olduğu gibi nihayetinde rasyonel olarak değerlendirilemeyecek bir statükonun onaylanması anlamına gelir.

Bu nedenlerle, Flax'ın tamamen olumsuz feminist epistemoloji değerlendirmesi yanlıştır. Bu kitapta görüşlerini tartıştığım feminist epistemologların masum hakikat fikrine inandıklarını düşünmüyorum. Onlar her bilginin tehlikeli olduğunun farkındadır; epistemolojiyi siyasetten koparmazlar. Flax "toplumsal cinsiyet konusunda etkili analizler üretmeyi ve cinsiyetçi tahakküme son vermeyi amaçlayan feminist projelerin başarısı bilhassa epistemolojik teorilerin geliştirilmesine bağlıdır" inancını Harding'e atfetmekte hatalıdır (1993: 142). Harding ayrıca siyasal mücadelelere gerek olduğunun farkında değildir. Flax *alınmasın*, Harding doğrulama ihtiyacını güç ihtiyacıyla karıştırmaz (1993: 144). Daha ziyade, Flax fikir ayrılıklarının bazen sadece güç kullanılarak çözüme kavuşturulabileceğini söylediğinde bu hataya düşer (1993: 138). Bu iddia doğru olabilir, fakat galiplerin haklı olup olmadığı sorusuna kapıyı açık bırakır. Flax'ın yaptığı gibi, bu son sorunun hiçbir cevabı olmadığına inanmak güçlünün inançlarını kabul etmek demektir. Aydınlanmacı ilerleme anlatıları egemenliklerinin herkesin çıkarına olduğunu söyleyerek galiplerin bakış açısını meşrulaştırmışlardır. Egemen grupların dayattıkları standartların rasyonel değerlendirmesini yapmayı reddeden Flax'ın aynı sonuca ulaşır. Flax bizi "daha önce güç sahibi olmayan bazılarına (başkaları aleyhine) ayrıcalık tanıyan söylemler" inşa etme mücadelesiyle baş başa bırakır (1992: 143). Faşistler, yaradılışçılar ve aşırı sağ kanat gruplar, varsayım gereği, ayrıca kendi karşı tartışmalarını geliştirme hakkına sahiplerdir. Ve kazandıklarında haklı olacaklardır. Flax'ın bu sonucu reddedeceğini, fakat onun görüşlerinin bize başka bir alternatif bırakmadığını varsayıyorum.

Flax feminist epistemolojileri ayrıca "insanın özgürleşmesinin genel toplamını artırma yolları" bulmak istedikleri için eleştirir (1993: 143). Birine göre, bunu yapmakla suçluyum. Bana göre, Flax ve diğer şüpheciler bu isteğin niçin gerçekleşemeyeceği konusunda asla inandırıcı nedenler sunmamışlardır. Mükemmel bir topluma ulaşamasak da, daha iyi bir toplum yaratmak imkânsız görünmemektedir. Bununla beraber, neticede bu isteğin insanları daha iyi kılacağına inanıyorum. Öte yandan, bu umudu terk etmek bizi zayıflatır, zira siyasal eylemsizliği ya da kendi grubumuzun dar çıkarları peşinde koşmayı teşvik eder.

Hekman ve Flax'ın geliştirdiği görüşler hakkındaki genel olumsuz değerlendirmeme rağmen, onların yaklaşımlarında de-

ğerli çok şey vardır. Onların iddia ettiği gibi, bilgi her zaman bağlamsaldır ve asla güç ilişkilerinden bağımsız değildir. Ayrıca, Flax'ın ifade ettiği gibi, felsefi bir bilgi açıklamasının kültürel ve epistemolojik pratiklere katılımlarımızda sergilenen pratik bilgiyle başlaması gerekir. Son olarak, Flax'ın işaret ettiği gibi, kişinin iddialarını haklı kılmasının en iyi yolu bazen felsefi tartışmadan ziyade siyasal eylem olabilir.

Bilgi ve Özne

Foucault bilgiyi araştırırken hareket noktası olarak özneyi almamız gerektiğini öne sürer (1988: 10). Foucault'yu bir postmodernist olarak nitelemenin fazla yardımcı olmayacağına inanıyorum. Yine de, Kuzey Amerikan postmodernizminin ayırt edici özelliklerinden birinin, bilgi konusunda düşünmek için özne teorilerini merkezî önemde görmeyi reddetmeleri olduğunu söylemek uygundur. Ayrıca, söz konusu postmodernist düşünürler bu tutumu desteklemek için Foucault'nun görüşlerine dayanırlar.

Bu yaklaşım postmodernizmi bazı feminist felsefi bilgi açıklamalarının karşısına yerleştirir görünmektedir. Örneğin, Lorrain Code feminist epistemolojinin özne problemini bilgi araştırması açısından merkezî önemde gördüğüne inanır (1992: 138). Ayrıca, Kathleen Lennon ve Margaret Whitford'a göre, feminizmin epistemolojiye katkısı öznenin bilgi üzerinde kaçınılmaz bir etkiye sahip olduğunu sergilemek olmuştur. Ayrıca, feminizm bilgiye yansıtılan öznenin erkek olduğunu gösterir.

[Feminist Aydınlanma eleştirileri] özneyi bilginin üretimine dâhil ederler. Erkek öznelerin öznelliklerinin kendi ürünleri üzerinde etkisini mümkün kılan şeyin basitçe kötü pratik olmadığı öne sürülür. Öznenin bu etkisi kaçınılmazdır. Bilgi üreticisinin izlerini taşır. Bu bağlamda, feministler kadın öznenin de bilgi üretimine damgasını vurması gerektiğini göstermeye çalışmışlardır (Lennon and Whitford, 1994: 2).

Böyle yorumlandığında, feminist epistemoloji araştırmaya öznenen başlar. O geleneksel bilgi açıklamalarının varsaydıkları öznellik anlayışlarını açığa çıkarmaya çalışır. Örneğin, geleneksel bilgi teorileri genellikle öznenin bilen 'seyirci' olduğunu varsayar,

zira bu özne kendini kuşatan çevreye ilişkin temsillere sahiptir. Feminist epistemolojiler bu öznellik açıklamasını reddederken bu geleneğe ilişkin başka eleştirilere güç kazandırırılar. Feministlerin geleneksel özne fikrinin yıkılmasına bu özel katkısı, onun erkekliğini sergilemesidir. Onlar öznenin sözde evrenselliğinin bir aldatmaca olduğunu gösterirler. Erkek zımnen insanın standardı olarak alınır. Aynı zamanda, feminist epistemolojiler öznenliğin her zaman bilgiyi etkilediğini öne sürer, bu yüzden kadın özne fikriyle uyumlu bilgi teorileri ortaya koymaya çalışırlar.

Bu yaklaşım feminist postmodernist düşünürler tarafından kapsamlı olarak eleştirilmiştir. Örneğin, Hekman, çoğu feminist teorisyen gibi, "özneyi Aydınlanmacılık karşıtı çizgilerde yeniden inşa etmeyi reddederken, aynı zamanda postmodernizmin 'özneyi merkezî konumdan uzaklaştırma' alternatifine karşı çıkar; [bu teorisyenler] Kartezyen özne anlayışı ve postmodern 'insanın ölümü' fikri arasında bir alan oluşturmak isterler" (1990: 80). Ancak Hekman ikisi arasında arada böyle bir alan olmadığına inanır. Dolayısıyla, bu öznellik teorileri farkında olmadan Kartezyen bir açıklamayı yeniden üretirler (1990: 81). Onlar şu Aydınlanmacı kabulün tuzağına düşerler: sosyal olarak inşa edilen bir özne pasif olacak, siyasal baskıya direnemeyecek ve bilgi edinemeyecektir (Hekman, 1990: 81). Aksine, Hekman böyle bir öznenin tamamen dışsal güçler tarafından belirlenmediğine inanır. Bu yüzden, postmodern öznellik açıklaması siyasal eylemsizlik içermez. Hekman'a göre, Foucault'dan alınacak ders "öznellik özneleştirme içerdiği için özne felsefesini reddetmemiz gerektiğidir" (1990: 81). Netice olarak, Hekman özne üzerinde temellendirilen bir epistemolojinin baskıcı sonuçlara sahip olacağına inanır. Hekman, özellikle Irigaray'a atfettiği bu tür bir epistemolojinin "özünde erkek-merkezci" olduğu görüşünü onaylar (1990: 82).

Postmodern öznellik açıklamasını reddeden feministler bunu çoğu kez siyasal nedenlerle yaparlar. Bu feministler zorunlu olarak epistemolojiyle ilgilenmez, aksine oldukça sağlam bir öznellik fikrinin feminist politika açısından temel önemde olduğuna inanırlar. Bu duygular, örneğin, Christine Di Stefano tarafından sendirilir:

postmodernist proje feministler tarafından ciddi olarak benimsendiğinde feminist bir politika biçimini imkânsız kılacaktır. Feminist politika özel bir seçmen kitlesi veya özneye, yani kadınlara

la ilişkili olduğu ölçüde, özne merkezli araştırma ve teoriye karşı postmodern yasak böyle bir seçmen kitlesinin hedeflerini ifade etmeye ve gerçekleştirmeye adanmış geniş temelli örgütlü bir hareketin meşruluğunu zayıflar (1990: 76).

Di Stefano'ya göre, feminist politika baskıya karşı güçlü bir muhalefeti ve mevcut duruma temel alternatiflerin geliştirilmesini gerektirir. Stefano bu amaçlara sadece paylaşılan bir kimlik politikasıyla ulaşabileceğine inanır. Postmodernistlerin onayladığı parçalanmış kimlikler ve merkezî konumdan uzaklaştırılmış öznellikler, Stefano'ya göre, en fazla "yerel ve negatif dayanışma"yı destekleyebilir (1990: 76). Bu tür siyasal ittifaklar geçici olacaktır. Bu yüzden, Stefano'nun postmodern bir muhalif politikanın "zamanla sürdürülüp sürdürülemeyeceği" konusunda kuşku-ları vardır (1990: 76). Benzer kaygılar ayrıca Hartsock tarafından ifade edilir: kesinlikle kadınların özne konumunu kazandıkları bir zamanda özne fikrinin gözden düşmesi basit bir tesadüf olarak görülemez (1987: 196).

Bu siyasal bağlamda, feminizmin ayrılmaz bir parçası olan öznellik tartışması genellikle 'siyasal kimlik' ve 'dayanışma' karşıtlığı temelinde anlaşılmıştır. Daha kesin bir ifadeyle, fikir ayrılığı siyasal dayanışmayı temellendirmek veya güçlendirmek için paylaşılan kimliklere ihtiyacımız olup olmadığıyla ilintilidir. Stefano paylaşılan kimlikten yoksun bir dayanışmanın, çoğu kez, sürdürülen siyasal etkinliği desteklemek açısından oldukça kırılgan bir ittifakla sonuçlanacağına inanır. Postmodern feministler, aksine, dayanışmayı öznedeki temellendirme girişimini reddederler. Onlar dayanışmanın "belirli bir temelden yoksun" olduğuna inanırlar.² Her ne kadar epistemolojiden ziyade politika hakkında olsa da, bu tartışmanın bilgi teorisindeki bağlantılı fikir ayrılıklarına ışık tutabileceğine inanıyorum. İki tartışmada da, kanaatimce, normlarla ilgili benzer problemler ele alınmaya çalışılır.

Politika baskıcı güç ilişkilerinin baskıcı olduklarını göstermemizi gerektirir. İnsanlara nasıl davranıldığını anlamaya çalışırız ve çoğu kez onlara bu şekilde davranılmaması gerektiği sonucuna ulaşırız. Bu yargılarımızda haklıysak, muhtemelen bir baskı biçimi

² Temelden yoksun dayanışmanın bir savunusu için, bkz. Diane Elam (1994). Rorty (1989) dayanışmanın temelden yoksunluğu hakkında farklı bir açıklama geliştirir.

minin varlığını ortaya çıkartırız. Direniş insanlara nasıl davranılması gerektiği konusunda açık olmayı gerektirecektir. Yani, mevcut duruma alternatiflerden fazlası formüle edilmeye çalışılır. Epistemoloji ayrıca değerleyici yargıları gerektirir. Bireyler çok şey bildiklerini iddia edebilirler ve bazen onlara inanmamız gerekip gerekmediği konusunda şüpheyne düşeriz. Bazı bilim insanları, örneğin, eşcinselliğin biyolojik nedenini keşfettiklerini iddia ederler. Fakat onların iddiaları sadece bu konuda yetkili olduklarında bilgi olarak sayılabilir. Aksi takdirde, bu bilim insanları gerçekte bilmeseler de eşcinselliğin nedenini bildiklerini düşüneceklerdir. Yani, her iki girişim de normatif veya değerleyici bir boyuta sahiptir.

Kant'a göre, bir kişi olmak normlara tâbi olmaktır. Rasyonel yaratıkları diğer varlıklardan ayıran şey yükümlükler konusundaki duyarlılıklarıdır. Bu özellik kişileri nesnelerden ve rasyonel olmayan varlıklardan ayırır. Diğer varlık türleri sadece nedensel yasaların kısıtlaması altındayken, kişiler ayrıca normların kısıtlaması altındadır. Örneğin, kendimizi ahlâk ve hukuka tâbi kılarız. Ahlâkdışı veya yasalara aykırı davranmamız fiziksel olarak imkânsız değildir. Bununla beraber, böyle yaptığımızda genellikle davranışlarımızın gerekçelerini belirtiriz. Örneğin, belirli bir yasanın adaletsiz olduğunu iddia edebilir ve ona uymak zorunda olmadığını düşünürüz. Bu örnekte bir yasanın meşruiyetini yıkmak için ahlâkî normlara başvururuz. Bütün bu örneklerde normları ve onların davranışlarımızı kısıtlayıcı güçlerini kabul ederiz.

Siyasal ve epistemolojik normatif söylemin gündelik kullanımıyla ilişkili bir ön-kabul, hataların her zaman mümkün olduğudur. Kişi samimiyetle belirli bir tarzda davranılması gerektiğine inanabilir, ancak bu konuda hatalı olabilir. Bu tür konularda bir bütün olarak toplum hatalı olabilir. Benzer şekilde, kişi benzer bir iddiada bulunma hakkı olmasa bile, bu konuda bir şeyler bildiğine samimiyetle inanabilir. Ayrıca, başka insanlar bu bireyi iddiasında haklı bulabilir, ancak bu konuda hatalı olabilirler. Ne bireyler ne de topluluklar normların yanlışlanmaya açık olmadığını iddia edebilirler. Aksine, her zaman hatalar mümkündür.

Kant ve diğer Aydınlanmacı düşünürler yanlışlanmaya açıklıkla ilgili bu hususlardan metafizik bir sonuca ulaştılar. Onlar insanlara nasıl davranılması gerektiğinin onların kim olduklarına bağlı olduğuna inanıyorlardı. Onlar, normlar konusunda her zaman

hatalı olabileceğimiz için, kim olduğumuz konusunda da hatalı olabileceğimiz sonucuna ulaşılar. Onlar bu sonucu metafizik bir doğaya, derin bir öze sahip olduğumuzu göstermek için benim-sediler, zira onlara göre bu derin öz kesinlikle bireylerin ve hatta tüm toplumun hatalı olabileceğini gösterir. Bu yüzden, ahlâkî ve siyasal normların bu öz üzerinde temellendirilmesi gerekir. Bu yüzden, filozoflar çoğu kez kendi ahlâk ve politika açıklamalarını geliştirmeden önce insan doğası teorileri ortaya koymuşlardır. Epistemoloji benzer bir metafizik çerçeve içine çekilmiştir. Kişiler muhakeme normlarına duyarlı oldukları için, bu normların ne oldukları konusunda hatalı olduklarında bile, onları kavramayı mümkün kılacak özel bir metafizik doğaya sahip olmaları gerekir. Nitekim, Aydınlanmacı düşünce metafizik bir öznellik veya kişilik açıklamasının nasıl düşünmemiz, diğerleri tarafından nasıl değerlendirilmemiz ve onları nasıl ele almamız gerektiği konusunda bir teorinin zorunlu önkoşulu olduğunu varsayar.

Aydınlanma sonrası düşünürler, postmodernistler dâhil, derin metafizik kimliklerin varlığını kabul etmezler. Onlar insanın özü postülasının –ayrıca zararlı sonuçlara sahip– bir kurgu olduğuna işaret ederler. Metafizik bir insan doğası teorisi insanlığın tanımlayıcı özellikleri olarak sadece belirli bir insan grubuna ait özellikleri alacaktır. Böylece, Batılı, orta sınıf, beyaz, heteroseksüel erkekler gerçek insan doğasına sahip varlıklar olarak anlaşılmıştır. Nitekim, bu sınırlı gruba ait bireyler bu metafizik normun cisimleşmesi olarak görülmüştür. Burada tüm insanların onlara benzemesi gerektiği ima edilir.

Genellikle, metafizik kimlikleri reddedenlerin sadece iki seçenekleri bulunduğu varsayılmıştır. Kişi kimliklerin sosyal olarak inşa edildiğini iddia edebilir veya kimlikleri tamamen reddedebilir. Bu seçeneklerin uyuşmaz oldukları düşünülür. Örneğin, Flax ve Hekman özneliliğin merkezî konumdan uzaklaştırılmasından söz ettiklerinde sosyal olarak inşa edilmiş kimliklerin mevcudiyetini zımnen kabul eder. Fakat onlar, ayrıca, bu türden kimliklerin kimlik politikasında kullanılamayacağını iddia ederler. Nitekim, onlar bu siyasal katılım biçiminin gerektirdiği anlamda hiçbir kimlik bulunmadığına inanırlar. Kimliklere dayalı bir politika geliştirmeye çalışmaktan ziyade, hangi kültürel normlardan oluşuklarını teşhir etmek için bu kimliklerin yapı-bozumuna uğratılması gerekir. Başka feministler bu fikre katılmazlar. Bu feministler, Ste-

fano gibi, kimliklerin muhalif politikanın gerekli bir bileşeni olduğuna inanırlar. Fakat bu kimlikleri derin metafizik özler olarak almazlar. Onlara göre de kimlikler sosyal olarak inşa edilir.

Tüm tartışma, bana göre, Aydınlanma sonrası düşünürlerin, postmodernistlerin ve diğerlerinin Aydınlanmacı öncüleriyle paylaştıkları yanlış bir kabule dayanmaktadır.³ Onların hepsi kişinin bir kimlik iddiasında bulunmasının kendi bazı özelliklerini betimlemesi olduğunu varsayarlar. Aydınlanmacı düşünceyi destekleyenler metafizik bir özün betimlenebileceğini varsaymışlardır. Diğerleri kişinin kendi toplumsal rolünü veya psikolojik doğasını ya da ikisinin bir bileşimini betimlediğini varsayarlar. Aksine, bana göre, kimlik iddiası betimlemek değil onaylamaktır. Bir örnek ne kastettiğimi açıklamakta yardımcı olabilir.

Bir ebeveyn olduğunuzu varsayın. Bu kimliklerinizden biridir. Bir ebeveyn olduğunuzu iddia ettiğinizde, çocuklarınıza karşı yükümlülükleriniz ve sorumluluklarınız olduğunu söylemektesiniz. Ebeveynlik sadece bir evlât sahibi olma, sorumluluk taşıma meselesi değildir. Kendini bir ebeveyn olarak tanımlamak bu yükümlülükleri kabul etme meselesiyken, aynı zamanda diğer kişilerin ebeveynlikle ilişkili sorumluluklarınızı yerine getirmenizi kolaylaştırması gerekir. Bu yardım gelmediğinde, çoğu kez işçi anneler örneğinde olduğu gibi, potansiyel bir eziyet örneğiyle karşı karşıyayızdır. Nitekim, kişi ebeveynliği bir kimlik meselesi olarak aldığı anda kendisiyle ilgili yükümlülükleri onaylamış olur ve ayrıca diğerlerinin bu yükümlülükleri onaylamaları gerektiğini iddia eder. Bununla beraber, kişi hâlihazırda ebeveynlikle ilişkili yükümlülükleri onaylamayabilir. Örneğin, çoğu feminist anne hâlihazırda annelikle ilişkili normları reddeder. Onlar toplumun annelerin nasıl davranması gerektiği konusunda hatalı olduğuna inanırlar. Bu feministlere göre, ebeveyn olmak bir kimlik meselesidir, zira onlar ebeveynlerin çocuklarına karşı yükümlülükleri olduğunu kabul ederler, ancak anneliği onaylamaları bu konudaki mevcut anlayışı değiştirme girişimidir. Bu tür bir kimlik iddiası biyolojik bir gerçeği, psikolojik bir durumu veya bir toplumsal rolü betimlemez. O, kişinin kendisinin ve diğerlerinin uyması gerektiği düşünülen birçok farklı tutum ve davranışı onaylaması-

³ Bu sorunları daha önce tartışmıştım. Bkz. Tanesini (1994) ve Tanesini and Lance (1998).

dır. Bu tutumlar ve davranışlar toplumun hâlihazırda bu kimlikle ilişkili toplumsal rolü işgal eden bireylerden beklediği davranışlardan farklı olabilir. Nitekim, kişinin bir kimlik iddiasında bulunması herhangi bir metafiziğe dayanmayan bir siyasal onaylamadır. Kuşkusuz, kimliklerle bu kimliğe sahip kişiyle ilgili toplumsal, hatta bazen biyolojik olgular arasında bağlantılar vardır. Bir çocukla herhangi bir bağlantısı olmayan biri bir ebeveyn olamaz. Yine de, bu olgular söz konusu kimliği oluşturmazlar.

Bu betimsel olmayan kimlik iddiaları açıklaması her birimizin ve hatta tüm toplumun derin metafizik doğalara başvurmadan da normlar konusunda nasıl hatalı olabileceğini gösterir. Bu yaklaşıma göre, normatif iddiaları, örneğin kimlik hakkındaki iddiaları doğru kılan hiçbir doğal (kültürel, toplumsal, biyolojik) veya doğüstü (metafizik) olgu yoktur. Daha ziyade, birçok farklı yükümlülük ve hakkın onaylanması ancak kişi bu özelliklere sahip olduğu takdirde doğrudur. Ve bu problem sosyoloji, psikoloji veya metafizik tarafından çözülemeyecek temel siyasal ve ahlâkî bir meseledir.

Bu yüzden, postmodernist düşünürler, örneğin Hekman gibi, normatif politikayı betimsel bir öznellik açıklaması üzerinde temellendirmeye çalışmamamız gerektiğini düşünme eğilimindeyim. Bu politikayı metafizik doğa üzerinde temellendirmek mümkün değildir, zira hiçbir insani öz yoktur. Normları toplumsal roller olarak anlaşılan kimlikler üzerinde temellendirmek bir hata olacaktır, zira bu topluma yanlışlanamazlık atfetmek anlamına gelecektir. Belirli bir kimliğe sahip olmak bir toplumsal rolü işgal etme meselesiyse, bu kimliği benimsemek söz konusu toplumsal rolü yerine getirme meselesi olacaktır. Kişi, örneğin, annelikle ilgili mevcut toplumsal rolü reddedemez ve bir anne olmak sadece bu toplumsal rolü işgal eden kişi türü olma meselesi olduğunda, kişinin anneliği onayladığı söylenemez. Siyasal kimliklerin toplumsal-betimleyici bir açıklaması nihayetinde muhafazakârdır.

Bununla beraber, Stefano'nun "muhalif politika çoğu kez paylaşılan kimlikleri gerektirir" görüşüne katılıyorum. Stefano bir paylaşılan kimlik duygusuyla sürdürülmeyen siyasal etkinliğin mevcut duruma temel alternatifler geliştiremeyeceğini ve zamanla sürdürülemeyeceğini iddia eder. Eğer, iddia ettiğim gibi, kimlik kişinin kendisiyle ve diğerleriyle ilişkili çeşitli davranışlar ve tutumları onaylaması meselesiyse, Stefano'ya göre kimliklerin

siyasal etkinlik için neyi gerektirdiğini görebiliriz. İlk olarak, kimlikler süreklilik sağlar. Onlar, bir onaylamalar meselesi olarak, geleceğe yönelik yükümlülükler içerir. Bir kimlik meselesi olarak eşcinsel olduğumu iddia ettiğimde, cinsel eğilimimi korumaya çalışıyorumdur. Sadece onun gelecekte değişmeyeceğini öngörmekle kalmaz, aynı zamanda böyle bir değişimin beni haklı çıkaracağını varsayarım. İkinci olarak, kimlikler temel siyasal alternatifler sağlayabilir. Bu, kimlik iddialarını onaylamalar olarak almanın doğrudan bir sonucudur. Böyle anlaşıldığında kimlik iddiaları siyasal edimlerdir. Muhalif bir kimlik politikası revizyonlara açık kimlik hükümleri içerir. Anneliği bir kimlik meselesi olarak alan feminist bir anne, böyle yapmakla annelikle ilişkili mevcut standartları onaylamayacaktır. Bu kimliği onaylaması onu toplumda normal görülenlerle çelişen tutumlara yöneltecektir. Kuşkusuz bazı örtüşmeler olacaktır, zira aksi takdirde yeni kimliğin yine de nasıl annelikle ilgili olabileceğini görmek zordur.

Sonuçta, önerdiğim alternatif betimsel olmayan kimlik açıklaması beni politikanın önceden mevcut kimlikler üzerine kurulabileceğini yadsıyan postmodernist düşünürlerle temel fikir birliği içinde kılar. Öte yandan, açıklamam ayrıca postmodernizmi eleştirenlerin siyasal kimliklerin çoğu kez siyasal mücadele için gerekli olduğuna inanmakta niçin haklı olduklarını gösterir. Kimlik-oluşturma, bana göre, siyasal etkinliğe katıldığımızda ortaya çıkan ve bu tür bir etkinliğin gelişmesini besleyebilen bir siyasal edimdir. Postmodernizmi eleştirenler bazen bunu iddia ederler. Fakat ne yazık ki, onlar ayrıca kimliği betimsel terimler içinde açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim örneğin, Linda Alcoff kimliği bir siyasal fikir olarak almasına rağmen, onu toplumsal rol çerçevesinde tanımlar: "kadınların asıl kimliği genelde [toplumsal] konumları tarafından inşa edilir" (1997: 349). Bana göre, bütün bu girişimler başarısızlığa mahkûmdur. Ancak bu iddiayla, bazı postmodernistlerin aksine, kimliklerin güç mücadeleleri ve ilişkilerinin ürünleri olduklarını kastetmiyorum. Böyle bir iddiada bulunmak sadece bir başka betimleyici kimlik açıklaması sunmak demektir. Bu örnekte, varsayım gereği söz konusu kimliği meydana getiren toplumsal olgular sadece siyasal etkinlikten sonra varlık kazanırlar, ancak kimlik yine de bir toplumsal rol meselesi olarak görülür. Bana göre, kimlikler vardır ve sosyal olarak inşa edilirler. Bu önerme, bazı kimlik iddialarının doğru (veya gerçek)

olduğu ve onları doğru kılan şeyin bir toplumsal karaktere sahip olduğu anlamında alınmalıdır. Bununla beraber, bu doğruluk koşullarının olgularla bir ilişkisi yoktur, söz konusu koşullar kimliklere ilişkin yargılarda yer alan onaylamalara karşılık gelen çeşitli toplumsal davranışlar ve tutumlar konusundaki iddialarla ilgilidir.

Benzer bir betimsel olmayan öznellik açıklaması feminist epistemoloji ile postmodernistlerin özne felsefesine itirazları arasındaki bazı gerilimleri ortadan kaldırmaya hizmet eder. Hekman ve Flax gibi postmodernistlere benzer biçimde, epistemolojinin metafizik bir öznenen hareket etmemesi gerektiğini düşünüyorum. Yine de, Coda gibi, öznellik araştırmasının epistemolojinin önemli bir bileşeni olduğunu iddia ediyorum. İlk olarak, epistemologları kendi bilgi teorilerini metafizik bir özne üzerinde temellendirmeye iten nedenleri özetle aktaracağım. Önceki bölümleri okuyanlar bu nedenlerin çoğuna zaten aşina oldukları için, bu özeti kısa tutacağım. İkinci olarak, çoğu feminist bilgi teorisinin hâlâ metafiziğe dayandığını gösterecek ve bunun bir hata olduğunu öne süreceğim. Üçüncü olarak, metafizik özne fikri üzerinde temellendirilmeyen bir epistemolojinin çağdaş bilgi teorilerinde özneliliğin önemini kabul edebileceğini savunmak için bu kitapta sunduğum Heideggerci alternatifte başvuracağım.

Bilgi araştırmasının bir özne açıklamasıyla başlaması gerektiği görüşü Aydınlanma döneminden önceye dayanır. Örneğin, özne açıklaması temel düzeyde Descartes ve Locke tarafından modern çağın başlarında geliştirilen epistemolojiler içinde biçimlendirilmiştir. Daha önceden, Foucault'yu izleyerek, geleneksel epistemolojinin bu özelliğinin temsillerle ilgiye kadar götürülmesi gerektiğini öne sürmüştüm. Bu yüzden, bilgi –uygunluğu sağlanan– geçerli temsillere sahip olma meselesi olarak anlaşılır. O hâlde, epistemolojinin temsillere sahip olabilen ve bu temsillerin meşru olduğu koşulları ifade edebilen bir özne teorisiyle başlaması gerekir. Modern çağın ortalarında kanıt kavramının ortaya çıkmasıyla temsilin meşruluğu problemi daha çağdaş biçimini kazanmıştır. Bilgi doğrulamayı gerektirir, kişinin kendi temsilleriyle ilişkili gerekçeleri olması gerekir. Bu bilgi anlayışı Kant'ın elinde bir başka dönüşüme uğrar. Ona göre, temsilleri sadece normlara duyarlı bir özne oluşturabilir.

Epistemik özne, Kant'a göre, gerekçeler alanında yaşar. Bu iddia, kanımca, güçlü bir sezgi içerir. Bir örnek bu noktayı açıkla-

makta yardımcı olabilir. Kendi iddialarının açık sonuçlarını kavrayamayan bir bireyin gerçekte kullandığı sözcükleri anladığı söylenemez. Benzer şekilde, Kant'a göre, temsiller sadece zihindeki birbirlerinden bağımsız resimler veya cümle-benzeri yapılar değildir. Bir varlık bu türden unsurlar içerebilir, ancak rasyonel bir biçimde birbirleriyle ilişkilendiremediğimizde bu unsurların söz konusu varlığın temsilleri olmadıklarını düşünme eğilimindeyizdir. Onlar daha ziyade sadece anlamsız nesneler olacaklardır. Nitekim, Kant'a göre, rasyonel bireyler kendi başlarına temsillere ve buna bağlı olarak bilgiye sahip olabilirler. Bununla beraber, Kant ayrıca, bu karakteristiklere sadece aşkın bir öznenin sahip olabileceğine inanır. Bu yüzden, Kant insanların derin metafizik bir doğaya sahip olduklarını varsayar.

Ahlâk ve siyaset örneğinde olduğu gibi, bu hareketin ardında normların yanlışlanmaya açık olduğu fikri yatar. Bireyler çoğu kez hatalı muhakemelerde bulunurlar. Onlar bazen kendi kanaatlerinin sonuçları ve gerekçesi olarak neyin alınacağı konusunda hatalıdır. Bu yüzden, bireylerin nasıl düşündüklerini araştıran psikoloji akılla ilgili sorunları çözüme kavuşturamaz; o bize nasıl düşünmemiz gerektiğini söylemez. Bu problem topluma bakılarak çözülemez, zira birbirlerimizden tamamen yanlış düşünme biçimleri edinebiliriz. Bu yüzden, hiçbir empirik araştırma epistemik aklın doğasını uygun biçimde açıklayamaz. Bununla beraber, Kant bu negatif iddianın ötesine geçer. O, rasyonel özne somut özneyle özdeşleştirilemeyeceği için, onunla özdeşleştirilebilecek bir başka (metafizik) kendiliğin olması gerektiğine inanır. Kant'ı bu sonuca yönelten şey, ayrıca, bilginin bir temsiller meselesi olduğuna inanmasıdır. Temsillerin bir öznenin 'içinde' olması gerekir. Onlara sahip olan bir varlığın bulunması gerekir. Kant, zaten somut varlıkları dışladığı için, metafizik bir öznenin mevcudiyetini varsaymak zorunda kalır.

Bu yüzden, Kant Foucault'nun modern episteme olarak adlandırdığı ve Habermas'ın daha sonra 'özne felsefesi' adını verdiği (1987: 294) yaklaşımın başlatıcısıdır. Kısaca, bu görüş bilgi konusunda 'bilen özneler' ve 'bilinen nesneler' ayrımı temelinde düşünmeye teşvik eder; temsiller bu ikisi arasında köprü kurmayı amaçlar. Bu temel yapı Kant'tan sonra daha pozitivist düşünürler tarafından korunmuştur. Bununla beraber, pozitivistler Kantçı aşkın özneleri terk eder ve dünyevi somut özneleri tercih ederler.

Natüralist epistemolojinin çağdaş destekleyicileri bu 'pozitivist dönüş'ün mirasçılarıdır. Onlara göre, epistemoloji psikoloji kadar sosyolojiyi de içerebilecek empirik bilimin bir bölümü hâline gelir. Onlar epistemik öznenin bilimsel olarak araştırılabileceğine inanırlar.

Hekman'ın bir özne felsefesinin özneleştirmeyi içerdiği eleştirisi özellikle epistemolojideki bu yeni gelişmelere uygundur. Özne araştırmasıyla başlayan bir bilgi teorisi bu özneyi bir bilgi nesnesi kılacaktır. Ancak natüralist epistemolojilerde, ayrıca, bu özne araştırmasının bilimsel olarak sürdürülebileceği varsayılır. Bu yüzden, doğa bilimlerinin tipik nesneleştirici tutumu özneye yönelir. Bu sayede insanlar nedensel mekanizmaları diğer herhangi bir fiziksel nesne gibi anlamaya başlayabilirler. Onlar sanki anlam veya amaçtan yoksun şeylermiş gibi alınır.

Bununla beraber, bir özne araştırmasının nesneleştirmeyi içermesi gerektiğini varsaymak yanlıştır. Bazı bilgi biçimleri bilinen şeyi nesneleştirmez. Örneğin, bildikleri şeyleri öğrenerek arkadaşlarımıza baskı yapmayız. Ayrıca, nesneleştirme sadece özneleri araştırmak için bilimin kullanılmasının sonucu değildir. Bu bağlantıyı en iyi biçimde örneklerle görebiliriz. Örneğin, hastalar ve doktorlar arasındaki ilişkilere bakabiliriz. Çok sık olarak, bir doktora muayene olduklarında kadınlara, üstünkörü bir tetkikten, sonra organik bir problemleri olmadığı söylenir. Birçok örnekte doktor hastaların şikâyetlerini gidermek için bilimin tarafsız diline müracaat eder. Bu yüzden, yardım isteyen kişiyle temastan kaçınmak için bilimsel otorite örtüsü kullanılır. Bu tutum çoğu kez tarafsızlıklarının doktorlara hastaları üzerinde aşırı güç sağladığı baskıcı güç ilişkileriyle sonuçlanır. Fakat bu örneklerde problem, insanları tanımak için bilimin kullanılmasında değil, aksine –bilim insanların sözde en uygun açıklama olduğunu düşündükleri– geleneksel psikolojik doğa anlayışında yatar görünmektedir. Bu yüzden, bilimsel nesnelliğin duygusal tarafsızlığı gerektirmediğini anladığımızda bilimin insanları nesneleştirmesinden kaçınmak mümkün olabilir.

Bu sonuç kısmen doğrudur. Yine de, epistemolojiye kolayca uygulanamaz. Her şeyden önce biyolojik bir varlık olan insan bedenini tanımak için bilime başvurmak tamamen uygun görünse de, bu yaklaşım bilgi sahibi özneler olarak kişilere uygulandığında savunulamaz hâle gelebilir. Bana göre, her ne kadar beden-

leri olsa da, kişinin tüm hikâyesinin biyolojisi betimlenerek öğre-nilebileceğini söyleyemeyiz. Özellikle, bilen özneler hakkında düşündüğümüzde en azından bazı kanaatlerini doğrulayabilen bireyler hakkında düşünürüz. Gerekçe ve doğrulamanın bilimsel olarak açıklanabileceğine inanmak onların nedenler ve sonuçlar temelinde açıklanabileceğine inanmaktır. Bu natüralist epistemolojilerin yaklaşımıdır. Bu görüşün niçin nesneleştirici bir kişi anlayışına yol açtığını görmek için, onun kendimizi sadece kompleks mekanizmalar olarak görmeye teşvik ettiğini düşünmek yeterli olacaktır.

Bizzat öznenin açıklamalarına dayalı epistemolojilerin tarihine bakıldığında, feministlerin bilgi teorisinde öznelliğe niçin merkezî bir yer tanıdıklarını anlamak mümkün olur. Bu epistemolojileri ikisini burada tartışacağım farklı faktörlerin yönlendirdiğine inanıyorum. İlki yanlış teoriler, cinsiyetçi bilim ve erkek-merkezli kabullerle ilgilidir. İkincisi yukarda analiz ettiğim siyasal kimlik sorunuyla yakından ilişkilidir.

Bilim ve bilgi konusundaki ilk feminist tartışmaların amacı çoğu kez teoriler ve iddiaların gizli 'erkek yanlılıklar'ı nasıl yansıttıklarını göstermekti. Onlar kadınların deneyimlerinin nasıl göz ardı edildiğini ve yaşantılarının nasıl çarpıtıldığını gösterdiler. 3. Bölümde sunduğum cinsiyetçi bilim örnekleri bunun tezahürleridir. Daha kapsamlı bir bakış açısıyla ele alındıklarında birçok teorinin yanlış olduğu sergilendiği için, kadınların yaşantıları ve perspektiflerinden başlamayı gerektiren bir metodolojik ilkeyi benimsemek uygun görünecektir. Bu yaklaşım, örneğin, araştırmanın marjinal grupların yaşantılarını inceleyerek başlaması gerektiğine inanan Harding tarafından benimsenmiştir (1991: 124). Bu tavsiye kesinlikle sağlamdır, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki mevcudiyeti yeterince belgelenen yaygın erkeksiliği ele almayı mümkün kılar.

Bu metodolojiyi onaylayan feministler her zaman kadın özne fikrine dayalı bir epistemoloji sunmazlar. Onlar marjinal konumlardaki insanların yaşantıları ve deneyimlerinin toplum, insan bedeni, biyoloji vb. konusundaki teorilerle açıkça ilişkili kanıtlar olarak ele alınması gerektiğine inanırlar. Bu husus yeterince açıktır ve 3. Bölümde gösterdiğim gibi, sürekli olarak ihmal edilmiştir. Feminist 'duruş noktası' epistemologlarının, örneğin Hartsock ve Rose'un bazı iddiaları ayrıca bu terimler içinde anlaşılabilir. Onlar kadınların deneyimlerinin yanlışlanmaya açık olmadığını iddia

etmez, bu deneyimleri geleneksel anlamında epistemolojik temeller olarak almazlar. Onlar daha ziyade, kadınların deneyimlerinin epistemolojik açıdan önemli olduğuna ve bu deneyimleri ihmal eden bir teorinin muhtemelen yanlı olduğuna inanırlar.

İlk 'duruş noktası' teorisyenleri, ayrıca, ısrarla yeni bir toplumsal gerçeklik anlayışı geliştirme projesinde deneyimsel bilginin merkezî önemini vurgulamışlardır. Deneyimlere bu odaklanma büyük ölçüde dışlayıcı olabilir. Çoğu kez, bilgiye giden farklı yollar vardır. Örneğin, çalışan kadınların yaşantıları hakkında belirli bir insandan, bu hayatı yaşayan (deneyimleyen) kişiden bir şeyler öğrenilebilir. Bununla beraber, ayrıca onlar hakkında çalışan anneleri dinleyerek, iktisadî ve hukukî araştırmalarla bir şeyler öğrenilebilir. Ayrıca, insanlar baskıları çoğu kez içselleştirirler. Bu örneklerde deneyimler güvenilir olmayacaktır. Nitekim, yaşantılardan söz ederken eşcinselliğini gizleyen birine yeterince güvenemeyebiliriz. Fakat, bu tespit Harding'in 'duruş noktası epistemolojisi'nin metodolojik ilkesinin değiştirilmiş biçimini benimsemeyi gerektirir. Her zaman marjinal grupların yaşantılarını ele almamız ve bu yaşantıları farklı biçimleri içinde tanımaya çalışmamız gerekir. Deneyimsel bilgi bu programda merkezî bir yere sahip olsa da, başvurulacak tek yaklaşım bu değildir.

Duruş noktası epistemolojisinin şimdiye kadar betimlediğim yanları öznenin epistemolojisi konusunda kesinlikle tarafsızdır. Onlar epistemik normların metafizik veya empirik öznellik temeline anlaşıp anlaşılmaması gerektiği konusunda hiçbir iddia içermezler. Daha ziyade, duruş noktası epistemolojisi hangi tür kanıtların hangi teori tipiyle ilişkili olduğu konusunda yeni epistemik normlar önerir. O, ayrıca, kadınların bilişsel otoritesine daha öncekine göre daha fazla değer verilmesi gerektiğini iddia eder. Nitekim, duruş noktası epistemolojisi mevcut epistemik pratikler içindeki çelişkileri sergiler. Bu pratiklere tanınması gereken bazı ayrıcalıkların tanınmadığını iddia eder ve başka ayrıcalıklar tanınması gerektiğini gösterir. Örneğin, kadınların deneyimlerine hak ettikleri epistemik statü tanınmamış ve cinsiyetçi teoriler hatalı bir biçimde bilgi olarak alınmıştır. Duruş noktası epistemolojisinin bu özellikleri benimsememiz gereken normlarla ilişkilidir, onlar bu normların özneye temellendirilmesiyle ilişkili spekülâtif düşünceler değildir. Nitekim, duruş noktası epistemolojisi post-modernistlerin özne epistemolojisini reddedişlerine ters düşme-

yebilir.

Yine de, duruş noktası epistemolojisinin bu özellikleri ile postmodern düşüncedeki bazı eğilimler arasında bir gerilim vardır. Bu gerilim deneyimsel derinlik sorunuyla ilişkilidir. Lacan dışında, Derrida gibi yakın dönem düşünürler genelde öznelliğin deneyimsel yanlarını tartışmaktan kaçınmışlardır. Bu tutum sahi terminolojisi içinde sunulan bir benlik açıklamasından uzak durmanın bir sonucu olabilir. Bu düşünürler içimizde gömülü, keşfedilmeyi bekleyen sahi (metafizik) bir benlik olduğu görüşüne karşı çıkarlar. Bununla beraber, çok daha yeni feminist deneyim açıklamaları bu sahi fikrine dayanmadığı için, bu problemin feminist epistemoloji ve postmodernizm arasında bir uyumsuzlığa yol açtığını düşünüyorum.

Duruş noktası teorisinde, ayrıca, öznellik bilgi açısından siyasal nedenlerle merkezî önemde görülür. Kadınlar yüzyıllardır erkeklerin spekülasyon nesnesidir, onların sesine nadiren kulak verilmiştir. Bu suskunluk bastırmanın hem kaynağı hem sonucuydu ve hâlen öyledir. Bu yüzden, feminist epistemologlar ısrarla kadınların bilgi üreticileri olmalarını mümkün kılacak bir toplumsal dönüşümün önemini vurgularlar. Onlar bu toplumsal dönüşümü engelleyen siyasal koşulları analiz etmişler ve kadınların kendilerini çağdaş toplumda bilenler olarak konumlandırımlarını zorlaştıran karakter özelliklerinin gelişimiyle ilişkili sosyal ve psikolojik açıklamalar sunmuşlardır.

Ayrıca, feminist epistemologlara göre, bilgi politikadan asla bağımsız olamaz. Onlara göre, siyasal olarak biçimlendirilmiş araştırmalar sözde değerlerden-arınık çalışmalardan epistemik olarak daha üstündür. Bu argümanları 3. Bölümde gözden geçirdim ve bazılarının oldukça ikna edici olduğunu söyledim. Bu argümanlar bahsettiğimiz bilginin, yer aldığı biçimiyle, epistemik açıdan ne kadar önemli olduğunu gösterir. Örneğin, bir sosyolojik teoriyi veya tıbbî bir hipotezi ele aldığımızda onu savunanların kadınların seslerine kulak verip vermediklerini bilmek isteyebiliriz. Bunu sadece baskıcı güç ilişkilerini ortaya çıkarabilmek için değil, aynı zamanda bu sesleri dinlemeyi reddetmenin ulaşılan teorinin yanlışlığının iyi bir kanıtı olduğunu bildiğimiz için isteriz.

Feminist epistemolojinin bu özellikleri postmodernistlerin iddialarıyla büyük ölçüde uyumludur. Onlar, ayrıca, bilginin her zaman politik olduğuna inanırlar ve marjinal grupların seslerini

çıkartabilmelerini mümkün kılmanın siyasal öneminin farkındadırlar. Nitekim, postmodernistlerin "feminist epistemoloji bir özne epistemolojisi" iddiası haksız görünebilir. Bu doğru değildir. Göstermeye çalıştığım gibi, feminist epistemolojide önemli iddiaların çoğu öznedeki temellendirilemeyecek biçimde sunulsa da, bazıları gerçekte kendi teorilerini bu yönde geliştirmişlerdir. Duruş noktası epistemolojisi bu gerçeğin iyi bir örneğidir.

İlk duruş noktası teorisyenleri, örneğin Hartsock ve Rose Marksist görüşlerini mevcut toplumda kadınların psikolojik gelişimi konusunda psikanalitik bir açıklamayla tamamlarlar. Burada amaç kadınların genelde onlara bir bakış açısı atfedecek kadar ortak özelliğe sahip olduklarını göstermek olsa da, bu yorum duruş noktası teorisinin diğer yönleriyle çelişir. Örneğin Hartsock'a göre, duruş noktası bir icra, feminist bir bakıştır (1983: 285). Bu yüzden, sadece kadınlara özgü değildir. Ayrıca, kişi sadece bir kadın olarak yetiştiğinde bu bakış açısını icra edemez.

Psikanalitik teori duruş noktası teorisinde ikili bir oynamıştır. O ilk olarak duruş noktalarının alanını genişletmiştir. Marksist teori sadece, bastırılanların kendi bastırılmalarıyla ilgili konularda özel ve epistemolojik açıdan ayrıcalıklı bir duruş noktasına sahip olduklarını savunmakta haklıdır. Psikanalitik açıklama farklı türden bir kişilik betimlemesi sunar. Bu betimleme doğruysa, psikanalitik açıklama kadınların bütün inceleme-konularında farklı bir bilgi yaklaşımına sahip olduklarını iddia etmekte haklıdır. İkinci olarak, psikanaliz ayrıca bize hangi tür karakterin en uygun 'bilen' olacağı konusunda bazı göstergeler sunar. Bu 'ideal bilen' hâlihazırda kadınlıkla ilişkili özelliklerden çoğuna sahip olacaktır.

6. Bölümde duruş noktası epistemolojisinin kendi alanını psikanaliz aracılığıyla genişlettiğinde daha az makul olacağını öne sürmüştüm. Belirli bir kişilik türünün her alandaki bilgi arayışları için en uygun olduğuna inanmak için hiçbir haklı neden göremiyorum. Belirli bir perspektifin bütün araştırmalarda benimsenebilecek en iyi perspektif olması ihtimalini de fazla mantıklı bulmuyorum. Bana göre, duruş noktası teorisine psikanalitik bir boyutun dâhil edilmesi onu bir özne epistemolojisine dönüştürür. Natüralist epistemoloji örneğinde olduğu gibi, hangi epistemik normları benimsememiz gerektiği problemi ideal bir öznenin nasıl biri olacağına inanmamız gerektiği temelinde yeniden ifade edilir. Bu yüzden, bilgi araştırması epistemik öznenin özelliklerini

araştırmaya odaklanır. Ayrıca 'duruş noktası yaklaşımı'nda psikanalize başvurulduğu için nedensel öznellik açıklamaları benimsenir. Betimsel bir özne araştırması sunan bu yaklaşım normları nedenlere indirger. Fakat bu tutum psikanalizi kullanan duruş noktası teorileriyle sınırlı değildir. Örneğin, 7. Bölümde Harding'in epistemolojik teorisinde de aynı tuzağa düşüldüğünü göstermiştim.

Bu yüzden, Hekman ve Flax'in "çoğu feminist özne epistemolojileri geliştirmiştir" eleştirisi haklıdır. Ayrıca, onların bu yaklaşımın olumsuz siyasal sonuçlara sahip olabileceği inancı da mantıklıdır. Bununla beraber, göstermeye çalıştığım gibi, feminist epistemolojinin sunması gereken şeylerin çoğu nedensel ve metafizik özne açıklamaları terk edildiği takdirde ortaya konulabilir. Bir bilgi teorisi kendini bir özne fikri üzerinde temellendirmeden de bireylerin işgal ettikleri toplumsal konumların yarattığı (gerçek veya varsayımsal) epistemik farklılıklar konusunda duyarlı olabilir.

Çoğu feminist teorisyenin 1980'lerin başlarında özne epistemolojilerini benimsemesinin iyi bir açıklaması olduğuna inanıyorum. Bunun açıklaması, betimsel 'kimlik politikası' anlayışlarının benimsenmesidir. Bu feministler bilginin her zaman siyasal olduğuna ve feminist politikanın bir kimlik politikası gerektirdiğine inanırlar. Bununla beraber, onlar ayrıca kimlik-iddialarının betimsel olduğunu düşünmüş ve bu yüzden kendi betimledikleri şeylerin var olması gerektiğini varsaymışlardır. Nitekim, bu feministler politikayı somut özneler üzerinde temellendirmişlerdir. Onlar neticede, epistemolojide (politika gibi esasen normlarla ilgili) benzer bir hareket geliştirmeye çalışmışlardır.

Netice olarak, feminist epistemolojinin özünde temellendirilmesi gerekmez ve bu temellendirme olmadan da iyi bir biçimde sürdürülebilir. Bu kitapta sunduğum Heideggerci çerçeve bunu gerçekleştirilebilmenin daha uygun bir yolunu sağlar. Heideggerci çerçeve kitapta görüşlerini aktardığım feminist epistemologların bazı iddialarını doğrulamanın ve haklılıklarını göstermenin bir yoludur. Feminist bilgi teorileri felsefe, sosyoloji ve kültür araştırmalarına oldukça değerli katkılarda bulunmuşlardır. Bu bilgi teorileri epistemik normların sadece toplumsal ve kültürel temelleri bağlamında değerlendirilebileceği ve anlaşılabilirliğini göstermiştir. Bu teoriler, ayrıca, epistemik ve siyasal yargıların net bir biçimde ayrılamayacağını göstermiştir. Feminist epistemolojinin

hâlen çok şey sunacağına inanıyorum: Bu yüzden, başka şeylerin yanı sıra, postmodern kayıtsızlık ve şüpheliği reddediyorum.

İleri Okumalar

Susan Hekman'ın *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi: Postmodern Bir Feminizmin Unsurları* (1990) isimli kitabı ve Jane Flax'ın "Masumiyetin Sonu" (1993) adlı makalesi postmodern bilgi anlayışları hakkında iyi giriş çalışmalarıdır. Flax *Parçaları Düşünmek: Çağdaş Batı'da Psikanaliz, Feminizm ve Postmodernizm* (1991) adlı kitabında feminizm ve postmodernizm arasındaki ilişkileri inceler. Feminizm hakkında olumlu ancak eleştirel bir açıklama için, bkz. Harding, *Kimin Bilimi? Kimin Bilgisi?* (1991).

Kaynakça

- Addelson, Kathryn Pyne. (1983), "The Man of Professional Wisdom", (eds.) Sandra Harding and Merrill B. Hintikka, *Discovering Reality: Feminist Perspectives in Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht: D. Reidel, s. 165-186.
- Addelson, Kathryn Pyne. (1990), "Why Philosophers Should Become Sociologists (and Vice Versa)", (eds.) Becker and McCall, *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 119-147.
- Addelson, Kathryn Pyne. (1993), "Knower/Doers and Their Moral Problems", Linda Alcoff and Elizabeth Potter (eds), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, s. 265-294.
- Addelson, Kathryn Pyne and Potter, Elizabeth. (1991), "Making Knowledge", (eds.) Joan E. Hartman and Ellen Messer-Davidow, *(En)Gendering Knowledge*, Knoxville: The University of Tennessee Press, s. 259-277.
- Alcoff, Linda Martin. (1992), "Continental Epistemology", (eds.) Jonathan Dancy and Ernst Sosa, *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, s. 76-81.
- Alcoff Linda Martin. (1995/6), "Is the Feminist Critique of Reason Rational?", *Philosophic Exchange*, 26: 59-79.
- Alcoff, Linda Martin. (1996), *Real Knowing*, Ithaca: Cornell University Press.
- Alcoff, Linda Martin. (1997), "Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", Linda Nicholson (ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*, New York and London: Routledge, s. 330-355.
- Alcoff, Linda Martin and Potter, Elizabeth. (1993), "Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology", (ed.) Alcoff and Potter, *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, s. 1-14.
- Alston, William P. (1989), *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- Alston, William P. (1994), "Belief-forming Practices and the Social", (ed.)

- Frederick F. Schmitt, *Socializing Epistemology: The Social Dimension of Knowledge*, Lanham: Rowman & Littlefield, s. 29-51.
- Antony, Louise M. (1993), "Quine as feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology", (eds.) Louise M. Antony and Charlotte Witt, *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder: Westview Press, s. 185-225.
- Antony, Louise M. (1995), "Is Psychological Individualism a Piece of Ideology?", *Hypatia*, 10 (3): 157-174.
- Appiah, K. Anthony. (1996), "Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections", K. Anthony Appiah and Amy Gutman, *Color Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton: Princeton University Press, s. 30-105.
- Atherton, Margaret. (1993), "Cartesian Reason and Gendered Reason", Louise M. Antony and Charlotte Witt (eds), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder: Westview Press, s. 19-34.
- Barnes, Barry. (1977), *Interests and the Growth of Knowledge*, London: Routledge.
- Bar On, Bat-Ami. (1993), "Marginality and Epistemic Privilege", (eds.) Linda Alcoff and Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, s. 83-100.
- Battersby, Christine. (1989), *Gender and Genius. Towards a Feminist Aesthetics*, London: The Women's Press.
- Benhabib, Seyla. (1995), "Feminism and Postmodernism", (eds.) Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, and Linda Nicholson, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York and London: Routledge, s. 17-34.
- Benjamin, Jessica. (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books.
- Bernstein, Richard J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Oxford: Blackwell.
- Bernstein, Richard J. (1986), "The Rage Against Reason", *Philosophy and Literature*, 10 (2): 186-210.
- Biology and Gender Study Group. (1988), "The Importance of feminist Critique for Contemporary Cell Biology", *Hypatia*, 3 (1): 61-76.
- Bleier, Ruth. (1984), *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*, New York: Pergamon Press.
- Bleier, Ruth. (1986), "Sex Differences Research: Science or Belief?", Ruth Bleier (ed.), *Feminist Approaches to Science*, New York: Pergamon Press, s. 147-164.
- Bordo, Susan. (1987), *The Flight to Objectivity, Essays on Cartesianism and Culture*, Albany: SUNY Press.
- Bordo, Susan. (1990) "Feminism, Postmodernism, and Gender-

- Scepticism", (ed.) Linda J. Nicholson, *Feminism/Postmodernism*, New York and London: Routledge, s. 133-156.
- Boyd, Richard. (1991), "Confirmation, Semantics, and the Interpretation of Scientific Theories", (eds.) Richard Boyd, Philip Gasper, and J. D. Trout, *The Philosophy of Science*, Cambridge: The MIT Press, s. 3-35.
- Braidotti, Rosi. (1991), *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, trans. by Elizabeth Guild, New York: Routledge.
- Braidotti, Rosi. (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.
- Brandom, Robert. (1983), "Heidegger's Categories in Being and Time", *The Monist*, 66: 387-409.
- Brandom, Robert. (1994), *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge and London: Harvard University Press.
- Brennan, Teresa. (1989), "Introduction", Teresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, London: Routledge, s. 1-23.
- Campbell, Richmond. (1994), "The Virtues of Feminist Empiricism", *Hşpatia*, 9 (1): 89-115.
- Chodorow, Nancy. (1978), *The Reproduction if Mothering: Psychoanalysis and the Sociology if Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Code, Lorraine. (1991), *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction if Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- Code, Lorraine. (1992), "Feminist Epistemology", (eds.) Jonathan Dancy and Ernst Sosa, *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, s. 138-142.
- Code, Lorraine. (1995), *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*, New York and London: Routledge.
- Code, Lorraine. (1996), "What is Natural About Epistemology Naturalized?", *American Philosophical Quarterly*, 33 (1): 1-22.
- Collins, Patricia Hill. (1991), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics if Empowerment*, New York and London: Routledge.
- Corea, Gena. (1985), *The Mather Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, New York: Harper & Row.
- Crasnow, Sharon L. (1993), "Can Science Be Objective? Longino's Science as Social Knowledge", *Hypathia*, 8 (3): 194-201.
- Dalmiya, Vrinda and Alcoff, Linda. (1993), "Are 'Old Wives' Tales' Justified?", (eds.) Linda Alcoff and Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, s. 217-244.
- Dancy, Jonathan. (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford: Blackwell.

- Davis, Angela Y. (1983), *Women, Race & Class*, New York: Vintage Books.
- de Beauvoir, Simone. (1988), *The Second Sex*, trans. and ed. H. M. Parshley, London: Picador.
- Descartes, Rene. (1980), *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett.
- Di Stefano, Christine. (1990), "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism", Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York and London: Routledge, s. 63-82.
- Duran, Jane. (1991), *Toward a Feminist Epistemology*, Savage: Rowman & Littlefield Publishers.
- Elam, Diane. (1994), *Feminism and Deconstruction: Ms. en Abyme*, London and New York: Routledge.
- Fausto-Sterling, Anne. (1992), *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, 2nd ed., New York: Basic Books.
- Fee, Elizabeth. (1983), "Women's Nature and Scientific Objectivity", (eds.) Marian Lowe and Ruth Hubbard, *Woman's Nature: Rationalizations of Inequality*, New York: Pergamon Press, s. 9-27.
- Flax, Jane. (1991), *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, & Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press.
- Flax, Jane. (1993), "The End of Innocence", Jane Flax, *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy*, New York and London: Routledge, s. 131-147.
- Foucault, Michel. (1970), *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, London: Routledge.
- Foucault, Michel. (1978), *The History of Sexuality I: An Introduction*. trans. Robert Hurley, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. (1979), *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon and trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel, (1988), "The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom", James Bernauer and David Rasmussen (eds), *The Final Foucault*, Cambridge, Mass.: MIT Press, s. 1-20.
- Foucault, Michel. (1996), *Foucault Live (Collected Interviews, 1961-1984)*, ed. Sylvère Lotringer, trans. Lysa Hochroth and John Johnston, New York: Semiotext(e).
- Fraser, Naney. (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Fraser, Nancy and Nicholson, Linda J. (1990), "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", (ed.) Linda J. Nicholson, *Feminism/Postmodernism*, New York and

- London: Routledge, s. 19-38.
- Fuller, Steve. (1993), *Philosophy of Science and its Discontents*, 2nd ed., New York and London: The Guilford Press.
- Gemes, Ken. (n.d.), "Epistemological vs Causal Explanations in Quine" (yayınlanmamış makale).
- Ginzberg, Ruth. (1987), "Uncovering Gynocentric Science", *Hypatia*, 2 (3): 89-105.
- Glymour, Clark. (1980), *Theories and Evidence*, Princeton: Princeton University Press.
- Goldman, Alvin. (1985), "What is Justified Belief?", (ed.) Hilary Kornblith, *Naturalizing Epistemology*, Cambridge: MIT Press, s. 91-113.
- Goldman, Alvin. (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Grant, Judith. (1987), "I Feel Therefore I Am: A Critique of Female Experience as the Basis for a Feminist Epistemology", *Women and Politics*, 7 (3): 99-114.
- Griffiths, Morwenna. (1995), *Feminisms and the Self: The Web of Identity*, London and New York: Routledge.
- Grimshaw, Jean. (1986), *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions*, Brighton: Wheatsheaf Books.
- Grosz, Elizabeth. (1993), "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason", (eds.) Linda Alcoff and Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, s. 187-215.
- Habermas, Jürgen. (1971), *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy] Shapiro, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, trans. by Frederick G. Lawrence, Cambridge: MIT Press.
- Hacking, Ian. (1975), *The Emergence of Probability*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, Ian. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, Ian. (1990), "Making Up People", (ed.) Edward Stein, *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, New York and London: Garland Publishing, s. 69-88.
- Hacking, Ian. (1992), "The Self-Vindication of the Laboratory Sciences", (ed.) Andrew Pickering, *Science as Practice and Culture*, Chicago and London: The University of Chicago Press, s. 29-64.
- Haraway, Donna. (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14 (3): 575-99.
- Haraway, Donna. (1989), *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the*

- World of Modern Science*, New York and London: Routledge.
- Haraway, Donna. (1990), "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York and London: Routledge, s. 190-233.
- Haraway, Donna. (1992), "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others", (eds.) Grossberg, Nelson, and Treichler, *Cultural Studies*, New York: Routledge, s. 295-337.
- Harding, Sandra. (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, Sandra. (1991), *Whose Science? Whose Knowledge?*, Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, Sandra. (1993), "Rethinking Standpoint Epistemology: What Is 'Strong Objectivity'?", (eds.) Linda Alcoff and Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, s. 49-82.
- Hardwig, John. (1985), "Epistemic Dependence", *Journal of Philosophy*, 82 (7): 335-349.
- Hardwig, John. (1991), "The Role of Trust in Knowledge", *Journal of Philosophy*, 88 (12): 693-708.
- Hartmann, Heidi. (1981), "The family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 6 (3): 366-394.
- Hartsock, Nancy. (1983), "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", (eds.) Sandra Harding and Merrill B. Hintikka, *Discovering Reality: Feminist Perspectives in Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht: D. Reidel, s. 283-310.
- Hartsock, Nancy. (1987), "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories", *Cultural Critique*, 7: 187-206.
- Haslanger, Sally. (1993), "On Being Objective and Being Objectified", (eds.) Louise M. Antony and Charlotte Witt, *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder: Westview Press, s. 85-125.
- Haugeland, John. (1982), "Heidegger on Being a Person", *Noûs*, 16: 15-26.
- Heidegger, Martin. (1962), *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row.
- Hekman, Susan J. (1990), *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity Press.
- Heldke, Lisa M. and Kellert, Stephen H. (1995), "Objectivity as Responsibility", *Metaphilosophy*, 26 (4): 360-378.
- Hempel, Carl Gustav. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York: The Free Press.
- hooks, bell. (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston: South End Press.

- hooks bell. (1990), *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press.
- Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W. (1991) *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, New York: Continuum.
- Hubbard, Ruth and Wald, Elijah. (1997), *Exploding the Gene Myth: How Genetic Information Is Produced and Manipulated by Scientists, Physicians, Employers, Insurance Companies, Educators, and Law Enforcers*, with a new afterword, Boston: Beacon Press.
- Hull, David. (1988), *Science as a Process*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Irigaray, Luce. (1979), "Etablir un g  n  alogie de femmes", *Maintenant XII*, 28 mai.
- Irigaray, Luce. (1985), *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce. (1987), "Is the Subject of Science Sexed?" trans. Carol Mastrangelo Bove, *Hypatia*, 2 (3): 65-87.
- Irigaray, Luce. (1993), *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill, London: The Athlone Press.
- Jaggar, Alison M. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa: Rowman & Allanheld Publishers.
- Jaggar, Alison M. (1987), "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Inquiry*, 32: 151-176.
- Kant, Immanuel. (1965), *Critique of Pure Reason*, trans. Nonnan Kemp Smith, New York: St. Martin's Press.
- Kant, Immanuel. (1986), "What is Enlightenment?", trans. Lewis White Beck, in *Philosophical Writings*, ed. Ernst Behler with a foreword by Rene Wellek, New York: Continuum, s. 263-269.
- Kaplan, Mark. (1991), "Epistemology on Holiday", *Journal of Philosophy*, 88 (3): 132-154.
- Keller, Evelyn Fox. (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press.
- Kitcher, Philip. (1990), "The Division of Cognitive Labor" *Journal of Philosophy*, 87: 5-22.
- Kitcher, Philip. (1994), "Contrasting Conceptions of Social Epistemology", Frederick Schmitt (ed.), *Socializing Epistemology*, Lanham: Rowman & Littlefield, s. 111-134.
- Kornblith, Hilary. (1994), "A Conservative Approach to Social Epistemology", Frederick Schmitt (ed.), *Socializing Epistemology*, Lanham: Rowman & Littlefield, s. 93-110.
- Kuhn, Thomas. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., enlarged, Chicago: The University of Chicago Press.
- Latour, Bruno and Woolgar, Steve. (1979), *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London: Sage.

- Laudan, Larry. (1977), *Progress and its Problems*, Berkeley: University of California Press.
- Lazreg, Marnia. (1994), "Women's Experience and Feminist Epistemology. A critical neo-rationalist approach", Kathleen Lennon and Margaret Whitford (eds), *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, London and New York: Routledge, s. 45-62.
- Le Doeuff Michele. (1989), *The Philosophical Imaginary*, trans. Colin Gordon, London: The Athlone Press.
- Le Doeuff, Michele. (1991) *Hipparchia's Choice: An Essay concerning Women, Philosophy, etc.*, trans. Trista Selous, Oxford: Blackwell.
- Lennon, Kathleen and Whitford, Margaret. (1994), "Introduction", (eds.) Kathleen Lennon and Margaret Whitford, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, London and New York: Routledge, s. 1-14.
- LeVay, Simon. (1996), *Queer Science: The Use and Abuse of Research into Homosexuality*, Cambridge: MIT Press.
- Lloyd, Elisabeth A. (1995), "Subjectivity and the Double Standard for Feminist Epistemologies", *Synthese*, 104: 351-381.
- Lloyd, Genevieve. (1984), *The Man of Reason: "Ma/e" and "Female" in Western Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lloyd, Genevieve. (1989), "Woman as Other: Sex, Gender and Subjectivity", *Australian Feminist Studies*, 10: 13-22.
- Lloyd, Genevieve. (1993), "Maleness, Metaphor, and the "Crisis" of Reason", (eds.) Louise M. Antony and Charlotte Witt, *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder: Westview Press, s. 69-83.
- Locke, John. (1975), *An Essay concerning Human Understanding*, (ed.) Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Longino, Helen H. (1990), *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen H. (1990a), "Feminism and Philosophy of Science", *Journal of Social Philosophy*, 21: 150-159.
- Longino, Helen H. (1993), "Subjects, Power, and Knowledge, Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science", Linda Alcoff and Elizabeth Potter (eds), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, 101-120.
- Lovibond, Sabina. (1989), "Feminism and Postmodernism", *New Left Review*, 178 (Nov/Dec.): 5-28.
- Lovibond, Sabina. (1994), "Feminism and the 'Crisis of Rationality?'" *New Left Review*, 207 (Sept/Oct.): 72-86.
- Lyotard, Jean-François. (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Mackinnon, Catharine A. (1987), "Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence", (ed.) Sandra Harding, *Feminism and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press and Milton Keynes: Open University Press, s. 135-156.
- Mangena, Oshadi. (1994), "Against Fragmentation. The Need for Holism", (eds.) Kathleen Lennon & Margaret Whitford, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, London and New York: Routledge, s. 275-282.
- McMillan, Carol. (1982), *Women, Reason and Nature: Some Philosophical Problems with Feminism*, Princeton: Princeton University Press.
- Merchant, Carolyn. (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harpers & Row.
- Millman, Marcia and Kanter, Rosabeth Moss. (eds) (1975), *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*, New York: Anchor Books.
- Mills, Charles. (1988), "Alternative Epistemologies", *Social Theory and Practice*, 14: 237-263.
- Mitroff, Ian. (1974), "Norms and Counter-Norms in a Select Group of the Apollo Moon Scientists: A Case Study of the Ambivalence of Scientists", *American Sociological Review*, 39: 579-595.
- Moi, Toril. (1989), "Patriarchal Thought and the Drive for Knowledge", (ed.) Teresa Brennan, *Between Feminism and Psychoanalysis*, London: Routledge, s. 189-205.
- Moi, Toril. (1994), *Simone de Beauvoir: The Making of An Intellectual Woman*, Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Mulkay, Michael. (1990), *The Sociology of Science*, Bloomington: Indiana University Press.
- Nagel, Ernest. (1961), *The Structure of Science*, New York: The Free Press.
- Nagel, Thomas. (1986) *The View from Nowhere*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Nelson, Lynn Hankinson. (1990), *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Philadelphia: Temple University Press.
- Nelson, Lynn Hankinson. (1993), "Epistemological Communities", (eds.) Linda Alcoff and Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, 121-159.
- Nelson, Lynn Hankinson. (1993a), "A Question of Evidence", *Hypatia*, 8 (2): 172-189.
- Nelson, Lynn Hankinson. (1995), "A Feminist Naturalized Philosophy of Science", *Synthese*, 104: 399-421.
- Nelson, Jack and Nelson, Lynn Hankinson. (1994), "No Rush to Judgment", *The Monist*, 77 (4): 486-508.
- Nietzsche, Friedrich. (1968), *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, (ed.) Walter Kaufmann, New York: Vintage

Books.

- Nussbaum, Martha. (1994), "Feminists and Philosophy", *New York Review of Books*, Oct. 20, s. 59-63.
- Okruhlik, Kathleen. (1992), "Birth of a New Physics or Death of Nature?", E. D. Harvey and K. Okruhlik (eds) , *Women and Reason*, Ann Arbor: University of Michigan Press, s. 63-76.
- Petchesky, Rosalind Pollack. (1987), "Foetal Images: the Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction", Michelle Stanworth (ed.), *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood, and Medicine*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 57-80.
- Pickering, Andrew. (1992), "From Science as Knowledge to Science as Practice", Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*, Chicago and London: University of Chicago Press, s. 1-26.
- Potter, Elizabeth. (1988), "Modeling the Gender Politics in Science", *Hypatia*, 3 (1): 19-33.
- Potter, Elizabeth. (1993), "Gender and Epistemic Negotiation", (eds.) Linda Alcoff and Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge, s. 161-186.
- Potter, Elizabeth. (1994), "Locke's Epistemology and Women's Struggles", (ed.) Bat-Ami Bar On, *Modern Engendering. Critical Feminist Readings in Modern Western Philosophy*, Albany: SUNY, s. 27-50.
- Potter, Elizabeth. (1995), "Good Science and Good Philosophy of Science", *Synthese*, 104: 423-439.
- Putnam, Hilary. (1994), "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", *Journal of Philosophy*, 91 (9): 445-517.
- Quine, W.V.O. (1961), "Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, 2nd ed, rev., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, s. 20-46.
- Quine, W.V.O. (1969) "Epistemology Naturalized", *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, s. 69-96.
- Quine, W. V. O. (1990), "Three Indeterminacies", (eds.) Robert B. Barrett and Roger F. Gibson, *Perspectives on Quine*, Oxford: Blackwell, s. 1-16.
- Reinharz, Shulamit. (1983), "Experiential Analysis: A Contribution to Feminist Research", (eds.) Gloria Bowles and Renate Duelli Klein, *Theories of Women's Studies*, Boston: Routledge, s. 162-191.
- Rorty, Richard. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Hilary. (1983), "Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9 (1): 73-90.

- Rose, Hilary. (1986), "Women's Work: Women's Knowledge", Juliet Mitchell and Ann Oakley (eds), *What is Feminism*, Oxford: Blackwell, s. 161-183.
- Rose, Hilary. (1994), *Love, Power and Knowledge. Towards a Feminist Transformation of the Sciences*, Cambridge: Polity Press.
- Rose, Hilary and Rose, Steven. (1976), "The Problematic Inheritance: Marx and Engels on the Natural Sciences", (eds.) Hilary Rose and Steven Rose, *The Political Economy of Science: Ideology of/in the Natural Sciences*, London: Macmillan, s. 1-13.
- Rouse, Joseph. (1987), *Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Rouse, Joseph. (1996), *Engaging Science: How to Understand Its Practices Philosophically*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Scheman, Naomi. (1983), "Individualism and the Objects of Psychology", Sandra Harding and Merrill B. Hintikka (eds), *Discovering Reality: Feminist Perspectives in Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht: D. Reidel, s. 225-244.
- Scheman, Naomi. (1987), "Othello's Doubt/Desdemona's Death: The Engendering of Scepticism", Judith Genova (ed.), *Power, Gender. Values*, Edmonton: Academic Printing & Publishing, s. 113-133.
- Scheman, Naomi. (1996), "Reply to Louise Antony", *Hypatia*, 11 (3): 150-153.
- Schmitt, Frederick F. (1987), "Justification, Sociality, and Autonomy", *Synthese*, 73: 43-87.
- Schmitt, Frederick F. (1994), "Socializing Epistemology: An Introduction through Two Sample Issues", Frederick F. Schmitt (ed.), *Socializing Epistemology: The Social Dimension of Knowledge*, Lanham: Rowman & Littlefield, s. 1-27.
- Schor, Naomi. (1994), "This Essentialism Which is Not One: Coming to Grips with Irigaray", (eds.) Naomi Schor and Elizabeth Weed, *The Essential Difference*, Bloomington: Indiana University Press, s. 40-62.
- Scott, Joan W. (1992), "Experience", Judith Butler and Joan W. Scott (eds), *Feminists Theorize the Political*, New York and London: Routledge, s. 22-40.
- Sellars, Wilfrid. (1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an introduction by Richard Rorty and a study guide by Robert Brandom, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sen, Amartya. (1993), "Positional Objectivity", *Philosophy and Public Affairs*, 22 (2): 126-145.
- Smith, Dorothy. (1988), *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Boston: Northeastern University Press.
- Soble, Alan. (1994), "Gender, Objectivity, and Realism", *The Monist*, 77 (4): 509-530.

- Solomon, Miriam. (1994), "Social Empiricism", *Noils*, 28 (3): 325-343.
- Solomon, Miriam. (1994a), "A More Social Epistemology", (ed.) Frederick Schmitt, *Socializing Epistemology*, Lanham. Rowman & Littlefield, s. 217-233.
- Spelman, Elizabeth V. (1990), *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, London: The Women's Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1994), "In a Word. Interview", (eds.) Naorni Schor and Elizabeth Weed, *The Essential Difference*, Bloomington: Indiana University Press, s. 151-184.
- Stanworth, Michelle. (1987), "Reproductive Technologies and the Deconstruction of Motherhood", (ed.) Michelle Stanworth, *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood, and Medicine*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 10-35.
- Stanworth, Michelle (ed.) (1987a), *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood, and Medicine*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stout, Jeffrey. (1981), *The Flight from Authority. Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*, Notre Dame and London: University of Notre Dame Press.
- Tanesini, Alessandra. (1994), "Whose Language?", (eds.) Kathleen Lennon and Margaret Whitford, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, London and New York: Routledge, s. 203-216.
- Tanesini, Alessandra and Lance, Mark. (1998), "Identity Judgments: Is Heterosexuality Heterosexist?", (yayınlanmamış makale).
- Taylor, Charles. (1987), "Overcoming Epistemology", (eds.) K. Baynes, J. Bohaman and T. McCarthy, *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge, Mass.: MIT Press, s. 464-488.
- Tong, Rosemarie. (1992), *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, London: Routledge.
- Traweek, Sharon. (1992), "Border Crossings: Narrative Strategies in Science Studies and among Physicists in Tsukuba Science City, Japan", (ed.) Andrew Pickering, *Science as Practice and Culture*, Chicago and London: University of Chicago Press, s. 429-461.
- Tuana, Naney. (1992), "The Radical Future of Feminist Empiricism", *Hypatia*, 7 (1): 100-114.
- van Fraassen, Bas. (1980), *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press.
- Vogel, Steven. (1995), "New Science, New Nature. The Habermas-Marcuse Debate Revisited", (eds.) Andrew Feenberg and Alastair Hannay, *Technology and the Politics of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press, s. 23-42.
- Webb, Mark Owen, (1993), "Why" I Know As Much As You: A Reply to Hardwig", *Journal of Philosophy*, 90 (5): 260-270.
- Weir, Allison. (1996), *Sacrificial Logics. Feminist Theory and the Critique of*

- Identity*, New York and London: Routledge.
- Whitford, Margaret. (1991), *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London: Routledge.
- Williams, Bernard. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Woolgar, Steve. (1988), *Science: The Very Idea*, London: Tavistock.
- Woolgar, Steve (ed.). (1988a), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London: Sage.

A

Addelson, Kathryn Pyne,, 38, 57, 63,
142, 162, 163, 164, 165, 321

Adorno, Theodor, 35, 327

akıl

akıl eleştirisi, 257, 273

akıl ideali, 261

akıl ve akıldışı, 276

akıl ve bilgi, 143, 227

akıl ve erkek/kadın sembolizmi, 267

akıl ve erkeklik, 257, 282

alternatif akıl anlayışları, 258

ana-akım akıl anlayışları, 260

araçsal akıl, 35, 232, 256, 259

Aydınlanmacı akıl anlayışı, 259

bedensiz akıl anlayışı, 261, 269

benlik-bilinci olarak akıl, 264

çağdaş akıl anlayışları, 260

felsefî akıl açıklamaları, 260, 261

feminist akıl savunusu, 255

geleneksel akıl açıklamaları, 259,

260, 261, 267

Hegel'in akıl açıklaması, 264

iletişimsel akıl, 231, 232

Kartezyen akıl anlayışı, 264

özzerk akıl, 261

özne-merkezli akıl, 233

radikal akıl eleştirileri, 255

standart akıl açıklamaları, 256

Alcoff, Linda, 9, 14, 16, 34, 51, 139,

172, 266, 267, 277, 282, 311,

321, 322, 323, 325, 326, 328,

329, 330

Anthony, Louise, 59, 63, 109

Appiah, K. Anthony, 251, 290, 322

Aristoteles, 100, 102, 263

arka-plân kabuller, 42, 45, 107, 124

ataerkillik, 172, 175

Atherton, Margaret, 263, 264, 266,

322

Aydınlanma, 61, 229, 231, 255, 284,

304, 308, 309, 312

Aydınlanma projesi, 229, 231, 284

B

Bacon, Francis,, 263

Bar On, Bat-Ami, 171, 178, 184, 194,

322, 330

Barnes, Barry, 47, 158, 159, 167,

322

baskı, 173, 178, 179, 181, 184, 186,

189, 190, 202, 203, 204, 205,

206, 208, 233, 236, 237, 239,

253, 290, 291, 306, 314

Bath Okulu, 47, 160

Battersby, Christine, 9, 178, 267,

322

beden, 77, 173, 177, 248, 253, 260,

274, 275, 276, 277

bedenleşme, 276

Benhabib, Seyla, 283, 295, 296, 297,

322

Benjamin, Jessica, 73, 322

Bernstein, Richard, 72, 77, 133, 255,

322

bilgi

çıkarımsal-olmayan, 28, 116

hiçbir yerden bakış, 208, 222

kısmî bilgi, 240

normatif bilgi, 162

özne/nesne ayrımı, 205

perspektife dayalı bilgi, 201

- pratik bilgi, 24, 26, 28, 139, 301
sosyal olarak inşa edilen bilgi, 229
toplumsal olarak konumlanmış, 59, 216
- bilgi sosyolojisi, 11, 111, 153
bilimsel bilginin sosyolojisi, 48
- bilgi teorileri, 30, 54, 58, 196, 305, 319
ana-akım bilgi teorileri, 141
analitik bilgi teorileri, 30, 58, 143
bilimsel bilgi teorileri, 39
çağdaş bilgi teorileri, 312
doğallaştırılmış bilgi teorileri, 141, 163
doğrulama teorileri, 206
felsefi bilgi teorileri, 138, 299
feminist bilgi teorileri, 11, 29, 35, 53
feminist empirist teoriler, 120
geleneksel bilgi teorileri, 304
inşacı teoriler, 44
normatif bilgi teorileri, 162
postmodern bilgi teorileri, 287, 289
- bilim
bilgi edinme aracı olarak bilim, 85
bilim dili, 82, 83
bilim felsefesi, 11, 15, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 50, 111, 119, 142, 148
bilim imgesi, 85
bilim insanlarının gündelik etkinlikleri, 48
bilim tarihi, 36, 38, 148, 157
bilim ve değerler, 104
bilimde cinsiyetçi yanlılık, 11
bilimde değerlerin rolü, 11, 83, 134
bilime dışsal, 18, 37
bilime içsel, 37, 50, 88, 115, 152
bilimin araştırma-nesnesi, 38
bilimin birliği, 39
bilimin gelişimi, 37, 85
bilimin özerkliği, 37, 88, 105, 117
bilimin öznenliği, 83
bilimin öznesi, 81, 82
bilimin rasyonalitesi, 46, 47
bilimin varsayımsal tarafsızlığı, 83
bilimsel araştırma pratikleri, 38
- bilimsel bilgi analizleri, 38
bilimsel bilgi araştırmaları, 49, 167
bilimsel bilgi ideolojisi, 75
bilimsel bilginin psiko-sosyolojisi, 72
bilimsel doğrulama, 40, 125
bilimsel hata, 45
bilimsel pratikler, 111, 222, 236, 240
bilimsel rasyonalite, 42
bilimsel realistler, 38
bilimsel söylem, 82, 83, 135
bilimsel teoriler, 36, 93, 95, 97, 98, 99, 109, 110, 128, 158
bilimsel topluluklar, 51, 126
bilimsel yöntem, 39, 42, 43, 44, 45, 99, 107, 215
cinsiyetçi bilim, 315
doğa bilimleri, 15, 232, 237, 315
empirist bilim felsefesi, 40, 46
feminist bilim anlayışı, 48, 102
feminist bilim eleştirileri, 11, 40, 41, 85, 152
Güçlü Program, 47, 158, 159, 167
iyi bilim, 45, 47, 58, 88, 99, 102, 105, 111, 113, 114, 125, 148
Kıta bilim felsefecileri, 44
kötü bilim, 87, 88, 89, 96, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 151
kültürel bilim, 11, 38, 52, 218
kültürel bilimsel bilgi araştırmaları, 49
sosyal bilimler, 37, 46, 146, 217, 315
sosyolojik bilim, 37, 111, 147
toplumsal bağlamından bağımsız bilim, 87
- bilime
bilime içsel ve bilime dışsal şeyler ayrımı, 37
- bilimsel realizm, 43
bilimsel topluluk, 48, 113, 126, 133, 162, 187, 210
bireyselleşme, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 66, 69, 71, 72, 75, 113, 146
- Biyoloji ve Toplumsal Cinsiyet

Araştırmaları Grubu, 100
 biyolojik teoriler, 99, 100
 biyonik-insan, 253
 Bleier, Ruth, 91, 92, 95, 108, 109, 322
 Bloor, David, 47, 158, 159
 Bordo, Susan, 46, 49, 50, 77, 78, 179, 206, 207, 322
 Boyd, Richard, 43, 97, 323
 Boyle, Robert, 101, 102, 103, 105, 106, 126
 Braidotti, Rosi, 247, 248, 249, 253, 257, 258, 259, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 323
 Bandom, Robert, 23, 200, 323, 331
 Brennan, Teresa, 79, 323, 329
 buluş bağlamı, 55, 99, 108, 111, 121, 122, 137, 141

C

Campbell, Richmond, 121, 127, 135, 137, 139, 323
 Chisholm, Roderick, 34
 Chodorow, Nancy, 73, 323
 cinsel kimlik, 75, 79, 266
 cinsel yönelim, 93, 189
 cinsiyetçi normlar, 78
 Code, Lorraine, 29, 30, 36, 44, 46, 51, 55, 57, 60, 61, 77, 84, 109, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 208, 217, 218, 304, 323
 Collins, Harry, 47, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 323
 Corea, Gena, 249, 253, 323
 Crasnow, Sharon, 127, 323

D

Dalmiya, Vrinda, 139, 172, 323
 Dancy, Jonathan, 51, 321, 323
 Davis, Angela, 8, 252, 324
 de Beauvoir, Simon, 201, 324, 329
 deneyim
 deneyim fikri, 178, 185, 186
 dolaysız deneyim, 183, 184, 186
 feminist deneyim açıklamaları, 177

öznel deneyim, 295
 paylaşılan deneyim, 183
 temelci deneyim açıklamaları, 184
 Derrida, Jacques, 283, 284, 317
 Descartes, René, 19, 21, 22, 31, 34, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 77, 98, 177, 261, 263, 264, 312, 324
 dışsalcılık, 88
 Di Stefano, Christine, 305, 306, 324
 direnç, 288
 baskı ve direnç, 290
 disipline edici güç, 228, 229, 237, 238, 239, 244, 245, 246, 250, 251, 252, 253
 doğallaştırılmış epistemoloji, 12, 112, 139, 141, 144, 145, 146, 148, 150, 158, 159, 161, 163, 229, 230, 232
 doğrulama
 bağlamsal doğrulama açıklamaları, 291
 çıkarımsal doğrulama, 116
 doğrulama bağlamı, 55, 98, 108, 121, 122, 137, 141
 doğrulama mantığı, 107, 108
 doğrulama süreci, 99, 109
 doğrulama teorileri, 63
 doğrulamanın doğası, 33
 ontolojik-olmayan doğrulama, 61, 63
 post-pozitivist doğrulama açıklaması, 135
 temelci doğrulama açıklamaları, 291
 dolaylı realizm, 22
 Duran, Jane, 120, 142, 150, 324
 duruş noktası epistemolojisi, 172, 185, 187, 189, 213, 214, 316
 dünya
 'dünyayla ilişkililik' duygusu, 206
 'mutlak dünya' fikri, 198
 anne olarak dünya metaforu, 101, 103
 anne-dünya fikri, 77
 bilim dünyası, 199
 bilim ve siyaset dünyası, 226

cinsiyet-ötesi dünya, 276, 277
 gerçek dünya, 198, 222
 görünüşler veya temsiller dünyası, 197
 insan ilişkileri dünyası, 216
 kendinde şeyler dünyası, 200, 201, 299
 kullanıma-hazır dünya, 199, 200
 laboratuvar dünyası, 236, 238, 240, 241
 oradaki dünya, 221

E

Edinburg Okulu, 47, 48
 empirizm, 40, 45, 57, 119, 122, 123, 124, 127, 130, 137, 138, 139
 bağlamsal empirizm, 121
 doğallaştırılmış empirizm, 121
 feminist empirizm, 103, 117, 120, 121, 126, 137, 183
 geleneksel empirizm biçimleri, 122
 episteme, 21, 22, 211, 215, 216, 230, 313
 epistemik otorite, 17, 18, 57, 246, 247
 epistemik pratikler, 144, 148, 165, 272, 289, 301, 316
 epistemoloji
 'negatif' epistemoloji, 15
 analitik felsefede epistemoloji, 227
 betimsel epistemoloji, 163
 doğallaştırılmış epistemoloji. *Bakın*
 doğallaştırılmış epistemoloji
 'ilk felsefe' olarak epistemoloji, 18, 23
 normatif epistemoloji, 162, 164, 165

F

faillik, 270, 271
 Fausto-Sterling, Anne, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 117, 324
 Fee, Elizabeth, 44, 103, 104, 107, 324
 felsefe
 kadınların felsefeden dışlanması, 279, 281, 282

felsefi imge, 279
 Flax, Jane, 15, 46, 283, 286, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 308, 312, 319, 320, 324
 Fodor, Jerry, 23
 Foucault, Michel, 12, 21, 22, 32, 57, 92, 190, 211, 215, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 252, 253, 259, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 294, 304, 305, 313, 324
 Fraser, Nancy, 228, 233, 235, 237, 239, 297, 324
 Frege, Gottlob, 15
 Fuller, Steve, 37, 38, 51, 105, 325

G

Gadamer, Hans-Georg, 288, 292, 293
 Gemes, Ken, 155, 325
 Ginzberg, Ruth, 24, 325
 Glymour, Clark, 125, 325
 Goldman, Alvin, 64, 156, 325
 gözlemler, 45, 51, 96, 98, 107, 110, 122, 124, 131, 132, 134, 138
 Grant, Judith, 178, 325
 Griffiths, Morwenna, 191, 325
 Grimshaw, Jean, 69, 205, 325
 güç
 biyo-iktidar, 228, 229, 238, 245, 246, 247, 248, 252, 253
 disipline edici güç. *Bakın* disipline edici güç
 güç ve bilgi, 12, 234, 244, 288
 Güçlü Program. *Bakın* Güçlü Program

H

Habermas, Jürgen, 32, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 256, 259, 313, 325, 332
 Hacking, Ian, 38, 43, 56, 57, 96, 110, 228, 325

Haraway, Donna, 49, 50, 51, 52,
195, 196, 202, 208, 209, 214,
215, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 253, 276, 277, 325, 326

Harding, Sandra, 38, 40, 42, 43, 44,
45, 46, 48, 88, 97, 108, 109, 110,
111, 112, 117, 119, 120, 121,
126, 137, 139, 142, 159, 160,
161, 162, 165, 167, 174, 177,
178, 179, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 191, 194, 208, 209,
211, 212, 213, 214, 215, 216,
217, 223, 227, 229, 230, 303, 315,
316, 319, 320, 321, 326, 329, 331

Hardwig, John, 67, 68, 71, 113, 326,
332

Hartmann, Heidi, 172, 326

Hartsock, Nancy, 32, 171, 172, 173,
175, 176, 177, 178, 179, 181,
182, 184, 188, 194, 306, 315,
318, 326

Haslanger, Sully, 46, 326

Hegel, G.W.F., 19, 20, 32, 34, 144,
201, 202, 260, 262, 264, 299

Heidegger, Martin, 23, 24, 199, 200,
287, 299, 323, 326

Hekman, Susan, 206, 207, 208, 283,
284, 286, 287, 288, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 302, 303,
305, 308, 310, 312, 314, 319,
320, 326

Heldke, Lisa, 214, 326

Hempel, Carl, 97, 98, 99, 107, 108,
120, 123, 124, 137, 326

Hesse, Mary, 123

Hooks, Bell, 190

Horkheimer, Max, 35, 327

Hubbard, Ruth, 226, 250, 324, 327

Hull, David, 327

Hume, David, 22, 57, 58

İ

Irigaray, Luce, 15, 46, 79, 80, 81, 82,
83, 84, 207, 208, 209, 267, 274,
276, 283, 327, 331, 333

ırkçılık, 86, 87, 181, 251, 252

İ

insan eseri şeyler, 220, 221

J

Jaggar, Alison, 56, 58, 59, 60, 62, 84,
105, 172, 204, 327

K

kanıt

duyusal kanıtlar, 40, 45, 88, 107,
110, 122, 127, 149, 154

inançların kanıtları, 154

kanıt açıklaması, 122, 130, 153,
155, 156

kanıt fikri, 56, 156, 166

kanıt teorisi, 130, 133, 138, 153,
154, 155

Kant, Immanuel, 14, 18, 22, 32, 59,
61, 259, 261, 299, 307, 312, 313,
327

Kanter, Rosabeth, 120, 329

Kaplan, Mark, 34, 327

karşılaştırmazlık, 136

kayıtsızlık, 50, 320

Keller, Evelyn Fox, 31, 46, 49, 50, 60,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 84, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 215,
217, 223, 327

kimlik, 30, 179, 271, 277, 306, 308,
309, 310, 311, 315, 319

kimlik açıklaması, 311

kimlik iddiası, 309

kimlik meselesi, 309, 311

kimlik politikası, 311, 319

paylaşılan kimlik duygusu, 310

Kitcher, Philip, 63, 64, 65, 66, 113,
327

konumlandırımlar, 129

konumsal bilgi, 209, 214

Kornblith, Hilary, 142, 144, 150, 325,
327

Kristeva, Julia, 283

Kuhn, Thomas, 39, 40, 41, 42, 46,
47, 123, 136, 327

L

- laboratuvar, 115, 221, 228, 236,
238, 240, 241, 242, 243, 244,
245, 250, 288
- Lacan, Jacques, 79, 80, 283, 317
- Lance, Mark, 9, 221, 309, 332
- Latour, Bruno, 43, 47, 48, 327
- Laudan, Larry, 43, 45, 328
- Lazreg, Marnia, 178, 183, 328
- Le Doeuff, Michèle, 80, 262, 278,
279, 280, 281, 282, 328
- Lennon, Kathleen, 9, 304, 328, 329,
332
- LeVay, Simon, 93, 94, 95, 328
- Lloyd, Genevieve, 8, 177, 178, 206,
258, 259, 261, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 268, 274, 275,
276, 277, 278, 280, 282, 328
- Locke, John, 22, 31, 55, 56, 57, 58,
60, 98, 99, 197, 198, 201, 312,
328, 330
- Longino, Helen, 12, 38, 41, 45, 98,
105, 107, 108, 109, 110, 114,
117, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 134, 135,
136, 137, 138, 139, 158, 187,
208, 209, 210, 211, 213, 323, 328
- Lovibond, Sabina, 144, 255, 259,
283, 328
- Lycan, William, 23
- Lytard, Jean-François, 18, 23, 32,
151, 284, 328

M

- MacKinnon, Catharine, 202, 329
- makullük, 56, 57, 116, 166
- Mangena, Oshadi, 192, 193, 329
- mantıkçı pozitivism, 135
- Marksizm, 170, 171, 172, 175, 189
- feminist Marksistler, 171
- Marksist bilgi teorisi, 171
- Marksist bilim analizleri, 44
- Marksist epistemoloji, 171
- Marksist siyaset teorisi, 171
- Marx, Karl, 9, 32, 34, 170, 171, 175,

182, 190, 331

McClintock, Barbara, 173

McMillan, Carol, 257, 329

Merchant, Carolyn, 44, 101, 103,
329

metafor

akıl kavramının sembolik veya
metaforik içeriği, 266

cinsel farklılık metaforları, 276

erkeklik metaforları, 267

felsefenin metaforik boyutu, 262

felsefî 'ideal akıl' metaforları, 278

görme metaforu, 196, 222

kadının edilginliği metaforları, 86

metaforik bilgi modeli, 196

metaforların bilimde oynadıkları
rol, 101

Millman, Marcia, 120, 329

Mills, Charles, 51, 329

Mitroff, Ian, 117, 329

Moi, Toril, 79, 201, 205, 208, 329

Mulkay, Michael, 44, 329

NNagel, Ernest, 97, 99, 107, 120, 123,
124, 137

Nagel, Thomas, 199, 200

natüralizm, 62, 112, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 151bilgi teorisinde natüralizm, 142
epistemolojide natüralizm, 127

Nelson, Lynn Hankinson, 329

nesne ilişkileri teorisi, 76, 79, 177

nesnelcilik, 46, 74, 212, 230

nesneleştirme, 12, 75, 192, 201,
202, 203, 223, 314

nesnellik

değerden-arınıklık, 27, 59, 60, 72,
75, 120, 208

dinamik nesnellik, 204, 206

duygusal tarafsızlık, 72, 203

Nicholson, Linda, 297, 321, 322,
323, 324, 326Nietzsche, Friedrich, 23, 259, 286,
329

nihilizm, 293

nitelikler, 198, 260
 birincil nitelikler, 197
 ikincil nitelikler, 198
 Nussbaum, Martha, 255, 257, 258, 330

O

Okruhlik, Kathleen, 107, 108, 330

Ö

özcülük, 77, 182
 özerklik, 31, 60, 61, 62, 73, 74, 90, 203, 204, 205, 206, 247, 295
 anneden ayrılık olarak özerklik, 75
 bilginin özerkliği, 31
 bilimin özerkliği. *Bakın* bilim
 dinamik özerklik, 204, 205
 kişisel özerklik, 73
 özerk akıl. *Bakın* akıl
 özerk benlik, 31
 özerk bilen, 60, 295
 özerk bilim, 88
 özerk birey, 61
 özerklik duygusu, 73, 203, 204, 205
 özerklik problemi, 74
 psikolojik özerklik, 203
 statik özerklik, 203
 özne
 aşkın özne, 61, 295, 300
 bedenleşmiş özne, 276
 bilen özne, 30, 32, 50, 72, 74, 75, 201, 214
 bilgi kapasitesine sahip özne, 22
 bilginin birincil özneleri, 67
 bilgi-öznesi, 54, 215
 bilgi-öznesinin evrenselliği, 72
 bilgi-öznesinin nesneleştirilmesi, 230, 232
 bilgiye sahip özne, 54
 bilimin öznesi. *Bakın* bilim
 bilimin tarafsız olmayan öznesi, 83
 bilimsel etkinliğin öznesi, 82
 bireysel özne, 66
 cinsiyetli özneler, 82
 cinsiyetsiz özne, 276
 epistemik özerk özneler, 61
 epistemik özne, 72, 79, 81, 83, 84

epistemolojide özne, 32
 erkek özne, 74
 evrensel özne sembolü, 276
 geleneksel özne anlayışları, 305
 kadın özne, 267, 304, 305, 315
 kadınların özne konumu, 80, 81, 306
 Kantçı özne, 216
 Kartezyen kaygı, 77
 Kartezyen özne, 207, 305
 katı özne ve nesne karşıtlığı, 44
 kendine-hâkim özne, 270, 272
 kendini yansıtan bilinçli benlik olarak özne, 275
 klâsik özne anlayışları, 215
 metafizik özne, 312, 319
 modern özne, 207
 özne araştırması, 216, 231, 314, 319
 özne epistemolojisi, 316, 318
 özne felsefesi, 12, 233, 234, 236, 305, 312, 313, 314
 özne imgeleri, 276
 özne olarak benlik, 201
 özne olmak, 207
 özne problemi, 304
 özne teorisi, 230, 234, 312
 özne ve nesne, 20, 44, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 222, 232, 287
 özneleştirme, 305
 özne-merkezli akıl, 233
 öznenin kendilik-algısı, 275
 öznenin nesneyi yutması, 205
 öznenin oluşumu, 80, 271
 öznenin ölümü, 295
 post-yapısalcı özne, 207
 psikanalitik özne, 269, 271
 somut özne, 313, 319
 temel bilgi özneleri, 66, 68
 temsillere sahip özne, 230
 özneler-arası anlama, 233
 öznellik
 bilenin özneliliği, 218
 bilgi edinme sürecinde özneliliğin rolü, 191
 erkek bilenlerin özneliliği, 191

erkek öznellik, 75, 77
 kadınsı öznellik, 177
 öznel tercihlerin etkisi, 127, 135, 211
 özneler-arası eleştirisi, 125, 126, 210
 özneliliğin deneyimsel yanları, 317
 özneliliğin inşası, 275
 özneliliğin merkezî konumdan uzaklaştırılması, 308
 öznellik problemi, 207
 postmodern öznellik açıklaması, 305

P

Petchesky, Rosalind Pollack, 330
 Pickering, Andrew, 46, 49, 51, 167, 325, 330, 332
 pisikanaliz
 niyet fikri, 271
 Platon, 143, 262, 263, 280
 postmodernizm, 12, 46, 119, 229, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 294, 299, 317, 320
 bilgi ve öznellik, 285
 insanın ölümü, 305
 metafiziğin ölümü, 294, 298
 tarihin ölümü, 294, 296, 297
 post-yapısalcılık, 206
 Potter, Elizabeth, 14, 16, 38, 49, 57, 102, 103, 105, 106, 109, 126, 142, 147, 148, 149, 321, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 330
 pozitivism, 40, 58, 129, 142, 149, 216
 pratik hâkimiyet, 24, 28, 202
 pratikler, 11, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 38, 50, 66, 70, 92, 115, 116, 133, 144, 147, 148, 165, 166, 207, 209, 220, 227, 233, 235, 237, 240, 244, 247, 248, 249, 253, 272, 273, 300, 301, 302
 epistemik pratikler.*Bakın*
 epistemik pratikler
 gerekçeler sunma ve talep etme, 26, 27, 70, 200
 söylemsel pratikler, 200, 295

protez görme, 196
 psikanalitik arzu ve özne açıklamaları, 276
 psikanaliz, 72, 78, 79, 269, 270, 271, 275, 318
 niyetli açıklamalar, 270
 niyetlilik problemi, 272
 rasyonalite krizi, 269
 psikolojik durumlar, 70, 273
 Putnam, Hilary, 197, 330

Q

Quine, W.V.O., 18, 41, 62, 64, 88, 107, 108, 110, 111, 122, 123, 127, 128, 129, 130, 132, 137, 139, 142, 144, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 167, 299, 322, 325, 329, 330

R

rasyonalite
 araç-amaç rasyonalitesi, 114
 bilimin rasyonalitesi.*Bakın* bilim
 bilimsel rasyonalite.*Bakın* bilim
 bilimsel toplulukların rasyonalitesi, 117
 bireysel rasyonalite, 263
 felsefi rasyonalite, 261, 280
 geleneksel rasyonalite, 265
 irrasyonalite, 258, 291, 292
 rasyonalite idealleri, 261, 268, 282
 rasyonalite takıntısı, 281
 tam rasyonalite, 292
 Reinharz, Shulamit, 177, 330
 Rorty, Richard, 15, 20, 299, 306, 330, 331
 Rose, Hilary, 44, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 315, 318, 330
 Rouse, Joseph, 12, 38, 39, 42, 43, 47, 49, 51, 52, 138, 219, 221, 236, 237, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 253, 331
 Rousseau, Jean-Jacques, 264

S

Scheman, Naomi, 68, 69, 70, 71, 77, 272, 331

Schmitt, Frederick, 31, 54, 322, 327, 331, 332

Schor, Naomi, 83, 331, 332

Scott, Joan, 183, 184, 185, 331

Sellars, Wilfrid, 19, 123, 331

Smith, Dorothy, 9, 171, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 184, 188, 191, 327, 331

Soble, Alan, 76, 331

Solomon, Miriam, 113, 332

sosyal inşa, 44, 129, 154, 274

bilginin sosyal inşası, 117

bilimsel realizm ve sosyal inşacılık, 43, 129, 208

Güçlü Programın sosyal inşacılığı, 48

sosyal inşacı yaklaşım, 47

söylem, 81, 82, 190, 287, 289

egemen söylem, 289

felsefî söylem, 262

rasyonel söylem, 258

söylem biçimleri, 287

Spelman, Elizabeth, 79, 179, 180, 332

Spivak, Gayatri Chakravorty, 182, 332

Stanworth, Michelle, 248, 253, 330, 332

Stout, Jeffrey, 55, 56, 58, 332

Ş

şüphencilik problemi, 77

T

tarihsel rasyonalizm, 43

Taylor, Charles, 23, 332

tekno-bilim, 252

teknoloji, 226, 244, 247

bilgi teknolojileri, 44, 251, 253

biyo-teknoloji, 250, 251

teknolojinin 'güç etkileri', 227

üreme teknolojileri, 247, 249, 250

temelcilik, 19, 20, 233

temsil, 21, 22, 23, 30, 33, 35, 49, 50,

58, 65, 80, 81, 94, 119, 123, 137,

182, 184, 188, 193, 196, 197,

199, 215, 216, 217, 219, 221,

223, 234, 261, 262, 275

temsiliyetçilik, 20, 57

Tong, Rosemarie, 172, 332

toplumsal cinsiyet, 76, 79, 112, 171,

178, 179, 181, 189, 192, 274, 303

Trawee, Sharon, 49, 50, 51, 139, 332

Tuana, Nancy, 160, 332

V

Van Fraassen, Bas, 44

Vogel, Steven, 231, 332

W

Wald, Elijah, 226, 250, 327

Webb, Mark, 66, 332

Weir, Allison, 201, 332

Whitford, Margaret, 80, 81, 304,

328, 329, 332, 333

Williams, Bernard, 198, 199, 200,

201, 207, 333

Wittgeinstein, Ludwig, 293

Woolgar, Steve, 48, 221, 327, 333

Y

yanlılık, 100, 108, 109, 112, 113,

114, 120

cinsiyetçi yanlılık, 11, 267, 315

iyi yanlılık, 109

yanlışlama, 35, 40, 97, 183, 185,

191, 192, 233, 307, 310, 313, 315

Z

zihin-beden düalizmi, 77, 177

Felsefe ve Sosyal Teori Kitaplığı

Feminist Epistemolojilere Giriş / Alessandra Tanesini

Çev. Gülhan Demiriz – Berivan Binay – Ümit Tatlıcan

Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan / H. Nur Beyaz Erkızan

Aristoteles Yazıları - Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine

/ H. Nur Beyaz Erkızan

Aristoteles Yazıları - Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine

/ H. Nur Beyaz Erkızan

Klasik Mantık / A.Kadir Çüçen

Mantık / A.Kadir Çüçen

Bilgi Felsefesi / A.Kadir Çüçen

Felsefeye Giriş / A.Kadir Çüçen

Martin Heidegger: Varlık ve Zaman / A.Kadir Çüçen

Sosyolojide Temel Fikirler / Martin Slattery

Yayına Hazırlayan: Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz

Sosyal Bilim Felsefesi / Ted Benton - Ian Craib

Çev: Ümit Tatlıcan, Berivan Binay

Sosyolojik Teorinin Oluşumu / J.H.Turner, L.Beeghley, C.H.Powers

Çev: Ümit Tatlıcan

Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları / Ümit Tatlıcan

Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi / Brayn S.Turner

Çev: Ümit Tatlıcan

Platon-Menon (Erdem üzerine) / Ahmet Cevizci

Sokratik Hümanizm / Ahmet Cevizci

Felsefe / Ahmet Cevizci

Felsefeye Giriş / Ahmet Cevizci

Sokrates'in Savunması / Ahmet Cevizci

Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida

/ Kasım Küçükalp

Din Sosyolojisi / Prof.Dr. Abdurrahman Kurt

Bilim Felsefesi / Ömer Demir

İktisat Metodolojisi / Ömer Demir

YAKINDA

Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları / Anthony Giddens

İdeolojilerin Sonu / Daniel Bell

Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri / Daniel Bell

Eğitim Araştırmalarında Anahtar Fikirler (Eğitim Sosyolojisi)

/ David Scott, Marlene Morrison

İktisat Sosyolojisi / Neil J. Smelser, R. Swedberg

SENTEZYAYINCILIK