

**T.C.  
EGE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI**

**SPİNOZA'DA FEMİNİST POLİTİKANIN İMKÂNINA DAİR BİR  
SORUŞTURMA**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Fırat GÜL**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Solmaz ZELYÜT**

**İZMİR-2017**

**T.C.  
EGE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI**

**SPİNOZA'DA FEMİNİST POLİTİKANIN İMKÂNINA DAİR BİR  
SORUŞTURMA**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Fırat GÜL**

**JÜRİ ÜYELERİ  
Prof. Dr. Solmaz ZELYÜT (Danışman)  
Doç. Dr. Şerife YALÇINKAYA  
Doç. Dr. Nilfen GÖKÇEN**

**İZMİR-2017**

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum “Spinoza’da Feminist Politikanın İmkânına Dair Bir Soruşturma” adlı yüksek lisans/doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Fırat GÜL  
İmza





T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS

TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

**ÖĞRENCİNİN**

Adı Soyadı : FIRAT GÜL

Numarası : 92100005123

Anabilim Dalı : Kadın Çalışmaları

Tez Başlığı (Türkçe) : Spinoza'da Feminist Politikanın İmkânına Dair Bir Soruşturma

Tez Başlığı (İngilizce) : An Investigation of Possibilities of Feminist Politics on Spinoza

Tez Savunma Tarihi :

Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık:

**JÜRİ ÜYELERİ**

**Jüri Başkanı**

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Solmaz ZELYÜT

Karar :  Başarılı  Başarısız  Düzeltme

İmza : .....

**Jüri Üyesi**

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Şerife YALÇINKAYA

Karar :  Başarılı  Başarısız  Düzeltme

İmza : .....

**Jüri Üyesi**

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Nilsen GÖKÇEN

Karar :  Başarılı  Başarısız  Düzeltme

İmza : .....

**TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ**

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle

Oy çokluğuyla

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Tezli yüksek lisans programlarında düzeltme alan öğrencinin 3 (üç) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	i
<b>ÖNSÖZ</b> .....	ii
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BİRİNCİ KISIM: SPİNOZA VE POLİTİKA</b> .....	3
1. DEUS SİVE NATURA.....	3
1.1. Tanrı ile Başlamanın Nedenleri.....	3
1.2. Töz veya Spinoza'nın Tanrısı.....	5
1.3. Tanrı-Sıfat-Kip İlişkisi.....	8
1.4. Tanrı-Doğa Özdeşliği.....	14
2. CONATUS DÜŞÜNCESİ.....	14
2.1. İnsanın Özü Olarak Çaba.....	15
2.2. Güç ve Doğal Hak.....	19
3. DUYGULAR TEORİSİ.....	21
3.1. Duygu Kavramına Genel Yaklaşımı.....	21
3.2. Duygu ve Duygulanışlar.....	23
3.3. Duygular Aracılığıyla İyi ve Kötünün Bilgisi.....	26
<b>İKİNCİ KISIM: FEMİNİZM VE POLİTİKA</b> .....	28
4. FEMİNİZMİN MODERNİZMLE İLİŞKİSİ.....	28
4.1. Modern Erkek Birey ve(ya) Kartezyen Özne.....	29
4.2. Düalizmin Sürekliliği.....	39
4.3. Modern Beden Tasavvuru Eleştirisi.....	44

4.4. Modern Devletin Kökeninde Cinsel Sözleşme.....	53
4.5. Feminist Politik Düşüncede Güç Kavramı.....	58
5. POSTMODERN FEMİNİZM.....	62
5.1. Biyolojik Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Tartışması.....	63
5.2. Feminist Söylemde Farklılık ve Eşitlik.....	70
5.3. Özcülük ( <i>Essentialism</i> ) Tartışması.....	75
<b>ÜÇÜNCÜ KISIM: SPİNOZACI FEMİNİZM VE POLİTİKA.....</b>	<b>79</b>
6. SPİNOZA 'DA FEMİNİST POLİTİK İMKÂNLAR.....	79
6.1. Spinozacı Bir Beden Düşüncesi.....	79
6.1.1. <i>Spinoza'da Beden</i> .....	79
6.1.2. <i>Spinozacı Bedenin Feminist Olanakları</i> .....	83
6.2. Biyolojik Cinsiyet-Toplumsal Cinsiyet Ayırımına Spinozacı Bir Alternatif.....	88
6.3. Etik Tarz ya da Anti-Moralizm.....	95
6.3.1. <i>Spinozacı Etik</i> .....	95
6.3.2. <i>Feminist Etik</i> .....	100
6.3.3. <i>Spinozacı Etiğin Feminist İmkanları</i> .....	104
6.4. Spinoza ve Cinsellik.....	107
6.5. Spinozacı Cinsel Politikaya Doğru.....	113
<b>SONUÇ.....</b>	<b>124</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>128</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>141</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>142</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>143</b>

## KISALTMALAR

Metin içerisinde *Ethica*'dan yapılan alıntılar, kitabın özelliğine bağılı kalınarak 'kısm, önerme' numaraları verilerek belirtilmiştir. Öncelikli olarak Çiğdem Dürüşken'in *Ethica* çevirisi takip edilirken, bazı yerlerde Hilmi Ziya Ülken ve Aziz Yardımlı çevirileri de metne dâhil edilmiş ve bu yerler ayrıca dipnotlarda ifade edilmiştir.



## ÖNSÖZ

2013 yılında tez yazma sürecim sekteye uğramış, tezin ne olacağına karar verememişken Gilles Deleuze'ün *Spinoza Üzerine Onbir Ders* kitabını okumaya başladım. O günden beri, Spinoza'yla karşılaşmanın yarattığı heyecanım hiç dinmeden devam etti. Bir ömür boyu da devam edeceğini hissediyorum. Spinoza'yla birlikte hem düşünsel anlamda hem de kişisel bağlamda bambaşka güzergâhlar açıldı önümde. Bu süreçte en başta teşekkürü bir borç bildiğim kişi tez danışmanım Solmaz Zelyüt'tür. En zorlu zamanda bile desteği, yol göstericiliği, titizliği, hep en iyiye ulaşmayı işaret edişi bu tezin yazım sürecinde bana büyük güç vermiştir. Ayrıca, anabilim dalında derslerini takip ettiğim hocalarımı ve aynı zamanı-mekânı paylaştığım arkadaşlarımı anmak isterim. Her seferinde tez gerekçesiyle görüşemediğim ve sabırla, anlayışla 'şimdiki zamanı' bekleyen dostlara; iki yılı aşan tez yazım sürecinde hep yanımda olan, sevgisini daim kılan Gözde Özcan'a; bu dünyayı göğüslemem hususunda bana sonsuz destek veren kardeşime, babama, anneme en içten teşekkürü bir borç bilirim.



## GİRİŞ

Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinden birkaç yıl sonra *Politik İnceleme*'yi yazmaya başlar. Fakat Spinoza'nın 1677 yılının "21 Şubat Pazar günü sessizce ölmesiyle"<sup>1</sup> *Politik İnceleme* tamamlanamaz. Bu haliyle *Politik İnceleme* bitmemiş, yarım kalmış bir eser olarak felsefe tarihindeki yerini alır. Negri'nin modern Avrupa politik düşüncesinin temeli olarak gördüğü kitap, hem demokrasiye ayrılan son kısmın bıraktığı boşluk nedeniyle hem de *Teolojik-Politik İnceleme*'yle olan farklı yönleriyle ciddi tartışmaları beraberinde getirir. Nadler, *Politik İnceleme*'nin belirli bakımlardan *Teolojik-Politik İnceleme*'nin devamı niteliğinde olduğunu belirtirken, Étienne Balibar, yazımları arasında kısa bir süre olmasına rağmen, iki kitabın evreninin tamamen farklı görüldüğünü ileri sürer.<sup>2</sup> Ona göre, bu iki eser arasındaki fark sadece üsluba yönelik değildir, kuramsal kanıtlamaların politik anlamı da birbirinden farklıdır. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Spinozacılık'ın günümüzdeki temel meselelerinden birinin, *Politik İnceleme ile Teolojik-Politik İnceleme* arasındaki bağdaşmazlık olduğunu ifade ederler.<sup>3</sup> Bazı Spinozacılar, *Politik İnceleme*'yi Spinoza'yı anlamak açısından öne çıkartırken, bazıları ise *Teolojik-Politik İnceleme*'nin gerçek Spinoza'yı yansıttığını düşünürler. Bu tartışmalar genellikle "doğal hak, güç, sözleşme, Hobbes etkisi" gibi değişkenler üzerinden şekillenmektedir. *Politik İnceleme*'nin yarattığı etki Spinoza felsefesinin kendi içerisindeki değişimle ilgili görünmektedir. Bu çalışma açısından ise *Politik İnceleme* kitabı, kadınların doğasına dair ifadelerin yer aldığı bölümler yönünden değerlendirilecektir.

Feminist teori, bir bütün olarak felsefe, din, sanat vb. tüm alanları cinsiyet eşitliği, cinsellik, cinsel farklılık, kadının konumu, kadına yönelik semboller gibi boyutlar üzerinden değerlendirir. Felsefe tarihine yönelik feminist yorumlar genellikle

---

<sup>1</sup> Bkz. Nadler, S. (2013). *Spinoza: Bir Yaşam*, İletişim Yayınları, İstanbul, s.490.

<sup>2</sup> Bkz. Nadler, S. (2013). s.480.; bkz. Balibar, É. (2004). *Spinoza ve Siyaset*. İstanbul, Otonom Yayıncılık, s.69.

<sup>3</sup> Bkz. Ergün, R., Akal, C.B. (2014). *Kimlik Bedenin Hapishanesidir* (2.Baskı), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.93.

filozofların cinsiyet meselesinde nasıl bir sınav verdiklerine odaklanır. Genevieve Lloyd, “Feminism in History of Philosophy” başlıklı yazısında, Batı felsefe tarihine yönelik feminist yorumların ifade edilmesinin feminist felsefe açısından önemli olduğunu kaydeder.<sup>4</sup> Batı felsefe tarihine yönelik eleştirilerin merkezinde genelde ‘erkeklik’ durmakta ve filozoflar bu yönden ele alınmaktadır. Lloyd’a göre, geçmişe yönelik bu eleştiriler farklı olsa da ortak bir ton söz konusudur: Felsefe tarihi kadın düşmanı fikirlerin deposu olarak görülmekte ve bu nedenle feminizm felsefe tarihine karşı daha savunmacı bir tavır almaktadır.<sup>5</sup> Ancak bu tutum son zamanlarda değişmekte, yerini daha pozitif okumalara bırakmaktadır. Lloyd’un aktardığı gibi, bu yeni strateji, bir yandan metinlerdeki gerilimleri açığa çıkarmakta, diğer yandan cinsel farklılığı da dâhil ederek kendisini erkek geleneğinin zıddında tanımlamak yerine daha olumlu sonuçlar almak, kültürel kendilik-kavrayışını zenginleştirmek adına bu metinleri yorumlamaktadır.<sup>6</sup>

Lloyd’un özetlediği Batı felsefe tarihine dair feminist strateji, bu tez çalışmasının yönelimini belirlemektedir. Spinoza’nın *Politik İnceleme* kitabında ve diğer metinlerinde kadınlara dair ifadeleri tezin sonunda değerlendirilecektir ancak tezin genelinde onun felsefesinin feminist politika açısından yeni imkânlar, olanaklar sunup sunmadığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu yüzden Spinoza, az önce bahsettiğimiz eserleri arasındaki yorum farklılıklarına göre değil, en başta *Ethica* olmak üzere *Teolojik-Politik İnceleme* ve diğer eserleriyle birlikte ele alınacaktır. Diğer birçok alanda olduğu gibi, feminist teori içerisinde de son yıllarda Spinoza’ya, *Ethica*’ya ve onun politika felsefesine artan bir ilgi söz konusudur.<sup>7</sup> Bu yönelimin en başta gelen iki ismi Moira Gatens ve Genevieve Lloyd’un yazdıkları tezin temel kaynakları olarak görülmekte, diğer feminist düşünürlerin görüşlerine de yer verilmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışmanın yapmaya çalışacağı şey, Spinoza felsefesinin feminist politika açısından ne gibi olanakları içerisinde barındırdığını ortaya koymaktır.

---

<sup>4</sup> Bkz. Lloyd, G. (2000). Feminism in History of Philosophy, *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* içinde (245-263), Cambridge University Press, Cambridge, s.245.

<sup>5</sup> Bkz. Lloyd, G. (2000). s.245.

<sup>6</sup> Bkz. Lloyd, G. (2000). s.245.

<sup>7</sup> Bkz. Tucker, E. (2013). “Spinoza’s Hobbesian Naturalism and Its Promise for a Feminist Theory of Power”, *Revista Conatus* 7 (13). s.20-21.

# I. KISIM: SPİNOZA VE POLİTİKA

## 1. DEUS SİVE NATURA

### 1.1. Tanrı ile Başlamamın Nedenleri

Spinoza, temel yapıtlarından biri olan *Ethica*'ya "Tanrı Hakkında" başlıklı bir kısım ile başlamaktadır. Filozofun *De Deo*, yani 'Tanrı'ya Dair' bir bölümle metnini kurması çeşitli yorumları da beraberinde getirmiştir. Kimisi bu durumu, filozofun o dönemki teologların ve Descartesçilerin hışmından kurtulma çabasıyla ilişkilendirirken, kimisi de 17. yüzyıl düşüncesinde Tanrı'nın bu kadar yer edinmesini kilisenin dayattığı şeyleri hesaba katmak zorunda olmasıyla izah etmiştir.<sup>8</sup> Bir görüşe göre böyle bir başlangıcın sebebi filozofun rasyonalist gelenekten gelmesi ve tümdengelim yöntemini kullanmasında saklıdır.<sup>9</sup> Özgür kalabilmek, düşüncelerinden taviz vermemek için Yahudi cemaatinden atılmayı göze alan, felsefesini rahatlıkla, özgür bir biçimde sürdürebilmek için üniversitelerin yaptığı teklifleri geri çeviren bir filozofun başyapıtına Tanrı ile başlamasının dışsal bir zorunluluktan ziyade filozofun kendi tercihi olarak görülmesi akla daha yatkın gelmektedir. "Tanrıyı anlamadan hiçbir şeyi anlamak mümkün değildir ve işte bu nedenle, *Etik*'in Tanrı'dan başlaması son derece doğal ve hatta zorunludur."<sup>10</sup> Spinoza'nın felsefesinde Tanrı kavramının önemli bir yer tuttuğunu göz önünde bulundurduğumuzda, sadece o dönemki din bilimcilerinin baskısından kaçmak için Tanrı ile yola koyulduğunu söylemek, boşa çıkan bir ifadeye dönüşür.

Kitabın geometrik bir yöntemle yazıldığını, yani neyin hangi sırayla yazıldığının önemli olduğunu hatırlayacak olursak filozof tarafından yapılan bu tercihin de anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza öncesi filozofların birçoğu, örneğin Descartes şüphe eden Özneden yola çıkıp Tanrıya varırken, Spinoza önce Tanrıyı tanımlayarak, O'nun

<sup>8</sup> Bkz. Deleuze, G. (2008). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s.87; Fransez, M. (2012). *Spinoza'nın Tao'su*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s.119.

<sup>9</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say Yayınları, İstanbul, s.69.

<sup>10</sup> Fransez, M. (2012). s.122.

hakkında yazarak yola koyulmuş ve son kısımda insanın özgürlüğü meselesine varmıştır.<sup>11</sup> Spinoza'nın hem geometrik yöntemi benimsemesi hem de bir töz, Tanrı fikrini öncelik olarak ele alması ondan sonraki filozoflar tarafından eleştirilmiş, mesela Hegel felsefede apaçık olan şeye başlangıçta değil sonda ulaşmak gerektiğini ifade etmiştir.<sup>12</sup> Ancak Spinoza kendi döneminin yaygın yöntemlerinden olan tümdengeliimi kullanmış ve böylelikle *Ethica*'yı, doğadan ve doğal zorunluluk alanından insana ve insanın özgürlük imkânına doğru geliştirmiştir.<sup>13</sup> Başlangıç noktası olarak biricik tözden, Tanrıdan, yani tümel olandan hareket etmiş ve daha sonra tikel şeylerin bilgisine varmıştır.

Peki, bu öncelik sırasının bir anlamı var mıdır? Böyle bir tercihin Spinozacı yapıdaki yerini nasıl açıklamalıyız? Spinoza'nın bir bütün olarak düşünüş karakterini yansıtan, hatta felsefeye giriş niteliğinde sayılabilecek eseri *Ethica*'ya Tanrı ile başlayıp insanın özgürlüğünü sona, finale bırakması, Tanrı'nın, insanın özgürlüğü meselesine kıyasla daha az önemde olduğu anlamına gelmez.<sup>14</sup> Bilakis, biricik töz olarak Tanrıyı anlamak demek geriye kalan kısımlar için bir temel, “kurucu bir öncüller kümesi oluşturur”.<sup>15</sup> Çünkü tüm şeyler Tanrı'nın zorunlu olarak türettiği şeylerdir. İnsanın özgürlüğüne giden yol tanrının bilgisine varmaksızın gerçekleşmez. Töz'ün, Tanrı'nın ne olduğunu bilmeden ‘Duyguların Kökü ve Tabiatı’nı ya da ‘Ruhun Tabiatı’nı kavramak mümkün değildir. Bu yüzden *Deus sive Natura*'nın *Deus*'u, yani Tanrı, Spinozacı felsefenin merkezi kavramlarından biridir. Zelyüt, Spinoza sisteminin üzerine inşa edildiği şeyin “Tanrı'nın ne olduğu?” sorusu olduğunu yazmaktadır.<sup>16</sup> Denilebilir ki Spinoza hakkında bir çalışma Tanrı ile başlamalıdır. Çünkü Spinozacı metafiziğin temelinde ve hatta her zeminin altında mutlak bir töz olarak Tanrı ya da Doğa fikri yer almaktadır.

---

<sup>11</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010). *Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.28.

<sup>12</sup> Bkz. Yovel'den akt. Güngören, B. (2004). *Spinoza ve Hegel'de Özgürlük Düşüncesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Galatasaray Üniversitesi, s.11.

<sup>13</sup> Bkz. Yıldız, M. (2012). “Spinoza’da İnsan Doğasının Tarih ve Siyasetle İlişkisi”, *Felsefelogos* 2 (47), 177-188, s.178.

<sup>14</sup> Bkz. Gökberk, M. (2004). *Felsefe Tarihi* (15.Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul, s.262; Zelyüt, S. (2010). s.25.

<sup>15</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). s.70.

<sup>16</sup> Bkz. Zelyüt, s. (2010). s.28.

Öte yandan Spinoza'nın genel olarak felsefesinde bir başlangıç olduğu söylenemez. Çünkü böyle bir başlangıç mitsel bir artık gibi karşımıza çıkmış olacaktır. Antonio Negri, yekpare bir görünüm arz etmenin uzağında bir metin olan *Ethica*'nın başlangıç kısmında ilkesel bir bütünlüğün, sonsuzun var olduğunu, bunun başlangıçtan ziyade sadece bir çıkış noktası olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. “Tanrı Hakkında” başlıklı kısmının ilk sekiz önermesinin de tözün bütünlüğünü açığa çıkardığını, bunun ise temele ilişkin olan bir ilkeden ziyade, ontolojik bütünlüğe ait bir şema olduğunu belirtmektedir.<sup>17</sup>

## 1.2. Töz veya Spinoza'nın Tanrısı

Spinoza felsefesindeki ontolojik bir açıklama olarak, “sadece tek bir tözün olduğu” fikri Spinozacı düşünüşün göze en çok çarpan özelliğidir. Bu da doğa ile özdeşleştirilmiş tanrısal töz, yani *Deus sive Natura*'dır.<sup>18</sup> Tanrı'nın ne olduğunu tanımlamadan evvel *Ethica*'da sıralanan *causa sui* ve *töz* kavramlarına bakmamız gerekmektedir. Çünkü Spinoza'nın ilk elden gerçekleştirmeye çalıştığı amacın, kendisinin nedeni ile Tanrı özdeşliğini sağlamak olduğunu söyleyebiliriz.<sup>19</sup>

*Ethica*'nın ilk tanımı şu şekildedir: “Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi.”<sup>20</sup> Kendinin nedeni, yani *causa sui* ile başlayan ilk tanım tözün tanımlanmasının önkoşulu olarak değerlendirilmektedir.<sup>21</sup> Yani, töze doğru giden düşünce akışında *causa sui* bir basamaktır. Aynı zamanda *causa sui*'nin ilk tanım olması, “uçup gitmesinler diye her şeyi ve aslında ‘şey’i üzerine bağlayacağı kazıktır; şey'in teminatıdır...”<sup>22</sup> *Causa sui*, özü gereği var olan, hiçbir şekilde var olmadığı durum düşünülemez olan

<sup>17</sup> Bkz. Negri, A. (2005). *Yaban Kuraldışılık*. Çev. E.Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s.116–118.

<sup>18</sup> Bkz. Copleston, F. (2013). *Spinoza* (3.Baskı). Çev. A.Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, s.9.

<sup>19</sup> Bkz. Karaman, Y. (2013). *Spinoza'da Ontoloji ve Politika İlişkisi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, s.17.

<sup>20</sup> E I, Tanım 1, (Ç. Dürüşken, Çev.).

<sup>21</sup> Bkz. Rızk, H. (2012). *Spinoza'yı Anlamak*. Çev. I.Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, s.52.

<sup>22</sup> Bkz. S.Zelyüt. (2010). s.54.

şeydir.<sup>23</sup> Bu ilk tanımla birlikte Spinoza tanımlar aracılığıyla olabildiğince hızlı bir biçimde tüm sıfatlar tarafından oluşturulmuş Tanrı'ya ulaşmaya çalışmaktadır.<sup>24</sup> Ama Tanrıya varmadan evvel şunu belirtmeliyiz ki, kendi kendinin nedeni, tözün içkin bir nedeni haline gelmektedir. Böylece, *causa sui*, Spinozacı anlamda, dünyanın kendi varlığının dayanağının yine kendisi olması anlamını içerir.<sup>25</sup> Dünyayı, doğayı dışsal olarak belirleyen, etkileyen aşkın bir nedensellik varsayılmaz. Sadece tek töz olan Tanrı kendisinin nedenidir, çünkü O'nu belirleyecek, eylemini etkileyecek kendi doğa zorunluluklarından başka bir güç yoktur.

Peki, Spinozacı anlamda Tanrı nedir, nasıl tanımlanmaktadır? “Tanrı biricik tözdür.”<sup>26</sup> Ontolojinin önemli kavramlarından olan töz Ethica’da şöyle tanımlanır: “Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi.”<sup>27</sup> Töz’ün peşi sıra sıfat (*attributum*) ve kip (*modus*) tanımlandıktan sonra Tanrı için Spinoza şöyle bir tanımlama yapar: “Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü.”<sup>28</sup> Burada ilk göze çarpan şey Tanrı ile tözün özdeşliğidir. Yani, “Tanrının gerçekliği tözseldir.”<sup>29</sup> Bir töz olmak bakımından Onun varlığı ebedidir, çünkü yaratılmamıştır. Onun varoluşunun başka bir şeyle açıklanması söz konusu değildir.<sup>30</sup> Tanrı var olmak için başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. İlk tanım olan *causa sui* burada tekrar devreye girmiş olur ki Tanrı'nın kendisinin nedeni olmasını izah eder. Tanrı sadece kendisinin nedeni olmak bakımından etkin neden değildir. “Tanrı hem varoluşunun hem özlerinin etkin nedenidir.”<sup>31</sup> Spinoza ilgili önermenin notunda Tanrı'nın kendisinin ya da her şeyin nedeni olarak görülmesinin fark etmeyeceğini de ekler.

---

<sup>23</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). s.70.

<sup>24</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). *Spinoza Pratik Felsefe* (2.Baskı). Çev. U.Baker, A.Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, s.117.

<sup>25</sup> Bkz. Yovel, Y. (2013). “Marx’ın Ontolojisi ve Spinoza’nın İçkinlik Felsefesi”, *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler* içinde (279-290), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.285.

<sup>26</sup> Zelyüt, S. (2010) s.28.

<sup>27</sup> E I, Tanım 1.

<sup>28</sup> E I, Tanım 6.

<sup>29</sup> Rizk, H. (2012). s.47.

<sup>30</sup> Zelyüt, S. (2010) s.28.

<sup>31</sup> E I, Önerme 25.

Spinoza'nın Tanrısı geleneksel anlayışların Tanrı görünümlelerinden oldukça farklıdır. Örneğin Yahudi-Hristiyan teoloji geleneğinde, Tanrı aşkın bir yaratıcı olarak görülür. Bu görüşte Tanrı, kendisinden ayrı olarak bir dünyayı hiç yoktan meydana getirir.<sup>32</sup> Oysa Spinoza'nınki, bu dünyaya aşkın bir varlık değildir, her türden nedenselliği içerir ve her şeyin içkin nedenidir.<sup>33</sup> Klasik Tanrı anlayışlarının yanlışlıklarını gösteren ve bambaşka bir Tanrı fikri öne süren Spinoza'da Tanrı bir kişi, *persona* ya da bir yaratıcı fail değildir.<sup>34</sup> O, öfkelenen, isteyen, tercihler yapan, kötü günlerimizde yardımcı olan “bir baba-Tanrı” gibi tasarlanmamıştır.<sup>35</sup>

Spinoza'nın tasarımıyla artık uhrevi dinlerin insana benzeyen Tanrısı yerini bütün çoklukların toplamı ve birliği olan sonsuz ve ebedi bir Tanrı'ya bırakmış olur. O bundan böyle bir ahlaki, dinsel sorumluluk taşıyan, bütün ahlaki edimlerimizi denetleyen bir merci değildir. Fakat bunun dışında Spinoza'nın Tanrısı, “Descartes gibi düşünürlerin” Tanrısı da değildir.<sup>36</sup> Spinoza öncesindeki filozoflar ve teologlar Tanrı söz konusu olduğunda Onun iradesini, insanın kudretini sonsuz bir biçimde aşabilecek bir karar verme, müdahalede bulunma, edimde bulunma ya da bulunmama, yaratma ya da yok etme gibi özelliklerle donatmış, insanbiçimci bir Tanrı tablosu sergilemişlerdir. Fakat Spinoza bu tabloyu tersine çevirmiş, dönüştürmüştür.<sup>37</sup> Geleneksel manzarada Tanrı rakipsiz yasa koyucu olarak betimlenir, insanlar ise onun kanun koyucu gücünün küçük mirasçıları olarak görülürken Spinoza bu görüntüyü yok eder.<sup>38</sup> İnsanların zorunlu bir şekilde bağlı buldukları ilişkilerin uygun olmayan bilgilerinin ve hayal etmelerinin nedenlerini göstererek aslında Tanrı'ya dair bilgi eksikliğini, yanlış bilgiyi de gözler önüne sermiştir.

---

<sup>32</sup> Bkz. Nadler, S. (29 Haziran 2001). *Baruch Spinoza*. 11 Temmuz 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza/#GodNatu>.

<sup>33</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010) s.33.

<sup>34</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010). s.62.

<sup>35</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012) s.85; Fransez, M. (2012). s.120.

<sup>36</sup> Bkz. Baker, U.(2013). “Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık”, *Spinoza: Bir Yaşam* (2.Baskı) içinde (15-25), İletişim Yayınları, İstanbul, s.23.

<sup>37</sup> Bkz. Balibar, E. (2010). s.30.

<sup>38</sup> Bkz. James, S. (2009). “Law and Sovereignty in Spinoza's Politics”, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (211-228), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

### 1.3. Tanrı-Sıfat-Kip İlişkisi

Töz olarak Tanrı'nın zemini kurulduktan sonra sıfat (*attributum*) ve kip (*modus*) kavramlarını incelemeye geçmek gerekir. Çünkü sonsuz, ebedi bir varlık olan Tanrı'nın karşısında sonlu ya da sonsuz olabilen, nedeni kendinde olmayan, dönüştürülebilir diğer varlıkları tanımlamak, onların bilgisini sunmak önemlidir. Bu alt bölümde gerçekleştirmeye çalışacağımız şey de, sıfatları ve kipleri biricik töz olan Tanrı ve birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında ele almaktır.

Spinozacı ontolojide önemli yer tutan diğer kavramlar sıfat ve kiptir. Varolan her şey Tanrı'da, yani tözde vardır. Töz'le birlikte onun sıfatlarından ve kiplerinden başka hiçbir şey yoktur. Yani tözün dışında kalan tüm şeyler ya onun sıfatları ya da kipleridir. Ondaki geriye kalan hiçbir şey bağımsız, kendi başına değildir. Spinozacılığın kalbinde yer alan bir kavram olarak sıfat, *Ethica*'da şöyle tanımlanır: "Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır."<sup>39</sup> Spinoza, Oldenburg'a yazdığı mektuplarda Tanrı ile sıfatlar arasındaki ilişkiye dair şunları belirtir:

O halde, her biri sonsuz veya kendi türünde en üstün derecede yetkin olan sonsuz sıfatlara sahip bir Varlık olarak tanımladığım Tanrı'ya ilişkin kısa bir tartışmayla söze başlayayayım. Burada, sıfat derken, kendinde ve kendisi aracılığıyla kavrananını anladığımı göz önünde tutmak gerekiyor. Bu bakımdan, sıfatın kavramı başka herhangi bir şeyin kavramını içermez. Sözelimi, yer kaplama kendisi aracılığıyla ve kendinde kavranırken, hareket için aynı şey geçerli değildir; zira ikincisi başka bir şeyde kavranır ve kavramı yer kaplamayı içerir.<sup>40</sup>

Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuz sıfatları vardır ve bu sıfatların kendisi de hem niceliği hem de nitelikleri bakımından sonsuzdur.<sup>41</sup>

Sıfatlar ile töz arasındaki ilişki nedir? Öncelikle bu sıfatların nedeni, oluşumunu sağlayan şey tözdür ve sıfatlar da tözü oluşturur.<sup>42</sup> Sıfat tözdedir ve onun, yani sıfatın

<sup>39</sup> E I, Tanım 4.

<sup>40</sup> Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*, Çev. E. Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.62.

<sup>41</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010) s.29



anlaşılması tözün özünün anlaşılmasıdır.<sup>43</sup> Sıfatlar olmaksızın tözün özünü kavramak mümkün görünmemektedir. Fakat sıfatlar da kendi başlarına, töz olmaksızın var olamazlar. Onların varoluşu sıkı bir biçimde töze bağlıdır. Töz ile sıfatların ayrılmaz olduğunu anlamak gerekir.<sup>44</sup> Tek töz olan Tanrı kendini sıfatlar aracılığıyla ifade eder, sıfatlar da kendilerini onlara bağlı olan kiplerde ifade ederler.<sup>45</sup> Töz, sıfatları kapsar gibi gözükse de aralarında bir öncelik, üstünlük ilişkisi olmadığını, hatta sıfatların kendi arasında da böyle bir öncelik, üstünlük ilişkisi olmadığını söyleyebiliriz.<sup>46</sup>

Biz insanlar, Tanrının özünü oluşturan bu mutlak sonsuz sıfatlardan yalnızca ikisini biliriz: Yer kaplama (*extensio*) ve düşünce (*cogitatio*).<sup>47</sup> Buradan çıkan sonuçlardan biri Tanrının düşünen bir varlık olduğudur ki ilk elden Kartezyen düşünce ve Skolâstikler açısından problem yok gibidir.<sup>48</sup> Fakat Tanrının sıfatlarından birinin beri yandan yer kaplama olması işin rengini değiştirir. *Ethica*'nın 2. bölüm 2. önermesi şu şekildedir: “Yer kaplama Tanrı'nın sıfatlarından biridir; başka deyişle, Tanrı yer kaplayan varlıktır.”<sup>49</sup> Tözün, yani Tanrının sıfatlarından birinin aynı zamanda yer kaplayan olduğunu belirtmek Tanrının uzamlı bir varlık olduğunu ifade etmektir ki bu “gerçekten altüst edicidir”.<sup>50</sup> Fakat yer kaplama sıfatına sahip Tanrının cismani, yani bedenli bir varlık olduğu anlamını çıkarmama konusunda da dikkatli olmak gerekir. Spinoza Tanrı'nın bedenli olduğu algısı konusunda okuyucuyu uyarır. O, beden dendiğinde uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir niceliği, biçimi anladığımızı, böyle bir anlamı da Tanrı'ya atfetmenin “büyük saçmalık” olduğunu yazacaktır.<sup>51</sup>

Spinoza'nın sıfatı tanımlayışındaki farklılık onun çağdaşı ve modern düşünme biçiminin önemli filozofu olan Descartes ile karşılaştırılınca daha iyi anlaşılacaktır.

---

<sup>42</sup> Bkz. Rızk, H. (2012) s.60.

<sup>43</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012) s.72.

<sup>44</sup> Bkz. Rızk, H. (2012). s.71.

<sup>45</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. A. Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, s.59.

<sup>46</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.96

<sup>47</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.96. Deleuze, sadece özümüzde kuşattığımız nitelikleri sonsuz diye kavrayabilmemizden dolayı sıfatlardan iki tanesini tanıdığımızı belirtir.

<sup>48</sup> Copleston, F. (2013). s.20.

<sup>49</sup> E II, Önerme 2.

<sup>50</sup> Zelyüt, S. (2010) s.29.

<sup>51</sup> E I, Önerme 25.

Spinoza Kartezyen düşünceyi incelemiş, o tartışmanın neden olduğu boyutları saptamıştır.<sup>52</sup> Descartes ile karşılaştırıyoruz çünkü O, Spinoza'nın bulunduğu çağın çığır açan ismi, düalistik bir geleneğin dikkate alınacak halkasıdır. Temeli Aristoteles'in madde ile form ikiliğine kadar götürülebilecek düalizm ve onun sonucu olarak hiyerarşik varlık anlayışı Descartes'ta başka bir şekilde açığa çıkar. Madde ile form arasındaki ayrım bu sefer yer kaplama ve düşünme olarak inşa edilir. Descartes yer kaplama ve düşünmeyi iki ayrı töz olarak ele alır. Benzer şekilde Hadı Rizk da karşılaştırmalı bir şekilde yaptığı açıklamada Spinozacı sıfat kavramında Descartes'ta olduğu şekliyle bütün sıfatların bağımlı olduğu temel bir sıfat bulunmadığını yazmaktadır. Spinozacı sıfat kavramında öne çıkan şey onun tözsel niteliğidir. "Bir sıfat sonsuz varoluşu -yani gerçekliği- belirli bir türde ifade eder. Sıfatlar, iç içe geçen dayanak, tezahür ve tözlerle aynı tarzda var olurlar."<sup>53</sup> Böylece sıfatların tözel gerçeklikler olduğu sonucu doğar. Kaldı ki Spinoza Tanrı'nın sıfatlarından bahsedildiğinde töze ait olan bir şeyi anlamak gerektiğini söylemektedir.<sup>54</sup> Diğer yandan Descartes iki ayrı töz olarak düşünce ve yayılımı kabul etmiş olmasının gerilimini bir türlü bertaraf edememiştir. Spinoza ise monistik bir anlayışla tözün, Tanrı'nın tek olduğunu, düşünce ve yer kaplamanın ise ayrı birer töz değil, tözün sıfatlarından ikisi olduğunu ifade etmiştir. Kaldı ki Spinoza'ya göre töz, tanımı gereği birden fazla olamaz, sıfatların her biri başka farklı iki ya da daha fazla tözün varlığına imkân vermezler. "Evrende aynı sıfatı taşıyan iki töz olamaz, yani aralarında ortak bir özelliğe sahip iki töz olamaz."<sup>55</sup> Bu sebeple aynı sıfatta iki tözün varlığından söz etmek imkânsız hale gelir.<sup>56</sup>

Sıfatların kendi arasındaki ilişkisine baktığımızda öncelikle her sıfatın kendi başına kavranması gerekir.<sup>57</sup> Bir sıfatın diğeriyle kavranması demek her ikisinin ortak özellikleri olduğunu söylemektedir ki bu anlamsızdır. Sıfatların tanım gereği ortak bir

---

<sup>52</sup> Bkz. Rizk, H. (2012) s.17.

<sup>53</sup> Bkz. Rizk, H. (2012). s.62.

<sup>54</sup> E I, Önerme 19, Kanıtlama.

<sup>55</sup> E I, Önerme 5.

<sup>56</sup> Bkz. Rizk, H. (2012). s.67.

<sup>57</sup> E I, Önerme 10.

yanları yoktur.<sup>58</sup> Çünkü sıfatların her biri kendi cinsinde sonsuzdur, bir diğer sıfat tarafından sınırlanamaz, belirlenemez.<sup>59</sup> Tözün özünü kuran şey olarak sıfatların her biri Tanrı'nın ebedi-ezeli özünü yansıtırlarken kendi içlerinde sonsuzdurlar. Her sıfat sonsuz bir özü, aynı zamanda da sınırsız bir niteliği ifade eder. Spinoza'cı görüşte sıfatlar dinamik, etkin biçimlerdir, Deleuze'e göre de bu en önemli noktalardan biridir, çünkü sıfat bu sayede atfedilmiş değil, atfedici bir konumdadır. Böylelikle sıfat hem bir özü ifade etmiş hem de onu töze atfetmiş olur.<sup>60</sup>

Spinozacı ontolojinin sacayağının bir ucunda kip (*modus*) yer almaktadır. Spinoza töz ile sıfat arasındaki geleneksel ayrımı töz ile kip arasındaki ayrım biçiminde yeniden betimler.<sup>61</sup> Peki, kip, Spinozacı düşüncede nerede durmakta, nasıl açıklanmaktadır? Öncelikle kip *Ethica*'da şöyle tanımlanır: “Tavır derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi.”<sup>62</sup> Kip, tözün duygulanışları, tarz ya da tavır alışlarıyla ilgilidir. Töz nasıl kendinde neden ise kip tam tersi bir şekilde kendinde değil başka bir şeyde olmalıdır. Tözü kavrayabilmek yine ona başvurmakla mümkünken, kipi kavramak için kipi içinde kalmamak, onun dışına, töze bakmak gerekir.<sup>63</sup>

Her şeyin nedeni olduğu gibi kipi, yani *modus*ların da nedeni Tanrı'dır. Töz ile kiplerin ilişkisi tekil şeylerin varoluşunu açıklamaktadır.<sup>64</sup> Tanrı'ya bağlanmalarını sağlayan şey ise Tanrı'nın sıfatlarından birine bağlanmalarıdır. Kipler de sonlu oldukları gibi bağlandıkları sıfat nedeniyle sonsuz olabilmekteler. Örneğin yer kaplama sıfatı iki tür kip türetir. İlki yer kaplamanın sonlu kipi, diğeri sonsuz kipleri. Sonlu kipler, bireysel olan fiziksel nesnelere iken sonsuz yer kaplama kipleri yer kaplama alanında bulunan tüm tarzlar bakımından sonsuz olanlardır. Bu sonsuz yer kaplama kipleri bağlı bulunduğu sıfattan çıkarken sonlu yer kaplama kipi ise diğer sonlu ya da sonsuz kiplere

---

<sup>58</sup> Bkz. Rizk, H. (2012). s.73.

<sup>59</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.85.

<sup>60</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.45.

<sup>61</sup> Bkz. Scruton, R. (2007). *Spinoza*, Çev. H.Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.61.

<sup>62</sup> E, V.Önerme 5. Çiğdem Dürüşken, çevirisinde *modus*'u tavır ile karşılarken bu çalışmada aynı sözcük kip kavramı ile aktarılacaktır.

<sup>63</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). s.72.

<sup>64</sup> Bkz. Rizk, H.(2012). s.89.

ve onun sıfatına bağlıdır.<sup>65</sup> Gilles Deleuze, kip özü ve kip varoluşu ayrımını incelemekte, bir kip özünün kipin kendisi varolmaksızın varolabileceğini söylemektedir. Özün, kipin varoluşunun nedeni olduğunu yazmaktadır.<sup>66</sup> Kipin varoluşunun nedeni ise bir başka kiptir ki bu da *Ethica*'da şöyle açıklanır:

Tekil bir şey, yani sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; aynı şekilde bu başka neden de kendisi gibi sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip diğer bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; bu böyle sonsuza kadar sürer.<sup>67</sup>

Kipler, Tanrı'nın özünden zorunlu olarak türer. Fakat buradan yola çıkarak kiplerin, yani *modusların* tanrısal bir töze sahip olduğunu söylememiz söz konusu değildir. Burada devreye giren parça-bütün ilişkisidir ki bu durumu Tanrı'nın varolan şeylerin olduğu her şey olmasına karşın, şeylerin Tanrı'nın olduğu her şey olmadığı gerçekliğiyle açıklayabiliriz. Kipler sonlu olsalar bile gerçek dışı değildirler, gerçekliğin kendisini açığa vurduğu ifadedirler. Ancak tözün kısımları da değildirler.<sup>68</sup> Spinozacı Tanrı yaratıcı bir fail gibi değil kendi doğal zorunluluğuna uygun olarak etkide bulunduğu için kiplerle olan münasebeti de bu yöndedir. Çevremizde algıladığımız tüm “sonlu varlıklar, bitkiler, hayvanlar, dereler, kayalar ya da insanlar”<sup>69</sup> Tanrı ile aynı zorunluluk ilkesine tabidirler. Spinoza *Ethica*'nın 33. önermenin notlarında açıkladığı gibi Tanrı'ya varlıklar üzerinde keyfilik, mutlak bir irade ve özgürce davranma gibi atıflarda bulunmak anlamsız olacaktır. O, varlıkları en mükemmel şekilde meydana getirmiştir, yine de bu, Tanrı'nın üstün olduğu anlamına gelmez.<sup>70</sup>

Kipler Tanrı'dan çıksalar dahi sıfatlarda olduğu gibi burada bir hiyerarşi kurmak söz konusu olmamaktadır. Tanrı'nın keyfilikinden, isteğinden, iradesinden azade olan

---

<sup>65</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010). s.41.

<sup>66</sup> Deleuze, G. (2013). s.201.

<sup>67</sup> E I, Önerme 27.

<sup>68</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010) s.32–33.

<sup>69</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). s.72.

<sup>70</sup> E I, Önerme 33, Not 2.

kiplerin bir otonomisi olduğu fikri kendini göstermektedir. Kipler varoluşu geldikten sonra Tanrı tarafından dahi geri döndürülemez bir şekilde zorunluluğun faili konumunu kazanır.<sup>71</sup> Tanrı'nın gücü karşısında onların bu varoluşu da bir güç taşır, çünkü varlığa gelmiştir. Tanrı ya da Doğa mutlak olarak bağımsız iken sonlu doğal varlıklar söz konusu olduğunda bağımlılık ile bağımsız ilişkilerin bir bileşimi ortaya çıkar.<sup>72</sup> *Causa sui* olan Tanrı'nın varoluşu özünden kaynaklanması nedeniyle zorunlu iken, tekil şeylerin varoluşlarının, hatta özlerinin nedeni Tanrı'dır. Fakat bu tekil şeylerin özleri Tanrı'yı özellik olarak içermez.<sup>73</sup>

Macherey'e göre Spinoza açısından biri tözsel, aynı zamanda sonsuz, diğeri ise kipsel, aynı zamanda sonlu olan birbirinden ayrı iki gerçeklik düzeni yoktur. Sonlu ile sonsuzu birbirinden ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlayan tek bir nedensellik vardır. Aynı zamanda kipler arasında da biri özler diğeri varoluşlar dünyası olan birbirinden farklı kip alanı ayırımı yapmak da mümkün değildir.<sup>74</sup>

Kip'in töz ile arasındaki ilişkiyi açıklamak için başvurmamız gereken son husus da doğalaştırılan Doğa (*Natura Naturans*) ve doğalaştırılan Doğa (*Natura Naturata*) kavramlarıdır.<sup>75</sup> Spinoza, doğada olası hiçbir şeyin olmadığı fikrini içeren 29. önermesinin notunda okuyucunun dikkatini çekmek istediğini belirterek bu iki kavramı açıklar. Filozofa göre; doğalaştırılan Doğa dendiğinde kendinde olanı, kendisiyle kavrananı, tözün ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sıfatlarını ve elbet özgür neden olarak Tanrı'yı; doğalaştırılan Doğa kavramında ise Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şeyi anlamamız gerekmektedir.<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> Bkz. Karaman, Y. (2013). s.46.

<sup>72</sup> Bkz. Balibar, E. (2005). s.81.

<sup>73</sup> Bkz. Rizk, H. (2012) s.88.

<sup>74</sup> Bkz. Macherey, P. (2012). s.230.

<sup>75</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010) s.32.

<sup>76</sup> E I, Önerme 29, Not.

#### 1.4. Tanrı-Doğa Özdeşliği

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi Spinoza töz haricindeki kipleri, yani tüm doğal varlıkları bir şekilde Tanrı'ya bağlar, ancak bu Tanrı'nın doğanın dışında, doğadan soyutlanmış ve ona aşkın bir varlık olduğuna anlamına gelmemektedir.<sup>77</sup> Tam tersine Spinoza felsefesinden çıkan sonuç Tanrı'nın dünyadan apayrı olmayıp onunla özdeşleşmiş olduğudur.<sup>78</sup> Ancak bu Tanrı-Doğa özdeşliği *Ethica*'nın ilk bölümlerinde dile getirilmez. Tanrı'nın Doğa ile bir ve aynı şey olduğu fikri Batı düşünce geleneğinde yeni bir öneri olarak ortaya çıkar. Spinoza da bu yeni önerinin farkındadır.<sup>79</sup> Dördüncü bölüme kadar Tanrı, Doğa ile özdeş olarak değil, tek başına kullanılır: “Çünkü bizim Tanrı, yani Doğa dediğimiz o ezeli-ebedi ve sınırsız Varlık, nasıl zorunlu olarak varsa, zorunlu olarak da hareket eder”<sup>80</sup> ifadesi aşkınlığı olmayan bir dünyayı, Tanrının kendisi kadar Tanrıların da olmadığı bir dünya gözler önüne serer.<sup>81</sup> Spinoza Tanrı ya da Doğa ikilisini kullanmayı sürdürür ve *Ethica*'nın başından beri Tanrı için ne söylenmişse artık Doğa için de geçerlidir.

## 2. CONATUS DÜŞÜNCESİ

Spinoza felsefesini bir iki kavramı açıklayarak serimlemek pek mümkün değildir. Çünkü bu felsefi düzlemin kendisi tek bir tözden hareket etmiş gibi gözükse de her biri bir diğerine sınırsız bağlı kavramların, tanımların birbirleriyle olan tutarlı ilişkisiyle örülüdür. *Conatus* bu düzlemin uğraklarından biridir. “Tanrı”, “sıfat”, “kip”, “kendisinin nedeni” gibi temel bir ontolojik hatta önce Zihin ile ilgili kısım, ardından Duygularla ilgili olan kısım gelmiştir.

<sup>77</sup> Bkz. Çelebi, E. (2011). “Spinoza’da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi”, *Felsefelogos 1* (40), 131-137, s.132.

<sup>78</sup> Bkz. Scruton, R. (2007). s.72.

<sup>79</sup> Bkz. Fransez, M. (2012). s.127.

<sup>80</sup> E IV, Önsöz, s.238.

<sup>81</sup> Bkz. Ramond, C. (2014). *Spinoza Sözlüğü*, Çev. B.Şişman, Say Yayıncılık, İstanbul, s.107.

Spinoza, *Ethica*'nın “Duyguların Doğası ve Kökeni” başlıklı üçüncü kısmın başlangıcında önceki filozofların insanı ‘krallık içinde bir krallık’ olarak gördüklerini, insanların duyguları, yaşam tarzları hakkında yazarken doğanın yasalarının dışında şeylerle ilgilendiklerini ve bu nedenle yanıldıklarını belirtmektedir. *Ethica*'nın bütününe yayılmış olarak varolan ‘insanın özgür iradesi ve mutlak gücüyle hareket ettiği düşüncesi’nin eleştirisi üçüncü kısımda da yoğun bir şekilde hissedilir. Spinoza'nın ilk bölümde kurduğu ontoloji, ikinci bölümde kendini epistemolojiye bırakırken üçüncü bölümde antropolojiye, psikolojiye devretmiş gibidir.

## 2.1. İnsanın Özü Olarak Çaba

*Conatus* düşüncesine geçmeden evvel Spinoza'nın içinde yaşadığı toplumu ve *ethos*'u kısaca aktarmak uygun olacaktır. Çünkü Spinoza'nın *conatus* düşüncesinin, yaşadığı dönemin *ethos*'undan oldukça farklılaştığı iddia edilmektedir. Bu farkın görülmesi, Spinoza'nın *conatus* kuramının sahip olduğu hayata yönelik olumlamayı anlamaya vesile olacaktır.

Spinoza'nın içinde yaşadığı topluma baktığımızda, Hollanda'nın diğer Avrupa devletlerine nazaran daha özgür, ekonomik olarak refah seviyesinin daha yüksek olduğunu, 17. yüzyılın ortalarına kadar da bu ülkede hümanizmin, özgürlük fikri ve ortamının canlılığını koruduğunu söyleyebiliriz. Hollanda'nın, diğer Avrupa ülkelerine hâkim olan Barok düşünceyle henüz ilişkisi yoktur.<sup>82</sup> İnsanın olumsuz yönlerine, güçsüzlüğüne, korkuya, ümitsizliğe vurgu yapan, insanların kölece hareket edip yönetenlerin etkisinde kalmalarına neden olan bu düşünce tarzı, politik bir yöntem olarak karşılığa sahiptir. “Ansaldi, Spinoza'nın karşı çıktığı yöntemin, barok düşünürlerin iyi yönetim için hükümdarlarına önerdikleri temel yöntem olduğunu

<sup>82</sup> Bkz. Negri, A. (2005). s.51. Ancak yine de 17. yüzyıl Hollanda'sı hiçbir çatışmanın, gerginliğin olmadığı bir toplumsal bütün de değildir. Siyasal, dinsel, sınıfsal krizlerin ve çekişmelerin gerçekleştiği, Spinoza'nın da bu çekişmelerin ortasında mevcut siyasal, dinsel ve düşünsel krizlerin ortaya çıkardığı taleplere felsefe aracılığıyla doğru yanıtlar aramaya çalıştığını belirtmeliyiz. Balibar, E. (2004). s.33. Gilles Deleuze de Spinoza'nın “siyasi bir güzergahı” olduğunu, onun siyasi metinleri ile Hollanda'da yaşanan siyasi olaylar arasında bir bağlantı olduğunu vurgular. (2008). s.137.

belirtir.”<sup>83</sup> Dolayısıyla, Spinoza’nın felsefesi hayatı olumlayan, neşeye, sevince dönük bir yönelim taşır. O insanların bir şekilde iyi olana, canlılığa yöneldiği ifade etmektedir. Onun düşüncesinde Bilge insan mümkün olduğunca yaşamdan faydalanmaya ve haz almaya çalışır,<sup>84</sup> Filozofa göre biz insanlar, “Aklın kılavuzluğunda iki iyi arasında daha iyi olanın, iki kötü arasında da daha az kötü olanın peşine düşeriz.”<sup>85</sup> Onun özgür insan tarifinde ölüm üzerine değil hayat üzerine düşünme çağrısı vardır: “Özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür.”<sup>86</sup> “...Zihnin özünü oluşturan ilk şey, fiili olarak varolan bedenin fikridir ve zihnimizin ilk ve en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır.”<sup>87</sup>

İşte Spinoza’nın felsefesini bir güce, yaşama enerjisine dönüştüren noktalardan biri olan *conatus* düşüncesi şu önermeyle başlar: “Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.”<sup>88</sup> Üçüncü bölümün ilk önermeleri zihnin etkin olması, zihin ile beden arasındaki etkileşim ve uygun-uygun olmayan fikirlerle ilgili iken dördüncü ve beşinci önermeler şeylerin birbirini hangi koşullarda yok edebileceğini, dış bir neden olmadıkça hiçbir şeyin yok edilemeyeceğini belirtir. “Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (*actuel*) özü dışında bir şey değildir.”<sup>89</sup> *Conatus*, var olma gücüdür. Spinoza’nın her tekil şeyi bir *corpus*, beden gibi açılmadığını ekleyecek olursak *conatus* bedenlerde olan, onların harekete geçmesine vesile olan enerjidir diyebiliriz.<sup>90</sup>

Spinoza’ya göre her şeyin özünden bir sonuç çıkar. Bu sonuçları şeyler ancak kendi doğalarından zorunlu olarak çıkarırlar. Spinoza bu çaba ile şeylerin varlığına güç atfetmiştir. Bir sonraki önermede ise bu çaba için sonlu bir zaman değil, sonsuz bir

<sup>83</sup> Akt. Akal, C. B. (2010). *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.119.

<sup>84</sup> E IV, Önerme 45, Sonuç 2.

<sup>85</sup> E III, Önerme 67.

<sup>86</sup> E IV, Önerme 67.

<sup>87</sup> E III, Önerme 10, Kanıtlama.

<sup>88</sup> E III, Önerme 6

<sup>89</sup> E III, Önerme 7.

<sup>90</sup> Bkz. Lordon, F. (2014). *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik* (2.Baskı), Çev. A. Terzi, Metis Yayınları, İstanbul, s.19. Frederic Lordon, varlığını sürdürme çabasının harcanması anlamına gelen arzu ile bedenin harekete geçmesi arasındaki bağıntıyı *conatus* kelimesinin görüşmek, başlamak anlamlarına gelen *conor* ile Rönesans fiziğinde kullanılan *impetus* kavramından geldiğini, bu son terimin de duran bir şeyi itme gücü manası taşıdığını ifade etmektedir.



zaman söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bu süre belli değildir, çünkü şeyin var olma çabasını azaltacak, ona etki edebilecek karşılaşmaların ne olduğu ve nasıl bir güce sahip olduğu belli değildir.<sup>91</sup>

*Ethica*'nın “en önemli tezlerinden biri”<sup>92</sup> olan *conatus* kuramıyla Spinoza şeylere güç atfetmekle birlikte, onlara etki eden bir dış neden olmadıkça bu çabanın ortadan kalkmayacağını açıklamış olur. Bu çabanın kendisi yalnızca insanlara atfedilmiş değildir, her sonlu kip, tekil şeyler aynı güce sahiptir.<sup>93</sup> Bu bir kaya için direnç olur, insan içinse başka türlü bir direnme, hayatta kalma çabası. Bu bakımdan *conatus* tüm şeylerin hem özünü oluşturur hem de tekil şeylerin bireyselliğini verir.<sup>94</sup> Roger Scruton, “ne kadar fazla *conatus* sahibiyse bir nesne o kadar kendisine bağımlıdır – o kadar ‘kendisi içindedir’” diye yazmaktadır.<sup>95</sup> Hayvanların, bir taşta gözlemlenen direnme ediminin ötesinde yaralanmalardan sakındıklarını, dış bir etkinin tehdidine karşı direndiklerini, dahası, bir yaralanma hadisesi gerçekleştiğinde de kendilerini onardıklarını, bu nedenle canlı olmayan şeylere nadiren yapılan “kendi kendine bağımlılık” ve “bireysellik” özelliğinin hayvanlara daha çok atfedildiğini belirtmektedir. Scruton şunları yazar: “Taş, bir taş *kütlesidir*; göl, bir su *birikintisidir*; kardanadam, bir kar yığınıdır. Ama bir kedi ölene kadar bir kedi kütlesi değil, bir kedi bireyidir: ne zaman ki *conatus* sona erer, işte o zaman varlık kütle, yığın ya da küme olabilir.”<sup>96</sup> Örneğe devam ettiğimizde diyebiliriz ki bir kedi ikiye ayrıldığında iki kedi ortaya çıkmaz, onun bireyselliği doğasının bir parçasıdır ve tek bir şey olarak var olma çabası onun kendisine yüklenir.<sup>97</sup>

Spinoza, *conatus*'u açıkladığı önermelerin hemen ardından “zihnin hem açık ve seçik hem de bulanık fikirlere sahip olduğu sürece kendi varlığını belirsiz bir süre

---

<sup>91</sup> E III, Önerme 7-8.

<sup>92</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). s.139.

<sup>93</sup> Bkz. Copleston, F. (2013). s.43; Balanuye, Ç. (2012). s.140.

<sup>94</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010). s.71.

<sup>95</sup> Scruton, R.(2007). s.89.

<sup>96</sup> Scruton, R.(2007). s.89.

<sup>97</sup> Bkz. Scruton, R.(2007). s.89-90.

devam ettirmeye çabalar ve kendi çabasının da bilincinde olur” diye yazmaktadır.<sup>98</sup> Bedenin çabası aynı zamanda zihnin çabası olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığın kuvveti olarak *conatus*, şeyin, belirsiz sürenin fiili özü olmanın yanında tüm bunların bilincidir.<sup>99</sup> Bu çabanın kendisi zihne atfedildiğinde, yani zihinsel olarak algılandığında irade (*voluntas*) adını alır.<sup>100</sup> Fakat bu çaba, istek hem zihne hem bedene atfedilirse iştah (*appetitus*) olarak adlandırılır. İnsanın özünden başka bir şey olmayan iştah bir yayılım kipidir. Arzu (*cupitidas*) ise onun idesidir. Böylelikle arzu, hem iştah hem de iştahın bilinci haline gelir.<sup>101</sup> “Arzu insanın özüdür, mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece.”<sup>102</sup> Tüm tekil şeylerde bulunan arzunun insanın özü olması, onu ontolojinin ya da politikanın alanına dâhil ettiği kadar psikolojinin veya fizyolojinin de alanına taşır. Spinoza için arzu evrenseldir, tüm tekil şeyler için benzerlikler taşır ve üçüncü bölümün başında Spinoza’nın ifade ettiği ‘insanın krallık içinde bir krallık’ olmadığını kanıttır. Arzu her tekil şeyde ortak olarak mevcuttur.<sup>103</sup> İnsanın özündeki bu istek, arzu, çaba doğası gereğidir, yani varlığını korumaya yönelik tüm eylemleri zorunlu bir biçimde kendi doğasından kaynaklanmaktadır, bu eylemleri yapmaya mecbur kılınmıştır.<sup>104</sup>

Spinoza böylece, şeylerin dış bir etkiye maruz kalmadan sonsuza kadar var olmaya devam edeceklerini, fakat belli bir ilişki altında oluşmuş parçalarının birleşimini bozacak bir etkiyle de dağılacağını anlatmış olur. Ancak, bir etkiden azade olma durumu da söz konusu değildir ki bu gerçeklik *Ethica*’nın ilk bölümünde tüm sonlu fiziksel şeylerin başka şeylerle sınırlı olduğu, onların nedeninin kendinde değil başka bir şeyde olduğu şeklinde ifade edilmiştir.<sup>105</sup>

Peki, sonsuz sayıdaki fiziksel şeylerin, kendilerini koruma eğilimleriyle bir arada olmalarından nasıl bir sonuç çıkabilir? Deleuze, varolan kiplerin birbirleriyle zorunlu

---

<sup>98</sup> E III, Önerme 9.

<sup>99</sup> Bkz. Negri, A. (2005). s.256.

<sup>100</sup> Bkz. Scruton, R. (2002). s.90.

<sup>101</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010) s.71.

<sup>102</sup> E III, Duyguların Tanımları.

<sup>103</sup> Bkz. Ramond, C. (2014). s.11–12.

<sup>104</sup> E III, Önerme 9, Not.

<sup>105</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010). s.72.

olarak uyuşmadıklarını, yaşanan karşılaşmalar sonucu birinin diğerini zayıflatabileceğini, hatta ölümün de gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Ölüm gerçekleşirse bu kipin dışarıya açık olmasından, tutku duymasından, kendisine zarar verecek diğer kiplerle karşılaşp uzamlı parçalarının etkilenmesinden kaynaklanır. Deleuze *conatus* ile ilgili iki belirlenimden bahsetmektedir. İlk belirlenime dair Deleuze şunları yazar:

*Conatus*, kesinlikle bir varoluşa geçme yönsemesi<sup>106</sup> olarak anlaşılmalıdır: Kip özü tam da olanaklı bir şey olmadığı, hiçbir eksiği olmayan fiziksel bir gerçeklik olduğu için varoluşa geçmeye yönelmez. Ama bir defa varolmaya, yani sonsuz uzamlı parçayı ilişkisi altında toplamaya belirlendiğinde, varoluşa sürüp gitmeye yönelir.<sup>107</sup>

İkinci belirlenim ise etkilenme yeteneğinin korunması ve en üst düzeyde açma eğilimi olarak ifade edilmektedir. Bir güç mücadelesi vardır tekil şeylerin arasında: Bazıları ya kendisiyle uyuşan kiplerle, onların ilişkisiyle kendininkini birleştirir, ya da onun özünü, doğasını bozan, yıkan başka tekil şeylerle karşılaşır. Bu karşılaşmaların sonucunda ise ya eyleme kapasitesini, yetkinliğini arttırarak sevinç duyacaktır ya da yetkinliğinin mükemmel seviyeden daha düşük bir seviyeye düşmesiyle keder duygusunu yaşayacaktır. Böylelikle *conatus*, hem güç artışına yönelik bir gayret hem de eyleme gücünün artışı, sevinç duyma, sevinçli duygular yaratan şeyleri koruyup destekleme ve kederi kendinden uzaklaştırmanın çabası olarak anlaşılır.<sup>108</sup>

## 2.2. Güç ve Doğal Hak

Varlıkların kendilerini koruma eğilimi olarak *conatus* bir yandan da tekil şeylerin haklarının ne olduğunu belirlemek açısından anlam taşır. Spinoza hem *Teolojik-Politik İnceleme*'de hem *Politik İnceleme*'de doğal hak ile şeylerin kendilerini belirlemesi ve kudreti arasındaki bağıntıyı açıklar. Tüm doğal varlıkların var olma ve

<sup>106</sup> Metin içindeki alıntılarda, "yönseme" kelimesi yerine "eğilim" kelimesini kullanmayı tercih ettim.

<sup>107</sup> Deleuze, G. (2011). s.74-75.

<sup>108</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.76; Lordon, F. (2014). s.96-97.

eyleme güçlerini, Tanrı'nın gücünden aldığı belirten Spinoza, doğal hakka dair şunları ifade eder:

Doğal hak, öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum. Sonuç olarak, tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve o halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır.<sup>109</sup>

Yani bir kimsenin hakkı, gücünün uzandığı yere kadardır. Burada tabiatın gücü ile tekil varlıkların gücünün birbirleriyle olan ilişkisi söz konusudur. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'de tüm tabiatın evrensel gücünün, tüm tekil şeylerin oluşturduğu güçten başka bir şeyin olmadığını hatırlatır. “Bunun sonucunda, her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Ya da her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır.”<sup>110</sup> Sadece canlı şeyler için değil, tüm sonlu şeyler için de geçerli olan *conatus* tekil şeylere bir kudret ve buna bağlı olarak devredilemez bir hak sağlar. Bu sayede hak, tekil bir şeye yön veren nesnel kuralı, bu tekil şeyin işleyiş yasalarını ifade etmiş olur.<sup>111</sup> Ayrıca Hadi Rizk, bu hakkın bireye bağlı öznel bir yeti veya ahlaki bir niteliği ifade etmediğini vurgular.

*Conatus* tekil şeylerin kendini belirlemesinden öteye geçerek doğal hak anlamı taşır. Böylece politik alanda *conatus* doğal hak ismini alır.<sup>112</sup> Hobbes ile Spinoza'yı karşılaştırdığı yazısında Villanova, doğal hak meselesi bağlamında, Hobbes'un doğal hal durumundaki güvensizlikten çıkmak için, her bireyin doğal haklarını egemen güce devretmesi gerektiğini savunduğunu, Spinoza'da ise ortak hakların, herkesin bir arada gücü ve iradesiyle belirlendiğini ifade eder.<sup>113</sup> Spinoza'da devletin kökeniyle ilişkili olarak, doğal hakların devredilmesi, kolektif olan lehine meydana gelir. İnsanların doğal

<sup>109</sup> Spinoza, B. (2012). *Politik İnceleme* (3.Baskı), Çev. M. Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.16.

<sup>110</sup> Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme* (2.Baskı), Çev. C.B.Akal, R.Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s.231.

<sup>111</sup> Bkz. Rizk, H. (2012). s.199.

<sup>112</sup> Bkz. Villanova, .M.G. (2011). “Hobbes ve Spinoza: Tabii Halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak”, *Spinoza Günleri 2 Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* içinde (103-111), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.106.

<sup>113</sup> Bkz. Villanova, .M.G. (2011). s.106.

haklarını güvenceye almanın en iyi yolu bir arada olmak, aklın kılavuzluğunda ortak uzlaşma koşulları yaratmaktır. Bunu sağlayan bir yönetim biçimi olan demokraside yurttaşlar, egemenlik haklarını kendilerinde saklı tutarlar.<sup>114</sup> Böylece *conatus*'tan doğal hakka ve oradan demokratik bir devletin temellerine giden güzergâh belirmiş olur.

Son olarak, bir önceki bölümde yazılanlarla birlikte düşünüldüğünde, tekil şeylerin gücü, Tanrı'nın kudretinin kiplerdeki ifadesidir, her bireyin var olma gücünün olumlanmasıdır. *Causa sui*, yani kendinin nedeni olan, mutlak, sonsuz, biricik töz olarak Tanrı'nın gücü tekil şeylerde *conatus* olarak ifade edilmiş olur. Bu haliyle birey, kendi üzerine kapanmış yekpare bir bütün değil, aksine diğer tekil şeylerle ilişkileri yoluyla oluşmuş bir varlık olarak karşımıza çıkar.<sup>115</sup> Peki, böyle bir dışa açık bir bireyin sürekli sevinç duyması, *conatus*'unu daim kılması nasıl mümkün olacaktır? Bireylerin diğer şeylerle karşılaşmalarını örgütlemesi, kendi doğasıyla uyuşanlarla karşılaşmayı arttırmaları gerekir. Elbette bu aklın çabasının devreye girmesiyle mümkün görünmektedir.<sup>116</sup> Yine de tekil şeyleri, yani insanları etkileyen duygular hakkında bilgi sahibi olmak zorunlu görünmektedir.

### 3. DUYGULAR TEORİSİ

#### 3.1. Duygu Kavramına Genel Yaklaşımı

Spinoza'yı diğer filozoflardan ayıran unsurlardan biri de duygular hakkında oldukça detaylı yazması, felsefesinde duygulara yer vermesidir. Onun öncesinde insan duygularının, tutkularının felsefe aracılığıyla düşünülmesi ve ifade edilmesini gerçekleştiren filozoflar olmuştur. *Summa Theologica* adlı eseriyle Tommaso, Spinoza

<sup>114</sup> Bkz. Nadler, S. (2013). s.482.

<sup>115</sup> Bkz. Rizk, H. (2012). s.143.

<sup>116</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.78.

gibi, hatta onun biçimine benzer bir yöntemle duyguları ele almıştır. Farklı yoğunluklarda olsa da Descartes ve Hobbes insanların tutkuları, güdeleri ve duyguları hakkında düşüncelerini ileri sürmüşlerdir. Ancak Spinoza kadar hiçbiri duyguları, insanların tutkularını bu denli kapsamlı ve derin bir şekilde incelememiştir.<sup>117</sup> Spinoza'nın sadece duygulara olan yoğun ilgisi değil, bunları ele alış tarzı da onu diğerlerinden ayırmaktadır. Duygular söz konusu olduğunda, filozoflar yaygın bir eğilim olarak, tutkuların, duyguların, arzuların nasıl bastırılıp denetim altına alınacağını, akıl aracılığıyla duyguları nasıl kontrol edileceğini göstermek istemişlerdir.<sup>118</sup> Bu bakımdan duyguların, tutkuların varlığı olumsuz bir ton taşır. Spinoza duygularla ilgili bu olumsuz özelliği paylaşırsa bile onun tasarısı çok daha başkadır. Yine de onun duygulara bakışı, bedenden kaynaklı arzuları bastırmayı bir değer olarak gören geleneksel anlayış karşısında, duyguların, tutkuların olumlu yanlarının olduğu savını destekler. De Souza, Spinoza'nın eleştirisinin düalist metafizik gelenek ile günahın nedenini tutkular olarak gören teolojik geleneğe yönelik olduğunu belirtmektedir.<sup>119</sup>

Spinoza'nın duyguları ele alış yöntemi *Ethica*'nın bütününde olduğu gibi geometriktir. Bu bakımdan *Ethica*'nın nasıl ki bütün bölümleri, diğer tekil şeyler geometrik yöntemle anlaşılırsa duygular da benzer bir yolla anlaşılabilir. Doğanın gücü ve etkileme imkânı nasıl ki her yerde ise, onun yasaları her zaman aynıysa duyguların kökeni de aynı yasalar çerçevesinde anlaşılacaktır.<sup>120</sup> Spinoza, *Ethica*'nın üçüncü bölümünden başlayarak “insan duygularının ve insan davranışının natüralistik bir açıklamasını” vermektedir.<sup>121</sup> Copleston, bu natüralizmin Spinoza'nın “iyi” ve “kötü”yü tanımlamasında karşılığını bulduğunu izah eder.<sup>122</sup>

Spinoza'nın insanın duyguları, tutkuları ve davranışlarına dair teorisi onun felsefesinin özünü oluşturur. Van Reijen'e göre duyguların Spinoza felsefesindeki rolü,

---

<sup>117</sup> Bkz. Scruton, R. (2007). s.112.

<sup>118</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). s.132.

<sup>119</sup> Bkz. De Souza, M.G. (2011). “Diderot ve Spinoza: Beden Neye Muktedirdir?”, *Spinoza Günleri 2 Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* içinde (57-66), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.62.

<sup>120</sup> E III, Önsöz.

<sup>121</sup> Bkz. Copleston, F. (2013). s.43.

<sup>122</sup> Bkz. Copleston, F. (2013). s.45.

salt *Ethica*'nın üçüncü bölümünde değil, yapıtın tümünde hissedilir. Spinoza'nın, hayatı daha etkin bir şekilde yaşama, duyguların insanları eylemden koparan yanlarını bertaraf etme çabası sadece bireysel bir hatta ilerlemez. Onun duygular yoluyla çizdiği ufuk insanların bir arada barış içerisinde yaşamasını sağlayan politik bir topluluk<sup>123</sup> için de geçerlidir.<sup>124</sup> Spinoza dördüncü bölümün başında, insanın duygularını yönetmedeki acizliğini 'esaret' olarak tanımladıktan sonra amacının bu esaretin, köleliğin nedenini ve duygularda neyin iyi neyin kötü olduğunu göstermek olarak ifade etmiştir. Çünkü her ne kadar duygular *bulanık fikirler* olsa da onlar aynı zamanda "doğanın gücünü ve ustalığını" yansıtır.<sup>125</sup> Bu yüzden duygulardan kurtulmak ya da bir şekilde onların üstesinden gelmekten bahsetmez. Duygular zorunlu olarak yaşayacağımız etkilerdir. Bazı duygular bize zararlı olurken bazıları yararlı olmaktadır. Spinoza açısından önemli olansa duyguları dışarıda tutmak yerine onları nedenleriyle birlikte, serinkanlılıkla anlamaya çalışmaktır.<sup>126</sup>

### 3.2. Duygu ve Duygulanışlar

Spinoza duyguyu şöyle tanımlamaktadır: "Duygu derken, bedenın etki gücünü çoğaltan ya da azaltan bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenın değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum."<sup>127</sup> Spinoza duygu (*affectus*) tanımıyla bir bedenın hallerini ve bu hallerin fikirlerini kastederek, duyguyu bedenden bağımsız, zihnin etkisinden azade değerlendirmemiş olur. Aynı zamanda bedenın eyleme gücünü, etkilenmesini öne çıkartarak duygunun somutluğunu

---

<sup>123</sup> Örneğin, Spinoza *Ethica*'nın dördüncü bölümünde duygularına göre yaşayıp da edilgen, tutarsız davranan insanların birbirlerine bir şey yapmayacakları, zarar vermeyecekleri güvencesinin nasıl temin edileceğini sorarak insan doğasına dair bir alandan politik olana geçiş yapar. Filozof, önceki önermesinden hareketle [E, IV, Ö7], bunun güvencesini sağlayacak olan şeyin, insanların kendi duygularından daha güçlü ve kendilerine aykırı bir duygu tarafından korkmaları olduğunu ifade eder. Yani, insanlar, daha büyük zarar uğrayacağından korkarsa zarar vermekten de imtina ederler. (Spinoza, *Ethica*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s.277).

<sup>124</sup> Bkz. Van Reijen, M. (2011). "Spinoza'nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa", *Spinoza Günleri 2 Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* içinde (37-48), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.38.

<sup>125</sup> E IV, Önerme 57, Not.

<sup>126</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). s.157.

<sup>127</sup> E III, Tanım 3.

da gösterir. Bunun anlaşıldığı yer beden kendisidir. İnsan bedenindeki her değişim, bir halden diğerine geçiş yayılım sıfatının bedendeki bir kipidir. Spinoza'nın paralelizmiyle birlikte değerlendirildiğinde bedende olan her şey aynı zamanda düşüncede de kendisine fikir, ide bulur. İşte bu ide *affectus*'tur, yani duygudur.<sup>128</sup> Duygulanış (*affectio*) ise bir şeyin imgesinin birey üzerindeki anlık etkisi ya da “insan bedeninin kendi duygulanımlarıdır, yani insan bedeninin dış nedenlerle etkilenmesine yol açan ve falanca hareketi yapmaya yatkın hale getiren kipleridir.<sup>129</sup> Daha başka bir ifadeyle, “bedenin alıp ve algılayıp etkilenmeleri ve uyarılmaları”dır<sup>130</sup>. Deleuze, duygulanışlar için algıları örnek verir ve duygu ile duygulanış arasında bir doğa farkı olduğunu izah eder. Duygulanış, duyguyu kuşatır fakat yine de bu, duygunun duygulanışa bağımlı bir şey olduğu anlamına gelmez.<sup>131</sup>

Spinoza duygularla ilgili olarak “Öyleyse, eğer bu değişkilerin herhangi birinin yeterli nedeni biz olabilirsek, duyguyu bir eylem (*actio*) olarak, yoksa bir tutku (*passio*) olarak anlıyorum”<sup>132</sup> demektedir. İnsanlar duyguları deneyimlediklerinde, sevinç ya da keder, o duygunun nedeni hakkında zorunlu bir biçimde bir fikir edinirler. Bedeni etkileyen duyguya dair fikir yanlış ya da doğru olabilir. Yukarıdaki ifadeyle birlikte Spinoza etkin olma ve edilgin olma çiftini duygularla da ilişkili hale getirir. Örneğin kişi, bedenindeki bu değişkelerin yeterli nedeni değilse ya da upuygun bir bilgiye sahip değilse, tutkuya, yani *passio*'ya boyun eğer.<sup>133</sup> Tutkular, Spinoza'da insanın özü ya da gücüyle değil, dışsal olanın gücüyle ifade edilir. Dışsal olan gücün insanın güçsüzlüğünü kuşatması sonucunda eyleme kudreti azalır. İnsanın dış şeylerle karşılaşmaları sonucunda yaşadığı etkilenişleri sadece tutkuyla doldurulmuş ise etkin olmaktan uzaktadır.<sup>134</sup>

---

<sup>128</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010). s.68.

<sup>129</sup> E III, Önerme 32, Not.

<sup>130</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010).S.67.

<sup>131</sup> Bkz. Deleuze, G. (2008). s.59.

<sup>132</sup> E III, Tanım 2. Çev. A.Yardımlı.

<sup>133</sup> Bkz. Van Reijen, M. (2011). s.40.

<sup>134</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.238.



Spinoza açısından üç temel duygu söz konusudur: Sevinç, keder ve arzu. Spinoza bu üç duygudan daha temel olan başka bir duygu bilmediğini ifade etmektedir.<sup>135</sup> Bu üç duygu *Ethica*'da 'Duyguların Tanımları' başlığıyla şöyle açıklanır: "Arzu insanın özüdür, mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece"<sup>136</sup>; "Sevinç, insanın yetkinliğinin daha düşük bir seviyeden daha mükemmel bir seviyeye geçişidir"<sup>137</sup>; "Keder, insanın yetkinliğinin mükemmel seviyeden daha düşük seviyeye geçişidir".<sup>138</sup> Spinoza arzu tanımının ardından iştah ile olan ilişkisi bakımından bir açıklama yapar, iştah ile arzu arasında hiçbir fark görmediğini, insanın bilincinde olmasa dahi iştahın yine iştah olarak kalacağını ifade ettikten sonra yine arzu teriminden ne anladığının altını çizer. Arzu kavramıyla insanın bütün çabasını, dürtüsünü, iştahını ve seçimlerini kastettiğini belirtir.

*Ethica*'nın üçüncü bölümde onlarca duyguyla karşılaşırız. Bunlar: Umut, korku, güven, çaresizlik, memnuniyet, pişmanlık, acıma, kayırma, kızgınlık, kibir, küçümseme, hırs, insaniyet, övünç, kınama, onur, utanç, öfke, intikam, cüretkârlık, ürkeklik, pişmanlık, ödlelik, kendinden memnun olma, dehşet, kendini adama, hürmet, sefahat, itidal, ayyaşlık, ayıklık, şehvet, iffet vd. İşte bütün bu duygular bir önceki paragrafta geçen arzu, sevinç ya da kederle ilişkilidir. Hepsi sevinç ve kedere bağlı olan ya da onların birleşiminden türeyen duygulardır. Yine de bir ayırım yapacak olursak bu arzu ile sevinç ve keder arasında olmalıdır. Çünkü arzu bireyin kendi doğası ya da özüdür. Sevinç ile keder duyguları ise edilgin durumları ifade ederler, tekil bir şeyin varlığını sürdürme imkânını arttırır ya da azaltırlar, ya bu çabaya yardımcı olur ya da kısaltırlar.<sup>139</sup>

Edilgin durumlar olmak bakımından ortaklıkları olsa dahi sevinç ve keder duyguları birbirinden farklıdır. Spinoza'ya göre "sevinçten doğan arzu, başka her şey aynı kalmak üzere, kederden doğan arzudan daha güçlüdür."<sup>140</sup> Çünkü sevinç duygusu

---

<sup>135</sup> E III, Önerme 11, Not.

<sup>136</sup> E III, Duyguların Tanımları 1.

<sup>137</sup> E III, Duyguların Tanımları 2.

<sup>138</sup> E III, Duyguların Tanımları 3.

<sup>139</sup> E III, Önerme 57, Kanıtlama.

<sup>140</sup> E IV, Önerme 18.

tekel şeyin eyleme gücünü artırır, bu da eyleme kudretimizi, var olma çabamızı arttıran şeyi sürdürmemizi sağlar.<sup>141</sup> Keder duygusu da sevinç gibi var olma çabamızı belirler. Fakat kederden doğan arzu nefret, kıskançlık vb. gibi duygulardır. Keder duygusuna ne kadar çok maruz kalınırsa bireyin eyleme gücü o oranda azalır.<sup>142</sup> İnsanın özü olarak arzunun kendisi, etkilenme kudretini kullanarak, *conatus*'unu arttıracak tutkulara yönelir. Çünkü zihnin kendisi mümkün merteye bedeninin etki gücünü arttıracak ya da ona yardımcı olacak şeyleri hayal etmeye çabalar.<sup>143</sup> İnsan zihni de kendisine, kendi etki kudretine yoğunlaştığında sevinç duyar; kendini ve etki gücünü ne kadar açık şekilde hayal ederse sevinci de o oranda artar.<sup>144</sup> Böylelikle, tutkular dünyasını kateden var olma çabası edilgin duygu hallerinden etkin duygu hallerine geçmeyi sağlar.<sup>145</sup>

### 3.3. Duygular Aracılığıyla İyi ve Kötünün Bilgisi

Spinoza 'tam, eksik, gerçeklik, mükemmellik' kavramlarını açıklayarak başladığı dördüncü bölümde duygulardan hareket ederek iyi ve kötüyü tanımlamaktadır. Bunu yaparken de iyi veya kötüyü mutlak bir belirlenimle açıklamamaktadır. 'Tamlık ve eksiklik' nasıl ki sadece birer düşünme biçimi, insanların, belli bir türün tikel şeylerini birbirleriyle kıyaslaması sonucu uydurduğu kavramlarsa iyi ve kötü de kendi başlarına değerlendirildiğinde olumlu bir nitelik taşımazlar ve düşünme biçimlerinden başka bir şey değildirler.<sup>146</sup> Böyle değerlendirilecek olursa iyi ve kötü Spinoza'nın amacı olan örnek insan fikrine hizmet etmezler. Bu yüzden Spinoza onları tamamen göreliliğe terk etmeden ama geleneksel moral bir yasa bütününe de teslim etmeden ele almaya çabalar.

---

<sup>141</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.239.

<sup>142</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.241.

<sup>143</sup> E III, Önerme 12.

<sup>144</sup> E III, Önerme 53.

<sup>145</sup> Bkz. Rizk, H. (2012). s.142.

<sup>146</sup> E IV, Önsöz.

Spinoza, iyiden anladığı şeyi bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şey olarak ifade ederken, kötüyü ise iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şey olarak yorumlamaktadır.<sup>147</sup> Spinoza’da, bilincinde olduğumuz sevinç ve keder duygusu iyi ya da kötü hakkındaki bilgimizden başka bir şey değildir.<sup>148</sup> İyilik ve kötülük, sevinç ya da keder duygusuyla ilişkilidir:

Burada iyilik deyince her tür sevinci ve sevince yol açan ne varsa hepsini kastediyorum, özellikle de herhangi bir özlemi tatmin eden şeyi; bu şey ne olursa olsun hiç fark etmez. Kötülük deyince de her tür kederi kastediyorum, özellikle de özlemi boşa çıkaran şeyi.<sup>149</sup>

Duygular belirli oldukları için, iyi ve kötüye dair yargılar da onlara göre belirir. Her zaman bu yargı anlaşılmasa da bunun sebebi, nedensel bağıntılardan bihaber olmaktır.<sup>150</sup> Böylelikle Spinoza, duyguların kendisini etik nosyonlara bağlamak yerine, tam tersi bir şekilde etik nosyonları duygulara dayandırır.<sup>151</sup> İyilik ya da kötülük bir şeyde içkin olarak yer almamaktadır. İnsanlar o şey iyi olduğu için çabalamazlar, aksine, arzuladıkları, istedikleri için o şeye iyi derler. Balanuye’ye göre bu ifade tektanrılı dinlerin ve Platon sonrası birçok ahlak okuluna bir itiraz anlamı taşımaktadır. İyi ya da kötü artık, bu dünyaya aşkın, evrensel, değişmez bir yükümlülük değildir, tekil şeylerin var olma çabalarının çeşitli karşılaşmalar sonucunda deneyimledikleri tutkularının, duygularının türevleri, durumsal sonuçlarıdır.<sup>152</sup> Denebilir ki, doğada tümel olarak adlandırabileceğimiz bir iyilik ya da kötülük yoktur, varoluşa sahip her kip için yararlı ya da zararlı, etki gücünü arttıran ya da azaltan durumlar vardır.<sup>153</sup>

---

<sup>147</sup> E IV, Tanım 1-2

<sup>148</sup> E IV, Önerme 8.

<sup>149</sup> E III, Önerme 39, Not. Aziz Yardımlı da ‘*desiderium*’ kelimesini “özlem” olarak karşılırken, Hilmi Ziya Ülken’in çevirisinde “özlem” yerine “bekleme” kullanılmış.

<sup>150</sup> Bkz. Copleston, F. (2013). s.46.

<sup>151</sup> Bkz. Van Reijen, M. (2011). s.38.

<sup>152</sup> Bkz. Balanuye, Ç. (2012). s.142.

<sup>153</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.246.

## II. KISIM: FEMİNİZM VE POLİTİKA

### 4. FEMİNİZMİN MODERNİZMLE İLİŞKİSİ

İlk kısımda Spinoza'nın genel felsefi düşüncesi aktarıldı. Aynı kısmın sonuna doğru da filozofun Batı felsefe tarihindeki ayrıksı yeri belirtildi. Feminizm ile Spinoza'nın ittifak alanlarından biri modernizm ve ona yönelik olan feminist itiraz. Spinoza her ne kadar modern düşüncenin doğuşuna tanıklık eden 17. yüzyıl rasyonalizmi içinde yer alsada onun felsefesi, modernizmin başlangıcı sayılan Descartes'tan birçok bakımdan oldukça farklıdır. O, Descartes'ın felsefi terminolojisinden yararlanır. Fakat onun bu terminolojiyi kullanması aynı düşünceleri ürettiği anlamına gelmez. “Spinoza'nın Kartezyen felsefeye dair ‘tercümesi’ aynı şeyi başka türlü söylemenin bir yolu değildir; tavrın, onun karşısında mesafe koymanın bir tarzıdır.”<sup>154</sup>

Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri* adında bir kitap yazsa da bu bir anlama ya da hesaplaşma çabasıdır denilebilir. O, Descartes gibi matematiğe, dönemindeki yaygın bir eğilim olarak, felsefesi içerisinde önem vermiştir. Ama Kartezyen felsefi sistemden bambaşka bir felsefi içeriğe sahip olan temel eseri *Ethica* her ne kadar geometrik bir düzenle yazılmışsa da “Spinoza'nın bu sunumu” Descartes'tan farklı olarak kanıtların biçimsel düzenlenişinden başka bir tarzı düşünmesinden ileri gelir.<sup>155</sup> Descartes'ın matematik kullanımı, bir yöntem olarak bütün bilimler arasında bir ölçütü temsil etme yaklaşımını içerirken, Spinoza'nın geometrik tarzla kitabını yazması insanbiçimci anlayıştan, özgür istem, erekselcilik gibi yanılısamalardan kaçınmak içindir.<sup>156</sup> Yani her iki filozofun matematiği, geometriyi kullanım amacı farklıdır.

<sup>154</sup> Macherey, P. (2012). *Spinoza ve/veya Hegel*, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s. 68.

<sup>155</sup> Bkz. Macherey, P. (2012). s.68.

<sup>156</sup> Bkz. Bumin, T. (2014). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.40.

Spinoza'nın varmak istediği yer Descartes'tan farklıdır. İlk kısımda vurguladığımız gibi Spinoza, Descartes gibi bir öznellik durumundan yola çıkmaz, hatta onun felsefesinde öznellik vurgusu dahi yoktur. Oysa Descartes'la birlikte ortaya çıkan durumda, felsefe, 'özne'den yola çıkarak yapılmaya başlanır; bu bakımdan Descartes bu geleneğin kurucusudur denilebilir.<sup>157</sup> Descartes, anlama yetisi ile irade arasında bir ayırım yapar. Ancak Spinoza bu türden bir ayrımı reddeder. Macherey'in dediği gibi Spinozacı felsefede bilmenin aktif niteliğinden yola çıkarak özgür bir öznenin iradesine varılamaz.<sup>158</sup> Dolayısıyla Spinoza'yı Kartezyen düşüncenin içinde görmek mümkün değildir. Aksine, Spinoza, Descartes'ın yarattığı düşünsel etkiyle mücadele ederek ona karşı konumlanır ve onun felsefesinin amacı olabileceğini söyleyebileceğimiz yeni bir özgürlük alanı açmak ister.<sup>159</sup>

Ergün'ün işaret ettiği gibi, kendine özgü bir biçimde feminist kuramın moderniteye yönelik eleştirisinde başat bir unsur olarak Kartezyen düşünce yer aldığından, Spinoza'nın Kartezyen felsefe eleştirisi ve getirdiği radikal yenilik feminist kuram için önemli bir yardım işlevi görür.<sup>160</sup> İkinci kısmın bu ilk alt bölümünde yapmaya çalışacağımız şey, modernizm içinde tarif edilen bireyin sahip olduğu özellikler, onun Kartezyen kökleri ve feminist teorinin modernlik eleştirisini tartışmak şeklinde olacaktır.

#### 4.1. Modern Birey ve(ya) Kartezyen Özne

Her felsefi düşüncenin, her tarihsel dönemin kendisine yaslandığı belirli bir insan tasarımı vardır. Dolayısıyla, her türden politika teorisi belli bir insan doğası fikri üzerinde temellenir ve bu bakımdan kadınlığın-erkekliğin ne olduğu ya da olması

<sup>157</sup> Bkz. Haçerlioğlu, O. (2010). *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s.58.

<sup>158</sup> Bkz. Macherey, P. (2012). s.83.

<sup>159</sup> Bkz. Althusser, L. (2013). *Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza*, Dost Kitabevi, Ankara, s.175.

<sup>160</sup> Bkz. Ergün, R. (2014). 'Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinozası', *Kimlik Bedenin Hapishanesidir*, der. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi, Ankara, s.15.

gerektiğine dair birtakım varsayımları içerir.<sup>161</sup> Modernizm ve onu önemli bir biçimde etkileyen Kartezyen felsefe büyük oranda modern insanın kendisini ve dünyayı nasıl algıladığı üzerinde etkide bulunmuştur. Her ne kadar Batı düşünce tarihinde hep var olsa da, modern zihin anlayışı, esas olarak Descartes’ın derinleştirdiği düalizmin etkisi altındadır. Descartes’ın iki ayrı töz olarak ele alıp açtığı zihin ile beden arasındaki kopukluk, insani durumlara dair güncelliğini, geçerliliğini sürdürmektedir.<sup>162</sup>

‘Modern’ kavramı, şimdiye, yakın bir geçmişe işaret eden bir muhteva içerir, bu yüzden modern özne ya da ‘modernist’ eskinin yerine yeniyi tercih eder. Modernizm, üç temel özelliğe sahiptir, bunlar *bilimcilik*, *hümanizma* ve *ilerlemeciliktir*.<sup>163</sup> Modern düşüncenin bir özelliğine uygun olarak Descartes geçmişe ait bilgiyi sorgulayarak, kendisinden önce varolan geleneğe karşı çıkarak işe başlar.<sup>164</sup> O, her şeyi sağlam bir temele dayandırabileceği, kendisinden şüphe edilemeyecek bir yöntem bulma amacındaydı. Eski Yunanlılarda ilk kullanımı “izlenecek yol, çığır” anlamlarına gelen yöntem (*methodos*) terimi Eski Yunan düşüncesinin temeli olduğu bütün bir felsefi gelenek boyunca tekrarlanır. Descartes da bu geleneği sürdürür ve kendisine ait yöntemin hakikati ortaya çıkarmayı sağladığını, tüm koşullarda bütünleştirici olduğunu savunur.<sup>165</sup> Zaten, fizik ile metafizik, felsefe ile diğer bilimler konusunda daha bütünleştirici, birbirleriyle uyumlu bir tablo oluşturmaya çalışması bütünlüklü bir yöntem arayışının sonucudur. Descartes için felsefenin bütünü bir bilgi ağacıdır, metafizik bu ağacın kökleri, gövdesi ise fizik ve ondan ortaya çıkan tüm doğa bilimleridir.<sup>166</sup> Kendisini evrenselci ve akılcı olarak tanımlayan modernlik denilen durum, aynı zamanda dünyaya yönelik bir bakış, zihniyet ve bunların yöntemlerinin belirlenişidir. Bu belirleniş üzerinde 16. ve 17. yüzyılda bilimde yaşanan gelişmelerin

---

<sup>161</sup> Bkz. Jaggar, Alison M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*, The Harverter Press, Sussex, s.21

<sup>162</sup> Bkz. Özkan, K. (2013). “Yeni Bir Özne Anlayışının İmkânı Olarak Beden”, *Felsefelogos*, 1 (51), s.17

<sup>163</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012). *Politikanın Çağrısı*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.143-146.

<sup>164</sup> Bkz. Cevizci, A. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, s.286.

<sup>165</sup> Bkz. Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl, Batı Felsefesinde ‘Erkek’ ve ‘Kadın’*, Çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.63.

<sup>166</sup> Bkz. Bumin, T. (2014). s.39

etkisi vardır fakat diğer tarafından o dönemki bilimlerin gelişiminin yarattığı etki kadar elbette felsefenin de payı vardır.<sup>167</sup>

Modern düşünceye özgü olan tutum, Descartes öncesi süreçte yaşanan birçok değişiklikte kendini göstermeye başlamıştı aslında. Bu tarihsel dönem, 14. ve 17. yüzyıllar arasında gerçekleşen Rönesans'tan dinde reform hareketlerine, bilimsel devrimlerden sanata kadar birçok alandaki kökten dönüşümlerin gerçekleştiği, geleneğe radikal biçimde karşı çıkan olayları kapsıyordu. Yarattıkları etki bakımından ilk akla gelen isimler Nicolaus Copernicus ve Galileo Galilei'dir. Bu iki ismin yaptığı bilimsel buluşlar geleneksel evren anlayışını yerinden sarsmış, dinsel otoriteye meydan okumuştur. Özellikle Galilei, bilgi arayışında geleneksel yöntemleri reddedişi, otoriteye meydan okuması, kutsal kitaplar yerine deneyime başvurması bakımından modernizmin temel özelliklerinin kendinde toplandığı bir isimdir.<sup>168</sup> Isaac Newton, Aydınlanma düşüncesi paradigmasını serimlediği *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri* adlı kitabında evrenin matematiksel kurallarla açıklanabileceğini, evrene dair tüm kuralların tek bir kuram aracılığıyla ifade edilebileceğini belirtir. Ona göre basit fiziksel dünyanın kendisi insan aklıyla nasıl anlaşılıp düzenleniyorsa, politik, etik, estetik ve toplumsal alan da bu kurallara göre düzenlenebilir.<sup>169</sup> Toparlamak gerekirse, Descartes'a gelene kadar tarihsel olarak birçok gelişme yaşanmış ve yeni olanın işaretleri görülmeye başlanmıştır. Fakat bu modern tutumun en saf haliyle somutlandığı tarz Descartes'ın felsefesinde vücut bulmuştur. Descartes'ın katkısı bu yeni gelenin felsefi düzeydeki en yetkin ifadesidir.<sup>170</sup>

Diğer 17. yüzyıl filozofları Francis Bacon, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza ve G. Wilhelm Leibniz bu dönemde akla ilk gelen önemli isimlerdir. Her bir filozof rasyonel düşünceye önem vermeleri bakımından, modern düşünceye kaynaklık etme yönünden ortaklıklara sahip olsalar da farklı etkiler yaratmışlardır. Örneğin, “Modernliğin, yeni bilimin ayırt edici karakterini ve gücünü göstermek suretiyle bilim

<sup>167</sup> Bkz. Bumin, T. (2014). s.7.

<sup>168</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012) s.143-144.

<sup>169</sup> Bkz. Donovan, J. (2009). *Feminist Teori*, İletişim Yayınları, İstanbul, s.17.

<sup>170</sup> Bkz. Özkan, K. (2013) s.17.

üzerinden tesis eden filozof Bacon ise, bilimin felsefi temellerini kurmak ve böylelikle de modern benliğin çığır açıcı ifadesini geliştirmek suretiyle ifade edip yerleştiren filozof René Descartes (1596–1650) olmuştur.”<sup>171</sup> Descartes yukarıdaki filozoflarından farklı olarak bir dönemin başlangıcının temellerini atmıştır. Bu öyle bir farklılığa işaret eder ki onun dönemindeki Kartezyen olarak adlandırılan felsefesiyle herkes bir biçimde hesaplaşmış, ya Descartes’ın yanında yer almış ya da ona karşı bir konuma geçmiştir.<sup>172</sup> Bu bakımdan modern felsefenin eşliğinde Descartes durmaktadır.

Modern düşüncenin babası<sup>173</sup> olarak görülen Descartes her şeyden kuşku duymanın bilgiyi ve hakikati aramada temel bir yöntem olduğunu, kendisinden şüphe edilemeyecek tek şeyin şüphenin kendisi olduğunu ‘*cogito ergo sum*’ ifadesiyle belirtiyordu.<sup>174</sup> “*Düşünüyorum, o halde varım*” çıkarımı tam da modern öznenin niteliğini yansıtan bir içeriğe sahiptir. Bu sayede, her şeye güce yeten, kavrayış konusunda kadiri mutlak olan Tanrı’nın yerine insanın sahneye çıkışı gerçekleşir.<sup>175</sup> Modern öncesi durumda her şeyin yerinin belli olduğu düzen içerisinde tabi kılınmış bir insan modeli yerine, kendisinden şüphe edilemeyecek, bilgi edinmemizin teminatı olan yöntemi sayesinde Descartes, düzenin mimarı olarak insanı geçirerek modernlik denilen bir devrimi gerçekleştirir.<sup>176</sup> Ancak, Kartezyen zihin kavrayışındaki “insan” tanımı, “erkek” şeklinde sınırlanır. Descartes, yöntemi sayesinde herkesin bilgiye erişebileceği iddiasında bulunur; kadınların da zihnin işleyişi sayesinde bu bilgiye sahip olabileceğine inanılır. Oysa Descartes’ın yönteminin süre giden etkisiyle, onun niyetinin dışında, farklı yönde sonuçlar doğmuştur. Descartes’ın bilgiye ulaşma anlamında herkes için yepyeni ve eskiye kıyasla eşit bir imkân yarattığı varsayılsa dahi, en temelde “eşit Akıl kaynaklarının geçmek zorunda olduğu kanallar kadınlar için, hatta soylu kadınlar için bile erkeklerinkinden daha dalgalı halde bırakılmıştır.”<sup>177</sup> Kısaca söylemek

---

<sup>171</sup> Cevizci, A. (2013). s. 284-285.

<sup>172</sup> Bkz. Bumin, T. (2014). s.34.

<sup>173</sup> Karl Stern, Alman filozoflar Schelling ve Hegel’in, Descartes’ı modern felsefenin babası olarak gördüklerini ifade etmektedir. K.Stern, (1999). “Descartes”, *Feminist Interpretations of René Descartes* içinde (29-47). The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 29.

<sup>174</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012). s.144.

<sup>175</sup> Bkz. Cevizci, A. (2013). s.286.

<sup>176</sup> Bkz. E. Bréhier’den [Etudes de philosophie moderne, 1965] akt. Bumin, T. (2014) s.49.

<sup>177</sup> Lloyd, G. (1996). s.69-73.



gerekirse, Descartes'ın yöntemi herkesin bilgiye erişmesini mümkün kılmamış, en elverişli şartlarda yaşayan kadınlar için bile belirsiz kalmıştır.

Descartes'ın modern bir özellik olarak her şeyi sorgulama tutumundan geriye elimizde kalan şey, şüphe eden bir bilincin varlığı olur. Var olmasını şüphe etmeye, dolayısıyla düşünme edimine borçlu olan bu bilinç üzerinde temellenir her şey.<sup>178</sup> İşte, özneye, onun aklına ve bilincine dair bu vurguyla birlikte, Descartes'ın *Cogito*'su modernlik için bir başlangıcı işaret eder.<sup>179</sup> Peki, bu modern Kartezyen öznenin özellikleri nelerdir?

Descartes'ın tasarladığı şekliyle modern özne, varlığı düşünüyor olmasına dayanan bir öznedir. Düşüncenin altının bu kadar çok çizilmesi, insanın bedeninin, maddi gerçekliğinin ıskalanmasına yol açar. Descartes'a göre iki töz söz konusudur, bunlar ruh ve bedendir.<sup>180</sup> Bu iki töz tanımı nedeniyle zihin-beden arasında yapılan ayırım Descartes felsefesinde ciddi bir problem olarak karşımıza çıkar. Özne ile nesne arasında yaptığı ayırım bir biçimde filozofun peşini bırakmaz. Hâlihazırda, ikili bir ontoloji ve düşünme biçiminin egemen olduğu batı felsefesinin düalizmini sağlamlaştırır Descartes. Modern özne, sadece bu iki tözden biri üzerinden, yani ruh üzerinden tanımlanırken, beden ise zihne yabancı, yetersiz, yanıltıcı olarak görülür.<sup>181</sup> Oysa Spinoza, zamanındaki Descartes etkisi güçlü bir biçimde hissedilirken zihin ile beden arasındaki bu ayrıma dair şunları söyler:

Gerçekten de şaşırımdan edemiyorum, nasıl olur da ancak kendiliğinden apaçık önermelerden bir sonuç çıkabileceğini iddia eden, açık ve seçik şekilde algılanmayan hiçbir şeyi doğrulamayan ve her fırsatta bilinemez şeyleri akıl almaz niteliklerle açıklamaya kaktıkları için Skolâstiklere verip veriştiiren bir filozof, her tür akıl almaz nitelikten daha akıl almaz olan böyle bir varsayımda bulunabilir. Merak ediyorum, acaba zihin ve beden birliğinden ne anlıyor?<sup>182</sup>

<sup>178</sup> Bkz. Özkan, K. (2013) s.19.

<sup>179</sup> Bkz. Bumin, T. (2014). s.8.

<sup>180</sup> Bkz. Haçerlioğlu, O. (2010). s.58.

<sup>181</sup> Bkz. Özkan, K. (2013). s.18.

<sup>182</sup> E V, Önsöz.

Feminist kuram içinden Descartes'a yönelik itirazlardan en bilinenini gerçekleştiren Susan Bordo, Kartezyen restorasyonun, birbiriyle ilintili iki boyuta sahip olduğunu ifade ediyor. Ona göre, bir yanda, zihnin saflığının (*purity*) bedene aşkın olması aracılığıyla teminat altına alınan yeni bir bilgi modeli tasarlanır. Diğer taraftan ise, şeylerin düzenine dair ontolojik tasarımın şekli değiştirilir. Burada artık, ruhsal olan ile maddi olan hiçbir biçimde ortak bir özelliği paylaşmayan, bir diğerine karşıt bir biçimde konumlanmış iki ayrı tözdür. “*Res cogitans* düşünen ve yayımlı olmayan (*unextended*) şeydir; *res extensa* ise uzayan, genişleyen ve düşünmeyen bir şeydir”. *Res cogitans* ve *res extensa*'nın bu iki taraflı ayrılığı, bedenden, yani insanın *res extensa*'sından ve insan nesnelğine başlıca engelden tam bağımsız bir kavramsallaştırmayı mümkün kıldı. Tinsel- ruhani ile cismani arasındaki bu ikilik ayrıca, insani alanın doğal dünyadan kesin olarak ayrılmasını da tesis etti.<sup>183</sup>

*Res cogitans* ile *res extensa* arasındaki ayırım *Cogito* lehine kurulur. Maddi ya da uzamsal töz, zihinsel tözden keskin bir biçimde ayrılmıştır. Bu akış devam ettiğinde ise insan aklına, özneye olan aşırı güven, dış dünyanın bilme sayesinde kontrol edilebilir olarak düşünülmesiyle sonuçlanır. Artık, Bumin'in de işaret ettiği gibi, insan, hiçbir erekselliği olmayan bu mekanik dünyayı, elbette kendi bedenini, “düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir.”<sup>184</sup> Descartes'a gelene kadar, insanın kavrama gücü, içinde yer aldığı evrenin düzenine göre değişirken, Descartes'la birlikte evrenin düzeni insani kavrama gücüne bağlı olarak tanımlanır.<sup>185</sup>

Modern kartezyen özne ile birlikte modern felsefe de zihin ile beden, özne ile nesne, doğa ile kültür arasındaki ayrımlarla şekillenir. Tanrı yasasının her şeyi belirlediği, bilgi arayışının kutsallıkla çevrelendiği Ortaçağ düzeninden insanın kendisine olan güvenin arttığı modern bir dönemin başlangıcında kartezyen özne, kendisinden kalkarak, düşünüyor olmanın verdiği özelliğine dayanarak dünyayı, varoluşunu anlamlandırmaya çalışmıştır. Öznenin dışında kalan maddi dünya, yani

---

<sup>183</sup> Bkz. Bordo, S.(1987). *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, State University of New York Press, Albany, s.99.

<sup>184</sup> Bkz. Bumin, T. (2014) s.35.

<sup>185</sup> Bkz. Bumin, T. (2014). s.48.

doğa, Descartesçı felsefede ölü bir töz olarak görülür. Kartezyen felsefe bu mekanik doğa üzerinde bir güç elde etme, tahakküm kurma arayışındadır. Kaldı ki Descartes'ın düşünsel temelini attığı modernizmin önemli bir ayağı olarak Aydınlanma fikriyle beraber aklın kendisi sadece doğayı denetim altına almakla yetinmeyip tüm toplumsal-siyasal yaşamı da belirler hale geldi.<sup>186</sup> Fakat bu belirlemenin kendisi sonraki yüzyıllarda yaşanan tarihsel olaylarla birlikte, modernliğe, akla duyulan güvenden kuşku duyulmasına ve modern deneyime yönelik ciddi tartışmalara yol açtı. Benhabib, Modernlik serüvenine yönelik olarak kültür-sanat alanında, akademik çevrede görülen sorgulama halinin bir düş kırıklığı olması bakımından anlaşılır görmekte ve bu durumun nedenlerini şu şekilde sıralamaktadır:

Temel insan ihtiyaçlarını insanın vakarına yaraşır şekilde gidermek yerine hala savaşı, silahlanmayı, doğal çevrenin tahrip edilmesini ve ekonomik sömürüyü sürdüren; birçok kadını, Hristiyan olmayan ve beyaz olmayan halkları ikinci sınıf bir manevi ve politik konuma indirgeyen; kar ve rekabet adına, dayanışmacı birarada varoluşun köklerini tüketen bir hayat biçimi.<sup>187</sup>

İnsana, akla yönelik inancın tükendiği zaman 20. yüzyıl gibi gözükse de Berktaş, 18. yüzyıldaki Romantizmin Akıl Çağına bir tepki olduğunu, 18 ve 19. yüzyıldaki sanayileşme ve kentleşmenin sonucu oluşan toplumsal, siyasal ve ekonomik karışıklıkların modernizmin ilerlemesine dair sarsıntının izleri olarak görülebileceğini ifade etmektedir. Yine de modernizme yönelik tehdidin zirve yaptığı tarihsel anların Birinci ve İkinci Dünya Savaşları olduğunu vurgulamaktadır.<sup>188</sup>

Descartes'ın düşünsel ufkunu belirlediği modernlik eleştirilmeye; 'birey' mefhumu, Kartezyen *Cogito*, zihin-beden arasındaki kopukluk, modern özgürlük kavrayışı, aklın evrenselliği iddiası, doğa ile birey arasındaki ilişki sorgulanmaya başlandı. Modernizme yönelik kuşku zamanla yerini ona yönelik daha kapsamlı

<sup>186</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012). s.147–222.

<sup>187</sup> Benhabib, Ş. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s.17. Kuşkuya yol açan olumsuz durumları sıraladıktan sonra, Benhabib, modernlik projesinin, yine onun sunduğu olanaklara dayanarak yapılabileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan O, post-modernist görüşlere karşı çıkar.

<sup>188</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012), s.148-149.

eleştirilere bıraktı. Bu keskin eleştirilerde başı çekenlerden biri postmodernist teoriler ise diğeri de feminist teorilerdir. Modern dönem içerisinde ortaya çıkan ve bu bakımdan modern bir hareket özelliğine sahip feminizmin eleştiri oklarının hedefinde modernizm de olmuştur. Feminist teorinin hayatın her alanına yönelik sorgulaması felsefenin eril yönlerine, erkek filozoflara ve onların felsefesine de yönelir.

Descartes, feminist felsefe içerisinde, daha çok erkek egemen bir düşünür olarak ele alınır. İçinde farklılıklar barındırmasına rağmen feminist eleştirmenlerin ortak kanaati Kartezyen düşüncenin feminizme engel olduğu şeklindedir. Susan Bordo, Descartes'ın metinlerini, modern dünyanın ortaya çıkışını anneden kendini ayırma ve ona eşlik eden kaygının hikâyesi şeklinde okur. Bordo'ya göre Modernliğin nesnelci özelliği ve doğa üzerindeki egemenlik tavrı kadınsı olandan kaçıştan kaynaklanır.<sup>189</sup> Her ne kadar az olsa da feminist teori içerisinde Descartes yönelimli çalışmalar yapılmaktadır. Lisa Shapiro, Martina Reuter ve Lilli Alanen gibi isimler, Descartes felsefesinin çok güçlü yanları olduğunu, feminizm açısından değerlendirilmemiş bir entelektüel kaynak olduğunu iddia etseler bile feminist teori içinde daha ağırlıklı olan taraf, Kartezyen düşüncenin feminist teori açısından problemliliğini iddia etmektedir.<sup>190</sup> Brie Gertler, "Can Feminists Be Cartesians?" (Feministler Kartezyen Olabilir Mi?) başlıklı yazısında, Descartes'ın görüşlerinin modern çalışma içerisinde oldukça hızlı bir biçimde reddedildiğini, Kartezyenizmin bazı yanlarının belli feminist konular için destek olabileceğini iddia etmektedir.<sup>191</sup> Stanley Clarke ise, Descartes felsefesinin açık bir biçimde toplumsal cinsiyet meselesine dair bir gönderimde bulunmadığını, fakat buna rağmen, erkeklere ayrıcalık tanıyan bir yapıyı destekleyen metafizik kurduğu için feministler tarafından eleştirildiğini belirtir. Ancak devamında Kartezyen bir epistemolojinin eşit cinsiyetçi bir gerekçe yaratacağını, cinsel farklılığı dışarıda bırakacağını, akıl kullanımının feministlerin tarif ettiği kadar kapsayıcı olduğunu ve Descartes'ın biyoloji ve psikolojiye dair görüşlerinin toplumsal cinsiyet

---

<sup>189</sup> Akt. Tanesini, A. (2012). *Feminist Epistemolojilere Giriş*, Çev. G. Demiriz, B. Önay, Ü. Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul, s.77.

<sup>190</sup> Bkz. Heinämaa, S. (2004). The Soul-Body Union and Sexual Difference: From Descartes to Merleau-Ponty and Beauvoir. L.Alanen, C.Witt, (Ed.) *Feminist Reflections On The History Of Philosophy*, New York, Kluwer Academic Publishers, s.137.

<sup>191</sup> Bkz. Gertler, B. (2002). "Can Feminists Be Cartesians?", *Dialogue* 41 (1), 91-112, s.91.

teorisi için zenginlik olduğunu iddia eder. Bu iddiada bulunurken Descartes'ın kadınlar ve erkekler için eşit bir yaklaşım benimsediğini, onun rasyonalizminin evrensel olduğunu, yazılarında hiçbir zaman kadınları aşağılayıcı bir ifadeye rastlanmadığını belirtir.<sup>192</sup>

Fakat bütün bu olumlu görüşlere rağmen, genel olarak hala birçok feminist düşünür, cinsel farklılık meselesine katkı sunmak bakımından Descartes metafiziğinin yetersiz olduğunu belirtirler. Ortak kanaat, Descartes'ın ikili ontolojisiyle, cinsel farklılığın birleşik bir felsefesini kurmanın mümkün olmadığı şeklindedir.<sup>193</sup> Kaldı ki, birçok bakımdan “Descartesçı *cogito* cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş biçimlerine sızmıştır”.<sup>194</sup>

Kartezyen düşüncenin modernlik içerisinde politik olarak izlerinin olduğu akım liberalizmdir. Alison Jaggar, liberal politika teorisinin, Kartezyen sorunsalı oluşturan felsefi varsayımların kapsamında geliştiğini belirtir.<sup>195</sup> Descartes'ın zihni bedenden ayırması, yani, zihin ile beden arasındaki ilişki meselesi, bilginin bireysel zihinlerin neticesi olduğu yönündeki varsayımı, dış dünya hakkındaki bilgimiz gibi problemler 17. yüzyıl sonrası için Batıda bir takım metafiziksel, epistemolojik sorunlara sebebiyet verdi. “Modern liberalizm açık bir düalistik metafiziğe bağlı değildir. Ama yine de, normatif düalizm olarak adlandırdığım, yani, insana dair değerli olanın onların rasyonellik yönünden ‘zihinsel’ kapasiteleri olduğu görüşünü varsayar.”<sup>196</sup> İnsan zihnine yapılan öncelik vurgusu modern liberalizmde de mevcuttur.

Descartes'ın bilim, metafizik, ahlak ve tutkular üzerine olan metinlerinde, kadınların doğasına yönelik bir tanımlama ya da onlara uygun bir eğitimin, evliliğin nasıl olması gerektiğine dair bir içerik bulunmamaktadır. Descartes, kadınlardan

---

<sup>192</sup> Clarke, S.(1999). “Descartes's ‘Gender’”, S. Bordo (Ed.). *Feminist Interpretations of René Descartes* içinde (82-102), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.82-84.

<sup>193</sup> Heinämaa, S. (2004). s.138.

<sup>194</sup> Bkz. Chanter, T. (2009). “Psikanalitik ve Post-Yapısalcı Feminizm ve Deleuze”, *Cogito I* (58). s.113.

<sup>195</sup> Bkz. Jaggar, A. (1983). s.40

<sup>196</sup> Jaggar, A. (1983). s.40.

bahsederken aşağılama, hınç gibi vurgular içeren ifadeler kullanmaz.<sup>197</sup> Bu bakımdan onun felsefesinde direkt olarak kadınları ikincil bir konuma iten bir açıklama görülmez. Ancak yine de erkeklik ve kadınlığa dair ikici kalıpların gelişimi bakımından Descartes'ın niyetinden bağımsız negatif sonuçlar olmuştur.<sup>198</sup> Lloyd, Descartes'ın düşüncesinden arta kalan bir etken olarak, kadınların bedeninin duyuşsal alan, erkeklerin ise aklın duyuşsal olmayan alanıyla bağlantılı kılındığını belirtir.<sup>199</sup> Andrea Nye, *Feminism and Modern Philosophy* kitabında modern felsefe ile kadınları birbirine zıt, karşıt yapan şeyin Descartes ile olan ilişkisini şu şekilde izah eder:

Bununla birlikte, modern felsefeyi kadınlar için hasmane yapan şey Descartes'ın kapısında serilidir: Feminist eleştirmenler, Descartes'ın, erkeklerin hâkimiyeti ve kontrolü için doğal dünyayı nesneleştiren ikili bir metafizik tanımladığını iddia ettiler. Descartes solipsist bir bilinç kuramı geliştirdi, tutku ve hayal gücünü yerinden etti. Descartes ölü mekanik bir kozmos tasarladı. Descartes mutlak hakikatin eril bir yanılışmasını yaratarak hissetme ve bilmenin arasını açtı. Kartezyen nesnellik, rasyonellik, mekanizm ve kontrol idealleri felsefenin erkeksi kimliğinin ayırt edici özellikleridir.<sup>200</sup>

Nye'in özetlediği Descartes felsefindeki bu ikili metafizik fikrini daha geniş bir çerçevede ele almak gerekir. Çünkü Descartes'ın ifade ettiği zihin-beden kavrayışı, akıl ve toplumsal cinsiyet arasındaki eleştiriler açısından önemli tartışmalara sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla da onun yol açtığı ayırım, toplumsal cinsiyete, kadın-erkek meselesine dair daha önceden varolan ikiliklerin daha da derinleşmesine, kutuplaşmasına sebebiyet vermiştir.<sup>201</sup> Bu bakımdan Descartes'ta kökleşen, modernliğin içerisine derin bir biçimde işleyen düalizmi Batı düşünce tarihindeki seyriyle birlikte ele almak yerinde olacaktır.

---

<sup>197</sup> Bkz. Nye, A. (2004). *Feminism and Modern Philosophy*, Routledge, New York, s.36.

<sup>198</sup> Bkz. Lloyd, G. (1993). s.63.

<sup>199</sup> Bkz. Hekman, S. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi*, Çev. B. Balkız, Ü. Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul, s.66.

<sup>200</sup> Nye, A. (2004). s.36.

<sup>201</sup> Lloyd, G. (1993) s.70.

## 4.2. Düalizmin Sürekliliği

Batı düşünce tarihinde oldukça uzun bir geçmişe sahip olan düalizm kavramı, “birbirinden ayrı, birbirinden bağımsız, birbirine geri götürülemeyen, birbirinin yanında ya da karşısında bulunan iki ilkenin varlığını kabul eden görüş”<sup>202</sup> olarak tanımlanır. Elizabeth Grosz benzer biçimde düalizmin, karşılıklı olarak biricik, müstesna (*exclusive*) ve eksiksiz, tam (*exhaustive*) iki ayrı töz olduğuna dair bir varsayımı içerdiğini, zihin ve bedenin her birinin kendine yeten alanda bulunduğunu belirtir.<sup>203</sup> Felsefi gelenek içerisinde farklı yorumları olmakla birlikte, düalizm, belirli bir alanla ilgili olarak şeylerin ya da ilkelerin (*principles*) iki temel kategorisi olduğuna dair bir düşüncedir. Şeyin ya da ilkenin tek bir temeli olduğunu savunan monizme ise zıttır.<sup>204</sup>

Düalizm kavramı düşünce tarihi içerisinde farklı şekillerde bir kullanıma sahiptir. Bu öyle bir gelenektir ki Anaksagoras’tan Platon ve Aristoteles’e, Descartes’tan Hegel’e, oradan bugüne dek varlığını sürdürür.<sup>205</sup> Genellikle Platon’un, diğer filozoflardan farklı olarak Batı düşünce geleneğinde yer alan düalist görüşü sistemleştirdiği kabul edilir.<sup>206</sup> Bu yüzden öncelikle Platon’un düalizm görüşüne yer vermek Batı düşünce geleneğini anlamak bakımından gerekli görünmektedir.

Platon, felsefe tarihi içerisinde tartışmasız bir öneme sahiptir. Bu önemin, kendisinden sonraki tarihlerde üzerinde düşünülecek bütün problemleri ele alması, bu meselelere dair çözüm önerisi süren devasa bir felsefi sistemi, derinlikli ve incelikli bir biçimde kurmasından ileri geldiği ifade edilmektedir.<sup>207</sup> Platon, idealar öğretisi yoluyla ikili bir varlık anlayışı ileri sürer. Bu idealar kuramında, iki farklı gerçeklik söz konusudur: Bir yanda duyularla değil, akılla, düşünce yoluyla kavranması olanaklı olan, ezeli, ebedi, hareketsiz ve değişmez gibi özelliklere sahip idealar dünyası vardır, diğer yanda ise sürekli değişim, yani oluş halinde olan, bu nedenle de bilimin gerektirdiği devamlılık, kalıcılık özelliklerini içinde barındırmayan görünüşler dünyası. Platon’da,

<sup>202</sup> Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (10.Baskı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, s.102

<sup>203</sup> Bkz. Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies*, Bloomington and Indianapolis, University Press, Indiana, s.6

<sup>204</sup> Bkz. Robinson, H. (2003). *Dualism*, <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/>

<sup>205</sup> Bkz. Hançerlioğlu, O. (2010). s.177.

<sup>206</sup> Bkz. Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul, s.131.

<sup>207</sup> Bkz. Cevizci, A. (2013) s.62.

bu ikili düşünce aracılığıyla, insan zihni, diğer bir deyişle ruhun kendisi maddi olmayan bir töz olarak ele alınır.<sup>208</sup>

Platon'un metafiziğinde hakiki tözler olarak değerlendirilmeyen fiziksel formlar, yani bizim ele alacağımız boyutuyla bedenler, kusurlu suretler olarak görülür. Platon'un düalizmindeki problem tam da öğretinin kalbinde yer alır: O, ruhu beden içerisinde hapsedilmiş şekilde tarif etmesine rağmen, ruh ile beden arasındaki bağlantıyı sağlayan şeyin ne olduğuna dair net bir açıklama yapamaz.<sup>209</sup> Platon'daki bu felsefi problem, feminist teori açısından başka anlamlar ifade eder. Bunlardan biri, Badinter tarafından dile getirildiği şekliyle, tüm düalizmlerin paradigmasını oluşturan şeyin cinselleşmiş düalizmin kendisi olmasıdır.<sup>210</sup> Şeyler arasında kurulan ikilikler, dünyayı ikili bir mantıkla yorumlamak kadar, aynı zamanda, cinsel alanın da iki ayrı gerçeklik olarak, yani kadın ve erkek olarak kurulmasını destekler. Buna ilaveten, Platon'un düalizminde yer aldığı şekliyle ikilikler, kendi aralarında üst-alt, değerli-değersiz, gerçek-suret şeklinde hiyerarşik ilişki aracılığıyla kurulur. Bu hiyerarşik cinsiyetli karşıtlıklar sadece Platon'da değil, Antik Felsefenin önemli isimlerinde, örneğin Aristoteles'te de görülür.

Aristoteles'in bazı feministler tarafından kadın düşmanı olarak görülmesindeki sebeplerden biri cinsiyetler arasındaki ilişkiyi güçlü bir şekilde hiyerarşik olarak kurmasıdır.<sup>211</sup> *Metafizik* adlı eserinde, "Karşıtlıklar Tablosu"na yer veren Aristoteles'e göre, her ikilik birbirinin karşıtıdır: Aydınlık-Karanlık, Bir ve Çok ve elbette Erkek ile Kadın gibi. Bu ikiliklere, Hélène Cixous'un ifade ettiği Aktif/Pasif, Kültür/Doğa, Gündüz/Gece şeklindeki ikilikler de eklenebilir.<sup>212</sup> Bu ikili düşünme biçimi, karşıt olarak varsayılan şeyleri bir yanda daha önemli olan, olumlu özelliklere sahip şeyler, diğer yanda ise önemsiz şeyler olarak ayrı dünyalara gönderir, Kadınları olumsuz karşıtlıklarla, erkekleri ise önemli olan şeylerle özdeş kılan felsefi bir söylem geçerlilik kazanır.<sup>213</sup>

<sup>208</sup> Bkz. Arslan, A. (2012). *Felsefeye Giriş*. (16.Baskı), Adres Yayınları, Ankara, s.150- 151.

<sup>209</sup> Bkz. Robinson, H. (2003).

<sup>210</sup> Bkz. Akt. Bertay, F. (2014). s.130.

<sup>211</sup> Bkz. Agacinski, S. (1998). *Cinsiyetler Siyaseti*, Çev. İ. Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara, s.103.

<sup>212</sup> Bkz. Tong, R. P. (2006). *Feminist Düşünce*, Çev. Z. Çirhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul, s.346.

<sup>213</sup> Bkz. Erkızan, H.Nur. (2012). *Aristoteles Yazıları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, s.18.



Berkday, Platon'un düalist görüşü sistemleştirmesine rağmen hiç olmazsa *Devlet* kitabında kadınlara yer verdiğini, ancak Aristoteles'in hiçbir biçimde kadınlara siyaset alanında imkân tanımadığını belirtmektedir.<sup>214</sup> Platon'un hayal  devletinde sadece ayrıcalıklı sınıf içinden bazı kadınlar eşitlik imkânına sahip olur. Ona göre, Batı uygarlığının bilim, felsefe fark etmeksizin birçok alanında toplumsal cinsiyete dair görüşlerinin kaynağında Platon'un ütopyacı görüşü değil, Aristoteles'in siyaset yaklaşımı vardır. Val Plumwood ise, Platon'un kadınlara yer vermesinin bir istisna olduğunu, bunun kaynağında kadınların gücünden mahrum kalmama arzusunun yattığını savunur. Farklılıklarına rağmen, Antik Yunan'ın iki büyük filozofu, cinsiyetler arasındaki hiyerarşik ilişkinin geçerliliği konusunda uzlaşırlar. Böylece, ataerkilliğin yerleşik ve kurumsallaşmış hale gelmesinin etkisiyle, Batı dünyasının temel simgeleri, kadınların ikincil ve aşağı olduğuna yönelik bir varsayımı kendi bünyesine katarak yaygınlaşır.<sup>215</sup>

Feminist teorisyenler, Kartezyen ya da değil, birçok felsefi projeyi canlandıran ikili bir d şunme biçiminden rahatsız olurlar. Onlara göre zihin ve beden, akıl ve duygu arasında zıtlıklara dair toplumsal cinsiyetli bir şeyler mevcuttur. Genellikle zihin ve aklın erkeksilikle ilişkili olduğunu, beden ve duygunun ise kadınlıkla ilintili olduğunu belirten feminist d şun rlar, bu ikili d şunmenin geçmiş filozofların çalışmasında açıkça görüldüğünü, hatta bugünün felsefesinde de devam ettiğini belirtirler.<sup>216</sup> Batı felsefesindeki ağırlıklı bir yeri olan düalizme dönük feminist teori içindeki eleştirilerden biri ekofeminizm savunusu yapan Val Plumwood'tan gelir. Bu Avustralyalı ekofeminist, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* adlı kitabında, doğa ile insan arasındaki tahakküm ilişkisinin, benzer biçimde kadın ile erkek arasında da kurulduğunu ileri sürer. Onun kitapları düalizmin önemli negatif etkilerini belgelemeye hizmet eder.<sup>217</sup> Plumwood, ikici mantığın bir tahakküm durumu yarattığını, doğa ile insan ve kadın ile

---

<sup>214</sup> Bkz. Berkday, F. (2014). s.132.

<sup>215</sup> Bkz. Berkday, F. (2014). s.130.

<sup>216</sup> Bkz. Langton, (2005). "Feminism in Philosophy", F.Jackson, M.Smith, (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary of Philosophy* içinde (231-257), Oxford University Press, New York, s.234.

<sup>217</sup> Bkz. Prokohnik, R. (1999). *Rational Woman, A Feminist Critique of Dualism*, Routledge, London, s.20.

erkek arasında efendi-köle tarzında bir ilişkiyi rasyonelleştirdiğini iddia etmekte, Platon ve Descartes'a bu bakımdan eleştirilerde bulunmaktadır. Ayrıca, Hegel, Rousseau ve Marx'ta da farklı vurgularla ikiliklerin yer aldığını, bunların da fallus merkezli ve toplumsal cinsiyetli bir karakteri olduğunu iddia etmektedir. Düalizmle ilgili olarak Plumwood, Batı düşüncesinde yer alan ikilikleri şu şekilde sıralar:

Kültür/doğa, akıl/doğa, erkek/kadın, zihin/beden, efendi/köle, akıl/madde (fiziksellik), rasyonalite/hayvanlık (doğa), akıl/duygu (doğa), zihin, tin/doğa, özgürlük/zorunluluk (doğa), evrensel/tikel, insan/doğa (insandışı), medeni/ilkel (doğa), üretim/üreme (doğa), kamusal/özel, özne/nesne, benlik/öteki.<sup>218</sup>

Batı kültürüne adeta nüfuz eden bu ikiliklerin tüm kavramlar üzerinde etkide bulunduğunu, kadın ile erkek arasında var olan ikilikleri, cinsiyet açısından bir baskıya, hiyerarşik bir ilişkiye dönüştürerek bu durumu doğallaştıran bir söyleme yol açtığını ifade edebiliriz.<sup>219</sup> Bu doğallaşma hali dile yansır, ikilikler ataerkilliği besler. Cinsiyet farklılığı dili belirlediği gibi dil tarafından da belirlenir.<sup>220</sup> Böylece mevcut ikilikler dil aracılığıyla cinsel farklılığın süreklileşmesine yol açar.

Batı düşüncesindeki dikotomilerin yol açtığı en önemli problemlerden biri zihin ile beden arasındaki kopukluktur. Bu kopukluk zihne, erilliğe ait tüm değerlerin geriye kalanlar üstünde tutulmasına, bedene ait olan şeylerin ise aşağıda görülmesine yol açar. Hali hazırda hiyerarşik düalizmin temelinde yer aldığı Batı düşünce geleneğinde, ruh, zihin, akıl gibi kavramlar beden kavramına karşıt olarak konumlandırılmıştır.<sup>221</sup> Zihin ile madde, yani beden arasında birbirine bağlanması çok zor bir uçurum tesis eden Kartezyen düalizimde olduğu haliyle, zihni bedene ya da bedeni zihne indirgemek, bu ikisi arasındaki etkileşimi imkânsız ve anlaşılmamış bırakmak anlamına gelir. Kaldı ki, Descartes'tan bu yana, bilinç, hem beden, doğanın dışında konumlanmış hem de

<sup>218</sup> Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Çev. B. Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, s.65.

<sup>219</sup> Bkz. Plumwood, V. (2004). s.65-68.

<sup>220</sup> Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz, Farklılık Kültürüne Doğru*, Çev. S. Büyükdüvenci, N.Tutal, İmge Kitabevi, Ankara, s.18.

<sup>221</sup> Bkz. Berktaş, F. (2014). s.131.

sosyokültürel bir topluluktan ya da diğer zihinlerden uzak kalmıştır.<sup>222</sup> Buna karşılık beden ise, zihnin kontrol edebileceği, tutkuların içine gömülü olduğu etkin olmayan, unutulmaya bırakılmış bir alan olarak görülmüştür.

Bütün bu nedenlerle, beden ile zihin bağlamındaki düalizm sadece filozofların değil, feministlerin de güncel ilgisini çekmiştir. Henüz feminist hareketin başlangıcında, filozoflar gibi, feministler de bedeni görmezden gelme ya da onu ikincil bir insani durum olarak görme eğiliminde olmuşlardır.<sup>223</sup> Örneğin, ilk dönem feminist hareketin içerisinde yer alan kadınlar, liberal bir feminist politika görüşün etkisiyle, bedensel özellikleri benliğin olumsuz nitelikleri olarak gördüler. Aklın kendisi, bedensel farklılıklara dair evrensel bir insan gücünden bağımsız olarak yorumlandı. Modern bir düşünüşün yansıması olarak, akıl evrensel biçimde tasarlandı, “zihnin cinsiyeti yoktur” ifadesi ağırlık kazandı. Yaşadıkları dönem ve içinde buldukları sınıfsal durum da göz önüne alındığında, Taylor Mill ve Wollstonecraft gibi feministler için bedenlerine kuşkuyla bakmak anlaşılır olmaktadır.<sup>224</sup> İşte bu görmezden gelinen beden mefhumu, çok geçmeden feminist teorinin en önemli, en çok tartışılan, üzerine görüş ileri sürülen alanı haline gelmiştir.

Feminist teoriler, Plumwood ve diğer yazarların (Bordo, Irigaray, Cixous gibi) yeniden yorumladığı ikiliklerin masum zıtlıklar olmadığını, kullanımlarının aslında farklı nedenlere dayandığını izah ederler. Irigaray açısından, Batı felsefi düşüncesinin düalizmi sembolik olarak eril mantıksal ilişkilerde temellenir.<sup>225</sup> Erkek-kadın, akıl-duygu gibi dil içerisine yerleşik olan ve Batı felsefesine sabitlenmiş ikilikler bazı gizli varsayımları bünyesinde barındırırlar. Bu türden dikotomiler, inşa edilen iki kutupluluk vasıtasıyla ataerkil toplumlarda görülen uygulamalardaki hiyerarşik güç ilişkilerini ifade

---

<sup>222</sup> Bkz. Grosz, E. (1994). s.17.

<sup>223</sup> Bkz. Grosz, E. (1994) s.7.

<sup>224</sup> Bkz. Lennon, F. (Haziran 2010). *Feminist Perspectives on the Body*, <http://plato.stanford.edu/entries/feminist-body/>.

<sup>225</sup> Bkz. Gardner, C.V.(2006). *Historical Dictionary of Feminist Philosophy*, The Scarecrow Press, Maryland s.120.

ederler. Mesela, ‘rasyonel kadın’ dendiğinde, ikili mantık bakımından böylesine bir ifade çelişkili görülebilir.<sup>226</sup>

Raia Prokhovnik hiyerarşik bir karşıtlık olarak ele aldığı dikotominin tanımlayıcı dört özelliği olduğunu ifade etmektedir. Bu dört özellik “aşkınlık, zıtlık, hiyerarşi ve bir bütünün parçaları” olarak sıralanıp yazar tarafından incelenmektedir.<sup>227</sup> Düalizmin bu özellikleri Batı düşüncesinin her bir alanına dağılarak çeşitli biçimlerde etkiler bırakmıştır. Felsefi düşüncenin yıllarca çözmeye, uzlaştırmaya çalıştığı Descartes’tan kalan düalizm mirası sadece çözümlenmesi zor felsefi sorunlara yol açmakla kalmamıştır. Ayrıca sosyal bilimlerin ve insan bilimlerin doğa biliminden, psikolojinin fizyolojiden ayrılması gibi etkileri, bilimlerin birçoğunda ideal modeller olarak matematik ve fiziğe ayrıcalık verilmesi yönünde sonuçları olmuştur.<sup>228</sup> Yani, toptan bir biçimde, ikinci metafizik modern öznenin düşünüş biçimine, toplumsal yaşama, insan ilişkilerine sirayet eder. Her ne kadar kendi içinde yek pare bir metafizik olmasa da, genel olarak Batı metafiziği, akıl ile tutkular, zihin ile beden, aşkın ile içkin, kültür ile doğa gibi ikilikler düzeniyle faaliyet göstermiştir; bu ikililer mantığıyla düşünme biçimleri aynı zamanda toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir yapıdadır. Descartes’ın felsefi olarak sistemleştirdiği yapıda, aşkınlık, kültür, zihin, akıl gibi özellikler erillikle yakınlaştırılırken, bunların aksi yönünde yer alan doğa, tutku, duygu gibi özellikler dişi olarak şekillendirilmiştir.<sup>229</sup>

### 4.3. Modern Beden Tasavvuru Eleştirisi

Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası* kitabına, Leonarda da Vinci’nin *Vitruvius Erkekini* şeklinde temsil edilen ‘erkek-insan’ idealinin her şeyin başında olduğunu, her şeyin ölçüsü olarak tanımlandığını, evrensel bir model olarak bedensel bir mükemmeliyet fikri biçiminde karşımıza çıkarıldığını ifade ederek başlar. Bu imgenin,

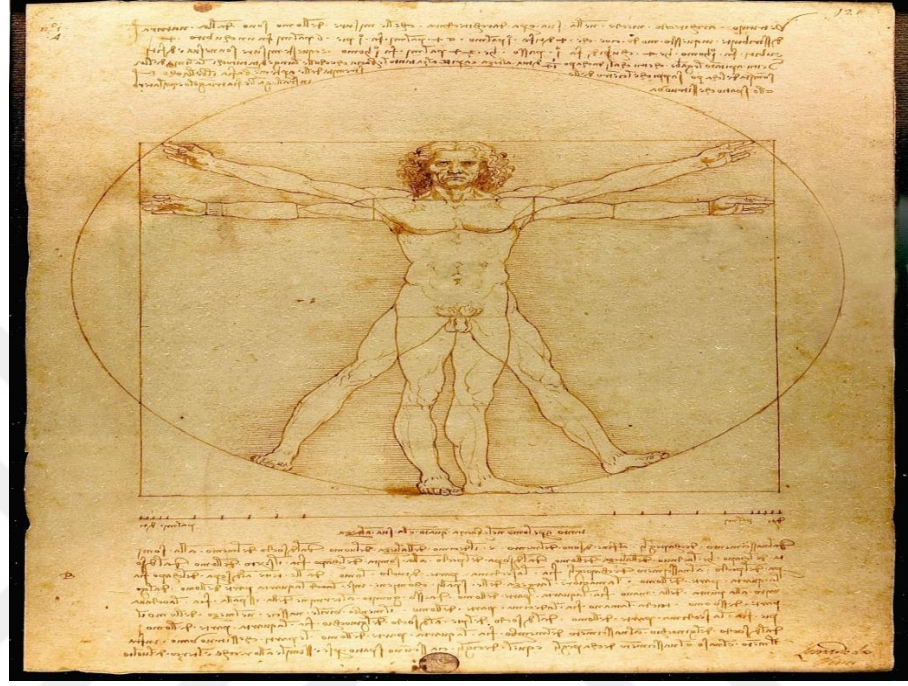
<sup>226</sup> Bkz. Prokhovnik, R. (1999). s.1.

<sup>227</sup> Bkz. Prokhovnik, R. (1999). s.23.

<sup>228</sup> Bkz. Grosz, E. (1994). s.6-7.

<sup>229</sup> Bkz. Chanter, T. (2006). s.124.

hümanizmin bir amblemi olduğunu ve akılcılık, ilerleme fikri ile insani kapasitelerin ahlaki, biyolojik ve söylemsel düzeyi için bir standart olduğunu belirtir.<sup>230</sup>



Resim 1.1.

Braidotti'nin hümanizm eleştirisi için örneklediği bu temsili resim aynı zamanda modernliği kuran sözde cinsiyetsiz bireyin tüm yönleriyle erkek birey olduğunu hatırlatır. Bir medeniyet projesi olarak modernliğin içerisindeki beden temsili kusursuz olan erkeğin bedenidir. Benzer biçimde Berktaş, en başından itibaren ataerkil ideolojinin erkeği akıl, kültür ile kadını ise doğa, beden, akıldışılıkla özdeş kıldığı bu anlayışın, Aydınlanma'nın Kartezyen 'rasyonel insan' soyutlamasında yetkin ifadesine kavuştuğunu belirtmektedir. Bu rasyonel insanın, beyaz Avrupalı, burjuva ve hepsinden önce erkek olduğunu vurgular.<sup>231</sup>

Antik Yunan düşüncesinde, beden ile zihin arasındaki ikili mantıkta lanetli olan, dışarıda tutulan, aşağılanan, bedenden başka bir şey değildir. Örneğin bedenin her türden istek, arzu ve korkuyu içermesinin bilginin önündeki en büyük olduğunu

<sup>230</sup> Bkz. Braidotti, R.(2014). *İnsan Sonrası*, Çev. Ö.Karakuş, Kolektif Kitap, İstanbul, s.23.

<sup>231</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012). s.308.

düşünen Platon'a göre, bu iki şeyden zihne efendilik, bedene ise kölelik verilmiştir. Çünkü ruh, akla sahip olması bakımından bedenden üstündür.<sup>232</sup> Sadece felsefi söylemde değil, aynı zamanda Batı Hıristiyan geleneğinde bedene yönelik yorumlar, beden yozlaştırıcı, irrasyonelitenin, günahın beşiği olduğu, beri yandan da bir et olan beden ahlaki amaçlar uyarınca terbiye edilmesi gerektiği şeklindedir.

Batı felsefi geleneğinde izlerini sürdüğümüz dikotomiler dinsel içerisindedir ve akıl, insani olanı, beden ise gayri insani, hayvani yanı temsil eder. Bedenin sürekli denetim altında tutulması gerektiğini savunan bu dinsel gelenekte de aynı şekilde akıl erkeği, beden ise kadını simgeler.<sup>233</sup> Peki, Batı düşünce geleneğinde ruhun karşıtı ya da akla kıyasla daha aşağı bir konumda değerlendirilen “beden”, feminist teori içerisinde kendisine nasıl yer bulmuş ve hangi tartışmalara sebebiyet vermiştir?

Henüz 18. yüzyılda feminizmin ilk dalgasının başlangıcında kadınların baskı altında tutulması ile onların bedenleri arasındaki ilişkiye dair bir ilgi vardı. Mesela, Mary Wollstonecraft kadınlıkla ilgili fikirlerin, giyim ve davranış kuralları yoluyla engellediğini ve bunun kadınların bedenleri aracılığıyla gerçekleştirildiğini savunan ilk feministlerdendi. İkinci dalga feministler ise kadınların erkeklere tabi olmasının kadınların bedenleriyle tanımlanmasından kaynaklandığını belirttiler. Gün geçtikçe kadınlar kendilerini belirlemek, bedenleri üzerinde söz sahibi olmak istediler. Doğumla ilgili süreçte hâkimiyet sağlayarak ve güzelliğe dair kültürel normları reddederek bedenleri üzerindeki tahakkümü kırmaya çalıştılar.<sup>234</sup> Farklı içeriklerle, başka türden yorumlarla da olsa, beden, her feminist teori içerisinde önemli bir alan olmuştur.

Feminist hareketin ilk zamanlarında, 18. ve 19. yüzyılda, liberal-aydınlanmacı bir düşünce çizgisinin etkisiyle haklar konusu gündeme gelmiş, kadının erkekler ile aynı temel haklara sahip oldukları savunulmuştur. Örneğin, Elisabeth Cady Stanton tarafından 1848'de kaleme alınan “Duygular Bildirgesi” (*Declaration of Sentiments*), Bağımsızlık Bildirgesi temel alınarak yazılmış, kadınların doğal haklarının yok

<sup>232</sup> Bkz. Ejder, Ö. (2013). “Bir Beden Ne Yapabilir?’ Sorusu Üzerine”, *Felsefelogos*, 1 (51), 61-68, s.63.

<sup>233</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012). s.308-309.

<sup>234</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.39.

sayılmasına, yönetim tarafından engellenmesine karşı güçlü bir itirazı dile getirmiştir. Wollstonecraft, Wright, Grimké, Taylor, Anthony gibi Aydınlanma fikri ve liberal düşünceyle hareket eden feministler, insan aklına inanmış, bu aklında hem erkekte hem kadında aynı olduğunu savunmuş, bu yüzden eğitimin toplumsal değişimdeki rolüne önem vermişler, bireyi ise diğer kişilerden ayrı akılcı, bağımsız bir özne olarak düşünmüşlerdir.<sup>235</sup> Fakat Aydınlanmacı, modern düşüncede olduğu gibi liberal feminist düşüncede de bedenden ziyade aklın, iradenin öne çıktığı görülür. Yine de feminist hareketin içerisinde bedenden, bedene dair özelliklerden söz edilmeye başlanır. Mesela, Duygular Bildirgesinde bedene değinilmez, ancak Sojourner Truth'un Ohio kadın kongresindeki konuşmasında, erkek bedeniyle karşılaştırmalı olarak, kadın bedeninden, kadının sahip olduğu güçten, erkekler kadar kasa sahip olduklarından bahsedilir.<sup>236</sup> Birinci dünya savaşının sonrasında ise feministlerin cinsel eşitliğe ve kendi bedenleri üzerinde kontrol sağlamaya yönelik mücadeleleri sürdü. Feminist hareket Kürtaj Reformu Birliği oluşturdu, kadınların bedeninin ne olacağına kendilerinin karar vermesi gerektiği yönündeki talepler arttı. Yine de, örtük bir düalizm varlığını sürdürmeye devam ettirdi.<sup>237</sup> Çünkü bedenin, bir benliğe sahip olduğu varsayımına bağlı kalındı.

Oy hakkı, kadınların eğitimi, mülk edinme gibi haklar önemli mücadeleler veren "liberal feministler, herkes gibi, erkek ve kadınlar arasındaki inkâr edilemez fiziksel farklılıkları tanır".<sup>238</sup> Ancak yine de temel argümanları itibariyle liberaller insanları rasyonel failler şeklinde tasarladığı için, aklın bedensel kapasitelerini hesaba katmaz. Çünkü insan doğasına dair kavrayışlarında kişiler tam da modern özneyi yankılayan bir biçimde rasyonel, düşünen varlıklar olarak görülür ve fiziksel özellikler önemsiz addedilir. Bedensel özellikler, kilo, boy, görünüş önemsiz olunca cinsel farklılıklar da

<sup>235</sup> Bkz. Donovan, J. (2009). s.24-28.

<sup>236</sup> "1851'de Ohio'da ikinci kez düzenlenen kadın hakları kongresinde bir beyaz erkek, kadınlara eşit hak fikrine karşı çıkmış ve kadınların erkeklerden fiziki olarak aşağı olduklarını ve bu nedenle erkek işlerinde çalışmak için güçsüz olduklarını ileri sürmüştür. Bunun üzerine Truth, *Ben Kadın Değil miyim?* isimli konuşmasıyla siyah feminizm adına çok önemli bir adım atmıştır: 'Ben saban ile toprağı işledim, dikim yaptım ve hiç kimse bana yardım etmedi. Ben bir erkek kadar çalışabilir ve eğer bulabilirsem onun kadar yiyebilirim, ben kadın değil miyim? Beş çocuk doğurdum, onların köle olarak satıldığını gördüm ve bir annenin kederiyle ağladım, ben kadın değil miyim?'" Dinçer, P. (2015) bell hooks ve Feminizm: Irkçılık, Sınıfçılık, Cinsiyetçilikle Mücadele, O.İnce, (Ed.), *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar III* içinde (100-138), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

<sup>237</sup> Bkz. Lennon, K. (2010).

<sup>238</sup> Bkz. Jaggar, A. (1983). s.37.

kıymetsiz olarak değerlendirilir. Sadece evrensel bir insan doğası olduğuna dair iddiası, liberal feminist konumun, kadın ya da erkeğe ait farklı doğalar olduğunu reddetmeye, en nihayetinde cinsiyet yoktur demeye yol açar.<sup>239</sup> Buna ek olarak postmodern feministler, özgürleşme vurgusuna rağmen, liberalizminin epistemolojisine dikkat çekerler: Kadınları irrasyonel varlıklar olarak gören ve özgürleşmeyi sağlayacak politik alana fiili olarak girmesini engelleyen bir bilgi felsefesinin olduğunu belirtirler.<sup>240</sup>

Liberal feminist hareketten sonra, De Beauvoir'ın *İkinci Cins* kitabıyla birlikte beden meselesi daha merkezi bir konuma geldi, beden ile benlik arasındaki ilişki feminist kuramlaştırmanın ilgi odağı oldu. De Beauvoir, fenomenolojik görüşlerin katkısıyla, dünyada var olmanın bedensel bir varoluşu gerekli kıldığına dair kabulü benimsedi. Beauvoir'ın görüşünün merkezinde yer alan şey, bedensel varoluşun ve onun sağladığı görüş açısının kadınlar ve erkekler tarafından farklı şekilde yaşandığı şeklindedir.<sup>241</sup> O, temel kitabı *İkinci Cins*'te özel bir kadınlık durumunu olumlar. Bu, kitabını devrimci kılan bir özelliktir. Kadınlık durumu gündelik hayat içerisinde bir kadın kişiliği oluşturur fakat Beauvoir bundan eleştirel olarak söz ederken, kadın kişiliğinin de tarihsel olduğunu vurgular.<sup>242</sup> Beauvoir, herkesçe bilinen 'kadın doğulmaz, kadın olunur' sözüyle kadınlığın toplumsal boyutunu dile getirir. Bu savsöz, bir kimsenin belirli bir cinsiyette doğsa da sonradan toplumsal olarak edindiği kültürel, tarihsel göstereni benimseyerek kadın adındaki fikri taşıdığını anlatır. Ayrıca Beauvoir benzer biçimde bedenin doğal bir olgu değil, tarihsel bir fikir olduğu şeklinde bir tez ileri sürer.<sup>243</sup> Yani beden, onu çevreleyen tarihsel, toplumsal alanda bir anlam kazanır. Bu anlamda Beauvoir, sonraki feminist teorisyenler için önemli bir kavramsallaştırmanın temellerini atar: Toplumsal cinsiyet. De Beauvoir, 1970'li yıllarda feminist teorinin anahtar kavramlarından olan cinsiyet-toplumsal cinsiyet dikotomisinin kurucusu olarak görüldü. Cinsiyet, biyolojik bir gerçeklik olarak sabit görülürken, toplumsal cinsiyet bu biyolojiye eklemlenmiş toplumsal, tarihsel anlamlar olarak

---

<sup>239</sup> Bkz. Jaggar, A. (1983). s.37.

<sup>240</sup> Bkz. Hekman, S. (2016) s.86-87.

<sup>241</sup> Bkz. Lennon, K. (2010).

<sup>242</sup> Bkz. Direk, Z. (2009). "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", *Cogito*, 1 (58), 11-38, s.12.

<sup>243</sup> Bkz. Berktaş, F. (2009). "Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik", *Cogito*, 1 (58), 58-72, s.62.



değerlendirildi. Yine de Beauvoir'ın konumu basit bir biçimde bu biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı üzerinde saptamak yeterli olmayacaktır.<sup>244</sup>

Simone de Beauvoir, *İkinci Cins* kitabının ilk kısmında biyolojiye dair olan verileri gözden geçirir ve uyarılarda bulunur. Biyolojiye ait bilginin bireysel özellikleri, sosyal yaşamı belirlemediğini düşünür. Kadına, bedenine yönelik tarif edilen ifadeleri tekrar değerlendirir.<sup>245</sup> Beauvoir'a göre kadınlıkla ilgili olarak süregelen savlar, kadının ihtiyatlı ve eli sıkı olması, ahlak nedir bilmemesi, çıkarıcı, oyuncu, yalancı olduğu gibi ifadeler hormonlardan ya da kadının beyin hücrelerinden kaynaklanmaz; aksine kadının içinde yer aldığı durum tarafından belirlenir.<sup>246</sup> Beauvoir açısından kadın bedeni ise, yani anatomi ise yazgı değildir, tam tersine kişi kendi bedeni yoluyla dünyaya bağlıdır. Fakat toplumsal etkinliklerin farklı olması nedeniyle erkek bedeni, herhangi bir yaptırıma maruz kalmaksızın cinsel etkinliğe dâhil olabilmesi bakımından daha özgür iken, kadın bedeni kısıtlayıcıdır.<sup>247</sup> De Beauvoir, Sartre'dan etkilendiği varoluşçu düşünceyle, kadınların Ötekiliğinden bahseder. Kadının bu Öteki kimliğiyle yaşadığı yabancılaşma, doğum gibi kendi bedeninden kaynaklandığı gibi tarihsel olarak belirlenen iş bölümünden de kaynaklanır. Kadın, bedeni aracılığıyla doğum, adet görme, hamilelik gibi fiziksel durumları yaşar ve bunlar “onu akıtıp boşaltan şeylerdir”.<sup>248</sup>

Son olarak, bazı feministlerin, De Beauvoir'un beden kavrayışına yönelik olarak, *İkinci Cins* kitabını farklı yorumladıklarını, geleneksel haliyle beden ve ruh ayrımını varsaymaya devam ettirdiğini iddia eden yorumlar mevcuttur. Zeynep Direk, Sonia Kruks'un, De Beauvoir'ın beden fikrinin ruh-beden ikiliğini aşan bir 'yaşanan beden' kavramıyla ilintili olduğunu ifade etmektedir.<sup>249</sup> Lennon da benzer biçimde, De Beauvoir'ın yaşanmış olarak bir beden fenomenolojisi sağladığını belirtmektedir. Devamında şunları yazar:

---

<sup>244</sup> Bkz. Lennon, K. (2010).

<sup>245</sup> Bkz. Lennon, K. (2010).

<sup>246</sup> Bkz. Beauvoir, S. *Kadın İkinci Cins III*, Çev. B. Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul, s.7.

<sup>247</sup> Bkz. Donovan, J. (2009). s.236.

<sup>248</sup> Donovan, J. (2009). s.233-234.

<sup>249</sup> Bkz. Direk, Z. (2009). s.12.

De Beauvoir'ın kadınların, bedenlerini nesneleştirilmiş bir biçimde yaşamaları, diğerinin bakışını içselleştirmeleri ve bedenlerini diğerleri için üreme nesnelere şeklinde yaşamalarına dair açıklaması kadın bedenlenişine dair bir fenomenoloji için en önemli katkılardan biri olmuştur ve Bartky ile Marion Young gibi sonraki feministlerin çalışmasını etkilemiş ve öngörmüştür.<sup>250</sup>

Alison Stone, Moi ve Young'un, yaşanan beden kavramının izini De Beauvoir'a kadar sürdürdüklerini belirtir. De Beauvoir, varoluşçu felsefe anlayışını yankılayan biçimde, her bireyin kendi hayatını seçme, belirleme konusunda özgür olduğunu iddia eder. Varoluşçu düşüncede olduğu gibi kişiye ilk elden verilmiş bir doğa yoktur, insan kendi tercihleri yönünde hareket ederek belirli bir doğa kazanır. Beden, belirli anlamları üstlenir ve kişinin tercihlerine göre bu anlamlar bedeninin niteliklerinde fiziksel olarak somutlaşır.<sup>251</sup> Toril Moi, yaşanan beden kavramını, cinsiyet-toplumsal cinsiyet tartışmasında, toplumsal cinsiyet kavramını kullanmak yerine önerir. Yaşanan beden kavramında söz konusu olan şey, bedeninin bir durum olarak ele alınmasıdır. Varoluşçu kuram açısından durum, olgusalılık ile özgürlüğün sonucu olarak değerlendirilir. Kişi her daim belirli bir çevre içinde yaşar, bu çevre ile maddi bir etkileşim halindedir. Bedeninin somut ilişkileri, fiziksel-toplumsal çevresi olgusalılığı oluştururken, eyleyen bir kişi olarak insan kendisini olgusalılıkla var edebilmek için ontolojik bir özgürlüğe sahiptir. Bu bağlamda yaşanan beden, bir toplumsal, kültürel yapı içerisinde eylemde bulunan fiziksel bir bedeninin birliğe sahip fikri, "durum-içindeki-bedendir" denilebilir. Yaşanan beden kavramı, bedeninin fiziksel olgularına gönderme yapar, fakat cinsiyet kategorisinde olduğu gibi biyolojik bir kavram değildir. Cinsiyet kategorisi gibi indirgemeci ve ikici neticelere sebebiyet vermez, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikilisinin temelinde yatan doğa-kültür ayrımını da reddeder.<sup>252</sup>

Stone, yaşanan beden kavramı hakkında fikir yürüten feminist teorisyenlerin, bedenlerin günlük yaşam içerisinde anlamlarla şekillendirildiği görüşünde ortaklaştığını

---

<sup>250</sup> Lennon, K. (2010).

<sup>251</sup> Bkz. Stone, A. (2016). *Feminist Felsefeye Giriş*, Çev. Y.Cingöz, B.Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s.256-257.

<sup>252</sup> Bkz. Young, I. M. (2009). "Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler", *Cogito*, 1 (58) s.39-44.

belirtmektedir. Yaşanan beden kavramsallaştırması, dişi ya da erkek bedenlerin, ister kişisel tercihler isterse kültürden etkilenmiş ya da her ikisinin birleşimi olsun, kişilerin bedenlerini sürekli olarak anlamlı deneyimlediklerini gösterir. Beden bir yandan her daim anlamlı iken diğer taraftan sadece bir biyolojik özellikler alanı olmanın ötesine geçer. Salt biyolojik bir organizma olarak bedene yönelik tarifler, günlük deneyimi yansıtamazlar.<sup>253</sup> Beden, bilimsel, kurucu bir söylemin nesnesi, kadınların sahiplenmesi gereken cinsiyete özgü olumlu özellikleri olan ya da cinsiyetler düzeyinde belirli bir doğaya sahip biyolojik bir sabitlik olarak görülmez artık. Çünkü “her insan ayrı bir bedendir; belirli bakımlardan başkalarınınkine benzeyen ve başkalarınınkinden farklı olan özgül özelliklere, kapasiteye ve arzulara sahiptir.”<sup>254</sup> Burada beden bireyselleştirici bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Amerikalı sosyolog ve felsefeci Judith Butler’ın çalışması beden, toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve cinselliğe dair feminist teoride önemli bir etkiye sahiptir.<sup>255</sup> Postmodern feminizm içerisinde yer aldığını söyleyebileceğimiz, 90’lı yılların ve sonrasında en çok tartışılan isimlerinden olan Judith Butler’da beden fikrinin nasıl olduğuna bakmaya çalışalım. Foucault’nun modern iktidar ilişkilerini yönelik görüşlerinden etkilenen, iktidarın kişiler üzerindeki belirleyici etkisi olduğuna dair Foucaultcu görüşü savunan Butler, dişillik ve erilliğin, toplumsal kurumlar ve rollere bağlanmış olan farklı şekillerde mevcut olduğunu ileri sürer. *Cinsiyet Belası* kitabında Butler, toplumsal cinsiyeti düzenleyen pratikler olduğuna dair düşüncesini ifade eder.<sup>256</sup> Butler’a göre insanlar, belli türden pratikler, edimler içerisinde bu etkinlikleri yaparak toplumsal cinsiyetli hale gelir.

Bir sonraki bölümde daha detaylı olarak aktarılacak olan cinsiyet-toplumsal cinsiyet tartışmasını bir kenarda tutarak, Butler’ın, cinsiyeti sabit bir gerçeklik kabul etmediğini, bedeni ikili cinsiyetler kümesi gibi görmediğini ifade etmek gerekir. Normalde toplumsal cinsiyet karşısında cinsiyet kategorisi sorgulanmaz bir hakikat gibi

---

<sup>253</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.258-260.

<sup>254</sup> Young, I. M. (2009). “Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet”, *Cogito*, 1 (58), 39-56, s.45-46.

<sup>255</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.40.

<sup>256</sup> Akt. Stone, A. (2016). s.97-98.

ele alınırken, Butler için cinsiyet normatiftir. Toplumsal cinsiyet de zaten bu normatif cinsiyetleri kuran, tesis eden mekanizmanın kendisidir.<sup>257</sup> “Bu bağlamda, cinsiyet sadece bir norm olarak işlemez, ancak yönettiği bedeni üreten düzenleyici pratiğin parçasıdır; bu, düzenleyici gücünün kontrol ettiği bedenleri üretme-sınırlama, dolaşıma sokma, farklılaştırma- gücüne sahip bir çeşit üretici tahakküm olarak açıklanabilir.”<sup>258</sup> Butler, adına heteroseksüel matris dediği normların, toplumsal kurumları ve beklentileri, erkek ve dişi kişileri eril ya da dişil şekilde davranmaya itme yönünde örgütlediğini iddia eder. Yani Butler’ın teorisinde, beden, toplumsal cinsiyet normlarına göre edimlerde bulunduğumuz şeydir.<sup>259</sup> Bunlar jestler, mimikler, bedensel pozlar ve hareketlerdir. Bu bakımdan Butler’da kadın ve erkek kimliği sorgulanır, eleştirilir, bir kadın ya da erkek doğasından söz edilmez; toplumsal cinsiyet pratiklerinin kişilerin bedenlerini cinsiyetli hale getirdiği savunulur. Bedenler biyolojik olduğu kadar kültürel varlıklardır aynı zamanda, hatta geniş ölçüde kültürel; toplumsal pratikler, normlar ve söylemlerden kaynaklanan alışkanlıklardan, davranışlardan oluşabilirler. Alisone Stone, en başta Descartes’ı hatırlatarak birçok filozofun, bedeni, sadece yer kaplayan, zihin tarafından kumanda edilen, zekâsız bir şey olarak ele aldığını belirtir. Fakat Butler, zihin ile beden arasındaki bu türden bir ilişkiyi reddeder.<sup>260</sup> Bu bakımdan, Butler’da bedenler, toplumsal cinsiyeti taşıyan, icra eden, kültür aracılığıyla davranış, bilgi, alışkanlık elde eden bir alan olarak karşımıza çıkar. Bedenin anlamını tayin eden şey doğal özellikler değildir; beden kültürün içerisinde var olur ancak. Kültürel bir araç olarak, beden, güçlü bir sembolik biçimdir, toplumsal cinsiyetli öznelere alanını oluşturan diğer bedenler gibi bedenin kendisi Butler için bir inşadır.<sup>261</sup>

---

<sup>257</sup> Bkz. Butler, J. (2010). *Cinsiyet Belası*, Çev. B.Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, s.52.

<sup>258</sup> Butler, J.(2014). *Bela Bedenler*. (C.Çakırlar, Z.Talay, Çev.). İstanbul, Pinhan Yayıncılık, s.8.

<sup>259</sup> Butler, norm kavramını, kural ya da yasadan ayırıyor. “Bir norm, toplumsal pratikler içinde normalleştirmenin örtük standardı olarak işler. Bir norm, gömülü olduğu pratiklerden çözümsel bir biçimde ayrılabilir olsa da, aynı zamanda işleyişini bağlamından bağımsız değerlendirme yönündeki çabalara boyun eğmeyebilir. Normlar açık ve belirgin olabilir ya da olmayabilir, ancak toplumsal uygulamada normalleştirici ilke işlevi gördükleri zaman genellikle örtük, okuması zor haller alırlar ve en berrak ve en çarpıcı biçimde, yarattıkları etkiler ve sonuçlar aracılığıyla ayırt edilirler.” Butler, J. (2009). “Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri”, *Cogito*, 1 (58), 73-91.

<sup>260</sup> Bkz. Stone, A. (2016) s.102-113.

<sup>261</sup> Bkz. Berktaş, F. (2014), s.131; Butler, J. (2010). s.54.

Bedene dair bu bölümü özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Liberal feminizmin beden kavrayışı zihin-beden ikiliğini sürdürürken, diğer feminist teorilerle birlikte kadınlar ile bedenleri arasındaki ilişki gittikçe merkezi bir mesele haline gelmiştir. Feministlerin, eril iktidar ve ona ait söylemin beden üzerinde tahakküm kurmasına dair tespiti, zamanla bedenlere dair tıbbi, evrensel söylemlerin dahi kültürel özellikler yoluyla inşa edildiğine yönelik bir düşünceye kapı aralamıştır.

#### **4.4. Modern Devletin Kökeninde Cinsel Sözleşme**

Bedenin gittikçe feminizmin başat konusu haline gelmesi, hatta ‘bedenin feminist felsefesinin’ tartışmaya açılması, onun iktidar, baskı, güç gibi kavramlarla ilintili olduğunu gösterir. Çünkü beden ve ona dair düzenlemeler sadece tekil düzeyde bir gerçeklik olarak kalmamakta, toplumsal yaşamın şekillendirilmesinin bir göstergesi olmaktadır. Bu bakımdan bedene yönelik bir düşünme edimi aynı zamanda toplumsal düzenin nasıl olduğuyula da ilgili bir edimdir. Fatmagül Berktaş, Thomas Hobbes’un politika felsefesinde toplumun sürekliliğinin bedenlerin mülkiyetin ve iktidarın sürekliliğine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Eğer tekil bedenler denetlenmezlerse, birbirleriyle adeta bir atom gibi çarpışacak ve düzenin bozulması söz konusu olacaktır. Hobbes’un görüşünün patriarkal özelliğini hatırlatan Berktaş, siyasal toplumun devamı için kocanın, karısı, çocukları ve hizmetkârları üzerindeki otoritesine dayandığını belirtmektedir. Kadınlar, bedenlerinin kontrol edilemezlikleri ve ‘irrasyonel’ özellikleri nedeniyle, erkeğin kurduğu kültüre bir tehdit olarak algılanır.<sup>262</sup> Kadınlar (ve elbette hizmetçiler, köleler) politik alanın dışına bu yüzden sürülür.

Peki, bugün modern politik düzenin üzerine kurulu olduğu ve önsel bir hakikat olarak varsayılan toplumsal sözleşme, feminist teori açısından ne anlama gelmektedir? Felsefi, dinsel söylemde farklı biçimlerde baskı altına alınan, politik alanın dışında tutulan kadınlar modern politik alan içerisinde nasıl bir yere sahiptirler?

---

<sup>262</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012). s.307-309.

Modernliğin politik, ideolojik yönü liberal devlet ve toplum kuramında kendini gösterir. Rasyonel, özgür, yaptığı seçimlerle kendini belirleme konusunda hakka sahip olduğu varsayılan birey nosyonu erkek egemen bir politikaya hizmet ederken hangi kategoriler içerisinde değerlendirilir? Bu özgür olduğu varsayılan birey, feminist kuram açısından sorgulanırken, onun politik ilişkilerini belirlediği iddia edilen *haklar, rıza, yurttaşlık* gibi liberal demokrasinin öğeleri eril özellikler taşımaktadır. Feminist teori içerisinde, kadınların birey kategorisi içerisinde eritildiği toplumsal sözleşme fikrine yönelik eleştirinin temelinde Carole Pateman'ın *Cinsel Sözleşme (The Sexual Contract)* kitabı vardır.<sup>263</sup> Bu kitap, klasik politika felsefesine dair feminist eleştirilerdeki temel çalışmalardan biri olarak değerlendirilir.<sup>264</sup>

Son yıllarda feminist kuram içerisinde pek çok kişi, liberal teoriye yönelik etkili eleştiriler getirdiler. Lloyd, Young, Bordo ve Pateman bunlardan bazılarıdır. Carole Pateman, *Cinsel Sözleşme* kitabında, liberal teorisyenlerin varsayımlarında kadınların, kamusal alanda hakları olan, eşit yurttaşlar olarak kabul edilmediklerini belirtir. Bunun nedeni ise, kişilerin rızasına dayandığı belirtilen toplumsal sözleşmeden önce cinsel sözleşmenin gelmesidir. Ona göre kadınlar, herkesi kapsadığı ileri sürülen sözleşmenin özgün bir tarafı değildir; aksine, erkekler, cinsel sözleşme aracılığıyla kadınlar üzerindeki doğal haklarını medeni haklar yoluyla gerçekleştirirler.<sup>265</sup> Pateman şunları yazar:

Cinsel sözleşme, sözleşme teorisinin bastırılmış bir boyutudur, bilinen, orijinal anlaşmaya yönelik rasyonel seçimin ayrılmaz bir parçasıdır. Bugün tipik olarak anlaşıldığı biçimde orijinal sözleşme sadece, 17. ve 18.yüzyılların klasik sözleşme teorisyenlerinin sayfalarında tarif edilen politik oluşum eyleminin bir bölümüdür.<sup>266</sup>

Pateman, toplumsal sözleşmenin gizlenen cinsel sözleşme boyutunu vurgulayarak, 17. ve 18. yüzyıllarda gelişen sivil toplumdaki ataerkillik biçiminin, liberal devletin

<sup>263</sup> Bkz. Phillips, A. (2012). *Demokrasinin Cinsiyeti* (2.Baskı), Çev. A.Türker, Metis Yayınları, İstanbul, s.50.

<sup>264</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006) s.241.

<sup>265</sup> Bkz. Donovan, J. (2009). s.353.

<sup>266</sup> Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, s.IV.

gelişimini desteklediğini açığa çıkarır.<sup>267</sup> Bu bakımdan onun tezinin tarihsel bir boyutu vardır.<sup>268</sup> Pateman, babanın politik iktidarının yenilgisi sonrası yerini kaybettiğini, kardeşliğin (*brotherhood*) tarihsel olarak eşitlik, özgürlük ile birlikte ortaya çıkmasının tesadüf olmadığını, erkekler arasındaki kardeşliğin tam da bunu anlattığını belirtir.<sup>269</sup>

Pateman, orijinal sözleşmenin, cinsel-sosyal bir anlaşma olduğunu, ancak cinsel sözleşmenin gizlenmiş, bastırılmış olduğunu savunur. Ona göre, mevcut sosyal sözleşme teorileri aslında tüm hikâyeyi tartışma konusu haline getirmezler, böylelikle de anlaşmanın yarısı, modern sözleşme teorisyenlerince atlanmış olur. Fakat bu üzeri örtülmüş kısım patriarkal bir yapının modern formunun nasıl tesis edildiğini gösterir. Pateman, orijinal sözleşme aracılığıyla kurulan yeni sivil toplumun patriarkal bir sosyal düzen olduğunu belirtir.<sup>270</sup> Ataerkil devleti babanın kuralı olarak görmeye karşı çıkan Pateman, erkek evlatların babalarının düzenini bozmalarının bir demokrasi olarak değil, olsa olsa bir erkek kardeşliği (*fraternity*) olduğunu savunur. Erkeklerin babaları karşısındaki konumları, babalarının otoritesi altında olmaları sorun haline getirilir, fakat kadınlar üzerindeki tahakküm sorgulanmaz.<sup>271</sup> Pateman'ın teşhir ettiği şey, patriarkal yurttaşlığın esasında erkeği norm olarak aldığı ve bunun üzerinden soyut bir evrensellik iddiasıyla yükseltildiğidir.<sup>272</sup> Yani, modernliğin temel özelliklerinden olan evrensellik, özgürlük ve bireycilik kendisini bu toplum sözleşme teorileri içinde de gösterir.

Carole Pateman, toplum sözleşme teorisinin özgürlüğe dair bir hikâyeye, anlatı olarak sunulduğunu ve bunun iki farklı yorumu olduğunu vurgular. Bu yorumlardan biri, devletin güvencesindeki eşitliğin, sivil özgürlüğün, doğa durumu özgürlüğünün tehlikeleriyle değiştiği yönündedir. Bu sayede, yani sivil durum içerisinde, özgürlük evrensel boyut kazanır, her birey sivil, medeni konuma dâhil olur, iş sözleşmesi ya da evlilik sözleşmesi imzalayabilirler. Bir diğer yorum ise babalarına olan

<sup>267</sup> Bkz. Cornell, R.W. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar.*, Çev. C.Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.192.

<sup>268</sup> Bkz. Phillips, A. (2012) s.50.

<sup>269</sup> Bkz. Pateman, C. (2004). "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", J.Keane, (Der.), *Sivil Toplum ve Devlet* içinde (119-146), Yedikitay Yayınları, Ankara, s.129.

<sup>270</sup> Bkz. Pateman, C. (1988) s.1.

<sup>271</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). *İmaginary Bodies*, Routledge, New York, s.53-54.

<sup>272</sup> Bkz. Marques-Pereira, B. (2009). "Yurttaşlık", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (359-365), Kanat Kitap, İstanbul, s.361.

bağımlılıklarından kurtulan ve babanın yasasının yerine sivil yönetimi ikame eden erkek evlatlar anlatısıdır. Bu yorum açısından baba hakkı şeklindeki politik hak modern sivil toplumla uyumlu halde değildir. Özgür bir düzene, yani sivil topluma geçiş babanın yasasının bozguna uğratılmasıyla gerçekleştirilir.<sup>273</sup> Fakat babanın yasasının bozguna uğratıldığı kardeşler arası sözleşme, erkeklerin kadınlara ve onların bedenlerinin temsil ettiği tüm şeylere karşı yapılan ataerkil bir anlaşma olarak kalmaya devam eder.<sup>274</sup>

Liberal demokrasiler içerisinde bireylerin bir sözleşme fikri çevresinde bir araya geldiği, politik düzene rıza yoluyla katılıp hakların korunması ve oy kullanma hakkı nedeniyle yönetilmeyi kabul ettiğine dair bir ön kabul mevcuttur. Oysa temeli dikkatle incelendiğinde kadınların ilk sözleşmenin dışında tutulması aslında sözleşmenin esasını yansıtır, bu bakımdan da rastlantısal değildir. Erkekler politik düzen için yeni bir mutabakat temeli oluşturmaya çalışırken, diğer yandan babaların hâkimiyetini sarsacak ve kadınların bedenlerine erişmelerinin önünde herhangi bir engelin olmadığı bir kardeşlik oluşturmak istemişlerdir. Bu sayede, babaların kendilerine bahsettiği bir durum olmaktan ziyade evlenme resmi bir sözleşme haline gelir. Ancak kadın ile erkek arasında olduğu varsayılan evlilik sözleşmesi aslında kadınların ve bedenlerinin tahakküm altına alındıkları tek taraflı bir sözleşme özelliği gösterir.<sup>275</sup> Evlilik durumlarında kadınların, bedenlerini eşlerine itiraz etmeksizin sunması beklenmekte, kadınların bedenleri üzerindeki kontrolü evlilik sözleşmesi içerisinde eritilmek istenmektedir. Savran'ın vurguladığı gibi, erkek ile kadın arasında, yani sözde eşitler arasında olduğu varsayılan tahakküme dayalı bu toplumsal sözleşme anlatısında erkeğin kadın üzerindeki egemenliği politik tartışmanın dışında bırakılarak doğallaştırılmaya çalışılır.<sup>276</sup>

Evlilik sözleşmesine dair önemli sorular soran Pateman, Sözleşme kuramlarında, doğa durumu içerisinde her erkeğin özgür doğduğunu, bir diğerine eşit olduğunu belirtir. Bu varsayımın ise birtakım problemler doğurduğunu, birinin diğeri tarafından

<sup>273</sup> Bkz. Pateman, C. (1988). s.2.

<sup>274</sup> Bkz. Pateman, C. (2004). s.145.

<sup>275</sup> Bkz. Phillips, A. (2012). s.50-51.

<sup>276</sup> Bkz. Savran, G.A. (2009). *Beden Emek Tarih.* (2.Baskı), Kanat Kitap, İstanbul, s.175.



yönetiminin nasıl meşru kılınabileceğini, politik hakların nasıl var olacağını sorgular. Kadınların ise özgür doğmadıklarını, doğal özgürlüğe sahip olmadıklarını ekler. Doğa durumu içerisinde klasik sayılabilecek tarifte kadınlar ile erkekler arasında bir bağımlılık düzeni mevcuttur. Genelde klasik teorisyenler, kadınların doğaları gereği birey olma kapasitelerinden yoksun olduğunu iddia ederler. Kadınlar erkekler arasındaki sözleşmenin tarafı değildirler. Pateman, haklı olarak, eğer kadınlar orijinal sözleşmenin tarafı değillerse, sözleşme yapma yetilerinden yoksunlarsa neden evlilik sözleşmesine dâhil edilirler diye sorar.<sup>277</sup> Hobbes'u katarak klasik sözleşme teorisyenlerinin sivil toplum içerisinde, kadınların yapmak zorunda oldukları evlilik sözleşmesinde neden ısrar ettiklerini sorarak aslında evlilik sözleşmesinin içerisinde kadınların tabi kılınmasını amaçlayan bir cinsel sözleşme olduğunu, sözleşmenin kendisini daha baştan erkekler arasında ve onların çıkarına olacak şekilde düzenlendiğini ortaya çıkarmış olur. Böylelikle, evlilik sözleşmelerinin kocaların eşleri üzerindeki denetimi ve onların kendilerine olan itaatini garanti alma işlevi gördüğü söylenebilir.<sup>278</sup>

Pateman'ın görüşlerindeki önemli noktalardan biri de özel-kamusal alan ikiliğidir. Kadınlar orijinal sözleşmenin tarafı olmasalar bile diğer yandan doğa durumunda kalmazlar. Pateman'a göre kadınlar sivil toplumda hem olan hem olmayan alana dâhildirler. Özel alan sivil toplumun bir parçası olmasına rağmen ondan ayrı bir yerdedirler. Aslında kamusal-özel karşıtlığı doğal-sivil ile erkek-kadın ikiliklerinin farklı ifadeleridir. Felsefe, din, cinsiyet alanında Batı düşüncesini baştanbaşa kat eden düalizm, politik düzen içerisinde kamusal-özel alan ayrımı olarak karşımıza çıkar. Özel, kadınsı alandır, kamusal ise erkeksi alandır ve bunlar birbirlerine zıttır.<sup>279</sup> Böylece modern toplumsal sözleşme kuramları, akıl, sorumluluk, bağımsızlık özellikleri olan bireyi kamusal alana gönderirken, özel alan aile ve yakın ilişkilerle sınırlandırılır.<sup>280</sup> Cinsiyet farklılığı bir kez daha kamusal alan ile özel alan ayrımı üzerinden tekrarlanır.

---

<sup>277</sup> Bkz. Pateman, C. (1988) s.6.

<sup>278</sup> Bkz. Donovan, J. (2009). s.354.

<sup>279</sup> Bkz. Pateman, C. (1988). s.11.

<sup>280</sup> Bkz. Lamoureux, D. (2009). Kamusal/Özel. *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (243-248), Kanat Kitap, İstanbul, s.245.

Böylece tüm orijinal sözleşme anlatısının aslında eril modern politik oluşumun bir anlatısı olduğu söylenebilir. Sosyal sözleşme teorilerinin gizlediği şey, esasında, erkeklerin yapay bir beden, sivil toplumun yapısını meydana getirdikleridir. Her kuramcı bunu farklı isimlerle adlandırır, Rousseau'nun 'yapay ve kolektif beden', Locke'un 'Siyasal Beden' ve Hobbes'un 'Yapay İnsan' ya da *Leviathan* dediği şeyi yaratmıştır erkekler.<sup>281</sup> Hobbes'un sivil toplumu bünyesinde, kadınlar genel görüntüden çıkmış, görünmez kılınmış gibidir. Hobbes aileyi tarif ederken, bir erkek ve ona tabi çocuklardan ve hizmetçilerden bahseder sadece. Hirschmann'a göre Hobbes'un toplumsal cinsiyet ayrımcılığı üstü kapalıdır, bu yüzden hemen fark edilmeyebilir.<sup>282</sup> Gatens'a göre ise Hobbes'un *Leviathan*'ın kadın bir versiyonu yoktur. Oysa modern siyasal yapı içerisinde kadınlar, erkeklerin oluşturduğu siyasal yapıyı koruma, ona güç katma işlevi görürler. Fakat yine de bedensel bir bütünlük imgesi içerisinde kadınlar görünmez kılınır. Sözleşmenin dışında kadınlar, çocuklar, yabancılar, çalışan sınıflar vardır. Çünkü kadın bedenler savaş halinde, sürekli bir tehdit durumunda yetersiz görülür, kadın bedeni tehlikeye karşı eksik varsayılır. Bedensel özgünlükleri nedeniyle kadınlar politik-etik ilişkilerden dışlanır. Yani liberal devlet söylemi tarafından nötr olduğu belirtilen beden aslında erkeğin bedenidir.<sup>283</sup> Bu sadece Gatens'ın paylaştığı bir düşünce değildir. Aslında, birey nosyonunun son derece kuşkulu olduğu birçok çağdaş feminist tarafından paylaşılan bir düşüncedir. Tarafsız, nötr, toplumsal cinsiyetten azade olduğu söylenegelen birey birçok yönüyle erkek olarak kalmaya devam etmektedir.<sup>284</sup>

#### 4.5. Feminist Politik Düşüncede Güç Kavramı

Moira Gatens *Imaginary Bodies* kitabında, feminist teori içindeki farklılıklara dikkat çekmekte ve feminizmin liberal, marksist ya da radikal feminizmler olarak ayrılaşmasının fayda sağlamadığını belirtmektedir. Özellikle son yıllarda feminist teoriler bariz bir biçimde Marksist ya da Liberal ön isimlerini kullanma zorunluluğunu

<sup>281</sup> Bkz. Pateman, C. (1988). s.102

<sup>282</sup> Bkz. Hirschmann, N. (2008). *Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey, s.47-49.

<sup>283</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies*, Routledge, London, s.22-24.

<sup>284</sup> Bkz. Phillips, A. (2012) s.50.

hissetmemekteler. Her ne kadar bu kullanımlar devam etse de içten içe bu baskın sosyo-politik teorilere dair bir güvensizlik söz konusudur. Gatens, bu güvensizliğin temelinde cinsiyet körlüğü ya da seksizmin ötesinde daha temel problemler olduğunu, yüzeysel önyargıların dışında, bu teorilerin esasında ciddi önyargılar barındırdığını iddia etmektedir.<sup>285</sup> Örneğin, önceki bölümlerde değindiğimiz şekliyle, kadınların rasyonelliğin karşısında konumlandırılmaları, politik alana katılmaları ve sözleşmenin tarafı olmamaları bakımından yetersiz olarak değerlendirilmeleri bu egemen politika teorilerinde mevcuttur. Peki, feminizmi etkileyen liberal ve marksist görüşlerde güç kavramı nasıl tarif edilmektedir? Feminist teorilerin hiç farkında olmaksızın güç fikrini oluşturmalarında bir pay sahibi olmuşlar mıdır?

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Liberal ve Marksist teorilerin her ikisi de güç kavramını, bir bireyin ya da bir grubun sahip olduğu veya sahip olmadığı bir şey olarak tanımlamaya eğilimlidirler. Burada güç, otorite, egemenlik ya da sömürme ile bağlantılı bir şey olarak kavranır. Liberal politik kavrayışta devletin yurttaşları üzerindeki gücü, değişim için eşit, adil fırsatlar oluşturması açısından meşrulaştırılır. Güç, egemenliğe (*sovereignty*) ait olan ve onun dışından yayılan bir şey olarak kavranır.<sup>286</sup> Marksist teoride ise asıl olan şey sınıfların verdiği mücadeledir. Devlet, bir sınıfın diğeri üzerinde baskı kurduğu araç olarak değerlendirilir. Burada yine gücün kendisi sınıflar arasındaki kavgada bir aracı olarak yerini alır. Mesela Marksistler, kapitalist bir üretim tarzının yerine sosyalist tarzda bir üretimi geçirmeye çalışırlar. Onlar açısından üretim araçları kapitalist sınıfının kontrolünden alınmalı ve bir bütün olarak toplumun ellerine bırakılmalıdır.<sup>287</sup> Gatens'in ifadesiyle, Marksist politika teorisinde "güç, güçten yoksun olan diğere gruplara hükmetmek ve onları sömürmek için bu gücü kullanan tek bir grup tarafından zapt edilir."<sup>288</sup> Liberal ve Marksist görüşler yan yana düşünüldüğünde her iki politik düşünce, gücü ekonomik-politik ilişkilerin kontrolü ve düzenlenmesindeki belirti olarak değerlendirirler.

---

<sup>285</sup> Bkz. Gatens, M. (1996) s.60.

<sup>286</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.63.

<sup>287</sup> Bkz. Jaggar, A. (1983). s.60.

<sup>288</sup> Gatens, M. (1996). s.63.

Feministlerin, modern dönem içerisinde ortaya konulmuş bu politika teorilerini kullanmaları, güce dair kavrayışları nedeniyle çeşitli sonuçlar doğurur. Liberal feminist kuram, bireye vurgu yaparak, kadın ile erkek arasındaki farkın eşit olmayan imkânlardan kaynaklandığını ileri sürer. Kadınların eğitime, iş hayatına, ticarete yani kamusal alana daha fazla dâhil olmaları gerektiğini belirtirler. Liberal feministler amaçlarının, kadınların modern toplumun ana akımına dâhil olmasını sağlamak olarak ifade ederler.<sup>289</sup> Liberal düşünce açısından kadınların durumu, fırsat, eşitlik gibi kamusal alanda yer alan imkânlar üzerinden tarif edilince, bunu aşmanın yolu olarak kadınların erkekler gibi bu olanaklardan yararlanması, yani eşitlik sağlama meselesi üzerinde merkezileşir. Devletten beklenen, talep edilen şey bu eşitliğin sağlanması olur. Liberal feministlerin mücadelesi, bir dizi hakkın, eğitimde, iş yaşamında fırsat eşitliğinin, annelik izni ya da çocuk bakımının talep edilmesi hattında şekillenir. Fakat bu talepler cinsiyet nötr olarak ortaya çıkar, annelik izni babalık izniyle eşleşmek durumunda kalırken eşit fırsat hakkının kapsamına erkek de dahil edilir.<sup>290</sup> Yani kadınlar tarihsel olarak daha çok erkeklerin belirleyici olduğu kamusal alanda yer almaya çalışırlar. Bu alan, kadın bedeninden kaynaklı doğum, üreme gibi durumlarla değil daha çok üretimle tarif edilir. Gatens, liberal teori ve toplumda kadının konumunun, erkeklerle eşit olmanın sadece soyut bir fırsatı içermesi bakımından çelişkiye yol açtığını belirttikten sonra şöyle devam eder:

Erkek bedeni ve onun tarihsel ve kültürel olarak belirlenmiş güç ve kapasiteleri liberal bireyin standardı ya da normu olarak ele alınır. Kadınlar bu standardı ancak kendi cismani özgünlüklerini dışarıda bırakmak ya da özel alandaki geleneksel rolünü ve yeni keşfedilmiş ‘eşitliği’ dengeleyebilmek (juggle) şartıyla kazanabilirler. Bu durum, kadınların tarihsel ve kültürel ortamında geliştirdikleri özgün güç ve kapasitelerini dikkate almada başarısız olur.<sup>291</sup>

Liberal teori, gücü, bireylerin hakları etrafında örerken Marksizm, güç ilişkilerinin merkezine ekonomiyi yerleştirir. Marksist kuramda olduğu gibi, Marksist

---

<sup>289</sup> Bkz. Jaggar, A. (1983) s.181.

<sup>290</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.63.

<sup>291</sup> Gatens, M.(1996). s.64.

feministler de kadınlar üzerindeki tahakkümü kırmak için bir sınıf analizi önerisinde bulunurlar.<sup>292</sup> Teorinin yoğunlaştığı alan ekonomi ve üretim olunca kadınların çalışma koşulları öne çıkar ve kadınların varoluşuna özgü meseleler ekonomik-toplumsal yapıyla ilgili olarak değerlendirilir. İş hayatındaki çalışma kadar ev içi emek görünür olsa da Marksist feminist teoride kadınların varoluşu, özgünlüğü hesaba katılmaz. Kadınlar ayrı bir sınıf olarak değerlendirilmezler, cinsiyetsiz işçiler olarak görülürler.<sup>293</sup>

Hem liberal hem Marksist görüşler, kadınların sosyo-politik durumunu analiz ederken benzer sıkıntılar yaşarlar. Gatens, her iki görüşte örtük bir güç teorisinin ekonomik boyutuyla yer aldığını, kadınların kamusal alan ve işgücüyle olan ilişkisine yönelik açıklamaların yetersiz olduğunu belirtir. Her iki teorinin ortak problemlerinden biri de ideolojiden, biyolojik gerçekliklerin ötesinde bir beden meselesine gönderimde bulunmadaki yetersizlikleridir. Hiçbiri zihin-beden, olgu-değer veya bilim-ideoloji ikiliklerinin dışında farklı şekilde düşünemezler. Moira Gatens, her iki teorinin de insan bedeni ya da insan doğasının kapasiteleri ve ihtiyaçlarına yönelik temel bir evrenselliği varsayan bir hümanizma biçimine dayandıklarını vurgular.<sup>294</sup>

Feminist teoriler, modernliğin bağrından çıkıp, ister felsefi ister politik söylem olsun modernliğe ait unsurların kadınlar açısından toplumsal cinsiyetli içeriklerini korumaya devam ettiğine dair çok önemli eleştiriler getirmişlerdir. Diğer yandan, feminist teorilerin kendileri, modernliğe ait Batı düşüncesinin eril kavramlarını hiç farkında olmaksızın kullanmış ve bunların nasıl aşılabacağı tartışılmıştır. Feminist teoriler, Descartes ile başlatılan modernlik serüvenine, özne eleştirisi, zihin-beden ikiliğinin kadınlar aleyhine sürdürülmesi, bedenin bir tehdit, düzen bozucu unsur olarak görülüp felsefi-politik alandan dışlanması, toplumu birarada tuttuğu varsayılan sözleşmenin aslında bir cinsel sözleşme olduğu yönünden eleştirilerde bulunmuşlardır. Batı felsefesinin öznesinin beyaz, burjuva ve Avrupalı erkek olduğu ortaya çıkarılırken, modern devletin temelini oluşturan politik düzenin, kamusal alanın erkek bedenine,

---

<sup>292</sup> Bkz. Tong, R.P. (2006). s.77.

<sup>293</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.64-65.

<sup>294</sup> Gatens, M. (1996). s.66.

ihtiyaçlarına göre düzenlendiği ortaya koyulmuş olur.<sup>295</sup> Braidotti'nin belirttiği gibi, evrenselleştirme mantığının merkezinde 'fark' kavramı bir eleştiri, yergi olarak yer alır. "Öznellik, bilinç, evrensel rasyonalizm ve kendini düzenleyen etik davranışla denk tutulurken, Başkalık, bunun olumsuz ve kendini yansıtan muadili olarak görülür."<sup>296</sup> Evrensellik, soyut birey ve ikili bir mantıkta farklı olan daha aşağı bir düzeye itilirken, bunun dışında kalanlar norm olan insanlığın ötesine sürülür. Feminist politika tam da bunu problem haline getirir: Hem kadınlar hem de 'diğerleri'nin varoluşunun ayırt edilmesini, özgünlüğünün tanınmasını. Feminizmin hedeflediği şey de 'evrensellik' anlayışında temellenen, erkek bireyi merkezine koyan ve onun özerkliğini temin eden politik yaklaşımları yerinden etmektir.<sup>297</sup>

## 5. POSTMODERN FEMİNİZM

Pek çok entelektüel tarafından yaşadığımız iddia edilen meşruiyet krizi, postmodernizmin de feminizmin de hesabını vermeye çalıştığı bir kriz olarak karşımıza çıkar.<sup>298</sup> Bu düşünsel kriz farklı alanlarda görülmekle birlikte en çok modernizm ile postmodernizm arasında vücut bulmaktadır. Feminizm de bu tartışmanın içerisinde yer alır.

Feminizm, Batı düşüncesine ait felsefi, düşünsel temelleri sorgular, bilhassa Aydınlanmacı bilgi felsefesine yönelik eleştirel bir tutum sergiler, tıpkı postmodernizmde olduğu gibi.<sup>299</sup> Özellikle 1980'li yıllardan sonra Batı dünyasının entelektüel hayatının iki önemli akımı olarak feminizm ve postmodernizmin Aydınlanma ve Moderniteye yönelik eleştirileri, meta anlatıları istikrarsızlaştırma çabası bakımından bazı ortaklıklara sahiptir. Ayrıca geleneksel felsefenin evrenselci olduğu ve herkesi kapsadığı iddiası, kadınların bu kapsam içerisinde yer almaması

<sup>295</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012). s.157.

<sup>296</sup> Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*, Çev. Ö. Karakaş, Kolektif Kitap, İstanbul, s.25.

<sup>297</sup> Bkz. Savran, G.A. (2009). s.171.

<sup>298</sup> Bkz. Hekman, S. (2016). s.11; Donovan, J. (2009). s.379.

<sup>299</sup> Bkz. Hekman, S. (2016). s.12.

yönünden eleştirilirken feminist felsefe de Batı geleneğinin bütününe yönelik bir meydan okumaya girişir.<sup>300</sup> Bu girişimin kendisi feminizm ile postmodernizm Batı felsefesinin erkek öznesine yönelik ortak itirazlarından biridir. Fakat aralarındaki ortaklığa rağmen iki düşünce akımının zımnî bir ittifak halinde olduğu tartışmaya açıktır.<sup>301</sup> Hekman, feminizmin postmodernizmle olan ilişkisindeki problemlerden birinin, feminizmin bir yandan tarihsel, düşünsel olarak modernist olması, diğer yandan ise Aydınlanmacı düşünceyi sorgulamasındaki zorluk olduğunu belirtir. Ona göre buradaki problemin temeli postmodernizmden ziyade, feminist mirasın belirsiz olmasıdır.<sup>302</sup> Zaten kitabı boyunca Hekman'ın gerçekleştirmeye çalıştığı şey de postmodern bir feminizmin imkânlarının neler olduğunu saptamaktır.

Postmodern düşünürler bir genelleme ve tanımlamadan kaçındıkları için kendilerini postmodern olarak nitelemekte gönülsüzdürler. Yine de varoluşçu felsefe ve postyapısalcı felsefe ile Foucault, Lacan gibi düşünürlerin feminizm üzerindeki etkisi daha çok postmodern bir feminizmin belirginleşmesine vesile olmuştur. Büyük teorileri eleştirmekle yola koyulan postmodern feminizm, verili tarihsel kavramların dışında düşünmeyi mümkün kılmaya, farklılıkların, özgünlüklerin belirginleşmesini sağlamaya ve bireysel tikelliklerin meşruluğunu göstermeye çalışır.<sup>303</sup> Evrenselciliğe, özcülüğe, hiyerarşik-dikotomik düşünmeye ve tüm genelleştirmelere karşı çıkan postmodern feminizmin bu özelliklerinin feminist kuram açısından nasıl etkide bulunduğu belirli başlıklar etrafında tartışılacaktır bu bölümde.

### **5.1. Biyolojik Cinsiyet-Toplumsal Cinsiyet Tartışması**

Feminist kuramda en çok yer tutan, konuşulan kavram çiftlerinden biri biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyettir. Bu iki kavramı tartışma konusu haline getiren feminist teori, bedenin cinsiyetli bir varlık olarak düşünülmesi bakımından önemli bir alanın

<sup>300</sup> Bkz. Berktaş, F. (2012). s.156.

<sup>301</sup> Bkz. Donovan, J. (2009). s.380.

<sup>302</sup> Bkz. Hekman, S. (2016). s.13.

<sup>303</sup> Bkz. Donovan, J. (2009). s.381; Demir, Z. (2014). *Modernizm ve Postmodern Feminizm*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, s.90.

açılmasına vesile olmuştur.<sup>304</sup> Raia Prokhovnik, biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet hakkındaki şematik akıl yürütme mantığının farklı tarihsel basamakları olduğunu ifade eder. İlk basamağıN, ikinci dalga feminizm tarafından temsil edildiğini, tarihsel olarak, bir kişinin anatomik cinsiyetinin toplum içerisindeki rollerini tanımladığını ve belirlediği fikriyle başladığını belirtir. Anatomi ile sosyal konum arasında zorunlu bir bağ kuran bu kavrayışta, erkeklere kadınlar üzerinde öncelik verilir.<sup>305</sup> İkinci basamakta ise, De Beauvoir'un çalışmasından faydalanan feministler yer almaktadır. Bu feministler kamusal ve özel alandaki zihinsel ve sosyal roller ile anatomik cinsiyet arasındaki belirleyici bağın sonuçlarını reddederler. Biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet sadece feminist teori içerisinde değil, sosyal bilimlerin sosyoloji, psikoloji gibi diğer alanlarında da kullanılmıştır. Hatta kendisinden şüphe edilmeyen biyolojik özelliklere gönderimde bulunan cinsiyet kavramının 1960'lı yıllarda toplumsal cinsiyet ile birlikte düşünölmeye başlanması, yani biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının ortaya çıkışı psikolog Robert J. Stoller'ın yaptığı araştırmalarla birlikte başlamıştır.<sup>306</sup> Prokhovnik, Stoller ile birlikte ortaya çıkan görüşün üçüncü basamağı temsil ettiğini belirtir.<sup>307</sup>

Stoller'ın *Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet: Erkekliğin ve Kadınlığın Gelişimi* (*Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*) başlığıyla 1968 yılında yayımlanan çalışması, Los Angeles California Üniversitesi'ndeki klinik inceleme ve araştırma sonuçlarının ifadesidir. İlkın, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi rahatsız etmek için cinsiyetsizler ya da çift cinsiyetliler gibi çeşitli biyolojik farklılıklara odaklanan Stoller, daha sonra biyolojik olarak normal fakat psikolojik olarak problem yaşayan kişilere odaklandı. Stoller'ın ileri sürdüğü açıklama, biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin arasındaki ayrımı belirgin kılıyordu. Onun açıklamasına göre bir kişinin biyolojik cinsiyeti bu cinsiyet için uygun toplumsal cinsiyeti çoğaltma eğilimine sahiptir, fakat diğer yandan bir kimsenin toplumsal

<sup>304</sup> Bkz. Direk, Z. (2014). "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", Z. Direk, (Der.), *Cinsiyetli Olmak* içinde (67-84), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.67.

<sup>305</sup> Bkz. Prokhovnik, R. (1999). s.110.

<sup>306</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.54.

<sup>307</sup> Bkz. Prokhovnik, R. (1999). s.111.



cinsiyeti temel olarak psikolojik etkilerin bir sonucudur.<sup>308</sup> Stoller'ın çalışmaları, feminist teorisyenler tarafından kabul görmüştür. 1970'li yılların henüz başlarında Kate Millet ve Ann Oakley biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında yapılan ayrımı, toplumsal cinsiyetin, kadınlara yönelik beklentilerin toplumsal, kültürel olması ve bu bakımdan da değiştirilebilir özelliği nedeniyle benimsediler.<sup>309</sup> Kate Millett *Cinsel Politika* kitabında şöyle yazmaktadır:

Stoller'ın yönetimindeki California'da sürdürülen araştırmalar göstermektedir ki, (Ben bir kızım, ben bir oğlanım gibi) cinsel kimlikler, insanların sahip oldukları ilk kimliktir ve aynı zamanda da en süreli, en kapsamlı kimliktir [...] Ruhsal-cinsel olarak (yani erkek ve kadın ayrımına karşı erkek ve dişi kapsamı içinde), cinsler arasında doğuştan bir ayrım yoktur. Bu nedenle Ruhsal-cinsel kişilik, doğuştan sonra öğrenilmiş ve edinilmiş bir niteliktir.<sup>310</sup>

Millett'ın benimsediği cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikilisi çok uzun süre feminist teorinin ve feminist mücadelenin merkezinde yer aldı. Bu ayrımında cinsiyet biyoloji temelli, toplumsal cinsiyet (*gender*) ise toplumsal, kültürel temelli karşıtlıklar olarak düşünüldü.<sup>311</sup> Böylece biyolojinin kader olduğu, kadınlara ve erkeklere dair ifadelerin değişmez gerçekler olduğu yönündeki eril söylemlerin aslında birçoğunun sabit, cinsiyete özgü biyolojik özelliklerden kaynaklanmadığı, aksine kadınlara ya da erkeklere yüklenen kültürel anlamların sonucu olduğu ortaya çıkartılmış oldu. Feministler tam da bu ayrım üzerinden, kadınlar ile erkekler arasında adeta değişmez bir yazgı gibi sunulan biyoloji hegemonyasından kurtulma imkânı buldular ve bu ayrıma sahip çıktılar. Kadınlara ve erkeklere atfedilen davranışlar, doğuştan gelen özelliklerden değil, doğum sonrasındaki sosyal, psikolojik süreçlerden kaynaklanıyordu. Biyolojik olarak dişi ya da erkek olmak ile erkeklik ve kadınlık birbirinden ayrılıyor, erkeklik ve kadınlık, rollere, beklentilere, sosyal ilişkilere, toplumsal alana işaret ediyordu artık. Feminist düşünürler açısından biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı, kadınların

<sup>308</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.5-6.

<sup>309</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.54.

<sup>310</sup> Millett, K. (1987). *Cinsel Politika*, Çev. S.Selvi, Payel Yayınları, İstanbul, s.55-56.

<sup>311</sup> Bkz. Mathieu, N.C. (2009). "Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (82-93), Kanat Kitap, İstanbul, s.82.

ve erkeklerin toplumsal konumlarının nedenlerinin toplumsal beklentilerle ilgili olduğunu ileri sürmek açısından da yararlı oldu. Eğer kadınların toplumsal konumları biyolojik bir özden kaynaklanmıyorsa o zaman sosyal konumları değişebilir, dönüşebilirdi.<sup>312</sup> Toplumsal cinsiyet kavramı sayesinde bir yandan biyolojik determinizmin altı oyuluyor, diğer taraftan ise feministler, biyolojik özelliklerin sabit, toplumsal cinsiyetin ise kadınlara hükmeden patriarkal sosyalleşmenin sonucu olduğunu iddia etmenin dayanaklarını ortaya koyabiliyorlardı.<sup>313</sup>

Genel olarak 1970’li ve 1980’li yıllarda toplumsal cinsiyet kavramı feminist kuram için önemli işlevler gördü. Joan Scott, cinsler arasındaki ilişkiyi belirleyen unsurları yeniden belirlemeye yardım eden ‘toplumsal cinsiyet’ fikrinin diğer işlevlerini şu şekilde sıralamaktadır:

Toplumsal cinsiyet’ farklı rollerin ve işlevlerin her cins için hangi koşullar altında ve nasıl tanımlandığı; erkek ve kadın kategorilerinin anlamlarının nasıl zamana, bağlama ve mekâna göre değiştiği; cinsel davranışları düzenleyen kuralların nasıl yaratıldığı ve dayatıldığı; iktidar ve haklar ile ilgili meselelerin erillik ve dişlilik tanımlarına nasıl etki ettiği; sembolik yapıların sıradan insanların hayatlarını ve pratiklerini nasıl etkilediği; cinsel kimliklerin nasıl toplumsal kaidelerin içinde ve onlara karşı şekillendirildiği konularında pek çok analitik soruyu ortaya koydu.<sup>314</sup>

Fakat 1980’li yıllarla birlikte, feminist teoriler içerisinde biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına dair olumlu hava sorgulanır olmaya, bu kavramların sonuçlarına dair eleştiriler ifade edilmeye başlandı. Toplumsal cinsiyetin yanı sıra doğal bir kategori olarak biyolojik cinsiyetin de sosyal yapıdan etkilenebilir olduğu, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikilisinin biyolojik belirlenime karşı çıkmakla birlikte, insan biyolojisine dair sabit bir doğanın var olduğu fikrini barındırmaya devam ettiği ifade

<sup>312</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.55.

<sup>313</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s..99.

<sup>314</sup> Scott, J.W. (2013). *Feminist Tarihin Peşinde*, Bgst Yayınları, İstanbul, s.186. Joan Scott, 1986 yılına ait *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi* makalesini kaleme aldıktan sonra, 2000 yılında “Cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasında bir ayrım yapmakta ısrar etmenin yararı nedir?” diye sorar. Toplumsal cinsiyet mefhumuna dair fikrini değiştiren Scott’taki bu farklılığı Gülnur Acar Savran da belirtir (2009: 235).

edilmeye başlandı.<sup>315</sup> Feministlerin bazıları cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının kavramsal düzeyde sorunlu tarafları olduğunu, kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkileri kavramak bakımından yetersiz kaldığını düşündüler.<sup>316</sup> Stone, Alison Jaggar'ın bir makalesinde, biyoloji ile toplumsal örgütlenme arasında bağ kurduğunu, ikisi arasında bir etkileşim olduğunu, bazı biyolojik özelliklerin değişebileceği düşüncesinde olduğunu aktarmaktadır. Artık feministler, verili bir hakikat olarak sorgulamaksızın kabul ettikleri biyolojik cinsiyete dair söylemleri sorgulamaya başlamaktadırlar. Yani bilim kişileri de hiç farkında olmaksızın cinsiyete dair bilgi üretimlerinde egemen olan anlayışları yansıtabilir ya da varolan önyargıyı daha da pekiştirebilirler.<sup>317</sup>

1980'li yıllardan itibaren Post-modernizmin etkisiyle birlikte feminist tartışmaların yönü değişmeye, uzun süre feminist teoride kullanılan cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı gözden düşmeye başladı. Felsefi olarak, Descartes'ın zihin beden ayrımının, toplumsal cinsiyetin içsel bir özü ya da gerçekliği olduğu varsayımı postmodernler tarafından eleştirilmeye, toplumsal cinsiyetin Kartezyen bir tarzda içsel özünün olmadığı savunulmaya başlandı.<sup>318</sup> Birçok kavram yapıbozuma uğrarken toplumsal kadın kimliği de bundan nasibini aldı. Bu kimlik eleştirisine giden yollardan biri toplumsal cinsiyet kimliği kavramının istikrarsız, değişken olduğu iddiasıdır. Post-modern bir feminist anlayış içerisinde bu ikiliye dair en bilinen eleştiri Judith Butler'dan gelmiştir. Onun çalışması toplumsal cinsiyete dair güncel tartışmaya yön vermektedir.<sup>319</sup> Butler, *Cinsiyet Belası* kitabında toplumsal cinsiyetin performatif yolla gerçekleştiğini iddia eder, yani kişiler belli edimleri, etkinlikleri eyleyerek toplumsal cinsiyetli hale gelir. Tekil bir bireyi böyle eylemeye iten şeyse sosyal olarak inşa edilmiş heteroseksüel normlardır.<sup>320</sup>

Butler, aslında kimliğe dayalı bir kadın dayanışması kurulmasını sorgular, feminist özne fikrini eleştirir. Ona göre, politik bir düşünce olarak, feminist kuram için

<sup>315</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.99.

<sup>316</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.57.

<sup>317</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.61-62.

<sup>318</sup> Bkz. Chanter, T. (2006). *Gender, Key Concepts in Philosophy*, Continuum International Publishing Group, New York, s.3.

<sup>319</sup> Gardner, C.V. (2006). s.99-100

<sup>320</sup> Stone, A. (2016) s.98-99.

evrensel bir temel aramak, tüm kültürleri aşan genel bir feminist kimlik yaratmak ve bunun karşısına da evrensel ataerki fikrini konumlandırmak yanlıştır. Herkesi kapsayan, istikrarlı bir feminist özne kimliğinde ısrar etmek kimlik siyasetinin sınırlarını işaret eder sadece.<sup>321</sup> Hâlihazırda bu öznenin birliğini bölen şeyin biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ayrımı olduğunu belirtiyor Butler. Toplumsal cinsiyet performatif olduğu için bu icranın berisinde bir özne yoktur. Toplumsal cinsiyet bu özneyi kuranın ne olduğuyula ilgilidir. Özne, benlik fikri sabitliğini, sürekliliğini yitirir, istikrarsız bir hal kazanır. Böylece Butler, feminist kuram içerisindeki cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti ayırarak kadınları özgür kılma taktiğini eleştirmiş olur. Bu nedenle kapsayıcı bir toplumsal cinsiyet fikrini terk etmek gerekir, çünkü bu, baskıyı olumlamaktan başka bir işe yaramaz.<sup>322</sup>

Butler, cinsiyetin tekrardan ne olduğunu düşünmek ve cinsiyete dair bilimsel söylemlerin feministler tarafından sorgulanması gerektiğini ifade ediyor.<sup>323</sup> Kitabının önemli bir kısmında Foucault'nun iktidar teorisi ve cinselliğe dair yazdıklarından faydalanan Butler, evrenselliğe, tek yönlü iktidar biçimine eleştiriler yönelttiği gibi modernliğin içinde kurulmuş olan bilimsel-tıp söyleminden etkilenmesi muhtemel olan ve doğal bir kategori olarak varsayılan cinsiyete odaklanıyor. Cinsiyete yönelik olguların, başka türden toplumsal, siyasi çıkarlar amacıyla söylemsel olarak meydana getirildiğine dair kanaatini ifade eden Butler şöyle devam ediyor:

Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse belki de 'cinsiyet' denen bu inşanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu; hatta belki de 'cinsiyetin' aslında zaten başından beri toplumsal cinsiyet olduğu, yani cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında ayrım falan olmadığı ortaya çıkar.<sup>324</sup>

Butler'ın ileri sürdüğü şey, biri doğal, diğeri ise toplumsal alanı işaret eden cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin aslında farklı kavramlar olmadığıdır. Toplumsal cinsiyet, bir anlamlar kümesi olarak kabul görebilir, fakat sadece bundan ibaret değildir.

---

<sup>321</sup> Bkz. Butler, J. (2010). s.47-48.

<sup>322</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.100.

<sup>323</sup> Bkz. Butler, J. (2010) s.51.

<sup>324</sup> Butler, J. (2010). s.52.

Bu kavram, aynı zamanda cinsiyetleri kuran bir mekanizmadır Butler açısından. Doğal bir olgu olarak erillik ve dişillik biçiminde tanımlanan ikili cinsiyet mantığını kuran şey toplumsal cinsiyettir. Butler, cinsiyetin, anlamlardan, yorumlardan azade ve söylemsellik öncesi bir alan içinde kurulmuş olmasının kültürel bir netice olduğunu vurgular.<sup>325</sup> Butler'a göre cinsiyet kimliği, toplumsal cinsiyet normlarının zorunlu bir biçimde tekrar edilmesinden oluşur. Performatif bir özelliğe sahip toplumsal cinsiyet söylemi kimlik denilen şeyin meydana gelmesine olanak sağlar.<sup>326</sup> Luce Irigaray'a ait, kadınların 'bir olmayan cinsiyet' olduğu düşüncesine yer veren Butler, bir töz metafiziği eleştirisini devreye sokarak hümanist bir feminist bakış açısını saptıyor. Bu hümanist feminist yorumu göre, toplumsal cinsiyet, zaten hâlihazırda cinsiyetlendirilmiş, özsel ve özsel olmayan nitelikler taşıyan bir kişinin özelliğidir.<sup>327</sup>

Cinsiyet-toplumsal cinsiyet konusunda Butler'ın görüşlerini özetleyecek olursak, cinsiyet kavramına dair önkabulü şüpheyle karşıladığını, cinsiyetin toplumsal cinsiyetin ta kendisi olduğunu, toplumsal cinsiyetin ise, ikili bir cinsiyeti varsayarak onun oluşumuna katkı sağladığını ve aynı zamanda heteroseksüel sistemi destekleme işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Tüm bunlara ek olarak toplumsal cinsiyet kimliği ve özne olarak kadın kategorisini eleştirdiğini belirtebiliriz. Büyük bir coşkuyla karşılanan ve önemli tartışmalara sebebiyet veren Butler'ın toplumsal cinsiyet kimliğine dair reddi bazı feministler tarafından eleştirilir.<sup>328</sup> Örneğin Seyla Benhabib, Butler'ı, toplumsal cinsiyetin kuruluşuyla ilgili olarak söylem ve dil pratiklerinden ibaret bir tahlilin ötesine geçemediği, aile yapıları, çocuk yetiştirme pratiklerine yer açmadığı için eleştirir<sup>329</sup>. Diğer yandan ise, Butler'ın benliğe dönük eleştirisinin bizlerden herhangi bir faile inanmamak yönünde bir beklentiye sahip olduğunu belirtir. Kimlik politikalarına dair birtakım eleştiriler getirmenin mümkün olduğunu fakat kimlik, faillik kavramlarını

---

<sup>325</sup> Bkz. Butler, J. (2010). s.52-53.

<sup>326</sup> Bkz. Weeks, K. (2013). *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, Çev. İ. Özküraplı, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s.176.

<sup>327</sup> Bkz. Butler, J. (2010). s.56.

<sup>328</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.100.

<sup>329</sup> Bkz. Savran, G.A. (2009). s.275.

tümden reddetmenin yanlış olduğunu hatırlatır.<sup>330</sup> Kadınların verdiği özerklik mücadelesinin rastlantılara bağlı olduğunu hatırlatan Benhabib, kadının benlik duygusunun “kırılgan ve hassas” olduğunu ekler. Bu yüzden, kimlik ve faillikten vazgeçmenin, yani kadının konumunu “failsiz eylem” noktasına götürmenin yanlışlığını savunur.<sup>331</sup> Savran, Nancy Fraser’ın ise özneleşme sürecinin toplumsal koşullarını görmezden geldiği için Butler’ı eleştirdiğini aktarmaktadır. Butler, önemli soru ve saptamalarına rağmen, bazı feministler tarafından eleştirilir çünkü feministlerin politik tutumlarında önemli bir yer alan birleşik bir kadın kategorisi onun tarafından yok sayılır, dağıtılır. Kadınların kurtuluşu arzusunun postmodern bir feminizm nedeniyle sekteye uğradığı iddia edilir.<sup>332</sup> Öznenin kaybının, politik bir failin ortadan kalkmasına yol açıp açmadığı ya da feminist teori ve mücadelenin hangi şekilde olacağına dair bir uzlaşma ise söz konusu değildir. Yine de Butler’ın başlattığı kırılma başka türden tartışmalara yol açmıştır. Bir yanda, toplumsal cinsiyet terimlerinden vazgeçen, biyolojik cinsiyet karşıtlığını reddeden, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikiliğinin biyolojizme ve özcülüğe kapı araladığını savunan radikal inşacı refleksi, diğer yanda ise cinsel farklılık kavramını öne çıkartarak bedenselliği ve sembolik boyutları birarada düşünme çağrısı yapan farklılıkçı feministler vardır.<sup>333</sup>

## 5.2. Feminist Politik Söylemde Farklılık ve Eşitlik

Cinsel farklılık terimi, feministler tarafından çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Ancak feministler cinsel farklılık kavramını kullanırken, genel olarak bunu cinsiyet ile toplumsal cinsiyete bir alternatif olarak değerlendirirler. Cinsel farklılık, cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin gözden kaçırıldığı şeyi, yani bedenlerin biyolojik yönüyle birlikte anlam içerikli şekilde yaşandığını ifade eder. Bu kavramın yaratıcısı olarak, terimi

---

<sup>330</sup> Bkz. Benhabib, S. (2014). “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”, Çev. F. E. Sezer, *Çatışan Feminizmler* içinde (25-43), Metis Yayınları, İstanbul, s.31-32.

<sup>331</sup> Bkz. Benhabib, S. (2014). s.32.

<sup>332</sup> Bkz. Benhabib, S. (2014).

<sup>333</sup> Bkz. Savran, G.A. (2009). s.239.

cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının yerine kullanan Luce Irigaray işaret edilir.<sup>334</sup> Irigaray, cinsel farklılık fikrinin Fransa dışında bilinen en aktif savunucusu olarak görülür.<sup>335</sup> Postmodern bir düşünce geleneği içerisinde yer alan Irigaray, Batı düşüncesindeki aynılık, benzerlik nosyonunun izlerini sürer. Ona göre kadınlar, patriarkal sembolik düzen içerisinde negatif ‘Öteki’ olarak temsil edilirler. Kadın ve kadınlık erkekler tarafından tanımlanan kavramlar olduğundan, bu kavramların erkek söyleminin haricinde bir anlam taşıması söz konusu değildir.<sup>336</sup> Çünkü Batılı toplumların birçoğunda sadece erkek cinsiyetli bir simgesel-imgesel düzen hüküm sürmektedir.<sup>337</sup> Susan Hekman, Irigaray’ın eserlerinin iki yönü olduğunu belirtir: İlki, bir teoriyi geliştirmeyi reddetmek şöyle dursun, tam aksine, teoriyi dağıtmaktır; ikincisi ise Batı geleneğindeki “eril hakikate” alternatif bir “kadın hakikati” oluşturmayı reddetmektir.<sup>338</sup> Çünkü tek hakikati amaçlamak eril dili yeniden üretmektir. Oysa Irigaray “çoğul, akışkan ve dağınık bir kadın dil” oluşturmayı amaçlar.<sup>339</sup> Bu tavrı onun felsefesinin büyük anlatılara karşı olan, farklılıkları öne çıkartan postmodern özelliklerinden ileri gelmektedir.

Cinsel farklılık Irigaray açısından zamanımızın merkezi felsefi meselesi olarak görülür. Ona göre cinsel farklılığa dair bir sorgulamanın kendisi, Batı felsefi geleneğini alt üst etmeye yol açar, onu düzensizleştirir. Kaldı ki Irigaray eril söylemi ve dili bozmayı, dişil olanın dışarıda tutulduğunu göstermeyi, kadınsılığa ait bir konuşmanın imkânlarını ortaya çıkarmayı hedefler.<sup>340</sup> Burada cinsel farkı devreye sokmakla, cinsel farklılık hakkında ikili olmayan bir tarzda nasıl konuşabileceğini göstermeyi dener. Cinsel farklılık tutumunun hedefine ulaşması ise ancak söylemde, düşüncede bir devrimi gerçekleştirmeyi gerektirir.<sup>341</sup> Cinsel farklılık, erkek ve dişi bedenlerin sembolik anlamlarına dair kökleşmiş fikirleri göstermeye yardımcı olur. Irigaray, kişilerin biyolojik bakımdan erkek veya dişi olduklarını, fakat kültürün, dilin bu

<sup>334</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.171-172.

<sup>335</sup> Bkz. Grosz, E. (1989). *Sexual Subversions*, Allen-Unwin, St.Leonards, s.100.

<sup>336</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.118-119.

<sup>337</sup> Bkz. Tanesini, A. (2012). s.80.

<sup>338</sup> Bkz. Hekman, S. (2016). s.77.

<sup>339</sup> Hekman, S. (2016). s.77.

<sup>340</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.118.

<sup>341</sup> Bkz. Hekman, S.(2016). s.243.

biyolojik farka verilecek anlamların neler olması gerektiğine karar verdiğini ileri sürer.<sup>342</sup> Cinsel farklılık kavramı bu bağlamda, erkek veya dişi bedenlerin kültürel anlamına dair düşünceler ufkuna sahip olduğumuzu işaret eder. Butler'ın cinsiyet ile toplumsal cinsiyete yaklaşımından farklı olarak Irigaray, biyolojik bir gerçeklik olarak erkek ya da dişi bedenlerin varlığına dair herhangi bir olumsuzlamada bulunmaz, cinsiyetlerin varlığını kabul eder. Cinsel fark kavramsallaştırmasıyla da toplumsal cinsiyetin gösterdiğinden öte bir biçimde, içinde bulunulan kültürel, dilsel, anlamsal kökleri bedensel olarak nasıl deneyimlediğimizi ortaya koyar.

Cinsiyet-toplumsal cinsiyet tartışmasının ötesine geçen cinsel farklılık vurgusu politik bakımdan da sonuçlar doğurur. Irigaray, kadınlar ile erkeklerin birbirlerinden farklı olduğunu, diğer feminist görüşlerde olduğu haliyle kadınların erkeklerle eşit olmak şeklinde bir amaçlarının olmasının yanlış olduğunu savunur.<sup>343</sup> Irigaray'a göre yapılması gereken şey, kadınların farklı olan taraflarını öne çıkarmak ve bu farklılıkların tanınmasını sağlamaktır. O, kadınların farklılığını olumlu bir şekilde formüle ederken, kültürel feministler kadınlara ait şeyleri, kadın dünyasına ait özellikleri yüceltir.<sup>344</sup>

Farklılık vurgusu karşısında eşitlik söylemi yer alır. Bu feminist bir konumun ne biçimde tutum alacağını, ne yönde yoğunlaşacağını belirleyecek önemli bir ayrımdır. Eşitlik-farklılık tartışması 1980'li yıllardan sonra feminist teorinin ana meselelerinden biri olmuştur. Kadınların erkeklerden farklılıklarına yönelik bir reddiyeyi barındıran eşitlik konumu, kadınların özgürlük mücadelesi açısından bir ikilemi beraberinde getirmiştir. Eşitlik talebi bir yanıyla kadınların siyasal, toplumsal olarak kabulünü içerip onların da erkekler gibi olduğu fikrini ileri sürer. Diğer taraftan ise, bütünüyle erkeklerin yapılandığı bir toplumsal alana kabul edilmeleri, dışlama, ayrı tutma sistemini pekiştirme ihtimalini barındırır.<sup>345</sup> Bu ikilem, eşitlik meselesinin bağrında yatan bir problemdir.

---

<sup>342</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.193-194.

<sup>343</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.195.

<sup>344</sup> Bkz. Savran, G.A. (2009) s.172.

<sup>345</sup> Bkz. Varikas, E. (2009). "Eşitlik", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (143-150), Kanat Kitap, İstanbul, s.145-146.



Eşitlikçi feministler, kadınlar ile erkeklerin eşit haklara sahip olması gerektiğini, kadın üzerindeki baskının ancak böyle son bulacağını iddia ederler. Eğer kadınlar, liberal feminizmde gördüğümüz gibi, kamusal haklardan daha fazla pay alır, eşit oy, eşit bir eğitim, erkekler gibi mülk edinme gibi haklara sahip olurlarsa kadınlara dair problemlerin ortadan kalkacağını iddia ederler. Sadece liberal feministler değil, birçok sosyalist ve radikal feminist bu eşitlik vurgusuna sahip çıkar. Fakat yine de radikal ve sosyalist feministler kamusal anlamda bir eşitliğin yeterli olmayacağını, toplumun temel yapısının değişmesinin eşitliği sağlayacağını belirtirler. Bu üç feminist görüşün eşitlik bağlamında ortaklaştıkları nokta ise kadınların toplumsal yaşama eşit bir biçimde katılımlarının sağlanması, diğer taraftan toplumsal konumlara, kaynaklara eşit, adil erişimlerinin mümkün kılınmasının gerektiğidir.<sup>346</sup> Eşitlikçi görüşün altında yatan fikir ise kadınlar ile erkekler arasındaki farkların belirleyici olmadığıdır; asıl belirleyici olan unsur güç ilişkileridir. Eşitlik, erkek çocuklar kadar kız çocuklar için yurttaş ve insan olmanın imkânlarına benzer biçimde ulaşmayı içerir.<sup>347</sup> Bu yüzdendir ki eşitlikçi feministler açısından toplumsal alana daha çok katılım sağlamak, erkeklerle eşit, benzer haklar elde etmek için mücadele etmek temel program haline gelir.

Eşitlikçi feministler toplumsal kurumları dönüştürmeyi hedeflerken, kadınların aile içerisindeki konumlarından uzaklaşmaları gerektiğini, kadınlara atfedilen ‘bakım’ gibi dişil uğraşları bırakmalarını ve bu sayede toplumsal hayata katılmalarını ileri sürer. Farkı öne çıkaran feministler ise kadınların bakım, kamusal alanın dışında kalma gibi pozisyonlarının yarattığı değer farkında olmadıklarını iddia eder. Farklılıkçı feministler, kadınların kamusal alanda bulunmalarının onları erkeklerle eşit yapmayacağını düşünürler. Onlara göre, tarih boyunca kamusal alanı işgal eden ve şekillendiren şey erilliktir. Kadınlar açısından elzem olan şey bu kamusal alana yerleşmek değildir. Genel geçer bir biçimde yansıtılan eril değerlerin aksine, kadınların saygıyı hak eden bakış açıları vardır. Kadınlar bu yüzden farklılıklarına sahip çıkmalı ve eril kamusal alana uyum sağlamak, onun gerekliliklerine tabi olmak zorunda

<sup>346</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.196-197.

<sup>347</sup> Bkz. Collin, F. (2009). “Cinsiyet Farklılığı (Teorileri)”, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (70-81), Kanat Kitap, İstanbul, s.74-75.

hissetmemelidirler.<sup>348</sup> Çünkü 1980’li yıllardan itibaren sorgulanmaya başlanan eşitlik fikrine dair uygulamalar, ayrımcılığın yok olmasına tamamen yardımcı olmadı. Bazı feminist teorisyenler kadınlara tanınan fırsat eşitliğinin kadınların eğitimi ve iş bulmasında tam olarak yeterli olmadığını ya da evlilik, özel alan içerisinde cinsiyet nötr yasaların kadınlara yönelik ayrımcı sonuçlar üretmeye devam ettiğini fark ettiler.<sup>349</sup> Benzer biçimde Donovan da cinsel şiddet meselesine dair örneğinde, feminist hukuk kuramcılarında, şiddeti yaşayanların özgül bir grup mu yoksa herkese uygulandığı haliyle mi değerlendirileceği tartışmasının alttan alta sürdüğünü belirtmektedir.<sup>350</sup>

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, hâlihazırda kadınların da yurttaş olarak sayıldığı sözleşme cinsel bir sözleşme olarak yorumlanmaktadır. Farklılıkçı feministler, evrensel olarak ‘bir’ olduğu varsayılan insan kategorisine karşı çıkarlar ve bu insanlığın bünyesinde iki cinsiyetin olduğunu belirtirler. Önemli olan şey, bu ‘bir’in içinde erimiş olan diğerinin, ‘iki’nin fark edilmesidir. Kadınlar üzerindeki tahakkümün kalkması ancak bu farklı cinsiyetlerin özgül katkılarıyla oluşturulmuş, daha çoğulcu bir dünyayla mümkündür.<sup>351</sup> Joan Scott, eşitlik ve farklılık kavramlarının dikotomik olarak eşleştğinde, imkânsız bir tercihi oluşturduğunu ifade eder. “Eğer birisi eşitliği seçerse, farklılığın ona zıt olduğu düşüncesini kabullenmeye zorlanır. Eğer birisi farklılığı tercih ederse, eşitliğin elde edilemez olduğuna razı olur.”<sup>352</sup> Scott, bu zorluğu aşmak için, farklılığın karşıtı gibi görünen eşitliğin oluşturduğu güç ilişkilerini ayırt etmek ve politik tercihler içerisindeki dikotomik yapıyı reddetmek gerektiğini ifade eder.

<sup>348</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.199-200.

<sup>349</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.80.

<sup>350</sup> Donovan, farklılığa karşı eşitlik yaklaşımının, cinsiyet ayrımcılığıyla ilgili olan, 1979 yılındaki EEOC ile Sears arasındaki davada büyük darbe aldığını belirtmektedir. Joan Scott’tan yararlanarak Donovan taraflara dair şunları yazmaktadır: “Sears ‘kökten farklılıkların-kültürün ya da toplumsallaşmanın uzun erimli örüntülerinin bir sonucu olarak- kadınların komisyonla çalışılan pazarlama işlerine ilgisiz olduklarının varsayılmasına’ yol açtığını ileri sürdü. EEOC ise istatistiklere göre Sears’ın işe alma pratiklerinin ayrımcı bir biçimde erkeklerin yeğlendiğini gösterdiğini öne sürdü. Dava mahkeme başkanlığının kadınların ifade ettikleri bir tür ‘doğal’ tercihin belli işlerde neden daha çok erkek bulunduğunu açıkladığını, Sears’ın ayrımcılık yapmadığını belirtmesiyle Sears’ın lehine sonuçlandı.” Donovan’a göre buradaki problem, toplumsal bağlamının yok sayılarak karar verilmesidir. Kadınların zaten boyun eğmeye hazırlanmış olduklarından eşit imkânların bu gibi durumlarda anlamsız olabileceğini belirtmektedir. Donovan, J. (2009). s.369-370.

<sup>351</sup> Collin, F. (2009). s.76.

<sup>352</sup> Scott, J.W. (1988). “Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism”, *Feminist Studies*, 14 (1), 32-50, s.43.

### 5.3. Özcülük (*Essentialism*) Tartışması

Kadınların farklılığına dair postmodernist vurgu, özneye yönelik eleştirileri de hesaba kattığımızda, ‘kadınların’ eşit düzeyde ortak bir yapıya sahip olup olmadığı tartışmasını beraberinde getirir. Cinsel eşitlikçi feministlerin politik hak bakımından kazanım elde etmesi gerektiğini ifade ettiği kadınlar, gerçekten de birbiriyle özdeş, ortak bir takım özelliklere sahip homojen bir grup mudur? Eğer böyleyse kadınları özsel olarak bir arada düşünmemize yol açan nitelikler nelerdir? Ya da tersinden düşünülecek olursa gerçekten modern feministlerin bahsettiği haliyle bütünlüklü, özsel, tüm kültürleri aşan bir kadın kategorisi sahiden var mıdır? Donovan’ın verdiği örnekte olduğu gibi, cinsel şiddete dair vakalarda yargılamanın konusu, bir grup olarak kadınlar üzerinden mi tarif edilmelidir yoksa herhangi bir yurttaşa yönelik cinsel şiddet vakası olarak mı değerlendirmelidir? Bütün bu soruların etrafında dolaştığı şey tüm kadınların ortak olarak sahip olduğu değişmez bir özün olup olmadığı meselesidir.

Feminist düşüncenin son dönemlerdeki önemli tartışmalarından biri özcülük konusudur. Birçok feminist teori, bir diğerini özcü olmakla suçlamıştır. Her biri özcülüğe dair eleştirisinde farklı bir içerikten hareket etseler de Alison Stone’a göre bu eleştirilerin toplandığı başlıklar şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Biyolojik belirlenimci iddialarda bulunmak, yani kadınların biyolojilerinin onların sosyal konumlarına, diğerlerine ya da davranış biçimlerine sebep olduğunu iddia etmek.
2. Gerçekte sadece bazı kadınlar için geçerli olsa da tüm kadınlara dair evrensel iddialarda bulunmak.
3. Belli deneyimlerin, durumların ya da kaygıların tüm kadınların ortak noktası olduğuna dair herhangi bir iddiada bulunmak.
4. ‘Kadın’ kelimesinin sadece tek bir anlamı olduğunu varsaymak.<sup>353</sup>

---

<sup>353</sup> Stone, A. (2016). s.209-210.

Bu başlıkların haricinde daha genel olarak ileri sürülebilecek olan ilişki evrenselcilik ile özcülük arasındadır. Kimi teorisyenler tarafından bu iki kavram birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır. Çünkü evrenselcilik, kadınların tarih, ırk, sınıf gibi kategorileri kat ederek benzer özelliklere sahip olduğunu ileri sürerken, özcülük kadınlara dair bu evrensel özelliklerin doğuştan, sabit olduklarını varsayar.<sup>354</sup> Stone'un sıraladığı başlıklar ve evrenselcilik meselesiyle birlikte bu konular feminist tarih içerisinde hem modern feministlerin kendi arasında hem de postmodern feminizmin çağdaş feminizme yönelttiği eleştiriler yönünde bir hatta ilerler. Ancak feminist teorinin ilk yıllarında özcülük, feminist düşüncenin sahiplendiği bir boyut olarak kendine yer bulur. Örneğin ilk dalga feministler içerisinde özcülük, iddialarını desteklemek için bir bileşen olarak karşımıza çıkar. Özellikle ilk dalga liberal feministler, akıl üzerinden ortaklaşan ve her iki cinsiyeti işin içine dâhil eden özcü bir insan doğası iddiasında bulundular. Herhangi bir sorun olarak görülmeyen bu özcü yaklaşım ikinci dalga feminizmle birlikte bir problem olarak ortaya çıkmaya başladı. İkinci dalga içerisinde, sınıf ve ırk gibi boyutların tartışılır olmasıyla, kadınlardan bazılarının dışarıda bırakıldığı, diğerlerinin de beyaz, orta-sınıf olduğu fark edildi.<sup>355</sup> Henüz postmodernizmin etkisi güçlü şekilde hissedilmezken, liberal, sosyalist ve radikal feministlerin kendi aralarında özcülük konusu gündeme geliyordu. Bu yönde bir eleştiriye daha çok gerçekleştiren sosyalist feministlerdi. Sosyalist feministler, erkeklerin ve kadınların, biyolojileri gereği ilkinin tahakkümcü, ikincisinin ise hiyerarşik olmayan ilişkilere yatkın oldukları görüşü nedeniyle radikal feministleri özcülükle eleştirirken, diğer yandan kadınların toplumsal konumunu onların biyolojisine bağlaması sebebiyle feminizm karşıtlarını özcü olmakla eleştiriyordu.

Alison Stone'a göre sosyalist feministler genelde biyolojik belirlenimciliği özcülük eleştirisine dâhil ederken, sonraki feministler, sosyalist feminizmi sınıf meselesi üzerinden özcü olarak gördüler.<sup>356</sup> Daha sonraları ise siyah feminizmin ortaya çıkışıyla birlikte, hem radikal hem sosyalist feministler özcülük eleştirisinden nasiplerini aldılar. Çünkü özellikle Amerika'da siyah kadınların konumu diğer tüm

<sup>354</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.81.

<sup>355</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006) s.82.

<sup>356</sup> Bkz. Stone, A. (2016) s.215-216.

gruplardan farklı, daha aşağıda bir yerdedi. Siyah kadınlar hem ait oldukları ırkları bakımından hem de toplumsal sınıfları bakımından baskılara maruz kalıyordu.<sup>357</sup> Onlara göre, sosyalist feministlerin bahsettiği gibi, kendileri için aile içinde bir sömür ilişkisi söz konusu değildi. Siyah kadınlar kendi çevrelerinde ırkçılıkla karşılaşmadıklarını, sömürüye maruz kaldıkları alanın ev içi alan değil, iş yeri olduğunu ifade ettiler. Diğer taraftan siyah feministler, radikal feministlerin “bütün kadınların erkeklerin cinsel tahakkümü altında olduğu” yönündeki savını eleştirdiler. Çünkü maruz bırakıldıkları tahakküm, cinsel bir baskının yanında aynı zamanda ırksal bir boyuttaydı ve beyazlar karşısındaki toplumsal konumlarından kaynaklanıyordu.<sup>358</sup> Her halükarda feministlerin kadınlara yönelik eşitlik söyleminde, bazı kadınların çeşitli özellikleri nedeniyle bunun dışında kaldığı görülmektedir.

Gardner, 1980’den beri yapılan özcülük tartışmalarının gittikçe karmaşık bir hal aldığı ifade etmektedir. Radikal, sosyalist ya da siyah, tüm feministler yaptıkları tartışmalar neticesinde toplumsal cinsiyet kimliğiyle birlikte ırksal, sınıfsal özelliklerin kadınların kimliğinden ayrılamaz olduğunu fark ettiler. Ancak günümüze gelindiğinde kadın fikrinin kendisinin, belli türden cinsel, kültürel davranış kalıplarını pekiştirdiğine dair eleştiriler duyulmaya başlandı. Önceki bölümlerde görüşlerini aktardığımız Judith Butler, kadın kavramının kendisinin erkek karşısında düzenlendiğini ve bu bakımdan heteroseksüel düzeni pekiştirmeye devam ettiğini ileri sürdü.<sup>359</sup> Postmodern feministlerin özcülük karşıtı görüşleri, evrensel, özsel bir kadın kategorisini eleştirdi. Batı düşüncesinde Platon’dan beri yer alan doğa/kültür ikiliğinin eril/dişil karşıtlığı olarak tarif edildiğini hatırlatan Hekman, kadının doğayla ilişkilendirilmesi ve bu sayede belirli özelliklere sahip olmak bakımından ‘kadın doğası’ fikrinin pekiştiğini belirtmektedir. Postmodern feminizm, kadının doğasını tanımlamaya dair her türden girişimi eleştirir, çünkü zaten postmodernler dünyaya dair bilgilerin tarihsel söylemler aracılığıyla kurgulandığını savunmaktadır. Herkesi kapsayan, genel bir kadın ya da erkek kategorisi tanımlama gayreti, aslında Batı düşüncesinin dikotomik izlerinin

<sup>357</sup> Bkz. Dinçer, P. (2015). “bell hooks ve Feminizm: Irkçılık, Sınıfçılık, Cinsiyetçilikle Mücadele”, H.O.İnce, (Ed), *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar III* içinde (100-138), Doğu Batı Yayınları, Ankara, s.119.

<sup>358</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.218.

<sup>359</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.82-83.

sürdüğünü gösterir.<sup>360</sup> Bu açıdan yapılması gereken şey dikotomilerin kullanımını toptan terk etmek, evrenselci terimler yerine, “kadınları ve cinselliği kökten farklı” bir söylem geliştirmektir.<sup>361</sup>

Savran’ın yerinde belirttiği gibi, artık cinsiyet, toplumsal cinsiyet kavramlarını postmodernlerin, onun deyişiyle ‘toplumsal inşa teorileri’nin biyolojizme veya özcülüğe dair saptamaları olmaksızın tartışmak mümkün değildir.<sup>362</sup> Peki, postmodern bir özcülük karşıtlığı karşısında bir yandan farklılıkları ortaya çıkan diğer yandan toplumsal olarak inşa olduğu ifade edilen cinsiyet ya da bir grup olarak kadınlar olmaksızın feminist politika nasıl mümkün olacaktır? Feminist öznenin felce uğramasının ardından, kadınların aralarındaki sınıfsal, ırksal vb farklılıklara rağmen bir arada politik bir mücadele vermenin yolları neler olabilir? Alison Stone, bu türden bir kuşkuya dair, sorunun farklı politik gruplar tarafından nasıl koalisyonlar kurulacağı şeklinde formüle edilmesini önermektedir.<sup>363</sup>

---

<sup>360</sup> Bkz. Hekman, S. (2016). s.223.

<sup>361</sup> Bkz. Hekman, S. (2016). s.247.

<sup>362</sup> Bkz. Savran, G.A. (2009) s.236.

<sup>363</sup> Bkz. Stone, A. (2016) s.215.

### III. KISIM: SPİNOZACI FEMİNİZM VE POLİTİKA

#### 6. SPİNOZA'DA FEMİNİST POLİTİK İMKÂNLAR

##### 6.1. Spinozacı Bir Beden Düşüncesi

Tezin ikinci kısmında, feminist teorilerin ‘bedeni’ farklı tarzlarda ele aldığını gördük. Modern ve liberal özellikler taşıyan ilk dalga feminist hareketlerin beden yerine akla odaklandığını, özellikle 1960’lı yıllardan sonraki feminist teorilerde bedenin ön plana çıktığını, kadınların bedensel özgünlüğünün vurgulandığını, postmodern feminizmle birlikte ise beden ile iktidar arasındaki ilişkinin sorgulandığını ifade ettik. Feminizm, birbirinden farklı modern politik görüşlerden etkilenmiş ve onları etkilemiştir. Batı felsefi geleneğinde süregiden zihin-beden ikiliğini, Kartezyen bir birey modelini önce sürdürmüş, sonrasında ise bu evrenselci özneye itirazlar olmuştur. Modernizme yönelik feminist itirazlar, aklın, zihnin, bedenin ikici bir biçimde tanımlanmasını eleştirir, evrensel, nötr olarak tarif edilen görüşlerin eril yönlerini teşhis eder. Bu itirazlarda Modern devletin kökenine dair imgelerin ve sözleşme teorilerinin, kadınları ikincilleştirdiği ortaya konulur. Ortaya çıkan sorun, her yana sirayet etmiş erilliğin dışında, başka türden bir düşünme biçiminin neler olduğudur. Örneğin, biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikiliğinin ötesinde bedene dair nasıl bir model ileri sürülür? Bu bağlamda Spinoza bedene dair bize ne söylemektedir? Onun beden kavrayışı feminizm açısından nasıl bir teorik kaynak sağlayabilir? Bunun için öncelikle Spinozacı bir perspektifte bedenin ne anlama geldiğine bakmamız gerekiyor.

##### 6.1.1. Spinoza’da Beden

Spinoza, bedeni, tözün farklı sıfatlarından birinin kipi (tezahürü) olarak tanımlamıştır. “Beden deyince, yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı’nın özünü şu ya da bu şekilde ifade eden bir tavrını anlıyorum.”<sup>364</sup> Bu tanımda beden, tek töz olarak

---

<sup>364</sup> E II, Tanım I.

belirtilen *Deus sive Natura*'nın bir sıfatı olan yer kaplamanın kipidir. Modern beden kavrayışı, Descartes'tan miras aldığı haliyle zihin ile beden arasında bir ayırım yapmış, zihni, beden üzerinde hükmedecek bir ayrıcalıkla tanımlamıştır. Modernliğin birey kurgusunda kişi, zihin aracılığıyla beden üzerinde söz sahibidir. Herhangi bir biçimde etkin olmayan beden, insan zihninin emrettiği yönde hareket ettirilir. Oysa Spinoza'da beden, zihnin üzerinde tahakküm kurduğu, ondan aldığı buyruklara göre hareket eden bir şey değildir. Aksine, zihin ve beden bir ve aynı şeydir.<sup>365</sup> Zihin ve beden bir ve aynı şey olma durumu, Kartezyenliğe ait zihin-beden probleminin gerçekte var olmadığını işaret eder.<sup>366</sup> Beden ile zihin arasındaki ilişkiyi Spinoza *Ethica*'da şöyle tarif eder: “Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde, zihin de beden hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz.”<sup>367</sup> Aynı önermenin notunda Spinoza, zihnin bedeni belirlediği, onun üzerinde kontrol sahibi olduğu şeklindeki iddianın yanlış olduğunu belirtir. Bu belirleme yerine, zihin ile beden arasında olsa olsa bir paralelizmden bahsedilebilir. Spinoza'nın, zihnin beden üzerindeki tahakkümünü reddettiği ve bu iki şeyin hiçbir önceliğe sahip olmaksızın aynı töze bağlı olduğu teorisinin merkezinde paralelizm vardır.<sup>368</sup>

Paralelizm, Spinoza'nın zihin-beden ilişkisine dair görüşlerini toparlamak açısından bir araç olarak görülür.<sup>369</sup> Spinoza ‘paralelizm’ sözcüğünü kullanmaz, bu ifadeyi kullanan Leibniz'dir. Fakat Deleuze'e göre bu terim Leibniz tarafından yetersiz biçimde kullanılsa dahi Spinoza'nın felsefi sistemi için uygundur. Bu terimin uygunluğu, “bağımsız ve karşılıklı olarak birbirlerine denk gelen dizileri doğuran ilkelerin eşitliğini öne sürmesi”nden kaynaklanmaktadır.<sup>370</sup> Deleuze paralelizmle ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

---

<sup>365</sup> Bkz. E II, Önerme 2, Not.

<sup>366</sup> Bkz. Copleston, F. (2013). s.26.

<sup>367</sup> E III, Önerme II

<sup>368</sup> Bkz. Richardson, J. (2000). “What Can A Body? Sexual Harresment and Legal Procedure”, *Body and Organization* içinde (215-229), Sage Publications, London, s.220.

<sup>369</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010). s.43

<sup>370</sup> Deleuze, G. (2013). s.111.



Paralelizm sadece ve sadece kipler için söylenmelidir. Töze ve tözün sıfatlarına dayanmaktadır. Tanrı aynı anda bütün sıfatlarında üretir: Aynı düzende üretir, demek ki farklı sıfatlardan kipler arasında karşılıklı denk geliş vardır. Ancak, bu sıfatlar gerçekten ayrı oldukları için, bu denk geliş ya da düzen özdeşliği sıfatların birbirleri üzerindeki her türlü nedensel eylemini dışlar.<sup>371</sup>

Yani, zihin ve beden arasındaki ilişkide hem bir otonomi hem de karşılıklılık söz konusudur. Ancak Deleuze, zihin ile bedenin, hatta onların başına gelen şeylerin otonom olduğunu ifade ettikten sonra, zihin ile beden mevzunda Spinoza'nın özgünlüğünü sağlayan şeyin sadece denk gelme ya da düzen özdeşliği olmadığını belirtir. Bu gibi öğretilerin Kartezyenlikte de bulunduğunu vurgulayan Deleuze'e göre, özgünlüğü sağlayan şey "bağlantı" özdeşliğidir, "yani uzam ile düşünce ve bunların bünyesinde olup bitenler arasında eşit mertebe, ilke eşitliği olmasıdır".<sup>372</sup> Böylece, Spinoza her türden aşkınlığı eleştirerek, sıfatların bir diğeri üzerindeki üstün olma durumunu reddetmiş olur.

Spinoza'da paralelizm kipler için geçerli olmaktadır. Bu kipler, farklı sıfatlar altında yer alsın da birbirine denk geliş söz konusudur. Spinoza, paralelizm tezini "Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır"<sup>373</sup> önermesiyle ifade eder. Della Roca, Spinoza'nın diğer önermeleriyle birlikte bu iddiayı kullanımının, her şey için ona karşılık gelen bir fikir ve her fikir için ise ona karşılık gelen bir şey olduğunu belirtir.<sup>374</sup> Konumuz açısından ele aldığımızda, her bir fikre karşılık gelen bir beden ya da tam tersine her bedene denk düşen bir fikir mevcuttur diyebiliriz. Bedende olan her bir eylem zihinde de gerçekleşir, ya da tam tersi. Bu, geleneksel zihin-beden kavrayışının tam tersi bir sonuçtur: Beden, zihnin süreçlerine tabi olan, onun ahlaki emirlerine göre eyleyen bir otomat değildir.

---

<sup>371</sup> Deleuze, G. (2013). s.112.

<sup>372</sup> Deleuze, G. (2011). s.111.

<sup>373</sup> E, II, Ö7.

<sup>374</sup> Bkz. Della Roca, M. (1996). *Representation and Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, New York, s.18

Zelyüt'e göre zihin-beden arasındaki ilişkinin kalbinde duran önerme şudur: "İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak varolan belli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey de değildir."<sup>375</sup> Zelyüt, bu önermenin, insan zihninin bir ideden oluştuğunu, her şeyin de bir idesi olduğunu göz önünde bulundurarak bu idenin nesnesinin beden olduğunu belirtmektedir.<sup>376</sup> Buradan hareketle, insan, zihin ile bedenden teşekkül eden bir birey olarak karşımıza çıkar. Spinoza, "insan, zihin ve bedenden oluşur ve beden, insan zihnini kuran fikrin nesnesidir"<sup>377</sup> diye yazmaktadır. Ruh ve beden bütünlüğü olan insan, Balibar'ın belirttiği gibi, ne Aristotelesçi geleneğin belirttiği gibi bir form ile madde birleşimi ne de Descartes'ın Hıristiyan geleneği tekrardan yorumuyla iki tözün birliğidir.<sup>378</sup> Spinozacı bir beden, kendi içerisinde kapalı, dışarıyla etkileşimi olmayan bir bütün değildir. Tam tersine, diğer bedenlerle etkileşim halindedir. Gatens ve Lloyd, zihnin bir fikri olan bedenin doğanın geri kalanından izole ve maddi dünyanın tamlığı içerisinde kendisine yeten, bağımsız bir bütün olmadığını ifade ederler. Onlara göre zihin, bedenin ve onu etkileyen diğer bedenlerin farkındadır.

379

Spinozacı bir beden, kendi içerisinde yer alan farklı kısımlardan meydana gelir. "İnsan bedeni farklı doğalara sahip pek çok bireysel kısımdan oluşmuştur ve bunların her biri kendi içinde son derece karmaşık yapıdadır."<sup>380</sup> Bu bedenin kısımlarının kendi aralarındaki ilişkisi, hareketlilik ve yavaşlığı beden için farklı etkilere sahiptir. Deleuze, bedeni tanımlarken Spinoza'dan iki biçimde yararlanır. İlk olarak, bedenin sonsuz sayıdaki parçacıktan oluşması, bedenler arasındaki hız ve yavaşlık, hareket ve hareketsizlik ilişkilerinin bedenin tekilliğini/bireyselliğini tanımlaması bakımından; ikinci olarak ise, bedenin diğer bedenleri etkileme ve onlardan etkilenme kudretiyle.<sup>381</sup> Deleuze'ün yorumundan yola çıkarak, Spinozacı bir bedenin karakteristiğini oluşturan şeyin onun diğer bedenlerle olan bağıntısı ve ilişkisi olduğu belirtebiliriz. Beden sabit,

---

<sup>375</sup> E II, Ö13.

<sup>376</sup> Bkz. Zelyüt, S. (2010) s.43.

<sup>377</sup> E II, Önerme 13.

<sup>378</sup> Bkz. Balibar, E. (2004). s.132.

<sup>379</sup> Bkz. Gatens, M. & Lloyd, G. (1996). *Collective Imaginings*, Routledge, London, s.14.

<sup>380</sup> E II, Postulat 1.

<sup>381</sup> Bkz. Richardson, J. (2000). s.221

değişmez bir gerçeklik olarak ele alınmaz, ilişkileri, etkilenmeleri yönünden değerlendirilir. Bedenin parçalarının hareket ve hareketsizlik bağıntısının sonucunda ‘karşılaşma’ (*occursus*) gerçekleşir.<sup>382</sup> Kötü bir karşılaşma bedenin etkileme ve etkilenme kudretini azaltırken, iyi bir karşılaşma bedenin etkileme- etkilenme kudretini artırır. Paralelizm gereği, bedendeki karşılaşmaların etkisi zihinde de gerçekleşir. “Bedenimizin etkime gücünü arttıran ya da azaltan, bu kudrete yardımcı olan ya da onu engelleyen herhangi bir şeyin fikri zihnimizin düşünme kudretini de artırır ya da azaltır, ona destek olur ya da onu kısıtlar.”<sup>383</sup> Spinoza, aynı bu önermenin notunda etkin ve edilgin haller durumunda yaşanabilecek duygulara, sevince, kedere, tahrike, neşeye, acıya ve yeise yer verir. Bedenin karşılaşmaları ile etkileme ya da etkilenmelerinden duygulara geçilir. Böylece bedensel karşılaşmalar ile duygular arasında bir bağ kurulur.

### **6.1.2. Spinozacı Bedenin Feminist Olanakları**

Bedene dair her tartışma veya belirleme başka konuların içeriğini etkiler. Beden kavramsallaştırmamız, birey, cinsiyet, cinsellik ve hatta politika gibi konuları da içine alarak genişler. Moira Gatens, *İmgesel Bedenler (Imaginary Bodies)* kitabında, bedeni nasıl kavramsallaştırdığımızın, bedeni çeşitli yollarla biçimlendirdiğini ve sınırladığını ifade eder.<sup>384</sup> Ona göre, kadınlar ile bedensellik (*corporeality*) arasındaki felsefi, tarihsel ortaklıklar karmaşık bir yapıdadır. Daha önceki kısımlarda gördüğümüz gibi, kadınlara ve onların bedenine yönelik değerler negatif yöndedir. Bedene yönelik değerlerin olumsuzluğunun yanında, filozofların birçoğu, ruhu ya da zihni cinsiyetten arınmış olarak ele alırlar. Zihin, bedenin tutkularından muzdarip olarak varsayılır.<sup>385</sup> Kadınlar, bedenlerin karmaşıklıkları nedeniyle tutkularını kontrol edemeyen, yetersiz kişiler olarak görülürler. Luce Irigaray cinsel farklılık meselesinde beden ve düşünce arasındaki ayrımın yeniden değerlendirmeyi gerektirdiğini belirttikten sonra bütün bir

<sup>382</sup> Bkz. Deleuze, G. (2008). *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, Çev. U. Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s.27.

<sup>383</sup> E III, Ö 11.

<sup>384</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies*, Routledge, New York, s.49.

<sup>385</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.50.

felsefe tarihi analizinde, varlığın (*being*) beden ya da et (*flesh*) yönünden değerlendirilmediğini belirtir.<sup>386</sup> Ona göre, düşünce ile beden arasındaki bu ayrımın hem kültürel hem sosyal seviyede önemli etkileri hala sürmektedir. Örneğin, “erkek üreticinin ayrıcalıkları” norm olarak devam ederken, bedensel etkinlikle hala kadın öznenin yükümlülüğü olmaya devam eder.<sup>387</sup> Bu nedenle, son dönem feminist teorinin üzerinde en çok durulan konusu olan beden, başka türden bir politik, etik, sosyal yaşamı düşünmek için başlangıç olabilir.

Gatens, Spinoza felsefesinin, onun beden görüşünün, modern ikiliklere bağlı olmayan bir politika ve etik görüşünü destekleyebileceğini belirtir. Spinoza'nın onto-etik metinlerinin, bedenselliğin feminist bir kuramsallaştırılması için zengin bir kaynak olabileceğini ifade eden<sup>388</sup> Gatens'a göre Spinozacı felsefe, farklılıkları ikileştiren ya da kutuplaştıran bir görüşü desteklemez.<sup>389</sup> Aksine Spinoza'nın eserleri, feminist teori ile egemen teori arasındaki zorlukların giderilmesinde yardımcı olur. Bu zorluklardan biri bedene dairdir. Feminist teoriler, Batı düşüncesinin geleneksel beden fikrine karşı eleştiriler yönelir.

Spinoza, model olarak bedeni ön plana çıkarır. Gilles Deleuze'ün Spinoza'yı ele almasının sebeplerinden biri de budur; Spinoza, Descartes'ın zihin-beden ikiliğini aşarken, zihinden ziyade bedene başvuran bir felsefi model sunar. Genevieve Lloyd, Spinoza, zihinden, bedenin fikri olarak bahsettiğinde, bunun zihin-beden karşıtlığından oldukça radikal biçimde farklı bir düşünme biçimi içerdiğini belirtir.<sup>390</sup> Fakat zihin yerine bedenin ön plana çıkartılması, Descartes'ın yaptığını tam tersine çevirmek, yani bedenin zihin üzerinde üstünlüğünü tesis etmek olarak görülmemelidir.<sup>391</sup> Descartes'ta mevcut olan zihin ile beden arasındaki hiyerarşik ilişki, Spinoza'da yoktur. Gatens, Descartes ile Spinoza'yı karşılaştırırken, Descartes'ın bedene yönelik otomat fikrinin, tuhaf bir karışım olan insanı açıklama seviyesinde çözülemez problemlere yol açtığının altını çizer:

---

<sup>386</sup> Bkz. Irigaray, L. (1993). *An Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press, New York, s.86-87.

<sup>387</sup> Bkz. Irigaray, L. (1993). s.87.

<sup>388</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.49

<sup>389</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s. 56.

<sup>390</sup> Bkz. James, S. (2000). “The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions”, *Hypatia* 15 (2), 40-58, s.41.

<sup>391</sup> Bkz. Chanter, T. (2009). s.116-117.

İçsel olarak radikal bir biçimde ikiye ayrılan insan, özü düşünmek olan özgür bir ruh ve özü yayılım olan belirlenmiş bir bedenden oluşur. Zihnin ve bedenin birliği rasyonel olarak kanıtlanamaz, daha ziyade ‘deneyimlenir’. Böylesine bir ‘deneyim’, zihnin bedenin eylemlerinden acı çekmesi ve bedenin de ruhun eylemlerinden acı çekmesini içerir. Tam tersine, Spinoza, sadece tek ve bölünemez bir tözün olduğunu; zihin ve bedenin yalnızca kipsel bir varoluşa sahip olduğunu, tözün sıfatlarının ‘ifadeleri’ ya da modifikasyonları olarak, yani, düşünce ve yayılım olarak anlaşılabilir olduğunu iddia eder. İnsan, dinamik bir parça ve birbiriyle bağlantılı bir bütün olarak kavranır.<sup>392</sup>

Tam bu noktada Spinoza, geleneksel hiyerarşik zihin-beden ikiliğinin yerine diğer bedenlerle etkileşim halinde olan, kendisine herhangi bir öz-anlam atfedilmemiş bir beden fikri ileri sürer. Diğer bedenlerden oluşmuş, karmaşık bir birey olarak anlaşılan bu model sayesinde, aslında, bedenin kimliği de bitmiş, sonlanmış bir sonuç olarak düşünülemez. Çünkü bedeni oluşturan kısımlar daimi olarak çevreyle etkileşim halindedir.<sup>393</sup> Gatens, Spinozacı felsefenin, zihin ile beden ya da doğa-kültür ayrımlarının ötesinde bir düşünme yolu sağladığını, birleşik bir cisim olarak insan bedeninin Spinoza tarafından çokluk olarak görüldüğünü hatırlatır.<sup>394</sup> Bedeni kullanarak cinsiyetlere-kadınlara dair sabit bir kimlik inşa etmek burada mümkün olmaz. Spinozacı bir beden sayesinde, kadına ve bedenine yönelik tüm sabit anlamlar çözülür. Nasıl ki son dönemki feminizmde, örneğin Butler’da, cinsiyetlere dair sabit, verili kimlikler eleştiriliyorsa, Spinozacı bir ontoloji sayesinde, bedene yönelik olarak cinsiyetlere özgü değişmez kimliklerden bahsetmek zor hale gelir. Sadece zihin ile beden arasında değil, Spinoza’nın *Ethica* kitabında bedenler arasındaki ayrımlar da hiyerarşik olarak kurulmaz. Çünkü “bedenlere yönelik yargı (*the judgment of bodies*), onları aşağı ya da üstün türlere göre sınıflayan bir moralde temellendirilmez, aksine, iki farklı beden ortak

<sup>392</sup> Gatens, M. (2009). “The Politics of the Imagination”, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (189-209), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.190-191.

<sup>393</sup> Bkz. Gatens, M. (2009). s.191.

<sup>394</sup> Bkz. Gatens, M. (2000). “Feminism as “Password””:Re-Thinking the “Possible” with Spinoza and Deleuze”, *Hypatia* 15 (2), s.60-61

yönlere sahip olabilirler.”<sup>395</sup> Böylece, Spinozacı beden modelinde ‘farklılık’ olumsuz bir anlam taşımamış olur.

Spinozacı zihin-beden birliği, sadece Descartes’a değil, daha uzun bir geçmişe sahip akıl-beden ikiliğinde temellenen Batı felsefi geleneğine karşı da konumlanır.<sup>396</sup> Spinoza, duyguların gerçek nedenlerinin bilinmesini sağlayarak, tutkuların olumlu yanını korumaya çalışır. Buradaki eleştirilerinin hedefinin düalist metafizik gelenek ile teolojik gelenek olduğunu ilk kısımda belirtmiştik. Feminist teorinin modernliğe yönelik beden eleştirisi ile Spinozacı beden kavramı burada aynı doğrultuda yol alır: Bedeni, zihnin altında ve değersiz gören, bedenin zihin karşısındaki otonomisini kurmayan, her türden bedensel hazzı kişi için tehlikeli varsayan, bedeni kadınla eşleştiren bir yaklaşım eleştirilir. Spinoza’nın Descartes karşısındaki konumu, Kartezyenliği eleştiren feministler için bir zenginliğe dönüşür. Descartes’ın düalistik düşüncesine karşı Spinoza felsefesi, feminizme destek işlevi görür.<sup>397</sup> Çünkü Kartezyenlikle bağlantılı zihin-beden ikiliği, her cinsiyetin bedensel kapasitelerinin sabit olarak nitelendirildiği cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını beslemiştir.<sup>398</sup> Gatens’in vurguladığı gibi, Kartezyenliğin, insan olmaya dair ontolojik, metafiziksel varsayımları, sosyal ve politik yaşam içerisinde her cinsiyete uygun bir yerin kuramsallaştırılmasında büyük etkilere sahiptir.

Sadece Gatens değil, Elizabeth Grosz da cinsel farklılığı düşünmede Spinozacı yaklaşımın Kartezyen düalizmden daha yararlı olduğunu belirtir. Çünkü zihin ile beden arasındaki Kartezyen düalizm, pasif olarak tasavvur edilen kadın bedeninin yanı sıra erkek ile kadın ikiliğini yansıtır.<sup>399</sup> Grosz, *Volatiles Bodies* kitabında, Spinozacı felsefenin, Kartezyen düalizmi reddeden etkili bir konumu temsil ettiğini ifade etmektedir. “Spinoza sadece Descartes’ın varsaydığı düalizmi yerinden etmez; ayrıca O, Kartezyen geleneğin etrafını çevrelediği bedeni, baskın mekanik modeller ve

<sup>395</sup> Mary Dale, C. (1999). “A Queer Supplement: Reading Spinoza after Grosz”, *Hypatia* 14 (1), s.5.

<sup>396</sup> Bkz. Ergün, R. (2014). s.16

<sup>397</sup> Bkz. Ergün, R. (2014). s.15

<sup>398</sup> Bkz. Gatens, M. (2000). s.59.

<sup>399</sup> Bkz. Richardson, J. (2000). s.220.

metaforlardan da kurtarır.”<sup>400</sup> Zihin-beden ayrımının üzerinde ısrarla duran Grosz bedenin zihnin aracı olmadığını, fakat öznelğin belirli bir malzemesi (*stuff*) olduğunu vurgular. Düalizmin, bilincin bedensellik üzerinde yükselişinin modern formlarından nasıl sorumlu olduğunu, Kartezyenliğin zihin ile madde (*mater*) arasında tekrar birleştirilemez bir uçurumu nasıl tesis ettiğini saptar.<sup>401</sup> Grosz, Kartezyen düalizmin açtığı problemleri boşluğu kapatmak için Spinoza’yı ve onun takipçilerini işaret eder: “Kartezyenizm bugün feminist teori ve öznel teorileri için sorunlu bir alanı işaret ediyorsa, belki de Spinoza tarafından başlatılan ve Foucault, Deleuze ve diğerleri tarafından geliştirilen Kartezyen olmayan türler feminist amaçlar için daha yararlı ve verimli olabilir”.<sup>402</sup>

Spinozacı bir beden tasavvuru, sadece zihin ile ya da diğer bedenlerle olan ilişkiyi düşünmek için verimli alanlar açmaz. Zihin-beden ilişkisinin bir önceliğe göre tanımlanması, “erkek/zihin/politika” ve “kadın/beden/doğa” arasında kurulan zinciri de kırar. Gatens’in olumlu karşıladığı bu meydan okuma, sadece tekil kimliğin anlaşılması bakımından etkilere sahip değildir. Bunun haricinde, en iyi toplumsal düzenin, bedenlerinden soyutlanmış ve sanki irrasyonel, tehlikeli bir gücü boyunduruk altına almışçasına bedenlerini kontrol ettiği bireylerden oluştuğu fikrini de alabora eder.<sup>403</sup> Yani, bedensel arzuların, bedensel karşılaşmaların yok sayıldığı, beden inktidar ve düzen için kontrol altına alınması gerektiğine dair düşünceye Spinoza felsefesi aracılığıyla karşı çıkılabilir. Çünkü Spinozacı bir perspektifte, politik bedenin örgütlenişinde yurttaşların deneyimi, tecrübesi önem kazanır.<sup>404</sup> Kişiler sadece akıl, zihin yönünden değil, eş zamanlı olarak iyi bedensel karşılaşmaları örgütleyebilmeleri, var olma güçlerini sürdürmeleri yönünden ele alınır. Bu bakımdan, en başarılı toplum, yurttaşlarının potansiyelini zorlama olmadan, özgür bir biçimde gerçekleştirmelerine olanak sağlayan toplumdur.<sup>405</sup> Gatens’in, kadının aleyhine olan ve hümanist düşünceyi belirleyen zihin/beden ikiliğini yeniden düşünmeye imkân tanıyan Spinozacı bir modeli

<sup>400</sup> Grosz, E. (1994). s.11.

<sup>401</sup> Bkz. Akt. Prokohnik, R. (1999). s.139.

<sup>402</sup> Grosz, E. (1994). s.12.

<sup>403</sup> Donovan, S. (2009). “Re-reading Irigaray’s Spinoza”, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (165-187), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.179.

<sup>404</sup> Bkz. Donovan, S. (2009). s.179-180.

<sup>405</sup> Bkz. Donovan, S. (2009). s.180.

kullanmasındaki amacı “farklı bedenlerin cinsel, politik ya da etik tikelliğini yakalama imkânı veren bir bedenleşme fikridir.”<sup>406</sup>

Aslında, Spinozacı ontoloji’de tek töz olarak Tanrı nasıl bir yer tutuyorsa, “Spinozacı beden” de feminist teori açısından ontolojik bir zemin sağlayabilir. Çünkü Spinozacı beden sayesinde, ikili düşünme biçimi, bedenden ayrı zihin tasarımı meselesi sorgulanabilir hale gelir. Beden kavramı üzerinden, farklı bedenlerin bir arada oluşu, duyguların ve hayal gücünün etkililiği ve en nihayetinde güç ile siyasal yapının mahiyetini farklı bir perspektifle tartışmak olanaklı hale gelebilir. Artık birey bütünlüğe ulaşmıştır, zihin-beden bütünlüğüne. Diğer ikiliklerin belirleyicisi olduğu için zihin ile beden arasındaki yarığın kapatılması, kavramsal olarak kadın bedeninin doğayla, erkeğin ise akılla özdeşleştirilmesi gibi söylemlerin aşılmasına, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet kavramlarının yeniden düşünülmesine kapı aralayabilir.

## 6.2. Biyolojik Cinsiyet-Toplumsal Cinsiyet Ayrımına Spinozacı Alternatif

Her politika ve ahlak teorisinin kendisine yaslandığı bir ontoloji vardır. Spinozacı feministler, özellikle Moira Gatens ve Genevieve Lloyd, ikili bir ontolojinin terk edilmesi gerektiğini, çünkü bu ontolojinin diğer birçok ikiliğin zeminini oluşturduğunu düşünmektedir. Bu iki feminist yazar, cinsiyeti biçimlendiren yüzey olarak aşkın bir toplumsal cinsiyeti varsayan cinsiyet-toplumsal cinsiyet düalizmini nişan alırlar.<sup>407</sup> Zihin-beden ikiliğinde olduğu gibi cinsiyet-toplumsal cinsiyet de kadın ile erkek arasında varolan ayrımları pekiştir. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ve kadın-erkek gibi ikilikler sosyal değerler ve pratikler üzerinde önemli bir güç kullanmaya devam eder. Politika, bu ikiliklerden kaynaklanan dışlayıcı uygulamalara itiraz etmenin bir alanıdır.<sup>408</sup> Bu bakımdan, Spinozacı beden modeli bizlere, aralarında hiyerarşi olmayan bir beden, için bir ontoloji sunuyorsa, bunun cinsiyet-toplumsal cinsiyete yansımaları

<sup>406</sup> Purdom, J. (2000). “Judging Women: Rethinking Shame Through Corporeality”, *Feminist Perspectives on Law & Theory* içinde (209-228), Cavendish Publishing Limited, London, s.224-225.

<sup>407</sup> Bkz. Braidotti, R. (2006). *Transpositions, On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge, s.185.

<sup>408</sup> Bkz. Prokhorovnik, R. (1999). s.148.



nasıl olabilir? Cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin bir ve aynı şey olduğunun ileri sürüldüğü düşünsel bir ortamda Spinoza bu ikiliğe dair nasıl bir alternatif sunabilir?

Gatens, “Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Ayrımının Bir Eleştirisi” başlıklı erken tarihli (1983) yazısında feminist kuramda ‘toplumsal cinsiyetin’ yeterliliklerinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Onun eleştirisi, feminist grupların başka türden amaçlarla cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını kullanışlarıyla başlar ve zihin ile beden bu kullanımlarında bulunan örtük varsayımlara meydan okumayla devam eder.<sup>409</sup> Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını kullanmaya karşı çıkan Gatens, imgesel beden (*imaginary body*) kavramının etrafında farklı bir düşünme yolu önerir.<sup>410</sup> Ona göre, “bir kişi cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti, başka bir deyişle yaşayan, canlı olarak biyolojinin sosyal ve kişisel anlamını ve bir kimsenin biyolojisini anlamak istiyorsa, imgesel bedenin bir analizine ihtiyaç vardır.”<sup>411</sup> Gatens, imgesel beden kavramını kullanırken ilk başta Sigmund Freud, Jacques Lacan, Merleau-Ponty gibi farklı kişilerin görüşlerinden yararlanır. Onun için, imgesel beden, basit bir biçimde öznel bir hayal gücü, fantezinin sonucu değildir. O, “imgesel” kavramını, özelliğin farklı formlarının oluşmasına katkı sağlayan imajlar, semboller, metaforlar ve temsillere işaret etmek amacıyla teknik bir anlamda kullandığını belirtir.<sup>412</sup> Bedenlerin, kültürden bağımsız olarak bazı biyolojik özelliklere sahip olduğunu kabul eden Gatens, bu biyolojik özelliklerin kişileri dişi ya da erkek yapması fikrine mesafeyle yaklaşır ve toplumsal cinsiyet kavramını reddeder. Gatens, “toplumsal imgesel” kavramı aracılığıyla, bedensel özelliklerin biyolojik niteliği hakkındaki düşüncelerin, toplumsal imgesel fikirler tarafından belirlendiğini ileri sürer.<sup>413</sup>

Sonraki yıllarda görüşlerinde bazı değişiklikler yapan Gatens, “Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Ayrımının Bir Eleştirisi” başlıklı yazısını *Imaginary Bodies* kitabının ilk kısmına koyup bazı çıkartmalar da yapmıştır. Gatens, bedensel olan ile tarihsel, kültürel, siyasal olan arasındaki bağları, benzerlikleri işaret eder.

<sup>409</sup> Bkz. Gatens, M. (1983). “A Critique of the Sex Gender Distinction”, *Beyond Marxism? Interventions After Marx* içinde (142-161), Interventions Publications, Sydney, s.143-144.

<sup>410</sup> Stone, A. (2016). s.115.

<sup>411</sup> Bkz. Gatens, M. (1983). s.150.

<sup>412</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s. viii

<sup>413</sup> Bkz. Stone, A. (2016). 117-118.

Spinoza'nın monist ve içkin varlık teorisinin kendisi açısından cazip olduğunu ifade eden Gatens, bu türden bir ontolojinin cinsiyetli bedenlerin diğer kurumsal topluluklarla ya da siyasal yapıyla olan bağına kuramsallaştırma imkânı verdiğini vurgular.<sup>414</sup> Bedenlerin güç ve kapasitelerinin, iktidar ilişkileri, toplumsal kurumlar tarafından şekillendirildiğini ifade eder. Kültürel imgeselin, zihni, erkek ya da dişi olarak yapılandırırken, toplumsal kurumların, bedenleri farklı güçlere ve kapasitelere sahip iki cinsiyetli hale dönüştürdüğünü savunur.<sup>415</sup> Gatens, bir Spinozacının cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını nasıl ele alması gerektiğine dair soruyu şu şekilde yanıtlar:

Spinoza zihin ile beden arasında nedensel ilişkinin olmadığını ileri sürdüğünden (her ikisinin tek tözün ya da doğanın sıfatlarının modifikasyonları olduğundan), cinsiyet, bazı bakımlardan toplumsal cinsiyet olmalıdır, düşünceden ziyade yayılım sıfatı aracılığıyla ortaya konan 'ifade edilmiş' ya da yapılmış olmasına rağmen. Bu, şunu söylemeye varır, cinsiyet bir bedenin maddi güçlerinin ve kapasitelerinin tikel bir kapsamlı organizasyonudur, oysa toplumsal cinsiyet böyle bir bedenin duygulanımsal güçleri ve duygulanımlarıdır. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına dair okumada, toplumsal cinsiyet, yayılım sıfatının belli bir tezahürüne dair hem gücü hem de duygulanımı ifade eder.<sup>416</sup>

Spinoza'nın tek töz görüşü, sıfatların töz ve kiplerle ilişkisini göz önünde bulundurarak biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyet olması gerektiğini ifade eden Gatens, toplumsal cinsiyetin, belirli bir yayılım sıfatı kipinin hem bir gücü hem bir duygusu (*affect*) olduğunu belirtiyor. Beden ile zihin, farklı sıfatların tezahürleri olduğunda, toplumsal cinsiyet de bedenin belirli bir gücü, yayılımın, yani bedenin belli bir kipi olarak görülür. Spinoza için, hem uzamsal bedenler hem intensif zihinler birbirine bağlı güç ve duyguların karmaşık bir alanı olarak tasavvur edildiğinden Gatens'in Spinoza aracılığıyla ortaya sürdüğü görüş, cinsiyet ile toplumsal cinsiyete dinamizm katar. "Bu sayede, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet, değişken (*modified*) doğanın benzer tarifleri olarak, ilişkisel koşullarda tanımlanabilir olacaktır."<sup>417</sup> Gatens, sıfatlar arasında

<sup>414</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.149.

<sup>415</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.121.

<sup>416</sup> Gatens, M. (1996). s.149.

<sup>417</sup> Gatens, M. (1996). s.149.

nedensel bir ilişkinin olmadığını göz önünde bulundurarak, bedenın cinsiyetinin toplumsal cinsiyete sebep olmadığını ve olamayacağını ifade eder. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin Spinozacı bir okumasında Gatens, “toplumsal cinsiyeti eğer cinsiyetli bedenlerin belirli bir uzamsal (*extensive*) organizasyonun intansif benzerliği olan güçler, duygular ve eğilimler (*dispositions*) olarak düşünürsek, o zaman toplumsal cinsiyet gerçekten de cinsel ve tarihsel bedenleşmemizi (*embodiment*) işlettiğimiz hayali bir kavrayış bakımından anlaşılabilir” demektedir.<sup>418</sup> Spinoza’nın anti-düalizmi yoluyla biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti tek gerçeğin parçaları olarak değerlendirilmesi ve böylece biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının iptalinin sağlanması, kadınlar ile erkekleri cinsiyet rollerinin değişmeyen özcülüğüne mahkûm etmekten kurtarır. Bedenler, zihinler gibi değiştirilebilir ve çeşitli olarak hayal edilebilir.<sup>419</sup> Farklı bir sıfat altındaki zihinler olarak düşünölebilecek bedenler, aktiftirler. West’in ifade ettiği gibi, cinsiyetli beden ve cinsiyetli zihinler ayrımı olmadan dahi, bizler, Spinozacı bu yaklaşım sayesinde, bedenleri ataerkil koşullar altında pasiflik ve bağımlılık için eğitilen kadınların, ikincil konumlarından kurtulmak için kendilerini nasıl yenileyebilir olduklarını kavrayabiliriz.<sup>420</sup>

Gatens, Spinoza aracılığıyla, cinsiyet-toplumsal cinsiyeti yeniden ele alarak aslında düalizmin çıkmazlarını da aşmaya çalışır. Bedeni ve ontolojiyi ciddiye alarak, toplumsal cinsiyetin neyi temsil ettiğini, cinsiyetli ve toplumsal cinsiyetli varlığın ne olduğunu inceler.<sup>421</sup> Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet, belirli bir biyolojik gerçeklik ve sosyal değişimlere, etkilere açık bir alan varsayarken, Gatens, Spinozacı bir perspektifle bu meseleye farklı türden bir çözüm üretir. Janice Richardson bu çözümü şöyle izah etmektedir:

Eğer zihin ve beden aynı tözün sıfatlarıysa (*attributes*) o zaman birinin diğerinin ifadesi (*expression*) olmasının bir anlamı vardır. İkisi de diğerinin nedeni olarak değerlendirilmez. Bu materyalizm, bedeni, zihnin üzerinde üstünlüğü olmalı

<sup>418</sup> Gatens, M. (1996). s.150.

<sup>419</sup> Bkz. West, D. (2009). “Reason, Sexuality, and the Self in Spinoza”, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (107-124), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.121.

<sup>420</sup> Bkz. West, D. (2009). s.122.

<sup>421</sup> Bkz. Purdom, J. (2000). s.224.

şeklindeki iddia olmaksızın yeniden değerlendirir. Bu, bedenın sabit ve tarihdışı olduğu fikrini, bedene dair her vurgunun özcü ya da biyolojik determinizm ile sonuçlanması gerektiğini düşüncesini değiştirir.<sup>422</sup>

Zihin ile beden arasındaki ilişkiye dair söylenenler cinsiyet-toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki için de söylenebilir. Çünkü cinsiyet-toplumsal cinsiyet, zihin-beden ikilisinin birer yansıması gibi durmaktadır. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet kullanımında sabit bir kategori olarak ele alınan beden, Spinozacı bir modelde, tarih, sosyallik ve kültürle etkileşimi içerisinde düşünülür. Bu sayede cinsiyet-toplumsal cinsiyet fikrini sarsar. Değişmez, sorgulanamaz, tarih dışı biyolojik özellikleri olduğu önceden kabul edilen cinsiyet ile bunun üzerine inşa edilen toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin bulanıklaşmasına vesile olur. Hâlihazırda üçüncü dalga feminizminin vurgusu genelde bu yöndedir; cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin cinsiyet kalıp yargılarını çoğalttığı, heteronormatifliği sürdürülür kıldığı yönündedir. Oysa Spinoza'nın monizmi biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını, bedenın nasıl cinsiyetli olduğunu yeniden düşünmeye imkân tanır. Buradaki bedenın somutluğu onun dinamizminden, etkilenişlerinden, hareketinden ileri gelir. "Beden, insan-öncesi (*pre-human*) ya da politika öncesi (*pre-political*), ya da politik bir temsil neticesi değildir. Beden politiktir."<sup>423</sup>

Genevieve Lloyd ise, Descartes karşılaştırması üzerinden cinsiyet-toplumsal cinsiyete Spinozacı bir alternatif sunmayı dener. Descartes'ta tüm ruhların (*souls*) eşit bir biçimde doğuştan düşünme kapasitesine sahip olduğunu, bedene aşkınlıkları nedeniyle temelde aynı olduklarını belirtir. Bu bakımdan Descartesçı bir anlayışta cinsiyetleri aşan bir biçimde hem erkek hem kadın da akıl eşit olarak bulunmalıdır.<sup>424</sup> Ancak Spinoza'da zihinler, fikri oldukları bedenden ayrı değildir, zihin ile beden bir gerçekliğin iki ayrı yoldan düşünülmesidir. Lloyd'a göre, Spinoza'nın zihin-beden ilişkisine dair görüşleri, zihinlerin cinsel olarak farklılaşma olanağı için kavramsal bir

<sup>422</sup> Richardson, J. (2000). s.220.

<sup>423</sup> Purdom, J. (2000).s.225.

<sup>424</sup> Bkz. Lloyd, G. (2009). "Dominance and Difference: A Spinozistic Alternative to the Distinction Between 'Sex' and 'Gender'". *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (29-41), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.35.

alan açar.<sup>425</sup> Kartezyen anlayıştaki zihinlerin tersine, Spinozacı zihinler, bedenlerin çok yönlülüğünü yansıtmaya imkânına sahiptir. Lloyd Spinozacı zihinlerin, bir erkek ya da kadın zihninin belirlenebilirliğine dair itirazı destekler. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin yapısı bakımından, Spinoza için doğal beden ile sosyalleştirilmiş beden arasında devamlılık söz konusudur. Bunlar birbirinden kopuk, ayrı değildir. En nihayetinde “tekil bir bedenin gücü, aklın kolektif arayışını besleyen iyi sosyal düzenleme formlarıyla zenginleşir”.<sup>426</sup> Diğer taraftan ise, ortak sosyal dünyaya dair erkek ve kadın deneyimindeki farklılıklar kadınların zihnini biçimlendirir. Yani bedenler, sadece onlara içkin olan biyolojik özellikleri üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutulmazlar, ek olarak, sosyal bağlamdan da etkilenirler. Lloyd’a göre Spinozacı bedenler sosyalleşmiş bedenlerdir.<sup>427</sup> Paralelizm gereği zihinler, bedenlerin bu sosyalliğini yansıtırlar. Descartes’ta olduğu haliyle zihinler, güç işleyişlerinden kopuk bir durumda değildir Spinoza’da, hem bedenselliği yansıtır hem de bedenin etkilenmelerini, ilişkilerini gösterirler. Bu bakımdan cinsel farklılık, sadece bedensel değildir; toplumsal, kolektif güçlerin, bedenlerin güçlerini yapılandırma biçimini de yansıtır. “Cinsel farklılıklar, insan yaşamının ortaklıklarını deneyimlemenin farklı yolları olarak anlaşılır ve elbette dişi ve erkek bedenlerin fiziksel farklılıklarından daha çok bununla ilgilidir.”<sup>428</sup> Yani, cinsel farklılıklar, biyolojik gerçekliklerden ziyade somut yaşam deneyimleri üzerinden kavranır.

Lloyd’a göre, Spinoza felsefesi, bedensel farklılıkların zihinsel sonuçlara sahip olduğuna dair bir görüşü ifade etmeye imkân tanır. Cinsel farklılıklar bedenlerin yanı sıra zihinleri de içermesinden dolayı, erkek ya da kadın zihni olmak, erkek ya da kadın bedeni fikri olmaktır. Lloyd’un vurguladığı gibi, “bazen bazı durumlarda, bir kadın bedeni bilinci olmak bir erkek bedeni fikri olmaktan çok farklı bir şeye denk gelebilir.”<sup>429</sup> Cinsiyet farklılıklarına Spinozacı bir yaklaşım, cinsiyetsiz zihin ve cinsiyetli bedenlerin modern düşüncedeki yeri gibi güncel tartışmalarda meydana çıkan

---

<sup>425</sup> Bkz. Lloyd, G. (2009). s.35.

<sup>426</sup> Lloyd, G. (2009). s.36.

<sup>427</sup> Bkz. Lloyd, G. (2009). s.38.

<sup>428</sup> Lloyd, G. (2009). s.39.

<sup>429</sup> Lloyd, G. (2009). s.39.

çıkılmazların bazılarını çözmeye yardım edebilir.<sup>430</sup> Erkeklik ya da kadınlığa yönelik genel bir içerik oluşturmaksızın, bedensel farklılıkları göz önünde bulundurmaya katkı sağlar. “Cinsiyete aşkın, dolayısıyla neredeyse sınırsızca şekillendirilebilir bir toplumsal cinsiyet fikrine karşı olarak farklılığın feminist olumlanması, yüzergezer (*free-floating*) bir toplumsal cinsiyet fikrinde, özellikle Descartes’ın zihin-beden ilişkisi modelinde içkin olan felsefi varsayımların reddilmesine eşlik eder.”<sup>431</sup> Cinsel farklılıkları aştığı varsayılan bir zihin fikri, kadınların zararınadır, çünkü yapay bir benzerlik ideale hizmet eder.

Lloyd, Spinoza felsefesinin, biyolojik bir cinsel farklılığa dayanmak yerine, cinsel farklılığı değerlendirirken bedenin rolünü ciddiye almanın, cinsel ön yargıların içeriğine dair sosyal yönün etkilerini tanımaya fırsat sağladığını belirtir.<sup>432</sup> Spinozacı bir yaklaşım, bir yandan kişilere, kendilerini kadın ya da erkek olarak bedensel cinsiyet farklılığının yaşanmış durumlarını görme olanağı sağlarken, diğer yandan farklılığın biyolojik olmaktan ziyade sosyal güç işlemlerini yansıttığını göstermiş olur. Kadın ve erkeğin ne olduğuna dair, cinsiyet farklılıklarından, sosyallikten yalıtılmış cinsiyetsiz bir ruh yoktur; otantik bir erkek ya da dişi kimliği mevcut değildir. “Bu bize cinsel farklılığı kabul etmekle birlikte, sosyalleştirilmiş, şekillendirilmiş, cinsiyetlendirilmiş insanoğlunun arzularının ve güçlerinin değişken oyunuyla üretilmiş olmasından başka meselenin (*matter*) bir gerçekliği olmadığını anlamamıza imkân verir.”<sup>433</sup> Lloyd’un Spinoza okuması, cinsel farklılığı soyut bir inşa ya da tamamen biyolojik bir öz üzerinden yorumlamak yerine cinsel farklılığın daha karmaşık bir kavrayışını elimizde buldurmamıza kapı aralar.<sup>434</sup>

Spinoza, Gatens ve Lloyd’un ileri sürdüğü gibi, biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyeti başka türden düşünmeye, özcü olmayan bir cinsel farklılığa, bedensel farklılıkların ve zevklerin olumlanmasına imkân tanır. Biyolojik cinsiyete içkin olduğu varsayılan değişmez bedeni özelliklerin tarihsel, toplumsal, ilişkisel bir boyutu olduğu,

---

<sup>430</sup> Bkz. Lloyd, G. (2009). s.39.

<sup>431</sup> Lloyd, G. (2009). s.40.

<sup>432</sup> Bkz. Lloyd, G. (2009). s.40.

<sup>433</sup> Lloyd, G. (2009). s.40-41.

<sup>434</sup> Bkz. Gatens, M. (2009). s.13.

bedenin kendisinin evrensel, tarihdışı değil, tam tersine politik olduğu fikri feminizm açısından bir destek ögesi olabilir. Günümüz feminist politikada, bedenin dış müdahalelere karşı savunusu yapılır, bedene yönelik eril-iktidar müdahalelerin politik olduğu tespit edilir. Zihin-beden tasarımının beslediği soyut bir bireycilik yerine, Spinozacı bir müdahaleyle, bedenselliğin, maddeselliğin ön plana çıktığı, tekil varoluşun çevresiyle, duygularıyla, etkileri ve ilişkileriyle tarif edildiği bir model ön plana çıkartılabilir. Ayrıca Spinoza, Lloyd'un da ileri sürdüğü gibi, feminist teorideki 'eşitlik-farklılık' tartışmasında da yapıcı bir rol oynayabilir.<sup>435</sup>

### **6.3. Etik Tarz ya Anti-moralizm**

Spinoza'da zihnin beden üzerinde herhangi bir üstünlüğünün olmaması sadece cinsiyet-toplumsal cinsiyet ya da yeni bir beden modelinin önerilmesinde değil, bunların ötesinde etkilere sahiptir. Zihnin ya da ruhun bedene yön verir bir konumda olması, onu kontrol etmek adına birtakım buyrukları, emirleri, yani bir kurallar toplamını gerektirir. Bedenin terbiye edilmesini sağlayan zihin ya da ruh, iyi davranışlarla donatıldığı takdirde iyi eyleyecek ve bedeni kötülüklerden, zevkten, aşırılıklardan koruyacaktır. Klasik anlayıştaki bu ahlaki tutum, aşkın bir buyruklar demetini zorunlu olarak varsayar. Spinoza ise ahlakçılığa, moralizme karşı bir güç etiği ileri sürer.

#### **6.3.1. Spinozacı Etik**

Spinoza, 'bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmiyoruz' dediğinde, bu sav Deleuze'e göre bir savaş çılgılığıdır.<sup>436</sup> O, Descartes da dâhil olmak üzere bazı filozofları kastederek, zihinden, bilinçten, ruhun beden üzerindeki gücünden söz etmiş olmalarına rağmen, bedenin ne yapabileceğinin bilinmediğini vurgular.<sup>437</sup> Bir bedenin ne yapabildiğini bilmeden konuşmak, ruhun terimleriyle konuşmaktır, aynı zamanda ahlaki

<sup>435</sup> Bkz. Gatens, M. (2009). s.13.

<sup>436</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.254.

<sup>437</sup> Bkz. Spinoza, B. (2011). *Ethica*, Dost Kitabevi, Ankara, s.133. (E II, Önerme II, Scolie)

bir temelde düşünmektir. Bedeni, ruhun tabi olduğu yasalar karşısında itaat etmesi gereken ya da bazen ruhun ödevlerini zorlayan bir açıdan değerlendirmek ahlak içerisinde düşünmektir.<sup>438</sup>

Deleuze, ahlakta öz ve değerlerin söz konusu olduğunu, insanın bir öze sahip olarak tarif edildiğini, bu öze uygun davranmak için de ona bir buyruk verildiğini belirtir.<sup>439</sup> Yani, ahlakın temelinde olan şeylerden biri insanın nasıl bir varlık olduğuna dair özsel bir tanımlamadır. Örneğin, Deleuze'un Aristoteles'i işaret ettiği gibi, insanın rasyonel bir hayvan ya da politik bir varlık olduğunu ifade etmektir. Bu, insanın ne olduğunun, neyi gerçekleştirirse özüne uygun hareket ettiğinin belirlenmesidir. Ahlak mantığında insan, değerler aracılığıyla özünü gerçekleştirir. Deleuze, ahlakın genellikle varlıktan üstün olan bir şeyi gerektirdiğini, bunun hem olanı hem de varlığı yargılama girişimi olduğunu vurgular.<sup>440</sup> Ancak Spinoza'nın etiğinde bir yargılama söz konusu değildir. Her ne kadar Spinoza özden bahsetse de bu insana dair bir öz değildir. "Öz her zaman tekil bir belirlenimdir. Şunun belirlenimi vardır, bunun belirlenimi vardır, ama insanın özü diye bir şey yoktur."<sup>441</sup> Bunun yerine bir anlama, kavrama çabası mevcuttur. Dolayısıyla, etik bir tutum, bir bedenin ne yapabilir olduğuyla, neye gücünün yettiğiyle ilgilidir.<sup>442</sup>

Spinozacı bir yaklaşımda, tekil bedenler ve onların kapasiteleri, etkileri ile etkilenmelerinin neler olduğu sorgulanır. Bir öze sahip, sabitlenmiş bir beden yerine, bedenin ne yapabileceği ön plandadır. İnsanın özünün olmadığı yönündeki görüşle birlikte değerlendirdiğimizde, Spinoza'da varlığı cinslere, türlere göre sınıflamak yerine onların duygulanımlara, etkileme ve etkileme kudretlerine göre ele alındığını söyleyebiliriz. Moira Gatens'in, Deleuze aracılığıyla, etoloji şeklinde ifade ettiği değerlendirme genellikle cinslerine, türlerine göre sınıflandırılan hayvanları, insanları ve nesnelere seçmemekte, bunun yerine hızlılık, yavaşlığı, etkileri ve etkilenebilirliğine göre ayırt etmektedir. Burada, "iki düzlem ya da sayısal olarak farklı var olma formları

<sup>438</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.254-255.

<sup>439</sup> Bkz. Deleuze, G. (2008). s.124.

<sup>440</sup> Bkz. Deleuze, G. (2008). s.124.

<sup>441</sup> Deleuze, G. (2013). s.125.

<sup>442</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.127.



yoktur; aksine, değerlendirme, düzenleme ve düşünme varoluşunun modları vardır.”<sup>443</sup> Deleuze, Spinoza’da cins ve tür gibi soyut kavramlardan ziyade, şeylerin muktedir oldukları etkilenişlerle, uyarılmalarla tanımlandıklarını belirtir.<sup>444</sup> Çünkü cins ve türlere göre bir değerlendirme bir ahlaki işaret etmektedir. Oysa etik bir tutum, her tekil durumda insan ya da hayvanları etkilenme kudretiyle değerlendirir.

Spinoza’nın ruhun beden üzerinde üstünlüğü olduğuna dair görüşü reddetmesi, önceki kısımlarda değindiğimiz gibi beden ruh üzerinde yer alması amacı taşımaz. Deleuze’e göre paralelizmin pratik anlamı, bilincin tutkuları kontrol altına alma girişim şeklindeki ahlakın temelinde yer alan ilkeyi bozmaktır.<sup>445</sup> Yani, geleneksel ahlakta yer alan ve Descartes’ta da bulunan, beden eylemde bulunduğunda ruhun buna maruz kaldığına dair söylem eleştirilmektedir. Ruhun yöneleceği ahlaki ödevler etik bir tutumda söz konusu değildir. Ödevin olmayışı, mutlak iyilik-kötülük normlarının bulunmamasıyla ilgilidir. Örneğin, cinsiyetlere atfedebilecek iyi ya da kötü davranışlar, özellikler Spinozacı etikte yer almaz. Bunun yerine, her bedensel karşılaşmanın yarattığı etkiler vardır. Birinci kısmın sonunda bahsettiğimiz haliyle, kişide keder duygusu yaratan bir etkilenme veya karşılaşma kötüdür, çünkü eyleme kapasitesini azaltır; sevinç duygusuna yol açan karşılaşma ise eyleme gücünü arttırması sebebiyle iyidir. İyi ve kötü, kişinin var olma gücünü, *conatus*’unu sürdürme yönünde hareket etmesiyle ilişkili hale gelir. *Deus sive Natura*’daki her kipsel varoluşun niteliksel farklılığı, etik sayesinde, değerler karşıtlığının yerini alır.<sup>446</sup> Aşkın değerleri, anlama yerine gizemliliği içeren, bir yargıcı ve cezayı gerektiren, varlığın ne olduğuna dair bir yargılama yönelimini barındıran ahlak yerine, var olma tarzlarını anlama çabası geçer. Moral, rasyonel varlıkların ne yapması gerektiğini işaret ederken, etik, özgürleştirici bir biçimde beden ne yapabilir olduğu sorusuyla ilgilenir.<sup>447</sup>

---

<sup>443</sup> Gatens, M. (2000). s.63.

<sup>444</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.36.

<sup>445</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.26.

<sup>446</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.32.

<sup>447</sup> Bkz. Sharp, H. (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, Chicago, s.211.

Spinoza'nın ilk insan meseline, Âdem'in düşüşüne dair yorumu, salt bir İncil eleştirisi değildir, bundan ziyade bir insan durumu alegorisidir.<sup>448</sup> Deleuze, Âdem'in bilincine dair üç yanılsamanın olduğunu ifade eder: Ereksel nedenler yanılsaması, özgür kararlar yanılsaması ve teolojik yanılsama.<sup>449</sup> Bu üç yanılsama, insan bilince eşlik eder. İnsan, bilgisizliğinden dolayı olan biteni yanlış anlar, nedenleri, yasaları ayırt etmekte güçlük çeker. Lloyd ve Gatens'in belirttiği gibi, "Âdem'in hatası, emir ile doğal yasayı (*natural law*) birbirine karıştırmasıdır ki bu hata teolojik yanılsamanın özünü yansıtır."<sup>450</sup> Aslında, Tanrı, Âdem'e bir bilgi vermiştir: Meyve zehirlidir ve Âdem'in bedenine zarar verecektir. Fakat Âdem, bilincinin yanılsaması gereği, bunu ahlaki bir yasa, emir gibi algılar. Bu ahlaki yorum nedeniyle, Tanrı Âdem'e kendisini cezalandıracak bir yargıç gibi görünür. Oysa Tanrı bir yargıç ya da cezalandırıcı değildir, sadece meyveyi yeme eyleminin doğal sonuçlarını ifade etmektedir.<sup>451</sup> Doğal olan bilgi, Âdem'in bilincinin yanılsamaları sebebiyle ahlaki bir yasa gibi kavranır ve Âdem kendini yasaya itaat etmek zorunda hisseder. Deleuze, yasanın, toplumsal ya da ahlaki olması fark etmeksizin, bizlere bir bilgi sunmadığını, bilgi ve ahlak arasında ve bilinen-bilgi ilişkisinde bir doğa farkı olduğunu belirtir.<sup>452</sup>

Gatens ve Lloyd, Âdem'in düşüş hikâyesine dair yorumlarında, hiçbir şeyin, eylemin, sonucun kendinde kötü ya da günah olmadığını, Âdem örneğinde, eylemin değerinin, meyve ile onun bedeni arasındaki ilişkide yattığının altını çizerler.<sup>453</sup> Beth Lord'a göre ise Âdem, meyve için yılanın tutkusuna öykünür, hayvanlara benzediğini hayal eder. Özgürlüğü, akli, erdemi azalır. Aslında ona benzeyen, akli, bilgiyi oluşturmasına katkı sunacak tek bir birey vardır: Eşi, Havva.<sup>454</sup> Her ne kadar Spinoza'nın buradaki ilgisi cinsel farklılık olmasa da yine de rasyonellik bakımından

<sup>448</sup> Bkz. Gatens, M, Lloyd, G. (1999). s.95.

<sup>449</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.29.

<sup>450</sup> Gatens, M, Lloyd, G. (1999). s.96.

<sup>451</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). 31.

<sup>452</sup> Bkz. Deleuze, G. (2011). s.33.

<sup>453</sup> Bkz. Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.97.

<sup>454</sup> Bkz. Lord, B. (2011). "Disempowered By Nature': Spinoza On The Political Capabilities of Women", *British Journal for the History of Philosophy* 19(6), 1085–1106, s.1099-1100.

kadın ile erkek arasında bir fark olmadığını işaret eder.<sup>455</sup> Spinoza'nın ilgilendiği şey iyi ve kötünün bilgisi ve özgürlük arasındaki ilişkidir. Spinoza, Âdem'in hikâyesini yeniden yorumlar, düşüşün nedenini, hakiki gerçek bilginin önemli bir parçasını etkisiz kılan hayal etme (*imagining*) olarak işaret eder. Bir kez daha, Spinoza, ahlakın/moralin yerine bilgiyi, ilişkiyi, etkilenmeyi geçirmiş olur.

Paolo Grassi, “Âdem ve Yılan” (*Adam and the Serpent*) başlıklı yazısında, ilk düşüş hikâyesini, Spinoza'nın ontolojik, etik ve bilgikuramsal felsefi sisteminin ana ilkelerini birleştiren bir süreklilik ifadesi olarak ele alır.<sup>456</sup> Ona göre, Âdem, Spinoza açısından, insan gelişimi için potansiyeli sahip bir semboldür.<sup>457</sup> Buradaki potansiyellik, insanın kusuruna odaklanmak ve ona ahlaki bir atıfta bulunmak yerine, meselin kendisini bir özgürleşme imkânı olarak yorumlamaktan geçer. Spinozacı etik, Âdem'i lanetlemez, onu yozlaşmış, günaha bulaşmış kötü kişi olarak ele almaz; aksine insan olmanın, imgelemin, bilincin işleyişini gösteren bir temsil olarak sunulmakla birlikte, uygun bilgiye ulaşarak özgürleşmenin yolunu da işaret eder. Âdem'in hatası ya da 'günahı' Spinoza için olsa olsa kendi doğasını terk etmesidir.<sup>458</sup> Grassi'ye göre, Spinoza'nın açıklaması, insan doğasının kötülüğünden ziyade bir erdem olarak görülen hayal gücünün olumlu bir kullanımına dönüşür.<sup>459</sup> Hayal gücü, ilk bilgi türü olarak görülür ve dış dünyanın üzerimizde bıraktığı etkiyi gösterir. Grassi, Âdem ile Havva'nın karşılaşmasının, yani öteki ile karşılaşmanın, birinin ilk yakalamasını (*entrapment*) hayal gücünde yıkmak olduğunu açıklar.<sup>460</sup> Havva, kadın olarak, Âdem'i aklayan (*exculpate*) kişidir. “Erkek ve kadın arasındaki karşılıklı tanıma her ikisini de edilgenlikten ve sadece tesadüfi neşeden kurtarır. Kadının ve erkeğin birlikte elde ettiği bilgi, onlara daha otonom bir varoluş kazandırır.”<sup>461</sup> Yani, ahlaki bir kavrayış yerine

<sup>455</sup> Bkz. Lloyd, G. (1994). *Part of Nature, Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press, . New York ,s.163.

<sup>456</sup> Bkz. Grassi, P. (2009). “Adam ant the Serpent, Everyman and the İmagination”, *Feminist İnterpretations of Benedict Spinoza* içinde (145-153), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.146.

<sup>457</sup> Bkz. Grassi, P. (2009). s.148.

<sup>458</sup> Bkz. Grassi, P. (2009). s.150.

<sup>459</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). “İntroduction, Through Spinoza's 'Looking Glass”, *Feminist İnterpretations of Benedict Spinoza* içinde (1-28), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.22.

<sup>460</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.22.

<sup>461</sup> Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.23.

bilginin geçişi kadını ve erkeği özerk kılmaya yardımcı olur. Oysa ahlak yasasında, Deleuze'un da belirttiği gibi, şeyleri daha az oranda anladığımız kadar onları o derecede emir, yasak gibi algılarız.<sup>462</sup> Bu bakımdan, ahlak yasası, içinde bir nevi gizemleştirme barındırır. Spinoza böylece, geleneksel inanışlarda yer alan günah, kötülük gibi kavramlardan ve onların yarattığı kederli duygulardan Etik bir tutumla kurtulabileceğimizi işaret eder.

### 6.3.2. *Feminist Etik*

Feminist teori içerisinde etiğe dair çalışmaların geçmişi çok uzun değildir. Özellikle 80' yıllarda feminist felsefeyle birlikte feminist bir etiğin şekillendiği görülmektedir.<sup>463</sup> Burada bahsedilen, bazı feministlerin ahlaka dair görüşlerini ifade etmelerinin ötesinde özgün bir kavram olarak 'feminist etiğin' ortaya çıkışıdır. Feminist etik tartışmasının tarihi daha uzun olmasına rağmen, başlı başına bir 'feminist etik' teriminin ortaya çıkması 1970-1980'lerle birlikte gerçekleşir.<sup>464</sup> Bu dönemle birlikte diğer tüm alanlarda olduğu gibi, ahlak felsefesi alanında erkeklerin yorumlarını yansıtan, kadınları küçümseyen ahlak teorileri feminist bir perspektifle eleştirilmeye, sorgulanmaya başlandı. Pieper, etik konusunda ilk öncelik gösteren kişinin Simone de Beauvoir olduğunu, ancak bu alanda derinlemesine çalışma yapıp meselenin özünü kavrayan kişilerin Gilligan ve Irigaray olduğunu belirtir.<sup>465</sup>

Ahlaka dair feminist yaklaşımlar, geleneksel ahlak felsefesinden, kadınların itaatini rasyonelleştiren ya da kadınların moral deneyimini küçümseyen erkek önyargılarını doğrulamaya bağlılıkları yönünden ayırt edilir.<sup>466</sup> Çoğu büyük filozofun, erkeğin kadından üstün olduğuna dair görüşleri, geleneksel ahlak felsefesi içerisinde kadınlara dair imajın erkek egemen bir perspektifle çarpıtılmasıyla ilintilidir. Daha

<sup>462</sup> Bkz. Deleuze, G. (2013). s.268.

<sup>463</sup> Bkz. Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş* (2.Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.242.

<sup>464</sup> Bkz. Jaggar, A. (2001). "Feminist Ethics", *Encyclopedia of Ethics* içinde (528-539), Routledge, New York, s.528.

<sup>465</sup> Bkz. Pieper, A. (2012). s.248.

<sup>466</sup> Bkz. Jaggar, A. (2001). s.528.

önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, erkeğin hem fiziksel hem de zihinsel olarak kadının önünde olduğunun düşünülmesi, kadının büsbütün bir duygu varlığı olduğu ve zayıf olan zihinsel, bedensel ihtiyaçlarını gidermeye yoğunlaştığı fikrini beraberinde getirir.<sup>467</sup> Jagger, feminist etiğin, kadınların itaatini yanlış ve onların moral tecrübelerinin ise erkeklerinki kadar değerli olduğunu ileri sürerek işe koyulduğunu belirtir. Feminist etiğin pratik ve teorik seviyedeki amaçlarını ise şöyle sıralar:

İlki, kadınların itaatini sürdüren eylem ve pratiklerin ahlaki eleştirilerini ifade etmek; ikincisi, böylesi eylem ve pratiklere direnmenin ahlaki olarak meşru yollarını bildirmek; ve üçüncüsü, kadınların özgürleşmesini destekleyecek ahlaki olarak istenilir alternatifleri düşünmek. Teorik seviyede, feminist etiğin amacı kadınların moral deneyimini saygılı bir biçimde ele alan merkezi moral kavramları ve ahlakın doğasına dair felsefi yaklaşımları geliştirmektir.<sup>468</sup>

Her feminist etiğin teorik yeterliliği için asgari koşullar<sup>469</sup> ileri süren Jagger, feminist etiğin, ahlak içerisinde yer alan erkek önyargılarına meydan okumaya yönelik kesin bir bağlılık aracılığıyla tanımlanabildiğini, bu yüzden böylesine bir bağlılığı ifade etmeyen görüşlerin feminist olmayan şekilde nitelendirilebileceğini belirtir.<sup>470</sup> Fakat kendisini feminist olarak görmeyen etik yaklaşımların da illaki feminizm karşıtı ya da erkek önyargılarıyla yüklü olmayabileceğini ekler.

Feminist bir etiğin genel ilkeleri konusunda Annemarie Pieper ise önemli bir uyarıda bulunmaktadır: Ona göre, ahlak felsefecisi kadınların görevi, erkek ahlakın karşısına sadece kadına odaklanmış, belirli bir cinse özgü etik üretmek değildir. Bunun yerine Pieper, feminist etiğin asıl odağının, modern ahlak felsefesindeki önyargıları bozmak, kadını ahlaki fail olarak ele alan görüşlerin yanlışlarını düzeltmek ve erkek egemen etik ilkelerdeki hiyerarşik kavrayışı gidermek olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>471</sup> Yani, nasıl ki erkek egemen bir kavrayışa karşı teorik araçlar üretirken sadece erkek söylemini tersine çevirmek ataerkilliği yeniden üretiyor, cinsiyetler arası

<sup>467</sup> Pieper, A. (2012). s.243.

<sup>468</sup> Jagger, A. (2001). s.528.

<sup>469</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.91.

<sup>470</sup> Bkz. Jagger, A. (2001). s.528.

<sup>471</sup> Bkz. Pieper, A. (2012) s.242-243.

ilişkilerin tekrarlanmasına yol açıyorsa, feminist etik de sadece kadınlara özgü, onları temel alan bir etik üreterek erkeklerin yaptığını tekrarlama riskini sürdürür. Bu bakımdan feminist etikçiler, geleneksel ahlak teorilerinin kadınlara önem vermesindeki eksikliğe, kadınların ahlaki bir fail olarak ortaya konmayışına, kültürel olarak kadınsılıkla ilişkilendirilen özelliklere yer veren kanonik geleneğe meydan okurlar.<sup>472</sup> Gardner'a göre feminist etikçiler, ahlaki failin geleneksel görünümünün erkek idealinin bir kurgusu olduğunu ve kadınların yaşanmış deneyimine karşıt olduğunu savunurlar. Geleneksel anlayıştaki ahlaki fail, özerk, tarafsız olarak karar verir, yaptığı tercihler belirli tarihsel ve kültürel bağlamdan bağımsız olarak gerçekleşir. Bu fail iyi karar verdiğinde, evrensel olarak uygulanabilecek karar vermiş olur. Oysa Gardner, bu türden bir fikrin, bir yandan kadınları dışarıda bıraktığını, diğer yandan ise rasyonel olarak görülmeyen kadınların anne, eş deneyimlerinin bağımsız bir bireyin tercihi olmadığını ifade eder.<sup>473</sup>

Feminist etiğin en önemli metinlerinden biri olan *In a Different Voice* kitabının yazarı Carol Gilligan, evrenselci ahlak teorilerinin özerk benlik ideallerinin, kadınların ve çocukların deneyimleri yönünden sorgulanılmasını ve dışarıda bırakılan “ötekilerin sesine” önem verilmesini hedefler.<sup>474</sup> Psikolog Lawrence Kohlberg'in ahlak kuramına karşı çıkan Gilligan, ahlak felsefesinin odaklandığı haklar, adalet, tarafsızlık ve ahlaki kuralların sadece erkek deneyimini yansıttığını, aslında kadınların aile içerisinde başkalarıyla ilgilenmek, yani bakım gibi sorumlulukları olduğunu savunur. Bu ‘bakım’ vurgusu, kadınların erkeklerden farklı bir deneyime ve kitabın başlığında vurgulandığı gibi farklı bir sese sahip olduğu anlamına gelir. Alisone Stone, Gilligan'ın, geleneksel ahlak teorisinin erkek tecrübesini yansıttığı gerçeğini, kadınların deneyimini belirginleştiren bir görüş ileri sürerek bertaraf etmeye çalıştığını belirtmektedir.<sup>475</sup> Geleneksel ahlakta mevcut olan erkek merkezli bakışı eleştiren Gilligan, kadınları erkekler karşısında dezavantajlı durumda bırakan şeyin biyolojik özelliklerden kaynaklanmadığını, yetişme dönemlerinde kızlara ve erkeklere farklı davranılmasının

---

<sup>472</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.91.

<sup>473</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.91.

<sup>474</sup> Bkz. Benhabib, Ş. (1999). s.254.

<sup>475</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.38.

kadının geride kalmasına yol açtığını ileri sürer.<sup>476</sup> Annemaria Pieper, Gilligan'ın amaçladığı şeyi şu şekilde özetler:

Erkeklerin ahlaksal bilincinin gelişmesini sağlayan 'adillik perspektifi'nin karşısına Gilligan, 'bakıcılık perspektifi'ni koyar. Gilligan'a göre bu özellik kadınların ahlaki bilincinin gelişmesinde 'adillik'ten çok daha üstün, onunla karşılaştırılmayacak kadar değerli bir rol oynar. Gene de Gilligan'ın amacı, kadının gelişmesinde etkili olduğunu düşündüğü 'bakıcılık' özelliğinin, bir değerlendirme perspektifi olarak ötekinin yerine konmasını sağlamak değildir; Gilligan, başkalarını düşünme, onların duygularına ortak olma ve başkalarının sorumluluklarını, bakımlarını kişisel olarak yüklenme yeteneğinin, rasyonelliğin ve ahlakiliğin, -somut ilişkilerde tezahür eden ve bu ilişkileri hedef alan bir biçimini temsil ettiğini göstermeye çalışır aslında.<sup>477</sup>

Gilligan, bir bakım etiği ileri sürerek egemen ahlak felsefesine karşı çıkar ve bu bakım etiğinde ahlaki sorulara, sorumluluk, ilişkiler ve bağlam içerisinde yanıtlar arar.<sup>478</sup> Ayrıca bakım etiği, ahlaki düşünce içerisinde duygulara da yer verir ve "belirli bir kişinin ihtiyaç sahibi olduğuna dair yargı"nın hiçbir zaman tutkulardan muaf olmadığını gösterir.<sup>479</sup> Stone, Gilligan'ın bakım etiğinin sorunlu tarafının ise geleneksel görüşü pekiştirmesi olarak ifade eder. Ona göre, kadınların mağdur oldukları, sorun yaşadıkları aileyle ilgili işlere dair adaletsizliklerin gözden kaçma riski bakım etiğinde mevcuttur.<sup>480</sup> Ayrıca, geleneksel ahlaka dair kadının deneyiminin yok sayıldığı eleştirisi, bizzat bakım etiği görüşünde tüm kadınların deneyimlerinin göze önüne alınmadığı, ev dışında çalışmak zorunda kalmayan orta sınıf kadınların tecrübesini yansıttığı şeklinde tekrar kendisine yöneltilir.<sup>481</sup> Yine de bu eleştiriler Gilligan'ın feminist etik içerisindeki yerinin önemini azaltmaz.

Luce Irigaray ise, "cinslere göre ayrılmış bir etiğin" yoksunluğunu sorun olarak görür. Ona göre, kadınlar, hem kendileri ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde onlara yol gösterecek norm ve değerler geliştirmeli, hem de insan olma temelinde erkek ve kadın

<sup>476</sup> Bkz. Pieper, A. (2012). s.249.

<sup>477</sup> Pieper, A. (2012). s.250.

<sup>478</sup> Bkz. Gardner, C. V. (2006). s.33.

<sup>479</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.38.

<sup>480</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.38-39.

<sup>481</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.39.

ahlakı karşıt bir biçimde konumlanmak yerine birbirini tamamlamalıdır.<sup>482</sup> Pieper'e göre, bunu sağlayacak olan şey, görüş farklılıkların tartışılabilmesi için öteki cinsin alternatif işlevinin bir diyalog zemininde kabul edilmesi gerekir.

### **6.3.3. Spinozacı Etiğin Feminist İmkânları**

Feminist etiğe dair tartışmalar yeni olduğundan kadınlara dair bir etik sistem mevcut değildir ve erkek ile kadını bir arada değerlendiren, tutarlı bir etik düşüncenin eksikliği söz konusudur.<sup>483</sup> Yine de feminist etik yazarları, geleneksel ahlak teorisine, dinsel ahlakın ahlaki söylemine ve diğer etik konulara dair çalışmalar üretmektedirler. Öyleyse, bu yeni alan içerisinde, Spinozacı bir etik ile feminist etik arasında nasıl bir bağlantı söz konusu olabilir? Spinoza'nın monist ontolojisi üzerinde temellenen moralizm karşıt etik, feminist teori için hangi olanakları içinde barındırır?

Heidi Ravven, Spinoza'nın naturalistik etiğinin, Hristiyan kültürü de içinde barındıran Batı düşüncesine zengin bir alternatif sağladığını ifade eder. Spinoza'nın alternatif etik tutumu, "ikiliklerle baş edebilen indirgemeci olmayan bir materyalizm, şekillendirilmiş ve yerleşik bir düşünme biçimini aramak" gibi ortak ilgileri paylaşımları nedeniyle feministler için büyük ilgi kaynağı olmalıdır.<sup>484</sup> Ravven, filozofların etiği düşünme biçiminin Hristiyan kimlik oluşumu antropolojisini yansıttığından, modern felsefi etiğin evrensellik ve onu bir çerçeveye oturtma iddiasına karşı çıkmaktadır. Ona göre, "etiğe dair klasik felsefi görüşler, zihni bedenden, doğayı maneviyattan, iradeyi arzudan, bireyi tarihten ve benliği diğerlerinden ayıran temel Hristiyan varsayımlarını içinde barındırır."<sup>485</sup> Hristiyan ortaçağ teologlarının, İslam-Yahudi düşünürleri karaladığını ifade eden Ravven, dışarıda tutulan Yahudi-İslam düşünürlerin modern düşünceye aslında birçok öneride bulduklarını belirtir. Spinoza felsefesinin derin bir eleştiri sağladığını ifade eden Ravven, felsefeye ve bilhassa etiğe

<sup>482</sup> Bkz. Pieper, A. (2012). s.250-251.

<sup>483</sup> Bkz. Pieper, A. (2012). s.251.

<sup>484</sup> Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.20.

<sup>485</sup> Ravven, H.M. (2009). "What Spinoza Can Teach Us About Embodying and Naturalizing Ethics", *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (125-143), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.125-126.



dair feminist görüşlerin Kartezyen ve Kantçı görüşler ile modernlik içerisinde dönüşüme uğramış olarak özgür irade fikrinde bir araya gelen Hıristiyan doğmaların etki alanıyla sınırlandığını hatırlatıyor.<sup>486</sup> Spinoza ve feminizm açısından bakıldığında, Ravven'in amacı, Spinoza bilginlerini, feminist filozofları ve Yahudi-İslami filozoflarını, felsefi etiği dönüştürmek için ortak bir çaba içerisinde birbirlerine bağlamaktır.<sup>487</sup>

Özgür irade kavramını konu edinen Ravven, özgür irade ya da onun eksikliğini, Spinozacı etik ile modern felsefi etik tartışmasını kaplayan Kartezyenlik-Kantçılık arasındaki merkezi ihtilaf olduğunu belirtir.<sup>488</sup> Felsefe tarihçisi Harry Wolfson'a başvurarak, Batı felsefi geleneği tarafından tanımlanan irade özgürlüğünün aslında teolojik bir doktrin olduğunu ekler.<sup>489</sup> Özgür irade fikrinin, modern etik teorisi açısından merkezi konumda olduğunu ve Platoncu bir Hıristiyanlıktan türediğini anlatan Ravven, Spinoza'nın natüralizmi ve belirlenimciliğinin insanlar için böyle bir istisna durumuna başvurmadığını eklemektedir. "İrade özgürlüğü, insanın nedensel sistemden çıktığını ve normal bilimsel açıklamaya ya da sosyotarihsel tanıma tabi olmadığını işaret eder."<sup>490</sup> Ravven, bunun tam aksine Spinoza'nın tek bir doğal nedensellik sistemin olduğunda ısrar ettiğini ekler. Özgür irade ve zorunluluk arasındaki bağıntıyı farklı bir açıdan ele alan Spinoza'da tüm nedenler bir ilişkiler ağı içerisinde yer alır, kişi bölünmüş ve tekil bir mahiyette değildir, aksine belirli bir doğal, sosyal yapı içerisinde yer alır. Özgür irade öğretisinin insanın hatalı bir izahatı olduğunu savunan Ravven, bu öğretinin aynı zamanda kötü sonuçlara yol açtığını ifade eder. Spinoza'nın moralist olmayan felsefesi, suçlama ya da övgüye herhangi bir yer vermeden yetkin bir etik tutum sergiler. Ravven, ötekileştirilmiş Yahudi-İslamcı görüşle birlikte, Spinoza'nın ve feminist düşüncenin ahlaki bir suçlamaya dayanmayan, aksine sosyal uyumu ve tekil neşeyi geliştiren temelde daha uygun bir etik geliştirebileceklerini belirtir.<sup>491</sup>

---

<sup>486</sup> Bkz. Ravven, H.M. (2009). s.127.

<sup>487</sup> Bkz. Ravven, H.M. (2009). s.128.

<sup>488</sup> Bkz. Ravven, H.M. (2009). s.128.

<sup>489</sup> Bkz. Ravven, H.M. (2009). s.130.

<sup>490</sup> Ravven, H.M. (2009). s.131.

<sup>491</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.21.

Spinozacı etik bir yandan dinsel söylemden miras kalan kavramları aşmanın bir yolu olurken diğer yandan ise ekofeminist etik için bir destek işlevi sağlar. Ekofeministler kadınların tahakküm altına alınma sürecini çözümlerken, ataerkil baskının yalnızca kadınların değersizleştirilmesini değil, aynı zamanda doğanın, hayvanların ve diğer renkten insanların da baskı altına alınmasını pekiştirdiğini savunurlar. Cinsiyete dair analizleri, onları; ırk, sınıf ve doğa sömürsünün, ataerkil kültürün sonucu olduğuna götürür.<sup>492</sup> Temel tezlerinden birisi kadınların tahakküm altına alınmaları ile doğanın benzer bir uygulamaya maruz kalmasının aynı bütünün parçaları olduğu ekofeminist teori, insan merkezli dünya görüşünü ekolojik tahribatın nedeni olarak yorumlar. Ekofeministler, eril, tahakkümcü bir mantığın boyutlarından olan hiyerarşik ve düalist düşünceyi hedefine alırken, insan ile doğa arasında Batının ikilikçi, nesneleştirici özelliklerini yok eden yeni düşünme biçimlerini oluşturmayı hedeflerler.<sup>493</sup> Ekofeministlerin ileri sürdüğü etik, daha önceden vurguladığımız haliyle “eril-dişil, kültür-doğa” gibi zıtlıklar üzerinde temellenen ikilikleri geçersiz kılmayı, “insan merkezci bakışı, araçsal değerleri ve mekanist modelleri” terk etmeyi amaçlarlar.<sup>494</sup> İnsanın bir bütünün içerisinde yer aldığı savunulan, kendi tercihlerini yapan, istekleri ve düşünceleri yoluyla kendisini belirleyen soyut bir bireycilik nosyonunu reddeden ekofeminist etik, çoğunlukla monist olan “mutlak haklar ve kurallara” dikkatini veren geleneksel etikten radikal bir kopuşu temsil eder.<sup>495</sup> İnsan ile doğa arasındaki ilişkiyi başka türlü düşünmeyi öneren ekofeminist etik, hayvanlara dair saptamalarda bulunmuş, insan merkezci düşüncenin aksine, hayvanların da insanlar gibi hakları olduğu, eşit, iyi bir muameleyi hak ettiklerini ileri sürmüştür.<sup>496</sup> Ahmet Cevizci, Aristoteles, Descartes, Locke ve Kant gibi filozofların hayvanlara dair görüşlerinin insan merkezci, mekanistik ve yararçı tarafları olduğunu belirtir. Bu filozofların aksine Spinoza, hayvanların da bizler gibi doğal hakları, hisleri olduğunu ve insanların doğanın merkezinde olmayıp diğer canlıların insanların faydalanması için yaratılmadığını düşünür.<sup>497</sup>

---

<sup>492</sup> Bkz. Cevizci, A. (2013<sup>a</sup>). *Uygulamalı Etik*, Say Yayınları, İstanbul, s.137-138.

<sup>493</sup> Bkz. Donovan, J. (2009). s.389.

<sup>494</sup> Bkz. Cevizci, A. (2013<sup>a</sup>). s.141.

<sup>495</sup> Cevizci, A. (2013<sup>a</sup>). s.142.

<sup>496</sup> Cevizci, A. (2013<sup>a</sup>). s.148.

<sup>497</sup> Bkz. Cevizci, A. (2013<sup>a</sup>). s.148-149.

Spinoza ile ekofeministler ve derin ekolojistler arasındaki bağlantıları gösteren Rosi Braidotti, derin ekolojinin, ahlaki alanın tüm organizmalar için nasıl açık olduğunu vurgulayarak insan merkeziliğin sınırlarını genişlettiğini, Arne Naess aracılığıyla, aktarmaktadır. Bu holistik görüşün çerçevesinin, Spinoza'nın monizmine ilişkin olduğunu belirten Braidotti, Spinoza'nın zihin ve ruhun birliğine dair idealinin, yaşayan her şeyin kutsal ve en büyük saygıyı hak ettiği yönündeki ekofeminist inancı desteklediğini ifade eder.<sup>498</sup> Spinoza'nın insan ile doğa arasındaki birlik ve Tanrı görüşüne yer veren Braidotti, derin ekolojinin de insan ve ekolojik ortam arasındaki uyumu vurgulayan ekolojik felsefenin işaretiyle yüklü olduğunu belirtmektedir.<sup>499</sup> Spinozacı bir etik böylece, doğanın bir parçası olan bir tekil insan modeli sunması, ekofeminist etiğin düalizm, araçsallık karşıtlığı ile ittifak halinde görünmektedir.

Lloyd ise Spinoza'nın insan zihnini doğanın bir parçası şeklinde ele almasının modern etik için bir ilham kaynağı olduğunu belirtir. Lloyd'a göre Spinozacı monizm, tekil ve kolektif ilişkiler ile duygulanışların (*being affected*) bir incelemesi, geniş bir etoloji kavramına uygun bir dayanak olarak rol oynar.<sup>500</sup> Ahlaki olmayan, öznenin eyleme gücü üzerinde duran Spinozacı etik kendini koruma çabası olarak karşımıza çıkar. İyi olanın eyleme gücünü arttırması fikri Lloyd açısından bencillik değil, "işbirlikçi ahlak" olarak adlandırılır. Spinozacı etikte, hiçbir aşkın değere gönderimde bulunmaksızın, kişi diğerlerini fark eder ve kendisini güçlendirmenin, iyileştirmenin arayışına girer.<sup>501</sup>

#### 6.4. Spinoza ve Cinsellik

Feminist teorinin cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve beden terimleriyle birlikte üzerinde en çok fikir yürüttüğü alanlardan biri cinselliktir. Cinsellik, kültürel-toplumsal

---

<sup>498</sup> Bkz. Braidotti, R. (2006). s.115-116.

<sup>499</sup> Bkz. Braidotti, R. (2006). s.116.

<sup>500</sup> Bkz. Braidotti, R. (2006). s.162. (Akt.)

<sup>501</sup> Bkz. Braidotti, R. (2006). s.162

alan içerisinde konuşması yasaklanan, belirli toplumsal pratiklerle denetim altına alınan, her tarihte ve toplumda farklı biçimlerde yaşanan etkinlikleri kapsayan bir yüzeydir. Foucault'ya göre cinsellik, tarih içerisinde sürekli bir dönüşüme uğrayan ve aynı zamanda yalıtılması söz konusu edilemeyen “bir insan deneyimidir”.<sup>502</sup> 19. yüzyılda ortaya çıkan bu kavramdan önce, ‘cinsiyet’ sözcüğü, erkekler ile dişiler arasında gerçekleşen cinsel faaliyet ve biyolojik farklılığı işaret etmek için kullanılmaktaydı.<sup>503</sup> Yani ‘cinsiyet’ kavramıyla anlatılmak istenen cinsel edimin biyolojik olarak farklı iki kişi, erkek ile dişi arasında gerçekleşmesinin mümkün olduğu şeklindeydi. Böylece cinsellik, belirli biyolojik cinsiyete sahip olanların birbirine karşı olan arzularına dayanıp doğallaşmış oluyordu.

Spinoza'nın eserlerinde cinselliğe dair yerler mevcuttur. Alexandre Matheron “Spinoza ve Cinsellik” başlıklı yazısında, Spinoza'nın kitaplarında direkt olarak kadınların ve cinselliğin göz önünde bulundurulduğu on paragrafın bir çözümlemesini sunar.<sup>504</sup> Matheron, Spinoza'nın cinselliğe dair metinlerinin, kendi döneminin önyargılarıyla sınırlı dar bir dünya görüşünü yansıttığına, hatta yaşadığı döneme hâkim olan puritanizmi/ Protestan ahlakı (*puritanism*) beslediğine inanıldığını belirtir.<sup>505</sup> Fakat Matheron, Spinoza metinlerinin aşikâr anlamlarına odaklanmanın kolaya kaçmak anlamına geldiğini belirtir; onun kaygısızca yazan bir filozof olmadığını göz önünde bulundurarak metinlerindeki bu on yeri dikkatlice yeniden okumayı önerir.<sup>506</sup>

Ethica'nın üçüncü kısmında şu ifade yer alır: “*Şehvet*, tensel birleşme arzusu ve sevgisidir.”<sup>507</sup> Spinoza şehveti (*lust*) “*cupiditas et amor*”, yani arzu ve sevgi olarak tanımladığından dolayı, bu duygulanım büsbütün neşe ile doludur.<sup>508</sup> Matheron'a göre, Spinoza'da cinsel uyarım kendi içinde uyumludur ve cinsellik “bireyselliğimizin kendi konumunu belirlemede gerekli bir andır”. Her ne kadar cinsel haz, tüm hazlar gibi

<sup>502</sup> Bkz. Akt. Berktaş, F. (2009). s.58.

<sup>503</sup> Bkz. Stone, A. (2016). s.134.

<sup>504</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.17.

<sup>505</sup> Bkz. Matheron, A. (2009). “Spinoza and Sexuality”, *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (87-106), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.87.

<sup>506</sup> Matheron, A. (2009). s.87-88.

<sup>507</sup> E III, Duyguların Tanımları 48.

<sup>508</sup> Bkz. Matheron, A. (2009). s.90.

*titillatio*'dur<sup>509</sup> ve aşırılığa varabilir, ancak yine de cinsellik, neşeli olması bakımından özünde iyidir.<sup>510</sup> Spinoza'nın şehvetin ölçsüz doğasına dair neden uyarıda bulunduğunu soran Gatens, diğeri aşırı tutkuların doğasındaki problemde olduğu gibi, şehvetin de bu anlamda diğlerinden ayrı tutulamayacağını, aklın ve tüm kişiliğın gelişimini engelleyen sabit bir fikir (*idée fixe*) olarak görüldüğünü belirtir.<sup>511</sup> Ona göre cinsel arzu, bir tutku (*passio*) olduğu müddetçe haz veren bir şey olduğu kadar acı veren bir şeye de dönüşebilir. Bunun nedeni ise, edilgenlikle açıklanır. Kişiyi etkileyen güç karşısında edilgen bir durumda olduğumuzda, diğeri tutkularda olduğu gibi, arzu edilen nesnenin kendisi umut, korku ve kaygı duygularının kaynağına dönüşebilir.<sup>512</sup> Matheron'un Spinoza okumasında ise şehvet, saplantılı (*obsessional*) tutkuların daha az ya da çok zarar verici değildir. Aşırılık, bedensel hazzın yoğunluğundan değil hayaldeki takıntılı özelliklerden kaynaklanır. Matheron, Spinoza'nın yaklaşımında, hazzın aşırı olması için gerekli eşiğın mantık geliştikçe yükseldiğini belirterek haz ile rasyonellik arasında bağ kurar.<sup>513</sup> Yani, aşırılığın kendisi bedende içkin olarak mevcut değildir. Cinsellik, takıntılı ya da çatışmalı bir hale gelmediği sürece cinsellikten ne ölçüde ve ne şekilde istifa edileceği kişilere kalır. Zaten akıl geliştikçe, cinselliğın takıntılı bir hale bürünme riski de azalır<sup>514</sup>. Bu bakımdan, Matheron, cinsel özgürleşmenin zihinlerinde uygun düşünceleri barındıran kişilerde gerçekleşeceğini belirtir.<sup>515</sup>

Spinoza'da cinselliğın kendisi bir günah ya da yasak olarak belirlenmez. Oysa insani bir faaliyet olarak cinsellik, geçmişten bu yana ahlaki alanla ilintili kılınmıştır. Cinsel edimlerin çoğu yasaklamalar, engellemeler, izin vermeler yoluyla düzenlenir. Dinlerin ve kültürlerin yüzyıllar süresince meydana getirdikleri imgelerin kadınlığa ve erkekliğe dair varoluş açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz.<sup>516</sup> Berktaş'ın hatırlattığı gibi, dindar olmayan insanlar dahi, dinlerin yarattığı imgelerin aracılığıyla

<sup>509</sup> Çiğdem Dürüşken bu kelimenin gıdıklanma anlamına geldiğini fakat Spinoza'nın "tahrik" anlamından kullandığını açıklamış. *Ethica*, s.390.

<sup>510</sup> Bkz. Matheron, A. (2009). s.90-91.

<sup>511</sup> Bkz. Gatens, M. (2009b). s.17.

<sup>512</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.132.

<sup>513</sup> Bkz. Matheron, A. (2009). s.92.

<sup>514</sup> Bkz. Matheron, A. (2009). s.102.

<sup>515</sup> Bkz. Matheron, A. (2009). s.101.

<sup>516</sup> Bkz. Berktaş, F. (2014). s.16-17.

düşünebilirler. Bu nedenle, kadınlar, aile ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tümü üzerinde “homojenleştirici bir etki” yapan dinlerin dışında düşünmek, kadınların kendi özerkliklerini sağlamaları bakımından gerekli hale gelir.<sup>517</sup> Gatens, Spinoza’nın eleştirel olmayan açıklamasında, arzunun “doğal” bir nesnesinin olmadığını belirtir.<sup>518</sup> Diğerlerine karşı hissedeceğimiz sevgi ya da arzunun çok farklı nedenleri olabilir. Buradaki koşul, diğeriyle olan karşılaşmamızda bir güç artışı yaratıp yaratmadığıdır. Dolayısıyla herkes ve her şey bir arzu nesnesi olabilir.<sup>519</sup> Üreme ile cinsellik arasında geleneksel ahlak tarafından kurulan bağ, Spinoza’da bir yasa halini almaz. İnsanlar, cinsellik olduğu için üremektedirler fakat sadece üreme olsun diye cinsellik var değildir<sup>520</sup>. Nasıl ki doğanın belli bir amacı yoksa<sup>521</sup> cinselliğe özgü bir amaçlar demeti de yoktur. Doğanın belirli bir ereğe sahip olmadığı düşüncesi, Hristiyan cinsel ahlakında temel taşlardan biri olan “Doğanın Tanrı’nın verili bir amacına sahip olması gerektiği” fikriyle zıt düşer.<sup>522</sup> Spinoza’nın anti-teolojik kozmolojisinde insanların cinsel davranışları önceden belirlenmiş amaçlara sahip değildir. Bu bakımdan Spinoza’da cinsellik üremenin ötesinde düşünülür. Spinoza, sonsuz bir cinsel davranışlar çeşitliliğini kabul eder.<sup>523</sup>

David West, Spinoza’nın, Batının cinselliğe dair egemen felsefi ve teolojik kavrayışından farklı bir alternatif sağladığını, akıl, benlik ve cinsellik konusunda Batı felsefesinde egemen olan iki temel ahlaki, metafizik kümenin ötesine işaret ettiğini belirtir.<sup>524</sup> West, bu iki kümeyi çileci idealist ve hedonist gelenekler olarak işaret etmektedir. Platon felsefesinde izi bulunabilecek olan çileci idealizmde, hakikat, daha yüksek rasyonel benlik, küçük düşürülmüş beden ve onun zevklerinin üzerinde değerlendirilirken, hedonist düşünce ise Jeremy Bentham, Hobbes, Hume ve antik Epikürcülere kadar uzanan bir geleneğe yaslanır.<sup>525</sup> Spinoza’nın metinlerinde cinsellik

---

<sup>517</sup> Bkz. Berktaş, F. (2014).s.17.

<sup>518</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.17.

<sup>519</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.131-132.

<sup>520</sup> Bkz. Matheron, A. (2009). s.92-93.

<sup>521</sup> E I, Ek.

<sup>522</sup> Bkz. West, D. (2009). s.107.

<sup>523</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.17.

<sup>524</sup> Bkz. West, D. (2009). s.107.

<sup>525</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.19.

konusu büyük bir yer kaplamasa bile, onun felsefi görüşleri West'in çerçevesini çizdiği çileci ve hedonist düşünce geleneklerine bir alternatif sunar. "Her şeyden önce, dinsel söylem alanını tamamen terk etmeksizin, Yahudi-Hristiyan geleneğin dar ve katı cinsel ahlakını destekleyen yorumları ve batıl inanç özelliklerini yerinden eder."<sup>526</sup> Spinoza'nın metafiziksel monizminin bu bağlamda çekici bir yanı olduğunu bildiren West, buradan çıkan etik bakışın zihin beden ikiliğini ve Yahudi-Hristiyan teolojisinin temelini oyduğunu belirtir.<sup>527</sup> Her ne kadar dinsel bir söylemi var gibi gözükse de Spinoza kendi zamanının Yahudi ve Hristiyanlığından uzaktır. Onun özgün cinsellik etiği olumlu metafiziksel fikirleri ile batıl inançlara yönelik eleştirilerinden kaynaklanır.<sup>528</sup> *Teolojik-Politik İnceleme* kitabında kutsal kitabın eleştirisini yapan Spinoza, Yahudi-Hristiyan teoloji ve cinsel ahlak ile uyumsuzluk içindedir. Batının ve Hristiyanlığın çileci cinselliği Plâtoncu idealizmden etkiler taşırken, Spinoza bunun aksine Platon'un teleolojik idealizminden uzak durur, cinselliğe dair daha olumlu bir değerlendirmenin imkânını muhafaza eder.<sup>529</sup> Ayrıca, Matheron'un benzer biçimde vurguladığı gibi, Spinoza ereksel nedenleri reddedişine uygun olarak, cinsel tutkuları teleolojik olarak açıklamaya girişmez.<sup>530</sup>

İnsanın duyulduğu sevincin ne kadar büyük olursa yetkinliğinin o derecede büyük olacağını belirten Spinoza, insanın elinden geldiğince her şeyden haz duymasının bilge bir insana yakışacağını vurgular.

Kendi kendisinin tamiri, kuvvetlerinin yenileştirilmesi için ölçülü nitelikte alınan hoş gıdaları yemek ve içkileri içmek, nitekim güzel kokular ve yeşil bitkilerin latif süslerinden, bedeni hamlıktan çıkararak ve işleten oyunlardan, her biri başkasına zarar vermeden kullanılabilen bu gibi daha başka birçok şeylerden faydalanmak bilge bir insanın şanıdır diyorum.<sup>531</sup>

Spinoza'da bedene dair zevklerin olumlanması cinselliğe yaklaşımının olumlu olduğunu gösterir. Gatens cinsel ilişkinin, neşeli duygulara sebebiyet vermesinden dolayı iyi

---

<sup>526</sup> West, D. (2009). s.108.

<sup>527</sup> Bkz. West, D. (2009). s.109.

<sup>528</sup> Bkz. West, D. (2009). s.113.

<sup>529</sup> West, D. (2009). s.117-118.

<sup>530</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.131.

<sup>531</sup> E IV, Önerme 45, Önerme Sonucu 2, Not. (Ülken, H.Z., Çev.)

olduğunu belirtir.<sup>532</sup> Bedensel zevkler bireyin iyiliğine yol açtığı gibi aklın gelişimine de katkı sağlar. Böylece Spinoza felsefesi, ruhsal, idealleştirilmiş bir sevgi tarifi uğruna cinsel arzunun alt sınıfa indirilmesine neden olan idealist geleneği zayıflatır.<sup>533</sup> Spinoza'nın cinsel arzu ve sevgi tanımının Platon'un *Semprozium* eserindeki eros kavramını hatırlattığını belirten West, yine de Spinoza'nın doğadaki erekselliğe dair reddiyesinin, Platon'un idealist eros görüşüyle bağdaşmadığını belirtmektedir.<sup>534</sup> Spinozacı ilkeler, heteroseksüel normun ötesindeki cinsel eylemler ve ilişki çeşitleriyle uyumludur. Spinoza'nın beden, zevk, şehvet, evlilik üzerine temel varsayımları, Batı'nın eşcinsellik ve diğer türlü üremeye sebebiyet vermeyen cinsel edimlere yönelik düşmanlığa temel olan normatif uygulamaya imkân tanımaz.<sup>535</sup> West, bu bakımdan cinsellik tanımının değiştiğini vurgular. "Üreme, özsel bir cinsel amaç olamaz, böylece cinsellik genital bölgeler ve beden aktivitelerinde merkezileşmiş ya da sınırlanmış olmak zorunda değildir."<sup>536</sup> Cinsellik, üreymeyle zorunlu bir bağ kurmayarak ve fallik unsurların, cinselliğin belirli alanlara hapsedilmesini aşarak farklı bireyler arasında iyiye, neşeli duygulara yol açacak şekilde, heteroseksüelliğin ötesine geçer. Kişiler, heteroseksüel, biseksüel ya da homoseksüel bir ilişki içerisinde erotik zevklerini gerçekleştirmede özgürdürler.<sup>537</sup>

Tüm bunlardan sonra, Spinoza'nın cinselliğe dair yaklaşımının kadınların cinselliğini genellikle baskı altına alan, onları sadece cinsel bir nesneye indirgeyen, homoseksüelliği ve diğer cinsel edimleri tehdit algılayarak bedensel tutkuyu yasaklayan moralist dinsel söylem ile çileci idealist felsefe geleneğin karşısında konumlanarak feminist teorinin ittifak alanına yerleştiğini söyleyebiliriz. Çünkü bedensel zevkleri olumlayan, cinselliğin *apriori* bir biçimde üreyme yönelik bir amacının olmadığını belirten, cinselliği moral bir yasayla açıklamayan, zihnin özgürlüğü sayesinde bedensel zevklerin risk taşımayacağını, tutkuya dair riskin bedeninden kendisinden değil zihnin saplantılarından kaynaklandığını ifade ederek özgürleştirici bir cinselliğe imkân

---

<sup>532</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.132.

<sup>533</sup> Bkz. West, D. (2009). s.117.

<sup>534</sup> Bkz. West, D. (2009). s.117.

<sup>535</sup> Bkz. West, D. (2009). s.118.

<sup>536</sup> West, D. (2009). s.118.

<sup>537</sup> Bkz. West, D. (2009). s.118.



sağlayan anlayış mevcuttur. Bu sadece Spinoza'nın cinsellik ve onunla yakın sayılacak kavramlara değindiği sınırlı yerlerden çıkarılacak sonuçlar değildir; onun etik bakışı, ereksel nedenler ve kutsal kitap eleştirisi, zihin-beden kavrayışı, duygular tanımı, karşılaşmalardan hareketle iyinin ve kötünün ne olduğunu tanımlamasıyla da elde edilir.

### 6.5. Spinozacı Cinsel Politikaya Doğru

Matheron, Spinoza'da cinsel tutkuya dair iki temel problemden birinin politik boyuta sahip olduğundan bahseder. Spinoza'ya göre cinsel tutku erkekler arasında rekabete neden olduğundan, sosyal bedende bir uyumsuzluk yaratma riski taşır.<sup>538</sup> Bu yüzden *Politik İnceleme*'de kadınlar, devlet yönetiminden, politik alandan dışlanır. Erkeklerin ve kadınların birlikte yönettikleri tarihsel bir örnek olmadığını belirten Spinoza, kadının doğasından kaynaklı olarak, iki cinsin birlikte hüküm sürmesinin ve eşit olmasının mümkün olmadığını ileri sürer.<sup>539</sup> Gatens, bu dışlama ve eşit görmeme halinin Spinoza için şaşırtıcı olduğunu belirtir. Çünkü aynı Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de irksal, ulusal kalıp yargılara karşı bir tartışma yürüttüğünü ve 'doğanın ulusları değil bireyleri meydana getirdiği' düşüncesini savunduğunu ekler.<sup>540</sup> *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza bu durumu şöyle ifade eder: "Tabiat ulusları yaratmaz, bireyler yaratır. Onlar da yalnızca dilleri, yasaları ve kazanılmış adetlerindeki farklılığa göre uluslara ayrılır."<sup>541</sup> Spinoza, farklı halkları, ulusları birbirinden ayıran şeyin doğal bir durum olmadığını, insanları sınıflara ayıran eğilimlerin belirli yasa ve geleneklerin, yani tarihsel deneyimlerin sonucu olduğunu göstermiş olur.<sup>542</sup>

Gatens, Spinoza'nın kadınların tarihsel durumuyla ilgili körlüğünün sebebini sorar ve *Politik İnceleme*'nin sonunda, erkeklerin kadınlara duyduğu cinsel iştahın barış için büyük zararlar vereceği görüşünün, Spinoza'nın politika teorisindeki bir gerilimin yerini saptadığını ifade eder.<sup>543</sup> Kadınların politik alandan dışlanması, kadınlara atfedilen

---

<sup>538</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.133.s

<sup>539</sup> Bkz. Spinoza, B. (2012). s.111.

<sup>540</sup> Bkz. Gatens, M. (2009). s.204.

<sup>541</sup> Spinoza, B. (2010). s.259.

<sup>542</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.134.

<sup>543</sup> Bkz. Gatens, M. (2009). s.205.

özellikler nedeniyle değil, erkeklerin rekabet gibi doğal eğilimleri nedeniyle savunulmaktadır. Yani erkekler birçok tutkuya sahiptirler, onlar açgözlü, hırslı, mızumsuz olabilirler. Fakat barışı, politik toplum düzenini bozma ihtimali olan tutkularına rağmen erkekler politik alanda söz sahibi, efendi olmaya devam ederler. Gatens'a göre bu durum "Spinoza'nın politika felsefesi bağlamı içinde kabul edilebilir bir argüman değildir."<sup>544</sup> Gerilim tam da burada belirir. Spinoza'nın kadınları, köleleri ve hizmetçileri demokratik yönetimin dışına itmesi, onun "akılcı topluluklar" (*reasonable associations*) oluşturmaya dair genel açıklamasında bir gerilim yaratır.<sup>545</sup> Gullan-Whur, Spinoza'nın kadınlara yönelik görüşü ile temel ilkelerinden dördü arasında bir gerilim olduğunu ileri sürer.<sup>546</sup> İlk ilke zihnin, beden bir fikri olması, ikincisi, ortak kavramlar, üçüncüsü içkin uygun fikirler ve dördüncüsü tutkular yoluyla zihinsel esarettir. Bu dört temel ilke ile kadınlara dair açıklamayı detaylı biçimde inceleyen Gullan-Whur, *Politik İnceleme*'nin sonundaki açıklamanın kötü bir hüküm olduğunu ve *Ethica*'daki doktrinle uyuşmadığını belirtir. Benzer biçimde Charles Ramond da *Politik İnceleme*'deki yaklaşımın, "Spinoza'nın tekil varlıkların güçlerine dayalı ilkesel eşitlik düşüncesine" uymadığını ileri sürer.<sup>547</sup>

Moira Gatens, kadınların politik alanın dışında tutulmasının Spinoza'nın felsefesinin güzelliğini bozan bir yaraya benzediğini, onun kadınlara dair görüşünün hiç de istisnai bir durum olmadığını, eğer böyle olsaydı bunun önemsiz görülüp geçilebileceğini fakat kadınların politik yönetimden dışlanışının Batı politika düşüncesinin bütün gövdesi üzerinde yer alan bir yara olduğunu belirtir.<sup>548</sup> Spinoza'daki bu gerilim noktaları, politik egemenlik ve itaat ilişkilerinin teorikleştirilmesine özgüdür, 17. yüzyıl felsefi tahayyülü açısından ise olağandışı değildir.<sup>549</sup> Gatens, gelişen demokrasilerden dışlanan kadınların modern liberal demokratik toplumların temelinde yer alan gerilimi somutlaştırdığını ekler. Gullan-Whur da benzer bir noktaya değinir ve

---

<sup>544</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). 134.

<sup>545</sup> Gatens, M. (2009). s.205.

<sup>546</sup> Gullan-Whur, M. (2002). Spinoza and the Equality of Women, <https://spinozaauthor.wordpress.com/books-by-spinozaauthor-margaret-gullan-whur/articles-on-spinoza-by-margaret-gullan-whur/spinoza-and-the-equality-of-women/>

<sup>547</sup> Bkz. Akt. Akal, C. B., (2012). s.121.

<sup>548</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). 134-135.

<sup>549</sup> Bkz. Gatens, M. (2009). s.207.

kadınların politik haklarının tanınmamasının Spinoza'nın 17.yüzyıldaki çağdaşlarının görüşü olduğunu belirtir.<sup>550</sup> Bu durum bir yandan kadınların- köleler ve hizmetçilerle birlikte- sivil toplum içerisinde haklarını korumaya izin veren politik yapının tam üyeleri olmadığı gerçeğini açığa vurur. Eğer bu dışlanmış gruplar gerçek bir biçimde demokratik yönetimde hakiki yurttaşlığa sahip olsalardı, o zaman eşit politik hak, tekil eşit olmayan doğal hakkın yerine geçer, onu iptal etmiş olurdu.<sup>551</sup> Erkeklerin kadınlara duyduğu cinsel iştah ile kadınların politik dışlanması birlikte düşünüldüğünde, sivil barışın dağılmasına yol açan cinsel tutkular ve erkeklerin yönetme arzusu, sivil toplumun sivil barışın muhafızları tarafından yönetildiği anlamına gelirdi.

*Politik İnceleme*, yarım kalmış, bitirilmemiş bir metin olarak tartışmaları beraberinde getirir. Beth Lord, Gatens ve Lloyd'u işaret ederek, Spinoza'nın çalışmasının kadınları, sosyal ve tarihsel koşulları tarafından zorlanmış olarak ele aldığını iddia eder.<sup>552</sup> Feminist düşünce için Spinoza'nın hayalgücü (*imagination*) kavramını yenileyen Gatens'a göre, kadınların erkeklere olan bağımlılığı gerçek ve doğal olabilir, fakat yine de imgeseldir (*imaginary*). Lloyd ise, *Part of Nature* kitabında, Spinoza'nın bireylerin ya da grupların güçsüz kılınmasını hayaller (*fictions*) kuramıyla açıklanabilir olduğunu savunur.<sup>553</sup> Yani, Spinoza'nın *Politik İnceleme* kitabının sonunda kadınların doğası gereği politik yönetimden dışlanması, aslında, onların doğasının bir sonucu değildir. Bu yorumdan hareket ederek, Spinoza'da kadınların aşağı bir nitelikte olması (*inferiority*) doğalarının bir sonucu değil, insanları, hayali güç ilişkilerine bağlayan sosyal ve tarihsel koşulların bir neticesidir, denilebilir.<sup>554</sup> Spinoza, kadınlar ile erkeklerin birlikte yönettikleri, eşit oldukları tarihsel bir örnek arar, bulamayınca kadınların konumunu doğallaştırma yanılığısına düşer.

---

<sup>550</sup> Bkz. Gullan-Whur, M. (2002). Spinoza'nın yaşadığı Hollanda Cumhuriyetindeki radikal politik bir reformcu olan Even Van den Hove'u örnek gösteren Gullan-Whur, bu kişinin de politik hakları, bağımsız bir sosyal sınıfla sınırlandırdığını ve akıl hastası, köleler, gündelikçiler, çocuklar ve kadınları özellikle dışarıda tuttuğunu ekliyor.

<sup>551</sup> Bkz. Gatens, M. (2009). s.207.

<sup>552</sup> Bkz. Lord, B. (2011). s.1089.

<sup>553</sup> Bkz. Akt. Lord, B. (2011). s.1089.

<sup>554</sup> Lord, B. (2011). s.1089-1099.

Beth Lord, Spinoza'nın kadınlara dair ifadesine yönelik yorumların dikkatli yapılması gerektiğini, *Politik İnceleme* kitabının, kadınların doğal kapasitelerine dair bir iddiayı savunacak türden bir metin olmadığını belirtir. Spinoza, kadınlara dair ifadelerini hakikat olarak anlamamız niyetinde değildir. "Onun kadınlara dair yorumu, hayalin (*fiction*) bir kısmını oluşturur ve böylece onlar bir bütün olarak, ne doğru ne de yanlış olan bir hayaller/imgeler (*images*) sistemiyle tutarlı olduğu ölçüde geçerlidir."<sup>555</sup> Spinoza açısından bedenlerimizin ve diğer bedenlerin farkındalığını içeren hayalgücü, sosyal, politik bir boyuta sahiptir. Onun hayal gücü yaklaşımı, duyu/yetenek (*faculty*) hakkında bir teori değildir, insanların kendiliğinden oluşturulması sayesinde sürekli bir yapı hakkındadır.<sup>556</sup> Gatens ve Lloyd, bu yapının ilişkisel ya da bireylerarası bir ontolojiyi ifade ettiğini aktarırlar. Bedenlerimiz, diğer bedenlerle olan karşılaşmalarımız neticesindeki etkilenmelerin izlerini bünyesinde taşır.<sup>557</sup> Hâlihazırda, Spinoza'da hayaller, inanç, politika ve kültür için temel olan duyu, deneyim ve hafızada temellenen uygun imgeler sistemidir.<sup>558</sup>

Spinoza, *Ethica*'da okuyucuyu tümellere dair uyarır; insan, kadın vb. genellemelerin insan bedeninde aynı anda çok fazla imge oluşturduğundan dolayı, zihnin bireyler arasındaki ufak farkı dahi canlandıramadığını ifade eder.<sup>559</sup> Yani insan zihni, 'kadın' dendiğinde bedenin aldığı izlenimler yoluyla ortak niteliği sonsuz sayıdaki bireye atfetmiş olur. Beth Lord da benzer biçimde, kadınlara ilişkin her tümel ifadenin sadece belirli özellikleri yansıtacağını, Spinoza'nın, insanların ne yaptığının deneysel örneklerinin bireylerin belirli bir biçimde ne yapabilir olduklarının kanıtı olmadığını farkında olduğunu belirtir.<sup>560</sup> Yani, yapılanlardan yola çıkarak insanın kapasitesinin, doğasının bir özüne varmak mümkün değildir. Buradan hareketle, kadınların erkekler karşısındaki tarihsel deneyimi, onlara tabi olma tecrübesi gerçektir. Fakat bunlar birer durumdur, kadınların erkeklere tabi olduğu şeklindeki hakiki bir bilgi değildir. Lord, Spinoza'nın kadınlara dair ifadesinin gerçekliğini ispat etmeye

<sup>555</sup> Lord, B. (2011). s.1090.

<sup>556</sup> Bkz. Gatens, M., G. Lloyd. (1999). s.143.

<sup>557</sup> Bkz. Gatens, M., G. Lloyd. (1999). s.23.

<sup>558</sup> Bkz. Lord, B. (2011). s.1090.

<sup>559</sup> E II, Önerme 40, Not 1.

<sup>560</sup> Bkz. Lord, B. (2011). s.1092.

çalışmadığını, eğer doğru bir fikir olarak beyan etseydi bunu nasıl ortaya çıkardığını kanıtlamaya çalışacağını belirtiyor.<sup>561</sup> Kadınlar ile erkeklerin bir arada eşit bir biçimde yaşadıklarına dair örneği bulamaması, Spinoza'nın eksikliğidir. Spinoza, kadınların erkeklerin yetkesi altında olduğunu, onların gücüne bağlı olduğunu sadece hayal eder, fakat bilmez.<sup>562</sup>

*Ethica* ile *Politik İnceleme* arasında bir ayrım yapan Lord, *Politik İnceleme*'nin doğru fikirlerle (*true ideas*) meşgul olmadığını, zorunlu olarak kabul etme, imkânsız olarak reddetmeden evvel hipotezleri eleştirel ve rasyonel biçimde açıklamakla uğraştığını savunur. “*Ethica* bilgi, aklın birinci çeşidiyle yazılır ve okunur, oysa *Politik İnceleme* ilk bilgi türüne göre yazılır ve okunur: Hayal gücü. *Politik İnceleme*'nin devletin ne olduğunun ortak bir imgesi ile bizi bağlamayı amaçladığı yerde, *Ethica* bilgi ve erdemimizi arttırmayı amaçlar.”<sup>563</sup> *Politik İnceleme*'de kadınların politik alandan dışlanması, Spinoza felsefesi açısından bir olumsuzluğu işaret etmesine rağmen, yine de Spinoza'nın tüm felsefesinde bulunan, diğer metinlerindeki özgürlükçü, demokratik görüşleriyle tutarlı değildir. Ayrıca, Spinoza'nın tüm kanıtları, önermeleriyle birlikte savunduğu uygun bir bilgi de değildir. Tamamlanmamış bir kitabın, yarım kalmış ifadeleridir. Spinoza'nın uygun bilgiye sahip olmamasının ve çağının sınırlarının dışına çıkamamasının neticesidir.

Tüm bunlarla birlikte, kadınların politik hayat içerisindeki konumuna dair Spinoza felsefesinden bir olanak olarak nasıl bahsedilebilir? Spinozacı bir cinsel politika hangi bakımından mümkün hale gelir? Bunun için yönelmemiz gereken en temel kitap *Ethica*'dır. “Şayet Spinoza'nın evreninde kadına dair hakikati anlamak istiyorsak, *Ethica*'ya bakmalıyız.”<sup>564</sup> Spinoza *Politik İnceleme*'de kadınlarla birlikte hizmetçilerin, kölelerinde de efendilerinin kontrolü altında olduğunu ifade eder. Spinoza'nın, ‘özgürlüğü’ kendini belirleme (*self-determination*) olarak tanımlamasıyla birlikte düşünülürse, köleler aslında özgürlükten mahrum kalmışlar, kendi eylemlerini

---

<sup>561</sup> Bkz. Lord, B. (2011). s.1092.

<sup>562</sup> Bkz. Lord, B. (2011). s.1093.

<sup>563</sup> Lord, B. (2011). s.1093-1094.

<sup>564</sup> Lord, B.(2011). s.1094.

belirlemeye, etki üretmeye sahipleri tarafından zorlanmışlardır. Kadın erkek arasındaki ilişkide olduğu gibi, köle ile efendi ilişkisi de tarihsel bir durumdur, kölenin doğasından kaynaklanmaz.<sup>565</sup> Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, insan, sabit bir öz değil, etrafıyla etkileşim halinde olan, eyleme kapasitesi artan ya da azalan bir varlıktır. Bu bakımdan, kölenin efendi karşısındaki konumu, yurttaşlıktan azade olması, onun özüne içkin değildir, diğer tekil durumlarla, *sonlu moduslar*la ilişkisinin sonucudur.<sup>566</sup> Fakat aynı zamanda köle, akli sayesinde daha özgür olabilir, kendi eyleme ve düşünme gücü bakımından daha fazla yetkinliğe sahip olabilir. Köleliği devam ettiği sürece bir yurttaş olmak için yeterince özgür olamaz, ancak onu belirleyen koşullar izin verdiğinde özgür olur ve köleliği biter.<sup>567</sup> Beth Lord, kölenin durumunu kadınlar için de benzer olduğunu düşünür: “Kadınlar toplumsal değişim ve rasyonel biçimde kendini geliştirme yoluyla daha özgür oldukça, kendi haklarını tayin ettikleri demokratik bir ortaklığın şartını yerine getirirler.”<sup>568</sup> *Ethica* tam da bu düzlemde kendini gösterir. *Ethica*, katı görevleri dikta eden aşkın bir etikten ziyade, karşılaşmaları çoğaltan, hayatın ve zevkin değişken ve içkin etiğini ileri süren bir “güç felsefesi” (*philosophy of power*) gibi okunabilir.<sup>569</sup> Gatens’a göre, *Ethica* zorba yönetimler altında yaşayanlara hitap etmez; bilakis, *Ethica*’nın ideal okuyucusu demokratik siyasal yapının özgür ve akılcı bir üyesidir. Kadınların bu demokratik yapının özgür bir üyesi olmaması için hiçbir sebep yoktur. Zaten Spinoza’da devletin amacı, yurttaşlarının, onu oluşturan tekil varlıkların eyleme güçlerini arttırmak, akıl ve eyleme kapasitelerini genişletmek, güven içerisinde yaşamalarını sağlamak ve en nihayetinde özgürlüktür.<sup>570</sup> “Akıllı yönetimler, bireyler arasındaki uyumu arttıran yasalar çıkaracaktır.”<sup>571</sup>

Gatens, kadınlara uygulanan yasal muameleyle ilgili etik problemin politik bir problem olduğunu belirtir. Bu problem, etik ilişkilerin tarihsel ve şekillendirilmiş doğasını aydınlatır.<sup>572</sup> Ona göre, modern liberal demokratik ve sözde sözleşmeye dayalı

<sup>565</sup> Bkz. Lord, B. (2011). s.1094-1095.

<sup>566</sup> Bkz. Lord, B. (2011). s.1095.

<sup>567</sup> Bkz. Lord, B. (2011). s.1095.

<sup>568</sup> Lord, B. (2011). s.1095.

<sup>569</sup> Bkz. Gatens, M. (2009). s.202.

<sup>570</sup> Bkz. Spinoza, B. (2010). s.285.

<sup>571</sup> Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.144.

<sup>572</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.141.

devletlerde kadınlar birtakım haklar edinse bile kadınlara dair tarihsel, toplumsal imgelerin canlılığı korunur ve bunlar etki yaratmaya devam eder. Purdom, Gatens'ı işaret ederek, liberal demokratik toplumlarda kadınlara dair çelişkiden bahseder. Kadınlar liberal demokratik toplumlarda özgür yurttaşlar ve siyasal yapının üyeleri olarak ortaya çıkarken, bu toplumların yapısı kadınları erkeğe tabi olarak belirler. “Kadınlar hiçbir biçimde eşit değildir.”<sup>573</sup> Gerçekten de yasal düzenlemelere rağmen, kadınlara yönelik uygulamalar, kısıtlamalar, tecavüzler, şiddet durumları yaşanmaya devam etmektedir. Bu bakımdan, oy hakkı vb kazanımlara rağmen, kadınların sözleşmenin dışında tutulmasının etkileri ortadan kalkmaz.<sup>574</sup> Çünkü bu dışarıda tutmanın izlerini sürdüren alışkanlıklar, gelenekler mevcuttur. Spinozacı bir cinsel politika, güç ilişkilerini, sosyal bağlamı göz önünde tutarak, kadınların politik ve sosyal bakımdan temsil edilmesine dair engelleri ortadan kaldırmanın, yasal ve politik tüm kurumlara katılmakla halledilemeyeceğini, çünkü bu kurumların kadınların eyleme gücünü azaltan bir işlevi sürdüren tarihleri olduğunu saptar.<sup>575</sup>

Spinozacı bir cinsel politika, akli işin içine dâhil ettiği kadar, duyguları, tutkuları ve hayal gücünü politik olanla birlikte düşünür. Çünkü politika, ihtiyaçların, isteklerin düzenlenmesi bakımından tutkular ve hayal gücüyle ilgilidir.<sup>576</sup> Moira Gatens, feminist mücadele içerisindeki bilinç yükseltme pratiğini ele alır. Özellikle 1970’li yıllarda önemli bir değişim yöntemi olarak görülen bu pratiğin aslında ideolojinin aşkınlığı düşüncesini barındırdığını ve feminist teorinin, ideoloji ile hakikat, varoluşun gerçek koşulları ile hayali koşulları arasındaki yarığı sağlamlaştırma işlevi gördüğünü söyleyebiliriz.<sup>577</sup> Bu teorik etkiler nedeniyle, politika ve sosyal teoride, duygular, yanılsamalar ve hayal gücü üstesinden gelinmesi, dönüştürülmesi gereken şeyler olarak görüldüler. Gatens’a göre, bizzat politika teorisi, kendi imgesel bileşenine (*component*) sahip bir şey olarak kabul görmedi.<sup>578</sup> Oysa feminist teori açısından, duyguların, hayal gücünün politik alandaki etkisinin fark edilmesi Spinozacı bir kavrayışla mümkündür.

---

<sup>573</sup> Purdom, J. (2000). s.211.

<sup>574</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.141.

<sup>575</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.141

<sup>576</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.216.

<sup>577</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.126.

<sup>578</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). s.126.

*Politik İnceleme*'nin girişinde filozoflara dair eleştirisi, politikanın her türden ütopyacı ilkelerine yönelik olduğu kadar duygusal alanın yergiye yer vermeden anlaşılması gerekliliğine değinir. Gatens'in vurguladığı gibi, Spinoza için, duygusal alanı işaret etmeyen her politika teorisi sadece ütopyalar için uygun olacaktır.<sup>579</sup> Bu bakımdan, Spinozacı bir cinsel politika tutkuları ve hayal gücünü bir kenara koymaz.

Bir bütün olarak Spinoza felsefesi, feminist teori açısından hem olumlu bir kaynak olarak işlev görür hem de feminist teorinin karşı çıktığı dini, felsefi, politik görüşler bakımından destek sağlar. Lloyd, *Erkek Akıl* kitabını yazdığında, felsefi geleneğin akılı duygudan kutuplaştırdığını, Spinoza'da ise böyle bir kutuplaştırmayla karşılaşmadığını ifade eder. Burada bir potansiyel olduğunu savunan Lloyd, Spinoza'nın, felsefe geleneği içerisinde, akıl ve diğer şeyler arasında kutuplaşmanın eril-dişil ayrımıyla ifade edilmediği bir moment olduğunu belirtir.<sup>580</sup> Kartezyen düşüncenin mirası olan zihin-beden ikiliğine karşı farklı bir beden modeli, gündelik hayatı belirleyen dinsel, eril ahlak geleneğine karşı moralizm olmayan bir etik, güncel feminist teoride tartışmalı hale gelen biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına alternatif imkânı, bedensel zevkleri olumlayan bir cinsellik görüşü, Spinoza ile feminist teorinin temel konularından bazıları arasında verimli bir ilişkinin başlıklarıdır. Ergün'ün de belirttiği gibi, soyut bir insan tasarımı yerine, diğer tekil varlıklardan herhangi bir ayrıcalıklı konumu olmayan, varlığında sürme çabasıyla hareket eden bir insan fikri öne süren Spinoza, erkeklik-kadınlık gibi özlerle mücadele eden feminist teorisyenler açısından önemli imkânlar sağlar.<sup>581</sup> Spinoza'da birey hem tekilliğini korur, hem de toplumsallığı içerisinde değerlendirilir. Bu sosyalleşme, ortaklık kurma durumu insanın varlığını sürdürmesi için gereklidir. Spinoza'da kişi, toplumsal, tarihsel koşulların içerisine yerleşir. Kadınların, bedenleri gereği erkekle eşit bir konumda olamayacağı söylemi, tarihsel, toplumsal olguları perdeleme amacını taşır. Ergün, Spinozacı bir tarzda şunları yazar:

---

<sup>579</sup> Bkz. Gatens, M. (1996). 129.

<sup>580</sup> Bkz. James, S. (2000). s.44.

<sup>581</sup> Bkz. Ergün, R. (2014). s.17.



Bedenleri yüzyıllardır bir toplumsal eşitsizlik düzeni olan ataerkil sistemin yarattığı koşullar tarafından belirlenen ve hâkimiyet altına alınan kadınların toplumsal ve entelektüel konumları bu koşulların bir sonucudur. Bedenlerin karşılaşmalarına dayanan ilişkiyel yani ilişkileri içinde sürekli yeniden oluşan bir birey düşüncesi, bu güç ilişkilerini maskeleyen perdeyi indirdiği gibi, aynı zamanda değişim imkânını da devreye sokar. Toplumsal ve tarihsel olarak dışlanmış, baskılanmış, susturulmuş grupların hayat deneyimlerini düşünsel ve politik alana sokmak; görünmez kılınmış bedenleri görünür hale getirmek kederli karşılaşmaları azaltıp neşeli karşılaşmaların imkânını sağlamak; soyut değil fiili bir eşitliğin tek politik aracı olan demokrasi ve ifade özgürlüğüne giden yolda köşe taşları olacaktır.<sup>582</sup>

Böylece Spinozacı bir cinsel politika, kadınlar ve baskı altına alınmış, farklılıkları olumsuzlanmış gruplar için yeni bir etik-politik perspektif sağlama imkânı barındırır. Burada bir kimlik politikası savunusu yoktur. Feminist teori içerisinde genellikle dişil ve eril kimlikler farklı fikir ve tercihlerle eşleştirilir. Birçok feminist teorisyen, kadınların farklılığının ve tercihlerinin politik alanlarda ve kamu politikasında eşit bir biçimde temsil edilmediğine dikkat çekerler.<sup>583</sup> Gatens, bir “kimlik politikası” oluşturmanın, dışlanan grupların temsili seviyesinde zorunlu olarak bir artışa yol açıp açmadığı sorusunun, etik-politik bir ontolojiyi gerektirdiğini belirtir. Bu gerekliliği sağlamada ise Spinoza'nın felsefesi yardımcı olur.<sup>584</sup> Spinoza'nın ahlak ve politika felsefesi, kimliğe dair liberal varsayımları değiştirmek için bir temel sağlar. Onun zihin-beden kimliği tezi ilişkiyel bir ontolojiye sebep olur. Spinoza'da insan, tek, dinamik ve karşılıklı bağlantılı bir bütünün parçası olarak kavranır.<sup>585</sup> Onun felsefesinde toplumdan tamamen ayrı, kendini özgür irade temelinde belirlemeye muktedir bir insan tasavvuru yoktur. Benlik, bireysel olduğu kadar ilişkiyeldir. Aurelia Armstrong, modern Batı feminizminin kadınların otonomi amacına destek olup olmaması gerektiğini sorguladığı yazısında, Spinoza'nın “bağımlılık ile bağımsızlık, kendi ve diğeri, birey ve toplum” gibi kavramları yeniden düşünmek için bir perspektif sağladığını ifade eder.<sup>586</sup> Spinoza'nın birey tasavvurunun dışı açık, etkilenebilir ve etkileyebilir olduğunu, bunun

<sup>582</sup> Ergün, R. (2014). s.17-18.

<sup>583</sup> Bkz. Gatens, M. (2002). “The Politics of ‘Presence’ and ‘Difference’: Working Through Spinoza and Eliot”, *Visible Women* içinde (159-174), Hart Publishing, Oregon s.165.

<sup>584</sup> Bkz. Gatens, M. (2002). s.165.

<sup>585</sup> Bkz. Gatens, M. (2002). s.166.

<sup>586</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.13.

da doğanın dışsal güçleri karşısında bir güçsüzlük değil, aksine bir gücü işaret ettiğini belirten Jonas, bu karşılıklı pasiflik ve aktiflik gücü aracılığıyla Spinoza'nın, kendini belirleme (*self-determination*) ve dışarıdan belirlenme (*determination from without*) arasındaki apaçık dikotominin ötesine geçebilir olduğunu belirtir.<sup>587</sup> Ona göre, Spinoza'nın birey yaklaşımı ile feministlerin, itilafli sosyal ve otonom benlik yorumunu yenileme girişimleri arasında verimli bir diyalog söz konusudur.<sup>588</sup> Feminist eleştirmenler, liberal bir otonomi düşüncesine kuşkuyla yaklaşır, genelgeçer otonomi düşüncesine dayanak olan bireyselliğe dair metafiziksel varsayımları hedef alırlar.<sup>589</sup> Armstrong'a göre, feministlerin otonomi teorilerinin hedefi, bireysel otonomi ile ilişkisel olarak düşünülmüş kimlik arasında zıtlıktan ziyade birbirine bağlılığın olduğunu gösterilmesidir.<sup>590</sup> Spinozacı birey kimliği, çevresiyle olan ilişkilerden ayrılamaz, diğerleriyle sürekli bir etkileşim halindedir.<sup>591</sup> Spinoza'nın feministlere katkısının zıtlık yerine karşılıklı olarak birbirini belirleyen parça ve bütünlük arasındaki ilişkileri yeniden ifade etmek olduğunu belirten Armstrong, Balibar'a başvurarak, Spinoza'nın kavramsal yeniliğinin "...'ortak doğa'larına dayalı olarak bir 'kolektif'...otonomisini ortadan kaldırmadan 'birey' meydana getiren bireyler arasındaki ilişkiler" kavrayışı olduğunu vurgular.<sup>592</sup> Bu bakımdan Spinozacı bir cinsel politika bireyin otonomisini yeniden düşünmeye imkân sağlar.

Her bireyin, her tekil beden kendi varlığını sürdürme hakkı olduğu, toplumsal güç ilişkilerinin tarihin bir yerinde sabitlenmiş liberal sözleşme teorilerine havale edilerek açıklanmadığı, aksine, tek tek her bireyin kapasitesini geliştirmesine olanak yaratmanın politik yönetimin gereği olduğu bir cinsel politika, feminist teorinin açmazlarına, tartışmalarına zenginlik katacaktır. Marksist, liberal ya da diğer türden yönelimlerinin ötesinde Spinozacı bir bakış açısı ne sadece bireyi öne çıkaran liberalizme ne de kişiyi topluluğun içerisinde eritmeye yol açabilecek komünteryanizme kapı aralar. Spinozacı bir görüşle, liberalizm ve komünteryanizm insanların yaşadıkları

<sup>587</sup> Bkz. Akt. Armstrong, A. (2009). "Autonomy and the Relational Individual", *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (43-63), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, s.54

<sup>588</sup> Bkz. Armstrong, A. (2009). s.54-55.

<sup>589</sup> Bkz. Armstrong, A. (2009). s.46.

<sup>590</sup> Bkz. Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). s.14.

<sup>591</sup> Bkz. Armstrong, A. (2009). s.60.

<sup>592</sup> Bkz. Armstrong, A. (2009). s.61.

topluluklar ile bireyler arasındaki karmaşık ilişkileri açıklayabilir durumda değildir.<sup>593</sup> Onlara göre, liberal-komünteryan çekişmesinin problemi, diğer görüşlerin faydalı yönlerine dikkat edilmesine mani olmalarıdır.<sup>594</sup> Gatens, Spinoza'nın, ne ıssız bir birey inşa eden liberalizm ne de boğucu bir komünteryanizm modeli önerdiğini belirtir. Onda, "Liberalizmin haklara dair varsayımlarına bağlı olmayan bir yurttaşlık anlamına gelebilecek farklı bir düşünme biçimi söz konusudur."<sup>595</sup> İnsanlar karşılıklı olarak birbirlerine mecburdur, sorumluluk ve özgürlük bu kolektiflik içerisinde anlamlı hale gelir.

Gatens ve Lloyd, Spinoza'nın demokratik politika incelemesinin, bireyin özgürlüğü ile topluluğun otoritesinin temelde uyuşabilir olduğu yaklaşımının bir örneği olduğunu belirtirler.<sup>596</sup> Kişinin gücü, *conatus*'u, onu hem kuran hem de ona bireyselliğini veren şeydir. "Ne olduğumuz, kimliklerimizi kazandığımız topluluklar ve geçmişimiz tarafından belirlenir." Fakat ne olacağımız, *conatus*'umuzdaki değişimlere, bir yerde ne ve kim olduğumuzu anlamamıza bağlıdır."<sup>597</sup> Kadınlar, onları belirleyen, kimliklerini, zihinlerini, bedenlerini şekillendiren bir tarihsel, toplumsal bağlam içerisinde yaşamışlardır. Fakat kim olduklarını anlama çabası, *conatus*'un artışı ve gelecekte ne olacaklarına dair kolektif ve tekil sorumluluk alma arzusu, özgürlüğün genişlemesi anlamına gelecektir.<sup>598</sup> Gatens, tarihsel olarak eril imgelem ve kadınsı imgelemin gelişiminin bir vaka olduğunu, bunların iç içe geçtiğini belirtir. Ona göre, kadınları sosyal alandan dışlayan *homo-sociability*'ten ziyade *hetero-sociability*'ye dâhil olmak isteyen kadın ve erkeklerin bugünkü görevlerinden biri, otorite üzerinde temellenmeyen, karı-koca ilişkilerine dayanmayan, Spinoza'nın 'arkadaşlık' olarak adlandırdığı 'diğeriyle farklı tarzda ilişki kurmayı hayal etmek'tir.<sup>599</sup>

<sup>593</sup> Bkz. Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.133.

<sup>594</sup> Bkz. Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.133.

<sup>595</sup> James, S. (2000). s.48.

<sup>596</sup> Bkz. Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.134.

<sup>597</sup> Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.134-135.

<sup>598</sup> Bkz. Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.135.

<sup>599</sup> Bkz. James, S. (2000). s.54.

## SONUÇ

Catherine Villanueva Gardner'ın *Historical Dictionary of Feminist Philosophy* isimli kitabındaki maddelerden biri "*Australia, Feminist Philosophy in*" (Avustralya'da Feminist Felsefe) şeklindedir. Gardner, bu tezin temel dayanak noktalarını oluşturan Avustralyalı feminist felsefeciler Moira Gatens ve Genevieve Lloyd'un, Spinoza'nın monizmini felsefi bir çerçeve için kullanmalarını bu Avustralyalı grubun en ayırıcı özelliklerinden biri olarak sayar.<sup>600</sup> Kartezyen düalizm tarafından biçimlendirilmek zorunda olmayan, farklı bir akıl kavramsallaştırması imkânı taşıyan bu düşünce, Spinozacı bir akıl fikrinde olduğu haliyle, cinsel farklılığı ikili kategoriler üzerinden temellendirmeyen bir kavramsallaştırma gücündedir.<sup>601</sup> Gatens ve Lloyd'un dışında, Susan James, Heidi Ravven ve Hasan Sharp gibi feministler de insan doğasının alternatif bir görünümü için Spinoza'nın verimli bir kaynak olduğunu ortaya koyarlar.<sup>602</sup>

İlk kısımda Spinoza'nın felsefesinin ana hatlarını ortaya koymaya çalıştık. Felsefesinin kapsamı göz önünde bulundurulduğunda, belirli bir sınırlılık içerisinde onun düşüncesinin tüm yönlerini ortaya koymak oldukça güçtür. Bunun yerine, Spinoza'nın ontolojisini aktarmaya yarayacak bir biçimde *Deus sive Natura*, yani Tanrı ve Doğa fikri, tek töz olan Tanrı'nın sıfatlar ve kiplerle olan ilişkisi, felsefesinin özgün bir boyutu olan *Conatus* düşüncesi ve son olarak da *Duygular* teorisi aktarılmıştır. Spinoza felsefesi aktarılırken onun diğer filozoflardan, bilhassa Descartes'tan ayrılan yönlerini öne çıkarmaya dikkat edilmiştir. Çünkü Spinoza'nın felsefe geleneği içindeki aykırılığı, feminizmin kanonik düşünce geleneğine yönelik eleştirisinde bir karşılık bulmasına yol açar. İkinci kısımda ise feminizmin temel izleklerini, önemli tartışma konularını özetlemeye çalıştık. Tezin amacına uygun olarak, feminist teorinin çizgisel bir tarihini aktarmak yerine, modernizm ve postmodernizm başlıkları açarak, kavramsal düzeyde bir aktarım yapılmaya çalışıldı. Kartezyen kökleri itibariyle modernizmin nasıl bir birey tarif ettiğini, bu bireyin aslında zihin ile beden şeklinde iki ayrı töze

<sup>600</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.23.

<sup>601</sup> Bkz. Gardner, C.V. (2006). s.24.

<sup>602</sup> Bkz. Tucker, E. (2013). s.11.

ayrıldığı, Descartes'ta şekillenen düalist düşünce geleneğinin feminist teorideki izlerini ve Descartes'a yönelik feminist itirazları gördük. Feminizmin üzerinde yükseldiği modernizme yönelik eleştirilerini, sözleşme teorilerinin aslında bir erkek kardeşler arası sözleşme olduğunu, modern devletin doğuşuna dair felsefi imgelerde kadınların görünmez kılındığını tartıştıktan sonra, en nihayetinde, farklı feminist politik akımlarda güç kavramının nasıl kullanıldığını inceledik. Postmodern feminizmin ortaya çıkışıyla birlikte, feminist tartışmaların da yön değiştirdiğini, uzun süre feminizm içerisinde kullanılan biyolojik cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının, cinsel ikilikleri, toplumsal cinsiyet ayrımlarını beslediğini, homojen bir yapı ve kimlik olarak 'kadın' kavramsallaştırmasının postmodern feministlerce eleştirilere tabi tutulduğunu ve cinsel farklılıkların öne çıkarıldığını gördük.

Tezin üçüncü kısmı ise az önceki feminist tartışma konularıyla ilişkili olarak, Spinoza'nın feminist politika açısından imkânlarının olup olmadığı, varsa bu imkânların hangi bakımlardan ele alındığını saptamak şeklinde çerçeveselendi. Gatens ve Lloyd'un metinlerinin temelini attığını söyleyebileceğimiz Spinoza ile feminizm arasındaki ilişkinin sonraki yıllarda başka isimler tarafından geliştirildiğini gördük. İkinci kısımda serimlediğimiz feminist tartışma ve başlıklara bir katkı sağlama yönünden Spinoza felsefesi güçlü bir dayanak noktası oluşturabilir. Monist ontolojisi, farklılığı olumsuz bir biçimde ele almayan, tekil şeyler arasında herhangi bir hiyerarşiye yer vermeyen moralizm karşıtı etik görüşü; zihin ile beden birliğini sağlayan somut bir beden modeli; insanı, belirli birtakım özlerle tanımlamak yerine güç ilişkileri, bedensel etkilenmeler yönünden tarif etmesi; cinselliği ve bedensel zevkleri insan gelişiminin, neşesinin bir kaynağı şeklindeki okuması nedeniyle Spinoza, hem feminist felsefeciler için felsefi bir dayanak oluşturur hem de feminizmin kendi iç tartışmalarına katkı sağlama potansiyeli taşır.

Tezin sonuçlarına bakacak olursa, öncelikli olarak, Spinoza'nın kadınlarla ilgili metinlerinden hareket ettiğimizde bunların feminizme herhangi bir katkısının olacağını söylemek pek mümkün değildir. Spinoza'nın kadına dair yazdıkları kendi döneminin sınırlılıklarını aşamaz. Fakat Spinoza'nın kendi felsefesiyle bile uyumlu

olmayan bu ifadelerin ötesine geçtiğimizde, onun felsefesi, feminist politikayı yeniden düşünmek açısından belli bakımlardan imkânlar barındırır. Spinoza hala güncelliğini koruyor çünkü onun felsefesi, Ergün'ün de ifade ettiği gibi her türden ikici, özcü, aşkın, söylemden arınmıştır.<sup>603</sup> Spinozacı bir ontoloji, farklılık ve kimliği ikici ve özcü tarzlara hapsetmeden, daha özgürleştirici bir biçimde düşünme imkânı tanır.<sup>604</sup> Bu ikici söylemler feminist teoride de yer almış, biyolojik ve toplumsal cinsiyetler olarak karşımıza çıkmıştır. Liberal feminist teori içerisinde, beden ile zihin arasındaki Kartezyen kopukluk korunmuş, 'beden' meselesi sonradan feminist teorinin merkezine yerleşmiştir. Fakat yine de beden ve beden politikasının hangi tarzda ele alınması gerektiği üzerinde uzlaşılammıştır. Spinoza'nın öne sürdüğü beden modeli, hem kadınların bedensel özgünlüklerini korumaları hem bedenlerini zihinleriyle birlikte düşünebilmeleri açısından feminist teori için bir dayanak sağlar. Bu beden modeli, cinselleştirilmiş ikici söylemleri aşmak için bir olanağı barındırdığı gibi, postmodern feminizmle, bedenin salt biyolojiyle açıklanamayacağı, sosyal bağlam içerisinde düşünülmesi gerektiği yönünden benzerdir. Her tekil şeyin kendi varlığında ısrar etmesi, bedenin diğer bedenlerle etkileşim halinde olması, soyut bir bireycilik yerine kolektif yaşamın gerekliliğini vurgulaması, her türden cinsel edimi neşe veya keder yönünden değerlendirmesi, cinsel edimi moralist bir yargının bahsi yapmaması, politik ilişkileri sözleşmecî bir tarzda değil de güç ilişkileri yönünden okuması ve her tekil varlığın hakkının devredilemez olduğunu savunması Spinoza'yı feminizm açısından verimli kılmaktadır.

Gatens ve Lloyd, birlikte kaleme aldıkları *Collective Imaginings* kitabına "Neden şimdi Spinoza okuyoruz?" sorusuyla başlarlar.<sup>605</sup> Görüşlerini geometrik bir formda ifade etmiş, peygamberler, mucizeler ve kehanetler ile politika arasındaki bağıntıyı yazmış bir 17. yüzyıl filozofunun şimdiki değerinin ne olduğunu soran yazarlar, aslında bir yerde, çalışmalarında Spinoza'ya başvurmalarının genel amacını da ifade etmiş olurlar: Spinoza, 'modern Batı düşüncesinin baskın varsayımları' ile bazı yönlerden devamlılık gösterirken, diğer yandan dikkat çekici bir biçimde onunla

<sup>603</sup> Bkz. Ergün, R. (2014). s.27.

<sup>604</sup> Bkz. Gatens, M. (2002). s.166.

<sup>605</sup> Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.1.

uyumsuzdur.<sup>606</sup> “Birçok bakımdan onun felsefesi, mevcut düşünme biçimlerimizin oluşmasına katkıda bulunan felsefi hâkim eğilimle anlaşmazlık içindedir.”<sup>607</sup> Spinoza’nın aykırılığı, feminist teorilerin ihtiyacı olan, modern-postmodern tartışmalarının ötesinde farklı türden bir ontolojik, etik, politik düzlemi açığa çıkarır. Bu felsefi düzlem, feminist teorilerin hem modern düşünceye yönelik eleştirisinde (bilhassa Descartes’a) hem de postmodern eleştiri sonrasında yeni bir politik söylem geliştirmede iş görebilir alandır. Belki de bu alan, Spinoza’nın politikanın dışında tuttuğu kadınların, hizmetlilerin, çocukların ve ayrıca Lgbti bireylerin yer aldığı bir *multitudo*’nun düşünülmesi için eşik olabilir.



---

<sup>606</sup> Dimitris Vardouloukis, son yıllardaki Spinoza çalışmalarında mevcut olan bir yönelimden bahseder. Ona göre bu yönelim, Spinoza düşüncesinin moderniteye yol açmadığını, daha ziyade düşüncesi modern olan bir figür olduğu şeklindedir. Yazar bu yönelimdeki kişilere örnek olarak Negri, Hardt, Gatens, Lloyd ve Damasio’yu veriyor. (2011). *Spinoza Now*, University of Minnesota Press, Minneapolis, s.XVI.

<sup>607</sup> Gatens, M., Lloyd, G. (1999). s.1.

## KAYNAKÇA<sup>608</sup>

Agacinski, S. (1998). *Cinsiyetler Siyaseti*, Çev. İ. Yerguz. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Akal, C. B. (2010). *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (10.Baskı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

Althusser, L. (2013). “Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza.”, E.Canaslan ve C.B. Akal, (Der.). *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* içinde (173-190), Dost Kitabevi, Ankara.

Armstrong, A. (2009). “Autonomy and the Relational Individual”, M. Gatens, (Ed.), *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (43-63), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Arslan, A. (2012). *Felsefeye Giriş* (16.Baskı), Adres Yayınları, Ankara.

Baker, U. (2013). “Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık”, *Spinoza: Bir Yaşam* (2.Baskı) içinde (15-25), İletişim Yayınları, İstanbul.

Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Say Yayınları, İstanbul.

Balibar, E. (2010). *Spinoza ve Siyaset* (2.Baskı), Çev. S. Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Beauvoir, S. *Kadın İkinci Cins III* (8.Baskı), Çev. B. Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul.

---

<sup>608</sup> Sadece gönderim yapılan eserlerden oluşmaktadır.



- Benhabib, Ş. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, S. (2014). “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak” (2.Baskı), Çev. F. E. Sezer, *Çatışan Feminizmler* içinde (25-43), Metis Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, F. (2009). “Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik”, *Cogito*, 1 (58), 58-72.
- Berktaş, F. (2012). *Politikanın Çağrısı* (3.Baskı), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (5.Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.
- Bordo, S.(1987). *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, University of New York Press, Albany State.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge.
- Braidotti, R.(2014). *İnsan Sonrası*, Çev. Ö. Karakuş, Kolektif Kitap, İstanbul.
- Bumin, T. (2014). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (6.Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Butler, J. (2010). *Cinsiyet Belası* (2.Baskı), Çev. B. Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.
- Butler, J.(2014). *Bela Bedenler*, Çev. C. Çakırlar, Z. Talay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Cevizci, A. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi* (2.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2013<sup>a</sup>). *Uygulamalı Etik*, Say Yayınları, İstanbul.

Chanter, T. (2006). *Gender. Key Concepts in Philosophy*, Continuum International Publishing Group, New York.

Chanter, T. (2009). “Psikanalitik ve Post-Yapısalcı Feminizm ve Deleuze”, *Cogito 1* (58). 93-119.

Clarke, S.(1999). “Descartes’s ‘Gender’”, S. Bordo (Ed.), *Feminist Interpretations of René Descartes* içinde (82-102), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Collin, F. (2009). “Cinsiyet Farklılığı Teorileri”, Çev. G. A. Savran, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (70-81), Kanat Kitap, İstanbul.

Copleston, F. (2013). *Spinoza* (3.Baskı), Çev. A.Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

Cornell, R.W. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (2.Baskı), Çev. C. Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Çelebi, E. (2011). “Spinoza’da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi”, *Felsefelogos 1* (40), 131-137.

De Souza, M. G. (2011). “Diderot ve Spinoza: Beden Neye Muktedir?” *Spinoza Günleri 2 Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* içinde (57-66), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Deleuze, G. (2008). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çev. U. Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Deleuze, G. (2011). *Spinoza Pratik Felsefe* (2.Baskı), Çev. U. Baker, A. Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*, Çev. A. Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul.

Della Roca, M. (1996). *Representation and Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, New York.

Demir, Z. (2014). *Modernizm ve Postmodern Feminizm* (2.Baskı), Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Dinçer, P. (2015). “bell hooks ve Feminizm: Irkçılık, Sınıfcılık, Cinsiyetçilikle Mücadele”, O. İnce, (Ed.), *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar III* içinde (100-138), Dost Kitabevi, Ankara.

Direk, Z. (2009). “Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği”, *Cogito*, 1 (58), 11-38.

Direk, Z. (2014). “Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi”, Z. Direk, (Der.), *Cinsiyetli Olmak* içinde (67-84), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Donovan, J. (2009). *Feminist Teori* (5.Baskı), Çev. A. Bora, M. A. Gevrek, F. Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Donovan, S. (2009). “Re-reading Irigaray’s Spinoza”, M. Gatens, (Ed.). *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (165-187), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Ejder, Ö. (2013). “‘Bir Beden Ne Yapabilir?’ Sorusu Üzerine”, *Felsefelogos*, 1 (51), 61-68.

Ergün, R. (2014). “Spinoza’da Kadın ve Kadınların Spinozası”, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir* (2.Baskı) içinde, Der. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi, Ankara.

Erkızan, H.Nur. (2012). *Aristoteles Yazıları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Jaggar, Alison M. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*, The Harverter Press, Sussex.

Jaggar, A. (2001). “Feminist Ethics”, L. C. Becker, C. B. Becker, (Ed.), *Encyclopedia of Ethics* içinde (528-539), Routledge, New York.

Fransez, M. (2012). *Spinoza’nın Tao’su*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Gardner, C.V.(2006). *Historical Dictionary of Feminist Philosophy*, The Scarecrow Press, Maryland.

Gatens, M. (1983). “A Critique of the Sex Gender Distinction”, J. Allen, P. Patton, (Ed.). *Beyond Marxism? Interventions After Marx* içinde (142-161), Interventions Publications, Sydney.

Gatens, M. (1996). *İmaginary Bodies*, Routledge, London.

Gatens, M. & Lloyd, G. (1999). *Collective Imaginings*, Routledge, London.

Gatens, M. (2000). “Feminism as ‘Password’: Re-Thinking the ‘Possible’ with Spinoza and Deleuze”, *Hypatia* 15 (2), 59-75. 25 Temmuz 2014, <http://www.jstor.org/stable/3810655>.

Gatens, M. (2002). “The Politics of ‘Presence’ and ‘Difference’: Working Through Spinoza and Eliot”, S.James, S.Palmer, (Ed.). *Visible Women* içinde (159-174), Hart Publishing, Oregon.

Gatens, M. (2009). “The Politics of the İmagination”, M. Gatens, (Ed.), *Feminist İnterpretations of Benedict Spinoza* içinde (189-209), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Gatens, M. (2009<sup>a</sup>). “İntroduction, Through Spinoza’s ‘Looking Glass’”, M. Gatens, (Ed.). *Feminist İnterpretations of Benedict Spinoza* içinde (1-28), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Gökberk, M. (2004). *Felsefe Tarihi* (15.Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Grassi, P. (2009). “Adam and the Serpent, Everyman and the İmagination”, M. Gatens, (Ed.). *Feminist İnterpretations of Benedict Spinoza* içinde (145-153), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Grosz, E. (1989). *Sexual Subversions, Three French Feminists*, Allen-Unwin, St.Leonards.

Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies*, İndiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Gullan-Whur, M. (2002). *Spinoza and the Equality of Women*. 15 Haziran 2016, <https://spinozaauthor.wordpress.com/books-by-spinozaauthor-margaret-gullan-whur/articles-on-spinoza-by-margaret-gullan-whur/spinoza-and-the-equality-of-women/>.

Güngören, B. (2004). *Spinoza ve Hegel’de Özgürlük Düşüncesi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Galatasaray Üniversitesi.

Hançerlioğlu, O. (2010). *Felsefe Sözlüğü* (17.Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Heinämaa, S. (2004). “The Soul-Body Union and Sexual Difference: From Descartes to Marleau-Ponty and Beauvoir”, L.Alanen, C.Witt, (Ed.). *Feminist Reflections On The History Of Philosophy* içinde (137-151), Kluwer Academic Publishers, New York.

Hekman, S. (2016). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi* Çev. B. Balkız, Ü. Tatlıcan, Çev., Say Yayınları, İstanbul.

Hirschmann, N. (2008). *Gender, Class, and Freedom in Modern Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey.

Gertler, B. (2002). “Can Feminists Be Cartesians?”, *Dialogue* 41 (1), 91-112.

Irigaray, L. (1993). *An Ethics of Sexual Difference*, Çev. C. Burke, G. C. Gill, Cornell University Press, New York.

Irigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz, Farklılık Kültürüne Doğru*, Çev. S. Büyükdüvenci, N.Tutal, İmge Kitabevi, Ankara.

James, S. (2000). “The Power of Spinoza: Feminist Conjunctions”, *Hypatia* 15 (2), 40-58. 25 Temmuz 2014, <http://www.jstor.org/stable/3810654>.

James, S. (2009). “Law and Sovereignty in Spinoza’s Politics”, M. Gatens, (Ed.). *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (211-228), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Karaman, Y. (2013). *Spinoza’da Ontoloji ve Politika İlişkisi*, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi.

Lamoureux, D. (2009). “Kamusal/Özel”, Çev. G. A. Savran, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (243-248), Kanat Kitap, İstanbul.

Langton, (2005). “Feminism in Philosophy”, F. Jackson, M. Smith, (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary of Philosophy* içinde (231-257), Oxford University Press, New York.

Lennon, K. (Haziran 2010). *Feminist Perspectives on the Body*. 11 Haziran 2015, <http://plato.stanford.edu/entries/feminist-body/>.

Lloyd, G. (1994). *Part of Nature, Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press, New York.

Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl, Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, Çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Lloyd, G. (2000). “Feminism in History of Philosophy”, M. Fricker, J. Horbsby, (Ed.). *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* içinde (245-263), Cambridge University Press, Cambridge.

Lloyd, G. (2009). “Dominance and Difference: A Spinozistic Alternative to the Distinction Between ‘Sex’ and ‘Gender’”, M. Gatens, (Ed.). *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (29-41), Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Lordon, F. (2014). *Kapitalizm, Arzu ve Kölelik* (2.Baskı), Çev. A. Terzi, Metis Yayınları, İstanbul.

Lord, B. (2011). “‘Disempowered By Nature’: Spinoza On The Political Capabilities of Women”, *British Journal for the History of Philosophy* 19 (6), 1085–1106.

Macherey, P. (2012). *Spinoza ve/veya Hegel*, Çev. I. Ergüden, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Mary Dale, C. (1999). "A Queer Supplement: Reading Spinoza after Grosz", *Hypatia* 14 (1), 1-12. 25 Temmuz 2014, <http://www.jstor.org/stable/3810620>

Matheron, A. (2009). "Spinoza and Sexuality", M. Gatens, (Ed.). *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (87-106), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Mathieu, N.C. (2009). "Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet", Çev. G. A. Savran, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (82-93), Kanat Kitap, İstanbul.

Millett, K. (1987). *Cinsel Politika* (2.Baskı), Çev. S. Selvi, Payel Yayınları, İstanbul.

Negri, A. (2005). *Yaban Kuraldışılık*, Çev. E. Canaslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Nye, A. (2004). *Feminism and Modern Philosophy*, Routledge, New York.

Marques-Pereira, B. (2009). "Yurttaşlık", Çev. G. A. Savran, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (359-365), Kanat Kitap, İstanbul.

Nadler, S. (2001). *Baruch Spinoza*. 11 Temmuz 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza/#GodNatu>.

Özkan, K. (2013). "Yeni Bir Özne Anlayışının İmkânı Olarak Beden", *Felsefelogos*, 1 (51), 17-40.

Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.

Pateman, C. (2004). "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", J. Keane, (Der.), *Sivil Toplum ve Devlet* içinde (119-146), Yedikıta Yayınları, Ankara.

Phillips, A. (2012). *Demokrasinin Cinsiyeti* (2.Baskı), Çev. A. Türker, Metis Yayınları, İstanbul.



Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş* (2.Baskı), Çev. V. Atayman, G. Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Çev. B. Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.

Prokhorovnik, R. (1999). *Rational Woman. A Feminist Critique of Dualism*, Routledge, London.

Purdom, J. (2000). “Judging Women: Rethinking Shame Through Corporeality”, J. Richardson, R. Sandland, (Ed.). *Feminist Perspectives on Law & Theory* içinde (209-228), Cavendish Publishing Limited, London.

Ramond, C. (2014). *Spinoza Sözlüğü*, Çev. B. Şişman, Say Yayıncılık, İstanbul.

Ravven, H.M. (2009). “What Spinoza Can Teach Us About Embodying and Naturalizing Ethics”, M. Gatens, (Ed.). *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (125-143), The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Rızık, H. (2012). *Spinoza'yı Anlamak*, Çev. I. Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul.

Richardson, J. (2000). “What Can A Body? Sexual Harresment and Legal Procedure”, J.Hasard, R.Holiday, H.Willmott, (Ed.), *Body and Organization* içinde (215-229), Sage Publications, London.

Robinson, H. (19 Ağustos 2003). *Dualism*. 23 Haziran 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/dualism/>.

Savran, G.A. (2009). *Beden Emek Tarih* (2.Baskı), Kanat Kitap, İstanbul.

Scott, J.W. (1988). "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies*, 14 (1), 32-50.

Scott, J.W. (2013). *Feminist Tarihin Peşinde*, Çev. A.Günaydın, A.Sönmez, D.Demirler, F. Dinçer, Ö. Tamer, Ö. Aslan, Bgst Yayınları, İstanbul.

Scruton, R. (2007). *Spinoza*, Çev. H.Gür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Sharp, H. (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, Chicago.

Spinoza, B. (2009). *Törebilim* (3.Baskı), Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme* (2.Baskı), Çev. C.B.Akal, R.Ergün, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Spinoza, B. (2011). *Etika*, Çev. H. Z. Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Spinoza, B. (2012). *Politik İnceleme* (3.Baskı), Çev. M. Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Spinoza, B. (2013). *Ethica*, Çev. Ç. Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. Çev. E. Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Stone, A. (2016). *Feminist Felsefeye Giriş*, Çev. Y.Cingöz, B.Tanrısever, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Stern, K. (1999). "Descartes". S.Bordo, (Ed.), *Feminist Interpretations of René Descartes* içinde (29-47). The Pennsylvania University Press, Pennsylvania.

Tanesini, A. (2012). *Feminist Epistemolojilere Giriş*, Çev. G. Demiriz, B. Binay, Ü. Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Tong, R. P. (2006). *Feminist Düşünce*, Çev. Z. Cirhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul.

Tucker, E. (2013). “Spinoza’s Hobbesian Naturalism and Its Promise for a Feminist Theory of Power”, *Revista Conatus* 7 (13).

Vardoulakis, D. (2011). (Ed.). *Spinoza Now*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Varikas, E. (2009). “Eşitlik”, Çev. G. A.Savran, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde (143-150). Kanat Kitap, İstanbul.

Van Reijen, M. (2011). “Spinoza’nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa”, *Spinoza Günleri 2 Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* içinde (37-48). Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Villanova, .M.G. (2011). “Hobbes ve Spinoza: Tabi Halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak”, *Spinoza Günleri 2 Yeni Dünyadan Eski Dünyaya* içinde (103-111), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Weeks, K. (2013). *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, Çev. İ. Özküraplı, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

West, D. (2009). “Reason, Sexuality, and the Self in Spinoza”, M. Gatens, (Ed.). *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* içinde (107-124). The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Yıldız, M. (2012). “Spinoza’da İnsan Doğasının Tarih ve Siyasetle İlişkisi”. *Felsefelogos 2* (47), 177-188.

Young, I. M. (2009). “Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler”. *Cogito, 1* (58), 39-56.

Yovel, Y. (2013). “Marx’ın Ontolojisi ve Spinoza’nın İçkinlik Felsefesi”. E.Canaslan ve C. B. Akal, (Der.). *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler* içinde (279-290). Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Zelyüt, S. (2010). *Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

## ÖZGEÇMİŞ

1985 yılında İzmir’de doğdu. Ege Üniversitesi Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Anabilim Dalından 2008 yılında mezun oldu. 2010 yılında aynı üniversitenin Kadın Çalışmaları Anabilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladı. Çeşitli kuruluşlarda gönüllü olarak Çocuk Hakları, Kadın Hakları konularında seminer, eğitim süreçlerine katkıda bulundu. Belediyenin kadın danışma merkezinde psikolojik danışma hizmeti verdi. 2013 yılından itibaren Şema Terapi eğitimleri alan ve hala süpervizyonlarına devam Fırat GÜL, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı bir okulda rehber öğretmen olarak görev yapmaktadır.

## ÖZET

Bu tezin amacı, Spinoza felsefesinin feminist politika açısından bir imkân taşıyıp taşımadığını sorgulamaktır. Bunun için ilk olarak Spinoza felsefesinin ana izlekleri verilmiş, ikinci kısımda ise feminist teorinin temel tartışma konuları özetlenmeye çalışılmıştır. İkinci kısımdaki feminist teoriye dair başlıca konular, modernizm-postmodernizm ayrımı üzerinden aktarılmıştır. Son kısımda ise Spinoza felsefesinin hangi yönlerden feminist politikaya dayanak oluşturabileceği anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla Avustralya feminist felsefeciler Moira Gatens ve Genevieve Lloyd'un metinleri başta olmak üzere diğer Spinozacı feminist felsefecilerin görüşlerine yer verilmiştir.



## **ABSTRACT**

The aim of this study is investigate that whether Spinoza philosophy have some possibilities for feminist politics. In order to do this, firstly, the main paths of Spinoza philosophy were pointed out, then, in the second section, the questions of debate of feminist theories were tried to sum up. The primary themes about feminist theories in the second section were given through distinction of modernism-postmodernism. In the last section, it is tried to understand how Spinoza philosophy form basis for feminist politics. For this purpose, the views of Moira Gatens and Genevieve Lloyd who are Australian feminist philosophers mainly and other Spinozist feminist philosophers are included.