

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**EPİSTEMİK ADALETSİZLİK ÜZERİNE BİR
TARTIŞMA**

**DOKTORA TEZİ
Elif MADAKBAŞ GÜLENER**

Enstitü Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ

TEMMUZ – 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

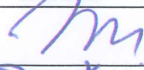


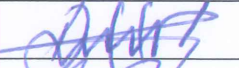
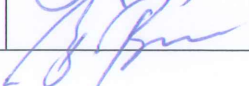
EPİSTEMİK ADALETSİZLİK ÜZERİNE BİR
TARTIŞMA

DOKTORA TEZİ

Elif MADAKBAŞ GÜLENER

Enstitü Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

“Bu tez 12/07/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç. Dr. Zeynel A. KILIÇ	Olumlu	
Doç. Dr. Tuncay KARDAŞ	Olumlu	
Prof. Dr. İrfan Yılmaz SPANBERG	Olumlu	
Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP	Olumlu	
Doç. Dr. Belginur Bezi	Olumlu	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORUBEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: EPİSTEMİK ADALETSİZLİK ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 303 sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 16/06/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 2 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1) Kaynakça hariç
- 2) Alıntılar dahil
- 3) 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Öğrenci

Elif MADAKBAŞ GÜLENER

16/06/2017

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı – Soyadı : Elif MADAKBAŞ GÜLENER
Öğrenci Numarası : 1160D03005
Ana Bilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Statüsü : Y. Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

Danışman

Doç. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**EPİSTEMİK ADALETSİZLİK ÜZERİNE BİR
TARTIŞMA**

DOKTORA TEZİ

Elif MADAKBAŞ GÜLENER

Enstitü Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

“Bu tez .././2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA

ÖNSÖZ

Tez yazım sürecinde olan bir kişinin başına gelmesini kabus olarak niteleyebileceği bir çok şey bu süreçte başıma geldi. Eşimle ayrı şehirlerde ve ülkelerde yaşamak zorunda kalmak, üç kez ev taşımak, danışman değişikliği, bölüm değişikliği ve aileden çok sevdiğim birinin ölümü bunlardan sayabileceklerim. Fakat tez yazıyorum diye hayat durmayacaktı ve durmadı. Ben de hayatın durmasını bekleyemezdim, durmadım.

Bu süreçte hikayemin parçası olmuş isimlere teşekkürlerimi sunmadan geçemezdim. Öncelikle bu çalışmanın tam ortasında karşılaşmakla birlikte desteğini ve yardımını esirgemeyen; metinlerimi kelime ve bağlaç hatalarına dek büyük bir dikkatle okuyarak bana kısa sürede geri dönüş yapan danışmanım Doç. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ'a çok teşekkür ederim. Akademik hayatımın başından beri tüm sınav jürilerimde yer almış olan ve bazen neyi nasıl düşündüğümü benden daha iyi bildiği hissine kapıldığım, rehberliğiyle uzun yollarımı kısaltan Doç. Dr. Bünyamin BEZCİ'ye; yine hem yüksek lisans hem doktora sürecime çok değerli katkıları olan Doç. Dr. Tuncay KARDAŞ'a çok teşekkür ederim. Teoriye hakimiyeti yanında güncel meselelere samimi duyarlılığı ile beni her daim cesaretlendirmiştir.

Değerli hocam Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY, tez jürimde yer almayı kabul ederek bundan sonraki çalışmalarım için de yol gösterici olmuştur. Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP, benzer şekilde hem mevcut çalışmam hem gelecekteki çalışmalarım için çok değerli katkılarda bulunmuştur. Bir zamanlar kitapları üzerinden iletişim kurduğum bu iki değerli isimle hayatımın dönüm noktası olabilecek bir aşamada yüz yüze iletişim kurabildiğim için çok mutluyum.

Doktora dönemimde asistanlığını yürüttüğüm, yöntem konusundaki tartışmalarımızdan büyük keyif aldığım ve bu tartışmaların meyvelerinin bu tez boyunca görülebileceği Yrd. Doç. Dr. Mahmut KARAMAN'a teşekkür ederim. Yine asistanlığını yürüttüğüm süreçte tüm sorunlarımı paylaşabildiğim ve doktoramın son dönemlerinde gösterdiği hassasiyete minnettar olduğum Yrd. Doç. Dr. Nebi MIŞ'e teşekkür ederim. Arş. Gör. Selin BAŞCAN, savunma sonrasında tezimi büyük bir dikkatle okuyarak son düzeltmeleri yapabilmem konusunda bana yardımcı olmuştur. Harcadığı mesaiye müteşekkirim. Umarım gelecekte bir yerlerde kendisiyle birlikte çalışma imkanına sahip olurum.

Psikolojimin en yüksek ve en dip noktaları ile bunlar arasındaki hızlı geçişlere şahitlik eden ve tüm bunlara büyük bir anlayış gösteren, aynı odayı paylaştığımız için kendimi çok şanslı hissettiğim Yrd. Doç. Dr. Hale BİRİCİKOĞLU'na; ilk ve tek ev arkadaşım olarak sabahlara dek süren tartışmalarımız ile akademik çalışmalarımızda birbirimizin izlerini hep hissedeceğimiz Arş. Gör. Duygu DEMİROL DUYAR'a; her zaman yardıma hazır ve birlikte çok güzel gülebildiğimiz Yrd. Doç. Dr. Dilşad KÖSE'ye; konuşmaya gerek duymadan sadece kendisini görmekle moralimin düzeldiği Arş. Gör. İlknur Rabia SIRAKAYA'ya ve diğer tüm araştırma görevlisi arkadaşlarıma teşekkür borçluyum. Gergin olduğum anlarda sizi kıracak ya da incitecek bir şey yaptıysam lütfen beni affedin. Aynı zamanda hem birikimleriyle hem akademik duruşlarıyla kendilerini takip etmekten kendimi alamadığım, olur olmaz zamanlarda olur olmaz sorularına samimiyetle yanıt veren "Elif'e Destek Hattı" grubumdaki güzel kadınları da buradan selamlıyorum.

Bu süreçte kazanımlarım kadar eksikliklerim de oldu. "Hayatımın demirbaşı" dediğim BÜYÜKBABAMI akciğer kanseri sebebiyle kaybettim. Onu rahmetle anıyor, onun yokluğunu hissettirmemeye çalışan ANNEANNEME teşekkür ediyorum. Bana her zaman moral veren ve çoğu zaman bana benden çok inanan ANNEM ve BABAM ile hayallerimin en güzel ortağı olarak paralel bir evrende birlikte her zaman çocuk kalacağımız KARDEŞİME ve ailemin tüm üyelerine bana inandıkları için çok çok teşekkür ediyorum.

Fakat teşekkürlerimin en büyüğü hem meslektaşım hem eşim hem de bu hayattaki en yakın arkadaşım ve destekçim olan Serdar GÜLENER içindir. Biliyorum ki – *ontolojimiz gereği*- bir şeyler için hep olması gerekenden daha çok yorulacağız. Ne mutlu ki onunla birlikte yorulmak bile dinlendiriyor beni...

İÇİNDEKİLER

TABLO LİSTESİ	iv
ŞEKİL LİSTESİ.....	v
ÖZET.....	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1:‘EPİSTEMİK ADALETSİZLİKTEN’ ‘EPİSTEMİK ADALETE’	
LİTERATÜR VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	11
1.1.Fricker’ın Epistemik Adaletsizlik Kavramı	11
1.1.1.Fricker’ın Düşüncesinde <i>Tanıksal</i> ve <i>Hermenötik</i> Adaletsizlik	15
1.1.2.Güvenirlik Ekonomisi ve Eleştirel-Refleksif Açıklık.....	24
1.2. Epistemik Adaletsizliğe Yönelik Yaklaşımlar ve Eleştiriler	25
1.2.1.Fricker’ı Açıklamaya Yönelik Uygun Zemin Arayışları	26
1.2.2.Epistemik Adaletsizliğin İktidar Pratikleri İle İlişkisi	34
1.2.3.Birey-Yapı İlişkisi ve Epistemik Adaletsizlik	37
1.2.4.Deneyimler Alanı: Aktarım, Adlandır(ama)ma ve Sessizlik	39
1.2.4.1.Deneyimlerin Aktarılması	40
1.2.4.2.Deneyimlerin Adlandırıl(ama)ması.....	42
1.2.4.3.Sessizlik Pratikleri	44
1.2.5.Kanıtların Sunulması ve Güvenin Sağlanması.....	46
1.2.6.Etiğin Konusu Olarak Epistemik Adaletsizlik	50
1.3. Epistemik Adaletsizlik Konulu Çalışmalar	56
1.4. Epistemik Adaletsizlik ve Simetri: Epistemik Adalet.....	58
1.5. Bölüm Değerlendirmesi.....	60
BÖLÜM 2:EPİSTEMİK ADALETİN İŞLEVSELLİĞİ İÇİN ELEŞTİREL-	
PRAGMATİK, FEMİNİST VE DİSİPLİNLERARASI BİR	
ÇERÇEVE ARAYIŞI	63
2.1. Eleştirel Teoriden Pragmatizme Uzanan Bir Zemin Arayışı: Eleştirel Pragmatizm	63
2.1.1.Eleştirel Teori ve Pragmatizmin Etkileşimi	65
2.1.2.Klasik Gelenekten Günümüze Eleştirel Teori ve Pragmatizm	67
2.1.3.İki Geleneğin Kesişim Noktaları ve Farkları	71

2.1.4.Eleştirel Pragmatizmin İmkânı ve Formülasyonları	74
2.1.5.Eleştirel Pragmatizm İçin <i>Tutarlı Bütünlükler</i>	87
2.1.5.1.Klasik Pragmatizmde Eleştirel Teorinin Keşfi: Dewey	87
2.1.5.2.Pragmatizmin Eleştirel Teoriye Eklemlenmesi: Habermas	92
2.1.5.3.Çeşitli Sentezler	97
2.2. Feminist Bir Perspektiften Eleştirel Pragmatizmin Şekillenışı	101
2.2.1.Kapsayıcı Bir Kavram Olarak Feminizm	101
2.2.2.Teorî Olarak Feminizm	108
2.2.3.Eleştirel Teori-Pragmatizm Birlikteliğinin Feminist Formülasyonu	112
2.2.3.1.Habermas'ın Yeter(siz)liği ve Feminist Formülasyonu	127
2.2.3.2. Benhabib'in Habermas'ın Feminist Formülasyonunu Oluşturması	124
2.3. Epistemik Adaletin Disiplinlerarası Bir Açıldan Çalışılması	131
2.3.1.Politika Çalışmaları ve Epistemolojinin Birlikteliği Üzerine	132
2.3.1.1.Kuramdan Araştırmaya Politik Bir Yelpaze	134
2.3.2.Feminist, Sosyal ve Pragmatist Bir Epistemoloji	153
2.3.2.1.Epistemoloji ve “Epistemik Olan”	154
2.3.2.2.“Sosyal Olan” ve Sosyal Epistemoloji	155
2.3.2.3.“Feminist Olan” ve Feminist Epistemoloji	157
2.3.2.4.“Epistemik Olan” ve “Sosyal Olana” Pragmatik Olanın Eklenmesi	160
2.4. Bölüm Değerlendirmesi	164

BÖLÜM 3: TEORİYE DÖNÜK İMALARI ONTOLOJİK KABULLERDE

ARAMAK	168
3.1. Ontolojik Sayılıtların Belirlenmesi	170
3.2. Ontolojik Duruş Olarak “İlişkiselliğe” Yakınlık ve “Prosedürlerin” Rolü	175
3.3. Dikotomiler ve İktidar İlişkilerinin Durumu	182
3.3.1.Dikotomik Düşünmek ve Dikotomileri Aşmak	183
3.3.2.İktidar Asimetrisi ve Tarafların Konumlanması	187
3.4. Politika ve Etik İlişkisinde Normativite Arayışı	193
3.4.1.“Politik Olan” ve “Etik Olanın” Birlikteliği/Ayrılığı	193
3.4.2.Normatif Temel Arayışı, Rasyonalite ve Evrensellik	198
3.4.2.1.Akıl ve Rasyonalite	199
3.4.2.2.Normlara Giden Yol: Evrensellik	202

3.4.2.3.Normlar: Minimal Kriterler ve Hukuk	205
3.4.3.Güç Asimetrilerinin Politikleştiği Yer Olarak Kamusal Alan	208
3.4.4.Güç Asimetrilerinin Denge Noktası Olarak İletişim.....	212
3.4.5.Geniş Kapsamlı Bir Adalet Anlayışı.....	218
3.5. Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Algılanışı.....	224
3.6. Metodolojik İlişkisellik.....	230
3.6.1.Bilen Özne.....	235
3.6.2.Konumlandırılmış ve Konumunu Aşabilen Özne	239
3.6.3.Politik ve Hukuki Özne.....	243
3.7. Sosyal Bilimlerin Konumlandırılması	247
3.7.1.Veri Olarak Tanıklık ve Deneyim.....	248
3.7.2.Ampirik Çalışmaların Gerekliliği ve Karma Yöntemler.....	251
3.7.3.Feminist Bir Yaklaşımın Sundukları.....	254
3.7.4.Abdüktif Akıl Yürütme	258
3.8. Bölüm Değerlendirmesi.....	261
SONUÇ.....	266
KAYNAKÇA	269
ÖZGEÇMİŞ.....	303

TABLO LİSTESİ

Tablo 1 :Epistemik Adaletsizliği Açıklamaya Yardımcı Zeminler.....	32
Tablo 2 :Epistemik Adaletsizlik ve İktidar İlişkileri	36
Tablo 3 :Epistemik Adaletsizlik ve Birey-Yapı İlişkileri	39
Tablo 4 :Epistemik Adaletsizlik ve Deneyimlerin Aktarımı.....	41
Tablo 5 :Epistemik Adaletsizlik ve Deneyimleri Adlandır(ama)ma.....	44
Tablo 6 :Epistemik Adaletsizlik ve Sessizlik Pratikleri	45
Tablo 7 :Epistemik Adaletsizlik, Kanıtlar ve Güven	46
Tablo 8 :Epistemik Adaletsizlik ve Etik	55
Tablo 9 :İki Gelenek Arasındaki Benzerlikler/Ortak Noktalar	74
Tablo 10 :Geniş Kapsamlı Bir Feminizm Tanımına Doğru.....	105
Tablo 11 :Topumsal Cinsiyetin Feminizm için Anlamı.....	107
Tablo 12 :Ontolojik Sayılılar ve Epistemik Adaletsizlik.....	267

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Asimetrik İlişkilerden Tanıksal ve Hermenötik Adaletsizliğe İktidar	20
Şekil 2: Fricker'da Tanıksal ve Hermenötik Adaletsizlik	21
Şekil 3: Eleştirel Pragmatizmin Kavram Kümeleri	82
Şekil 4: Young, Fraser ve Benhabib'de Normlar	124
Şekil 5: Fricker ve Eleştirileriyle Kamusal Alan.....	210
Şekil 6: Tümdengelim, Tümevarım ve Abdüktif Akıl Yürütme	260



TezinBaşlığı: Epistemik Adaletsizlik Üzerine Bir Tartışma

TezinYazarı: Elif M. GÜLENER

Danışman: Doç. Dr. Zeynel A. KILINÇ

Kabul Tarihi: 12.07.2017

Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 303 (tez)

Anabilim Dalı: Siy. Bil. ve Kamu Y. **Bilim Dalı:** Siy. Bil. ve Kamu Y.

Bu çalışmanın amacı, Miranda Fricker'ın sosyal epistemoloji içinde konumlandığı fakat feminist epistemoloji ve erdem epistemolojisi ile de ilişki kurduğu "epistemik adaletsizlik" kavramı üzerinden politik bir tartışma yürütmektir. Epistemik adaletsizlik kavramı, farklı kavramlarla (*epistemik görmezden gelme* gibi) ve teorik çerçevelerle (*iletişimsel eylem teorisi, kamusal alan teorisi, eleştirel ırk teorisi* vb.) halihazırda ilişkilendirilmektedir. Kavramın bir teori ile desteklenmesi gerektiği eleştirisinden yola çıkılarak, kavrama uygun teorik bir çerçevenin ya da çerçevelerin nasıl bir zemin üzerine oturacağı/oturabileceği sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu amaçla –teoriyi öncelmesi ve onun sınırlarına ilişkin imalarda bulunması nedeniyle- ontolojinin temel tartışma alanlarından yardım alınmıştır.

Epistemik adaletsizlik" kavramı Fricker'ın tüm çalışmaları dikkate alınarak incelenmiş; Fricker'ın "çoğulculuğa sahip fakat aklı, normatif olanı ve etiği bir kenara bırakmayan" bir düşünce içerisinde söz konusu kavrama ulaştığı görülmüştür. Bu nedenle epistemik adaletsizliğin destekleneceği zeminin eleştirel teori kadar pragmatizmden de beslenmesi gerektiği düşünülerek bir eleştirel-pragmatist yaklaşım gerekliliğinin altı çizilmiştir. Eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya gelişine yönelik pek çok sentezden bahsedilerek özellikle Dewey ve Habermas'ın ön plana çıktığı tartışmalarda Habermas'ın çizgisinin takip edilmesine karar verilmiştir. Çalışmada feminist bir perspektif tercih edildiğinden, Habermas'ın feminist okumaları içinde Benhabib'in argümanlarının çoğulculuğa açık fakat merkeze aklı koyan bir anlayışa bağlı kaldığı için epistemik adaletsizlik kavramını besleyebileceği düşünülmüştür. Eleştirel teori ve pragmatizmin birlikteliğinin hem teorik hem pratik olanı eşit derecede vurgulaması gerekliliğinden ötürü disiplinlerarasılığın kaçınılmaz olduğu vurgulanmıştır. Temelde politik bir tartışma yapılmak istendiğinden bu disiplinlerarasılık politik teori ve epistemoloji arası işbirliği olarak kendini göstermiştir. Hem Habermasçı çizgiye uyması hem de iktidar pratiklerini tartışmaya açması nedeniyle feminist ve sosyal epistemoloji pragmatik bir açıdan ele alınmıştır. Epistemik adaletsizlik için böylece *eleştirel-pragmatist bir yaklaşım, feminist bir perspektif* ve *disiplinler arası bir duruş* hazırlanmaya çalışılmıştır.

Yaklaşım-perspektif-duruş üçgeninden hareketle politik ontoloji (eleştirel ve pragmatik), sosyal ontoloji (eleştirel ve pragmatik) ve feminist ontoloji (feminist perspektif) içindeki temel tartışma soruları belirlenmiştir: *dikotomilere bakış, iktidar ilişkileri, birey-yapı ilişkileri, toplumsal cinsiyet ve beden ele alınışı, sosyal bilimlerin konumlanması*. Her bir soru Benhabib ve Fricker'ın argümanları ile karşılaştırmalı olarak ele alınmış; bu iki ismin birbirlerini hangi noktalarda benzerlikleri ile destekledikleri; hangi noktalarda ise farklılıkları ile birbirlerini tamamladıkları görülmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak Fricker'ın çerçevesini genişletecek ismin Benhabib olmasının en önemli nedeninin abdüktif akıl yürütmeyi tercih etmesi olduğuna değinilmiştir. Aynı zamanda eleştirel teori ve pragmatizm birlikteliği için çeşitli isimlerin bir araya getirilmeye çalışıldığı listeye Miranda Fricker ve Seyla Benhabib birlikteliğinin de eklenebileceği önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Miranda Fricker, epistemik adaletsizlik, eleştirel pragmatizm, Seyla Benhabib, ontoloji

Title of the Thesis: A Discussion on Epistemic Injustice

Author: Elif M. GÜLENER **Supervisor:** Assoc. Prof. Dr. Zeynel A. KILINÇ

Date: 12.07.2017 **Nu.of pages:** vii (pretext) + 303 (main body)

Department: Pol. S. and Pub. A. **Subfield:** Pol. S. and Pub. A.

The purpose of this study is to maintain a political discussion on “epistemic injustice (EI)”, a concept used by Miranda Fricker and emplaced in social epistemology in relation to feminist epistemology and virtue epistemology. There has already been some links established with different concepts (such as *epistemic ignorance*) and theoretical bases (*communicative action theory, public sphere theory, critical race theory* etc.). Relying on the criticism that EI should be supported by a theory, it is aimed to be made clear on what kind of bases the proper theoretical framework or frameworks is/should be placed. For this purpose, since it precedes theory and manifests implications addressing limitations of the theory, main areas of discussion in ontology are appealed.

EI is examined in an attention to Fricker’s overall works; then, it is reached that EI borrows in a system of thought that plurality is appreciated without abandoning the “reason”. Underlying the idea that EI should be supported not only by critical theory but by pragmatism as well, a critical-pragmatist approach is stated in need. Mentioning various syntheses in an effort to bring critical theory and pragmatism together, a Habermasian way is preferred among discussions where Dewey and Habermas are apparent. Since the perspective followed in this study is feminist, Benhabib’s arguments in critical readings of Habermas found out as the most supporting ones for EI for being open to plurality while putting reason to its center. Also, interdisciplinarity is accentuated because of the fact that synergy of critical theory and pragmatism results in an inevitable necessity for it. Given that main purpose of this study is to maintain a political discussion, cooperation of political theory and epistemology clearly manifests itself as an interdisciplinary position. For both being in harmony with Habermasian way and opening power practices to debate, feminist and social epistemology are handled pragmatically. By doing all these, *a critical-pragmatist approach, a feminist perspective and an interdisciplinary position* are prepared to serve for EI.

Moving from the triangle of *approach-perspective-position*, core discussion points in political ontology (critical and pragmatic), social ontology (critical and pragmatic) and feminist ontology (feminist perspective) are specified as *dichotomies, power relations, individual-structure relations, gender and body, situation of social sciences*. Each dimensions are taken into consideration with reference to Fricker and Benhabib’s arguments comparatively in order to see at which points they support each other with their similarities and at which points they complete each other with their differences.

Finally it is asserted the reason for Benhabib’s availability to broaden the scope of Fricker’s arguments is her abductive way of thinking. At the same time, regarding the possible thinkers and syntheses for bringing critical theory and pragmatism together, it is suggested that Miranda Fricker and Seyla Benhabib cooperation can be added to this list as an option.

Keywords: Miranda Fricker, epistemic injustice, critical pragmatism, Seyla Benhabib, ontology

GİRİŞ

Çalışmanın Arka Planı

Bu çalışma, “Rasyonalizm Bağlamında Ekonomi-Siyaset İlişkilerine Habermasçı Bir Bakış¹” başlıklı yüksek lisans tezinde ele alınan konulara devam eden ilginin feminizm ile karşılaşmış halidir. Yüksek lisans çalışmasında “rasyonel aktör, karar, oyun, belirsizlik, risk, denge, fayda” gibi kavramların politik ve ekonomik alandaki kullanılışlarına bakıldıktan sonra Habermas’ın bu kavramlar hakkındaki görüşleri ve imalarına değinilerek bir karşılaştırma yapılmaya çalışılmıştı. Çalışmanın omurgasını “rasyonalizm” kavramı ve onun etrafına yerleşmiş kavramlar oluşturduğu için “akıl” kavramı çerçevesinde dikotomilere, akıl-sezgi karşıtlığına, modernizm ve post-modernizm gerilimine ilk bölümde yer verilmişti. Bu temel tartışma ve sonrasındaki karşılaştırmanın Habermas’ın dikotomiler arasında denge kurma çabasını bize gösterdiğini, aynı zamanda ekonomik olan ile politik olanın birbiriyle neredeyse örtüşmek üzere olduğu bir dönemde sosyal olana ilişkin tartışma ile politik olan-ekonomik olan yakınlaşmasının arasını açmaya çalışarak yine bir dengeyi amaçladığı iddia edilmişti.

Bundan sonraki süreç ise o zamanlar pek çok sorunun cevabı gibi görülen Habermas’a yönelik eleştirileri okumak ve Habermas’ın eksik kaldığı noktaları görebilmek, dolayısıyla pek çok soruna ve soruya aslen mükemmel cevaplar vermediğini anlamak; tüm bunlara rağmen son derece verimli bir zemine sahip olduğunu ise bir kez daha keşfetmekle geçti. Feminizme yönelik ilgi, Habermas’ın feminist-eleştirel okumasına yönelmenin yanında feminist epistemolojiye olan ilginin de doğmasına neden oldu. Çünkü politik bilimde idealleştirilen demokratik karar verme, katılma, görüş bildirme gibi konular; “Peki ama bu nasıl olacak?” sorusunu sordüğümüzde cevapsız kalmaktaydı. İnsanların, özellikle de kadınların pek çok alandaki katılımına ilişkin asıl sorunun onların “bilen” olarak görülmemeleriyle yakından ilişkili olduğuna yönelik

¹MADAKBAŞ, Elif (2011). *Rasyonalizm Bağlamında Ekonomi-Siyaset İlişkilerine Habermasçı Bir Bakış*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Yrd. Doç. Dr. İrfan HAŞLAK, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

argümanlar, ideal kadar onun gerçek hayattaki karşılığının da oldukça önemli olduğunu bir kez daha gösterdi.

Fricker'ın, feminist epistemoloji için önemli bir isim olmasının yanında Habermas'ın feminist açıdan eksiklikleri vardı. Kavramsal çerçevenin “epistemik adaletsizlik” olarak hazır olduğunu düşünmekle birlikte bu kavramın çerçevesini genişletecek “teorik çerçeve” eksikti. Fakat Habermas'ın ve feminist teorilerin yeterli görülmemesi, teori arayışını bu tezin temel tartışmasına dönüştürdü. Bir teori ortaya koyacak donanımın eksikliği nedeniyle bunun (teoriye öncelediği için) nasıl bir ontolojik arka plana sahip olması gerekeceğini/gerektiğini keşfetme isteği ile bu çalışma ortaya çıkmış oldu.

Çalışmanın Konusu

Bu çalışmanın çıkış noktası “epistemik adaletsizlik”tir. Miranda Fricker², *Epistemic Injustice: Power&Ethics of Knowing* (2007) isimli çalışmasında³, “adaletin göze çarpar bir biçimde epistemik türü/yanı” olduğunu söyler. Nasıl birçok konuda “adil olmayan dağılımlardan” dem vuruyorsak, “enformasyon ve eğitim gibi epistemik şeylerin” dağılımı için de benzer adaletsizlikler söz konusu olabilir. Epistemik adaletsizliğin temelinde bir kişinin “bilen olarak kapasite sahibi” görülmemesi yatar. Bu noktada Fricker, epistemik adaletsizliği ikiye ayırır. Bunlar *tanıksal adaletsizlik* (testimonial injustice) ve *hermenötik adaletsizlik* (hermeneutical injustice). Fricker, tanıksal adaletsizliğe sırf siyah olduğunuz için polislin sizin ifadenizi ciddiye almaması örneğini verirken, hermenötik adaletsizlik içinse ifadenin gerçekleşmemesi ve sessizliğin ortaya çıkması durumu olarak cinsel tacizi örnek verir.

Fricker, “sosyal olarak konumlandırılmış” birey ve topluluklar gerçeğine sadık kalırken, bunun postmodern düşünce içinde ufalanıp yok olmasını istemez. Ona göre “akıl” kaldırılıp bir köşeye koyulacak bir kavram olmamalıdır. Toparlayıcılık özelliğini

²Miranda Fricker, halen Sheffield Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör olarak çalışmaktadır. Fricker çalışma alanlarını etik, sosyal epistemoloji, feminist felsefe olarak tanımlamaktadır. Buna ek olarak siyaset felsefesinde “ara sıra/tesadüfen dalmak/girmek” durumunda olduğu bir alan olarak bahseder. Bknz. <http://www.shef.ac.uk/philosophy/staff/profiles/fricker>

³İleriki sayfalarda kitaptaki örneklere ve diğer argümanlara daha detaylı yer vereceğim için giriş bölümünde yalnızca Fricker'ın da kendi giriş bölümünde bahsettiği hususlara yer veriyorum. Giriş Bölümü için Bknz: Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power&Politics of Knowing*, Oxford UniversityPress, ss. 1-8.

koruması gereken akıl, sosyal epistemolojiyi de gündeme getiren -bununla birlikte iktidar ilişkilerini de vurgulayan- bir ilişkiler ağı üzerinden yeniden tartışılabilir. Sonuç olarak Fricker, yaptığı tartışmaların politikadan bağımsız olmasının da mümkün olmadığını ima ederek “etik-entelektüel erdemleri” tartışmaya açarak ve “erdemli dinleyicilerin” kimler olduğunu ortaya koymaya çalışarak esasında “sosyal politik değişimi” tartışmaya açtığını söyler. Bu noktada ise feministlerin “özel olan politiktir” mottosuna benzer şekilde “etik olan politiktir” diyerek çalışmasının giriş kısmını sonlandırır. Gerçekleştirdiği tartışmalar, özetle, “epistemik pratiklerimiz”; bilme eyleminin etik ve politikanın iç içe geçtiği bir zeminde ne gibi adaletsizlik pratiklerini gündeme getirdiği tartışmasıdır.

Fricker, “epistemik adaletsizlik” kavramına bir kitap çerçevesinde yer vermesinden önce de bazı çalışmalarında söz konusu kavramı işaret etmiştir⁴. Fakat 2007 yılında basılan kitabını kavramın daha çok duyulur hale gelmesi nedeniyle bir başlangıç kabul edersek, bu kavram henüz on yıllık bir kavramdır. Yine de bu süre içinde kavrama yönelik geribildirim niteliği taşıyan ya da farklı disiplinler içinde kavram üzerinden gerçekleştirilen çalışmaların yer aldığı hatırı sayılır bir çalışma topluluğuna rastlanabilir. Ayrıca söz konusu kavrama yönelik bir diğer ilgi de kavramın teorik bir zeminle desteklenmesine yöneliktir.

Epistemik adaletsizliğin eleştiriye ve tartışmaya açıldığı teorik zeminler de birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte farklılıklar gösterir. Bu zeminleri feminist teori (Bell, 2014), kamusal akıl teorisi ya da müzakereci demokratik teori (Morgan-Olsen, 2010), kamusal alan teorisi (Dieleman, 2015), politik teori (Bhargava, 2013), adalet teorisi (McConkey, 2004), ırk teorisi (Medina, 2012), gelişme teorisi (McCollum, 2012) olarak sayabiliriz. Fakat bu çalışmada teorik zeminden önce bir ontoloji tartışması yapılmak istendiğinden, ontolojik tartışmadan önce de *yaklaşım*, *perspektif* ve *duruşa* ilişkin tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar aynı zamanda ontolojiyi hangi sorular etrafında tartışacağımızın anlaşılması için de yararlı olmuştur. Böylece karşımıza yaklaşım olarak

⁴Bu nedenledir ki “epistemik adalet kavramına” yönelik bazı eleştirel çalışmaların tarihi 2007 yılını önceler. Bknz. Marshall, S. E. (2003). Epistemic Injustice: The Third Way?, *Metaphilosophy*, C.34, N. 1/2, ss. 174-177.

eleştirel pragmatist yaklaşım, perspektif olarak *feminizm*, duruş olarak ise *disiplinlerarası* duruş çıkmıştır.

Fricker'ın argümanlarını eleştirel teori içinde farklı açılardan ele almak mümkündür. Genel olarak “epistemik adaletsizlik” kavramı onu eleştirel bir perspektifle çalışmak isteyenler için oldukça elverişli bir kavramdır (Bohman, 2012: 187). Fakat bu çalışmada eleştirel bir bakış açısı yeterli görülmemiştir. Feminizmin teorilere bakışı da eleştirel teoriye yönelik bir eleştiri olarak ele alınabilir. Deneyimlerden, karar vermedeki adımların öneminden, gündelik “epistemik pratiklerimizden” bahsedildiği bir yerde, pragmatizmin yardımına başvurmak kaçınılmazdır.

Eleştirel teori, dikkatini daha çok bir ideoloji olarak “kapitalizmin” ve “aydınlanmanın” yol açtığı negatif sonuçlara yönelten, dolayısıyla liberalizm eleştirisini de içinde barındıran ve yıkıcı etkileri sosyal, politik, bilimsel boyutlarda ele alan bir yaklaşımdır. Eleştirel teori, insan eylemlerinin sadece çıktılarına değil eylemin gerçekleşmesine zemin hazırlayan niyetlerle de ilgilenir. Diyalektik ve akıl kavramlarını sıkça kullanarak normatif bir zemin arayışını önceler. Bunu yaparken de postpozitivist bir yol tercih eder. Eleştirel teorinin ortaya çıkışı Frankfurt Okulu ile başlar. Karl Marx etkisinde bulunan Max Horkheimer ve Theodor Adorno gibi isimler eleştirel teorinin ilk kuşağının temsilcileri olurlar. İkinci kuşak ise “dilbilimsel dönüşüm” olarak da adlandırılan Habermasçı döneme aittir. Habermas, pragmatizmi eleştirel teori içine sokarak iletişimin temel alındığı bir pragmatizm ile “güven” ve “dürüstlük” gibi kavramların önem kazandığı normatif bir temel arayışına girer. Habermas'ın öğrencilerinden oluşan üçüncü kuşak olarak adlandırılacak kuşak ise yeniden ideoloji vurgusunu arttırarak analizlerde bulunmayı tercih eder. Temelde, ikinci ve üçüncü kuşağın ilk kuşaktan farkı farklılıklara vurguda bulunmaya başlamasıdır. Toplumsal cinsiyet ve ırk gibi konular politik tartışmalar ekseninde içerme ve dışlama gibi kavramlar etrafında ele alınmaya başlanır (Budd, 2008: 174-178). Fricker'ın toplumsal cinsiyet ve ırk gibi konularından örnekler verdiği düşünülürse bu üçüncü dönem tartışmalar Fricker'la oldukça ilgili görünmektedir.

“Pratik” ve “eylem” gibi sözcüklere de kaynaklık eden Yunanca “pragma” sözcüğünden türeyen pragmatizm, “hakikatın” “mevcut durum” içinde nasıl meydana geldiği; bir başka deyişle hakikatın zamana ve mekana göre nasıl değiştiği üzerinde

durur. Böylece pragmatik bir araştırmanın kaynağını temeli belli ve teorik olarak oturmuş bir konu değil de gündelik hayatın içindeki pratik sorunlar oluşturur. Charles Sanders Peirce, William James ve John Dewey gibi düşünürlerin argümanları etrafında şekillenmeye başlayan pragmatizm, “işlevselliği” ön plana çıkartması nedeniyle de kıta felsefecileri tarafından önemsenmemiş ve bu argümanlar “teoriye saldırı” olarak görülmüştür. Pragmatizmin dikotomiler arası orta yol bulma çabaları da bu eleştirilerden nasibini almış, bu farklılıkların bir araya gelmelerinin altını dolduracak eksiklikler ve temelsizlikler nedeniyle mümkün olmadığı düşünülmüştür (McCaslin, 2008).

Bu çalışmada ise pragmatizmi ve eleştirel teoriyi, birbirlerini dışlayıcı değil de birbirlerini tamamlayıcı yaklaşımlar olarak ele almanın oldukça zengin imkanlar sunabileceği düşünülmüştür. Kıta Avrupası ve Amerikan pragmatizmini birleştirebilen bir sosyal anlayış, eleştirel teorinin sorunları çözmeye noktasında da aktif olabildiği daha verimli bir analiz çerçevesi sunabilir. Böylesi bir yaklaşım, ideal olanın peşinde koşmaz ya da en azından ideal olanı tümdengelimci bir şekilde kurgulayarak deneyimlerin ona göre şekillenmesinde ısrarcı olmaz. Modernizm ya da liberalizmi eleştirel teoride olduğu gibi doğrudan sorunlu bir şey olarak etiketleyip bir kenara bırakmak yerine pragmatizmin sunduğu ya da sunabileceği olanakların keşfedilmesini bir alternatif olarak kabul eder (Frega, 2014). Bu nedenle üçüncü kuşak eleştirel teoriyle benzerlikleri bulunmakla birlikte ondan farklı düşünüş şekilleri de bulunur. Bu konulara ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

Bu olanakların keşfedilerek eleştirel teori-pragmatizm birlikteliğinin sağlanabilmesi için feminist perspektiften yardım alınmıştır çünkü “[F]eminizmin en güçlü yönlerinden biri diğer teorilerden fikirler ödünç alıp bunu hızla değişen kendi ihtiyaçlarına uygulama özgürlüğüdür” (Tyson, 2006: 94). Bu özgürlük alanı yanında toplumsal cinsiyet ve kadın sözcüklerinin yerine feminist sözcüklerini kullanmak, onu eleştirel bir yaklaşım olarak da etiketler. Aynı zamanda feminizmi kadınlarla sınırlamayı feminist çalışmalara erkekleri de dahil eder (Stanley ve Wise, 1993: 7-8). Ayrıca pragmatizmin pozitivizme eleştirel bir yaklaşım sergilemesi ve nesnel bilgi ısrarı yerine “değerlerden bağımsız” bilginin mümkün olamayacağına yönelik argümanı, feminizmin pragmatizm ile ilişki kurabilmesinin sebeplerinden biridir. Tepeden inme ve kendini rasyonel

gerçeklik olarak sunan söylemler yerine pragmatizmin “anlamak” eylemi klavuzluğunda sorunlara yaklaşması, feminizmin politik bir hareket olarak kendini ortaya koyduğu gerçeği de dikkate alındığında, anlamlıdır (Seigfried, 1996: 31-32).

Eleştirel teori ve pragmatizm birlikteliği feminist bir perspektifle yeniden ele alındığında ise disiplinlerarasılığın gerekliliği görülmektedir. Kavram üzerine gerçekleşen çalışmalara bakıldığında Fricker’in çalışmasının temelde “felsefi bir tartışma” etrafında şekillendiğini söyleyenler (Origg, 2012) olduğu gibi onu sosyal epistemoloji ve adalet teorisinin bir araya gelmesi (Anderson, 2012) ya da etik, politika ve epistemoloji tartışmasının bir araya gelmesi (Beeby, 2011: 483) olarak sunanlar da bulunur. Fricker’in çalışması, sosyal epistemoloji ile sosyal ve kültürel çalışmaların bir araya gelmesi için uygun bir zemin sunarken (Origg, 2012) bir başka çalışma onu sosyal epistemoloji ile eleştirel ırk teorisinin feminist bir zeminde bir araya gelmesi (Congdon, 2015) olarak uyarlar. Özetle Fricker’in çalışması, epistemoloji ve politik teorisinin bir araya gelmesi (Beeby, 2011) olarak düşünülebilir.

Bu çalışmanın genel olarak konusunun “epistemik” adalet kavramına yönelik eleştirel-pragmatist, feminist ve disiplinlerarası bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Çalışmanın Amacı

Teknolojik gelişmeler mevcut disiplinlerle ve çerçevelerle cevaplanamayacak soruları gündeme getirmektedir. Bu duruma dikkat çeken yeni yaklaşımların da (yeni materyalizm gibi) ele aldıkları konuyu analiz edecek temel kavramları ve analiz birimleri henüz gelişmemiştir. Bu tezin daha uzun boyutlu bir akademik ilginin ilk adımı olduğu söylenebilir. Medikalleşme ve bedene ilişkin politikaların hem yapımı hem analizi için gerekli özgün analiz birimlerinin oluşturulması için bu araçlar setinin sağlam bir temele oturtulması gerekliliği ile bu çalışmada ontolojiden yardım alınarak teoriyi önceleyen bir tartışma yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın Önemi

Dolayısıyla başta uzman-uzman olmayan ilişkileri olmak üzere iktidar asimetrilerini anlamada kullanılacak bir çerçevenin nereye dayanabileceği ile ilk adım atılmak istenmiştir. Kısaca bu çalışmanın önemi ileride yapılacak daha spesifik çalışmaların adımlarının belirlenebilmesi için uygun argümanların geliştirilmesidir.

Çalışmanın Sorunsalı

Çalışmanın sorunsalını “epistemik adaletsizlik kavramının eleştirel-pragmatik bir yaklaşım, feminist bir perspektif ve disiplinlerarası bir duruş çerçevesinde politik okuması” olarak tanımlayabiliriz. Bunu bir başka şekilde “epistemik adaletsizlik kavramı için çoğulculuğa önem veren fakat akli ve normatif olanı bir kenara bırakmayan bir politik zemin arayışı” olarak da formüle edebiliriz.

Çalışmanın Özgünlüğü

“Epistemik adaletsizlik” kavramına yönelik farklı disiplinlerde ve teorik zeminlerde tartışmalar mevcut olmakla birlikte özellikle teorik zemine ilişkin çalışmalar öneri niteliğinde kalmakta ya da ilişkili bir durumun olduğu fakat bunun daha detaylı bir şekilde ele alınması gerekliliği ortaya koyulmaktadır. Bu tezin özgün tarafının söz konusu kavramı politik bir bakışla ontolojinin temel tartışmalarından yardım alarak ele alan ilk çalışma olduğu söylenebilir. Bunun dışında kavramın kamusal alan teorisi ile açıklanabileceğini söyleyerek Benhabib, Fraser ve Young gibi feministler ile ele alınabileceğini söyleyen bir çalışma⁵ olsa dahi burada vurgu kamusal alana yöneliktir. Ayrıca bu çalışmada bu üç feministi kamusal alan içinde olsa dahi aynı potada ele almanın mümkün olmadığı, her birinin farklı bir ontolojik pozisyonu işaret ettiği de savunulmaktadır. Bu nedenle Seyla Benhabib’in ve Fricker’in tüm çalışmaları dikkate alınarak her birinin kendi bütünlüğü içinde ele alındığı bir tez olması da özgünlük nedenlerinden biridir.

Epistemik adaletsizlik ana başlığını taşıyan ve daha önce yapılmış diğer tezlere baktığımızda dil pratikleri üzerinden gerçekleştirilen bir yüksek lisans tezinde kişilerin kendi deneyimlerini adlandırdıklarını kendi “anlam dünyaları” olduğu için iletişimin önemli olduğu, epistemik adaletsizliğin giderilmesi için bu anlam dünyasına girerek “ötekini bilmek” gerektiği savunulmuştur (Grabelsky, 2016). Felsefe bölümünde gerçekleştirilen bir doktora tezinde Fricker’in *bilen olarak kapasite sahibi olmak* tanımından yola çıkılarak hayvan hakları özelinde bir tartışma gerçekleştirilmiştir. Hayvanların insanlar tarafından rasyonel varlıklar olarak görülmemelerinin onları ne tür adaletsizliklere uğratabileceği tartışılmaya çalışılmıştır (Tuel, 2014). Yine felsefe

⁵ Bknz. (Dieleman, 2015).

bölümünde gerçekleştirilen bir diğer doktora çalışmasında ise Hannah Arendt ve Audre Lorde arasında Fricker'ın epistemik adaletsizlik kavramı ve onunla ilişkilendirdiği kavramlar üzerinden bir karşılaştırma yapılmıştır. Çalışmanın sorunsalı ise kadınların kendi deneyimlerini ifade edişlerindeki farklılıklardır (Skene-Björkman, 2016).

Bu çalışma içinde de diğerlerinin deneyimlerini anlamının önemi Fricker'ın “duyarlılıkların eğitimi” ve Benhabib'in “mentalitenin genişlemesi” ve “kültürel ödünç” alma kavramları ile desteklenmektedir. Fakat ontolojik boyuta değinilerek bunun postmodernizme kaçmaksızın Thayer-Bacon'ın belirttiği gibi “kalifiye görecelilik” ile mümkün olabileceği eklenmektedir. Benhabib'in esin kaynağı olarak Arendt'e yer verilmekte fakat Arendt'in politik yönü ve “kamusal alan” tartışması daha vurgulu yapılmaktadır. Son olarak ise ilişkiselliğin pragmatizmle desteklenirken insan-ötesi varlıkların deneyimlerinin de söz konusu çembere dahil edilmesi gerektiği vurgulanarak hayvan haklarının da epistemik adaletsizlik kavramı çerçevesinde ele alınabileceği ima edilmektedir.

Epistemik adaletsizliği doğrudan konu edinen sınırlı sayıdaki tez çalışmalarından biri olarak bu çalışmanın özgünlüğünün, politik bir tartışmayı temeline alarak felsefe bölümlerinde ele alınan bir kavramı politikbilim ve politik teori sahasına taşıma çabası olduğu vurgulanabilir. Yinelemek gerekirse Fricker'ın Benhabib ile detaylı bir şekilde nasıl desteklenebileceğinin tartışılması bu çalışmanın en özgün yanlarından biri olmaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Weiss, politikayı hem teorik hem pratik boyutlarıyla feminist bir perspektiften ele aldığı çalışmasında, böylesi bir çalışma için “konuşmayı/tartışmayı (conversation)” yöntem olarak sunar. Pek çok politik teori çalışması teori üzerinden giderken bunu kazanmak ya da kaybetmek üzerinden yapar. Amaç bir teoriyi çürütmek ya da onaylamak olabilir. Konuşma ise çalışmada yer verilen düşünürlerle bir konuşma ve tartışma içinde olmayı ima eder. Araştırmacının kendi sesiyle birlikte diğer sesleri ve argümanları bir iletişime sokması; bunu birini şampiyon ilan ederken diğerini saha dışına göndermesi güdüsüyle değil de her birinin katkısını yadsımadan yaparak ilerlemesi anlamlıdır. Bu yöntemin kullanıldığı bir çalışma, kısaca, düşünürlerle birlikte gerçekleştirilen bir iletişim sürecidir (Weiss, 1998: 1-10).

Bu çalışmanın yöntemi de bir tür “konuşma⁶” olarak belirtilebilir. Bu çalışma öncelikle Fricker’la tüm çalışmaları üzerinden bir iletişime girmekte ve Fricker’ı epistemik adaletsizlik kavramına götüren arka planı anlamaya çalışmaktadır. Sonrasında ise bu kavram üzerinde çalışanlara “Peki siz Fricker’da neyi eksik ya da elverişli buldunuz?” diye sorarak cevaplardan çıkan yoğunluk noktalarını bir mülakat formunun soruları olarak görmekte, sonrasında ise tartışmaya Benhabib’i ve eksik kaldığı noktalarda pragmatistleri dahil etmektedir. Amaç, her birinin hem ortak noktalarını hem de farklılıklarını birer katkı olarak görerek epistemik adaletsizlik kavramının çerçevesinin genişletilmesidir.

Bu çalışmanın aynı zamanda refleksif bir çalışma olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü epistemik adaletsizlik kavramının ele alınabileceği koşullar belirlenirken aynı zamanda bu koşullara uyulmaya çalışılmıştır. Kısaca eleştirel pragmatik, feminist ve disiplinlerarası bir zeminden bahsedilerek bahsedilerek bu çalışma sürecinde de aynı zemin takip edilmeye çalışılmıştır. Bahsi geçen belirleyiciler hem çalışmanın birer konusu hem de çalışma sürecince bağlı kalınan yaklaşımlardır denilebilir.

Çalışmanın Tasarımı

Çalışmanın birinci bölümünde “epistemik adaletsizlik” kavramına ve onu açıklayan kavramlar olarak “eleştirel-refleksif açıklık” ve “güven ekonomisi” kavramlarına yer verilmiştir. Epistemik adaletsizlik kavramı etrafında şekillenen çalışmalar şu şekilde gruplandırılmıştır:

- Kavrama yönelik uygun zemin arayışları
- İktidar pratikleriyle ilişki
- Birey-yapı ilişkileri
- Deneyimler alanı: aktarım, adlandır(ama)ma ve sessizlik
- Kanıtların sunulması ve güven
- Etiğin konusu olarak epistemik adaletsizlik

⁶ Skene-Björkman da Hannah Arendt ve Audre Lorde arasında yaptığı karşılaştırmayı benzer şekilde “hayali konuşma” olarak tanımlamıştır. Bknz. (Skene-Björkman, 2016: 2).

Daha sonra ise spesifik alanlarda (doktor-hasta, öğretmen-öğrenci vb.) epistemik adaletsizlik kavramının kullanıldığı çalışmalara değinilmiştir.

İkinci bölümde ise uygun zemin arayışından devam edebilmek için kavramın nasıl bir yaklaşımla, perspektifle ve disiplinler duruşla ele alınması gerektiği soruları cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu sorulara cevaben:

- Eleştirel-pragmatik bir yaklaşım uygun görülerek bu yaklaşım için Dewey ve Habermas tartışılmış; kavrama en uygun yaklaşımın Habermasçı anlamda bir eleştirel pragmatizm olabileceği sonucuna varılmıştır.
- Feminizm, iktidar ilişkilerini ele almak için uygun bir perspektif olarak görülmüş, “toplumsal cinsiyet” kavramı ise bu perspektife uygun bir analiz birimi olarak düşünülmüştür. İlk kısımda tercih edilen Habermasçı bir eleştirel-pragmatizmin feminist bir perspektiften nasıl şekilleneceğini anlayabilmek için Habermas’ın feminist okumaları içinde Benhabib’inki bu çerçeveye uygun görülmüştür. Feminist bir perspektifin teori ile bağlantı kurması gerektiği yerde ise hem eşitliğe hem farklılığa duyarlı bir teorinin gerekliliğinden bahsedilerek, yine Benhabib her ikisini de ele alabilen bir feminist olarak ön plana çıkarılmıştır.
- Disiplinlerarası duruşta ise politik teori-epistemoloji birlikteliğinin gerekliliğinden bahsedilerek bütüncül bir politika anlayışının (politik teori, politika yapımı, karar verme ve araştırma konularını kapsayacak şekilde) ve sosyal-feminist-pragmatist bir epistemoloji anlayışının gerekliliğinden bahsedilmiştir.

Son bölümde de ikinci bölümde tartışılan yaklaşım, perspektif, disiplinler duruş çerçevesinde politik, sosyal ve feminist ontolojinin temel tartışma sorularından yola çıkılarak bunların her biri Fricker ve Benhabib bağlamında tartışılmıştır. İki ismin benzerlikleri ve birbirlerini tamamlayıcı farklılıklarından bahsedildikten sonra eksiklikleri noktasında pragmatizmden yardım alınması gerektiği belirtilerek sonuç bölümüne geçilmiştir.

BÖLÜM 1: ‘EPİSTEMİK ADALETSİZLİKTEN’ ‘EPİSTEMİK ADALETE’ LİTERATÜR VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Fricker’ın Epistemik Adaletsizlik Kavramı

Köken olarak Yunanca “bilgi” anlamına gelen “episteme” sözcüğünden türeyen “epistemik”, kısaca “bilgiye ilişkin olan, bilgiyi içeren, bilişsel” olarak tanımlanabilir. Bir sıfat olarak “epistemik”, felsefede “bilgi ve epistemolojiye ilişkin olan” iken mantık biliminde “bilgi, kesinlik, cehalet gibi belli başlı epistemolojik kavramlarla ilgilenen mantığın bir dalı” olmaktadır. Temelde “epistemiği”, “bilgiyle ilgili olan” olarak tanımlamak mümkündür (<http://www.thefreedictionary.com/epistemic>, Erişim Tarihi: 17 Kasım 2015). Epistemoloji, bu şekilde, epistemik olanla ilgilenen felsefenin bir dalı olarak görülebilir.

Fricker’ın “epistemik adaletsizliğini” de kısaca “bilgiyle ilgili olan adaletsizlik”⁷ olarak tanımlamak mümkündür. Epistemik adaletsizlik, epistemik yani bilgiyle ilgili meselelere dayanır. Bu pratikleri “anlatmak ve sosyal deneyimlerimizi anlamlandırmak yoluyla kişilere bilgi aktarmak” olarak tanımlamak mümkündür. Bu noktada bir kişinin kendi deneyimlerini anlamlandırmak ve aktarmak konusunda maruz kaldığı eşitsiz durum epistemik adaletsizliğe yol açar (Fricker, 2007: 1). Böylece “epistemik”, sadece felsefenin değil, başkalarıyla girdiğimiz ilişkinin bir konusu olarak sosyal olanı da gündeme getirmiş olur.

Çalışmada aslına sadık kalınarak “epistemik adaletsizlik” kavramı kullanılmaya devam edilmekle birlikte söz konusu kavram, Fricker’ın diğer çalışmaları⁸ ışığında ele

⁷Gülriiz Uygur, Fricker’ın söz konusu kavramını “bilgesel adaletsizlik” olarak çevirir. Bknz. “Adaletsizliği Edebiyat Eserlerinde Görmek...”, 7 Mayıs 2015, <http://t24.com.tr/k24/yazi/adaletsizligi-edebiyat-eserlerinde-gormek-bilgisel-epistemik-adaletsizlik-ve-dertlenerek-ilgilenmek,175>, Erişim Tarihi: 22 Kasım 2015.

⁸Fricker’ın çalışmaları için bknz. Reason and Emotion, *Radical Philosophy*, 57, (Spring):14-19 (1991); Rational Authority and Social Epistemology: Towards a Truly Social Epistemology, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 98 (1998), ss. 159-117; Confidence and Irony In Edward Harcourt (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology*. Oxford University Press (2000); Legitimate Differences: Interpretation in the Abortion Controversy and Other Public Debates, *Radical Philosophy* 103 (2000); *Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, eds. Fricker & Hornsby (2000, Cambridge University Press); ‘Confidence and Irony’, *Morality, Reflection, and Ideology* ed. Edward Harcourt (OUP, 2000); Power Knowledge and Injustice In Julian Baggini & Jeremy Stangroom (eds.), *New British Philosophy*.

alınmaya çalışılacaktır. Bu bütünlük içinde Fricker’ın “epistemik” sözcüğü vurgusunun (örneğin bilgiyle ilişkili olarak neden epistemolojik değil) kazandığı yeni anlamlar da görülmeye çalışılacaktır.

Miranda Fricker, çalışmasını “bilenlerin ve araştıranların sosyal kimlik ve iktidar ile ilişkileri” olarak tanımlayarak; erdem epistemolojisi, sosyal epistemoloji, feminizm ve erdem etiği alanında bir çalışma yürüttüğünü belirtir (Fricker [Dieleman’la mülakat], 2012: 255). Söz konusu disiplinlerarasılık, Fricker’ın “epistemik adaletsizlik” üzerine olan çalışmasının belli bir birikimin ürünü olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Fricker’a yönelik eleştirilerin hem eksik hem yapıcı yanlarını anlayabilmek için “epistemik adaletsizliğin” Fricker’ın genel düşünce sistemi içinde nereye düştüğünü anlamak önemlidir.

Fricker’ın geçmiş çalışmalarına baktığımızda, feminist epistemoloji üzerinden bir tartışma yaparken dahi temel sorununun öncelikle postmodernizm, ampirisizm, veri-teori ilişkisi, değer yüklülük vb. konular olduğu görülür. Bilginin kaynağına yönelik bir çalışmanın aynı zamanda eleştirel bir tutuma kapı araladığını söyleyen yazar, bilimin ve epistemolojinin de politik ve ahlaki olanla yakın bağları olduğunu söyler. Fakat değer-yüklülüğün ve politik olanın altının kalın çizgilerle çizilmesi, postmodernizmin politik olan üzerinden yürüttüğü tartışmalara benzememelidir. Postmodernizm, içinde barındırdığı belirsizlikler ve “yıktıklarının yerine yenisini koyamama” noktasında sorunludur. Oysa feminist bir bakış açısı, politika ile ilişkili olma iddiasında ise

Routledge (2002); ‘Life Story in Beauvoir’s Memories’, *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Caludia Card (Edt.), 2003: Cambridge University Press, ss. 208-227; *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007, Oxford University Press); ‘The Value of Knowledge and The Test of Time’, *Epistemology*, Royal Institute of Philosophy Series (Cambridge University Press, 2008); ‘Scepticism and The Genealogy of Knowledge: Situating Epistemology in Time’ (*Philosophical Papers*, Vol. 37 (1) 2008: pp. 27-50); *Reading Ethics*, Miranda Fricker & Sam Guttenplan (Edt.) (Wiley-Blackwell, 2009); ‘Can There Be Institutional Virtues?’, *Oxford Studies in Epistemology (Special Theme: Social Epistemology)* Vol. 3, eds. T. S. Gendler & J. Hawthorne (2010) pp. 235-252; ‘The Relativism of Blame and Williams’ Relativism of Distance’, *Proceedings of the Aristotelian Society Supp.* Vol. LXXXIV (2010), 151-77; ‘Group Testimony? The Making of A Collective Good Informant’, *Philosophy and Phenomenological Research* 84 (2012), 249-276; ‘Styles of Moral Relativism - A Critical Family Tree’, *Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. Roger Crisp (OUP 2013); ‘Epistemic Justice As A Condition of Political Freedom’, *Synthese* Vol. 190, Issue 7 (2013), 1317-1332; ‘What’s the Point of Blame? A Paradigm Based Explanation’, *Nous early view* (2014); *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, eds. Brady & Fricker (Oxford University Press, 2016); *Applied Epistemology, Special Issue of the Journal of Applied Philosophy* (2016), eds. Coady & Fricker; *A Routledge Handbook of Epistemic Injustice* is forthcoming, eds. Kidd, Medina, & Pohlhaus.

“politika” ve “ampirisizm” arasında “diyalektik” bir ilişki kurmalıdır. Bir başka deyişle, politik olanın kendini ampirik gerçeklikler üzerinden kurması doğrudur çünkü temel sorun “gerçek kadın deneyimleridir”. Bu diyalektik anlayış içinde karşıtlıklar tamamlayıcı olarak görülerek “feminist tutarlılık” ya da “feminist bütüncülük” sağlanmalıdır. Bütüncülük, burada postmodernizm gibi “totaliterizme” karşıdır. Değerlere yer verirken olgulara da önem verir, ampirik olanı dikkate alır, ampirik veri üzerinden normatif tartışmalar yürütür ve kendini de eleştirme mekanizmasına dahil eder (Fricker, 1994). Yıktıklarının yerine yenisini koyabilecek bir politika için gerekli tutarlılık feminizm üzerinden aranmış olur.

Diyalektik ve bütüncül yaklaşımının sonucu olarak Fricker, *Akil ve Sezgi*⁹ isimli çalışmasında deneyimlerin bir uzantısı olarak görülebilecek sezgi ile akli birbirine zıtmiş gibi algılamak yerine aralarında bir denge kurmak gerektiğini belirtir. Çünkü her ikisi de bir birine dönüşebilecek güce sahiptir. Kuhn’a dayanarak “bilimsel sezgi” kavramının üzerinde durur ve deneyimlerden gelen fakat sezgisel olarak kendini ortaya koyan rasyonellikler olabileceğini belirtir (Fricker, 1995). Bu felsefi tartışmasından sonra *Feminizm&Bilim*¹⁰ üzerine yaptığı kitap incelemesinde teori, bilimsel pratik, nesnellik, konumsallık vb. konuları ele almanın önemini bir bilimsel araştırma sürecinin de politik unsurları olması ve feminist bakış açısının bu unsurları anlamaya yardımcı olacağı üzerinden vurgular. Bilginin ediniminde iktidar ilişkilerinin rolü, feminizmin temelde iktidar ilişkilerine odaklanması ile birleştirilerek feminist epistemolojinin çalışma alanını oluşturur (Fricker, 1997). Feminizm, sadece politik olanı değil epistemolojik olanı da etkileyecek bir güç olarak karşımıza çıkar.

Sosyal olanla epistemik olan arasında kurulan yakınlığı düşündüğümüzde Fricker, *Rasyonel Otorite ve Sosyal İktidar*¹¹ adlı çalışmasında “sosyal epistemolojiye” nasıl ulaştığını anlatır. “İyi bilgi verici” olmak, bilgi vermenin ve bu bilgiye inanılmasının “güven” ilişkileri bağlamında ele alınması; iktidar ilişkilerini ve ayrımcılık konularını

⁹Reason and Emotion, *Radical Philosophy*, 57 (Spring):14-19, (1991)

¹⁰Bknz. Evelyn Fox Keller&Hellen E. Longino (Edt.), *Feminism&Science (Oxford Readings in Feminism)*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

¹¹Bknz. Rational Authority and Social Epistemology: Towards a Truly Social Epistemology, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, C. 98 (1998), ss. 159-117.

da gündeme getirmeye başlar. Dolayısıyla bilme eylemi hem sosyal hem politik boyutları olan bir mesele olarak kendini sunar (Fricker, 1998). Bir başka kitap incelemesinde¹² kişilerin içinde bulunduğu sosyal ilişkilerinin epistemolojik tartışmalara katkısının ve bu katkıyı görebilmek için Anglo-Amerikan bireyci epistemoloji anlayışından uzaklaşma gerekliliğinin üzerinde durur. Sosyal ve politik boyutlara bu noktada etik boyut da eklenir (Fricker, 1999a). Böylece epistemik olan ve sosyal olana kaçınılmaz olarak etik de eklenmiş olur.

Fricker, aynı dönemde, sosyal iktidar ilgisini epistemik boyutta ele alır. “Epistemik baskı” ve “epistemik imtiyaz” kavramlarını Marksist gelenekten yola çıkarak “feminist duruş teorisini” ile birlikte ele alan Nancy Hartsock üzerinden tartışmasını yürütür. Feminist duruş teorisi, Marks’ın ekonomik dönüşümü proleteryanın gözünden ele almasına banzer şekilde, sosyal sorunların ve değişimlerin kadınların sahip olduğu *sosyal duruşlar* açısından ele alınması gerekliliği üzerinde durur. Fakat bu durum da Fricker’a göre birtakım sorunlar barındırır. Kadınlara özgü olduğu düşünülen ve onları tek tipleştiren deneyimler ve konumlar vurgusu, “fazla genelleştirme” tehlikesini barındırarak feminizmin eleştirdiği “evrensellik” ve “özcülük” ile sonuçlanabilir. Fricker, evrenselliğin kaçınılması gereken bir durum olmadığını fakat ona nasıl ulaşıldığının önemli olduğunu belirtir. Fricker’a göre kadınların deneyimlerinin ve buldukları sosyal konumların “aynılığından” ziyade bunların bazıları arasındaki “benzerlikleri” mümkün kılabilen bir kolektiflik daha etkili olacaktır. Bu noktada “biz” kavramının kimleri içerdiği, kimlerin hangi benzerlikler üzerinden bir araya geldiği önemlidir. Özcü olmayan bir evrenselliğe ulaşmak da benzerlikler üzerinden daha doğru bir şekilde sağlanabilir (Fricker, 1999b). Konumlar kadar evrenselin de dikkate alınması, böylece Fricker’ın bir başka “bütüncüllük” çabasını gösterir.

Evrensellikten bahsedecek olursak Fricker, Martha Nussbaum üzerine yaptığı bir incelemede Nussbaum’un evrenselciliği savunduğu fakat bunu ampirik verilerle desteklediği için teorik katkısının daha değerli olduğunu söyler (Fricker, 2000a). Aklın bilimle ilişkisi, bilimin feminist bir bakış açısıyla ele alınması ve bunun politikliği,

¹²Bknz. CODE, Lorraine (1995). *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*, New York ve Londra: Routledge.

bilme eyleminin hem sosyal hem politik hem de etik boyutlarının varlığı, sosyal konunun önemi fakat bunun ampirik verilerle daha büyük bir resmi işaret etmesi gibi konulara değinen Fricker; daha sonra kendi durduğu yeri “postmodernizm olmaksızın çoğulculuk” olarak tanımlar. Marks’ın proleterya gözünden ekonomik değişimi yorumlamasından hareketle ortaya atılan “sosyal konum” tartışmalarının önemini vurgulayan yazar, bunun “görecelilik” ile sonuçlanmaması gerektiğini söyler. “Otoriter akıl ile aklın otoriter kullanımı arasında fark” olduğuna dikkat çeken Fricker, postmodernizmin karamsarlığına düşmeden çok temel konularda değil fakat pratik alanlarda çoğulculuğun gerekliliğinden bahseder. Çoğulculuğu ontolojik, metafizik, epistemolojik boyutta kabul etmek bizi postmodernizmin üzerine kurulu olduğu kaygan zemine götürür. Epistemik olan “pratik akılla” ilişkili olduğundan, buradaki çoğulculuk postmodernizmin taşıdığı tehlikeleri taşımaz (Fricker, 2000b). Bu nedenle Fricker’ın çalışmasının adının “epistemolojik adaletsizlikten” ziyade “epistemik adaletsizlik” olduğu söylenebilir. Böylece “epistemik adaletsizlik”, “bilme ve bilgiye ilişkin” olandan daha çok şey ifade eder. Aynı zamanda felsefe yanında sosyolojiyi de yardıma çağırır.

1.1.1. Fricker’ın Düşüncesinde Tanıksal ve Hermenötik Adaletsizlik

Fricker, “epistemik adaletsizlik” isimli çalışmasına “tanıksal adaletsizlik” kavramı ile başlar fakat doğrudan kavrama ilişkin bir tartışmaya girmeden önce “iktidar” tartışmasında bulunur. Fricker, iktidarın pek çok türü olabileceğini belirttikten sonra üzerinde duracağı türün “kimlik iktidarı” olduğunu söyler. Kimlik iktidarı, “sosyal kimliğe ilişkin hayali ortak fikirler” ile bir kişinin temelsiz bir biçimde dezavantajlı konumuna düşürüldüğü noktada ortaya çıkar. Bu noktada örneğin toplumsal cinsiyet de bir tür kimlik iktidarı olarak işlev görür (Fricker, 2007: 14). Kimlik vurgusu ile epistemik olanın sosyal olanla ilişkisi yeniden vurgulanmış olur.

Bir konuşmacının anlattıklarını ve deneyimlerini dikkate almama gerekçesi olarak o kişinin “kapasite sahibi” olmamasını sunarsak ve bunu geçerli bir nedene dayanmaksızın sadece ön yargılarımız üzerinden gerçekleştirirsek o kişiyi *tanıksal adaletsizliğe* uğratmış oluruz. Bu nedenle tanıksal adaletsizliğin temelinde güvenilirliğe (credibility) ilişkin sorunlar yatar. Örneğin bir kişiye hiç güvenmediğimizde onun ifadelerini ciddiye almayız; doğru söylemediğini düşünerek onu epistemik adaletsizliğe uğratırız. Dolayısıyla tanıksal adaletsizliğe sebep olan “güven eksikliği” ile ilişkili bir

asimetridir. Bir kişinin sadece siyahi ya da sadece kadın olduğu için güvenilmez olduğunu düşünüyorsak ve onların tanıklıklarını bilgi olarak kabul etmiyorsak, bu hataya düşmüş oluruz (Fricker, 2007: 17-23).

Güven eksikliği, aynı zamanda iktidar ilişkilerine dayandığı için Fricker, dinleyici ve konuşmacı arasında geçen iktidar asimetrisini “güvenirlik ekonomisi” olarak adlandırır. Ön yargılardan hareket eden bir güvensizlik, bir tarafın diğer tarafa güvenmeme gerekçesini onun ahlaki ve epistemik olarak daha aşağı bir konumda olması üzerinden şekillendirir. Bu tarz bir konumlandırma zamanla bir asimetri oluşturur. Asimetrinin oluşmasında pek çok kişisel (bireysel ilişkiler ve önyargılar) ve yapısal unsurlar (önyargıların sistematikleşmesi ve kurumsallaşması gibi) etkili olmakta; Fricker da tartışmasının merkezine “stereotipler” ve “önyargıları” almaktadır. Önyargılar ve stereotipler, bir tarafın dezavantajlı konumda olmasından dolayı “zarar” görmesiyle sonuçlanır (Fricker, 2007: Bölüm 2).

Bu zararın giderilmesi ya da düzeltilmesine ilişkin soruları da gündeme getiren Fricker, bu noktada, erdem epistemolojisine girer ve karşı tarafın epistemik adaletsizliğe uğramasında “erdemli” ya da “sorumlu” dinleyicilere ilişkin tartışmalarda bulunur. Vardığı sonuç, yöntemsel olarak, dinleyici-konuşmacı arasındaki diyalektik ilişkinin hem epistemik hem ahlaki boyutlarıyla ele alınması gerekliliğidir. Kişiler, sahip oldukları “önyargıları düzeltebilmek” için “duyarlılıklarını eğitmeyi” öğrenmelidirler (Fricker, 2007: Bölüm 3).

Kişilerin içinde buldukları sosyal şartlar nedeniyle sebep oldukları epistemik adaletsizlikler için “suçlu” kabul edilip edilmeyecekleri önemli bir tartışmadır. Şartları dikkate alarak ama şartları dikkate almanın “ahlaki göreceliliğe” sürüklenmesine izin vermeden bir “melez erdem (entelektüel-etik)” geliştirilmelidir. Böylesi bir zeminden yoksunluk, kişilerin “nesneleştirilmeleriyle” sonuçlanarak onlara ikinci tür bir zarar verebilir ki bu zarar aynı zamanda epistemik adaletsizliğin diğer türü ile bizi karşı karşıya getirir: hermenötik adaletsizlik¹³ (Fricker, 2007: Bölüm 4-6). Fricker,

¹³Fricker, kitabın basımı öncesinde yayın evinden izinle hermenötik adaletsizlik üzerine bir makale derlemiştir. Bknz. FRICKER, Miranda (2006). Powerlessness and Social Interpretation, *Episteme*, S. 3, ss. 96-108.

hermenötikle ilişkili bir durumdan bahsederken dahi postmodern düşünüşe karşı bizi uyarır.

Hernemötik adaletsizlikteki “hermenötik” sözcüğü, adaletsizliğin bu türünde “sosyal dünyaya ilişkin bilgimizi” ifade eder. Sosyal dünya içinde edindiğimiz deneyimler, bu deneyimlerin farklı gruplar tarafından nasıl anlamlandırıldığı ve aktarıldığı konusu, neticede bir yorumlama eylemi ima eder. Kimi grupların anlamlandırmalarının ve yorumlarının ayrımcılığı takiben dikkate alınmaması, bu grupların taleplerini dile getirmemesi ve ses vermemesi ile sonuçlanabilir. Bu durum sistematik bir hal kazandığında bir taraf “dezavantajlı” olmaya itilmiş ve “marjinalleştirilmiş” olur. Farklı deneyimlerin farklı adlandırmalara ya da anlamlandırılmalara sahip olması, deneyimlerin meydana geldiği koşulları işaret eden “hermenötik-mikro-iklimlerde” şekillenmelerinin bir sonucudur. Her bir iklim kendi ürününü ortaya koyar ve söz konusu “konumun” izlerini taşır. Tüm bu marjinalleşme ve sessizliğe itilme durumları, “formal eşitlik” durumlarında dahi gözlenebilir. Bunu aşmak içinse daha kapsayıcı ve diyalog temelli bir ilişki kurulmalıdır. Tanıksal adaletsizlikte bir diyalog vardır fakat karşı tarafın sözlerine itibar edilmemektedir. Hernemötik adaletsizlikte ise henüz bir diyalog yoktur. Hernemötik adaletsizliğin aşılması, sosyal değişmeyi amaçlayan bir hareket ile olmalıdır (Fricker, 2007: Bölüm 7).

Fricker, tanıksal ve hernemötik adaletsizliğe açıklık kazandırmak için birtakım örnekler verir. Bu örnekleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- i) Örneklerden ilki tanıksal adaletsizlik kapsamında ele aldığı Anthony Minghella'nın oyunu *Yetenekli Bay Ripley*¹⁴ dir. Burada oyunun kahramanlarından Marge Sherwood tanıksal adaletsizliğe uğrar çünkü Herbert Greenleaf, oğlu Dickie'nin ölümünden Dickie'nin arkadaşı Tom Ripley'in sorumlu olduğuna yönelik oğlunun kız arkadaşı Marge Sherwood'a ait ifadeyle ilgilenmez. Çünkü onun “kadını içgüdülerden” hareketle bu şüpheye vardığını düşünür. Sonunda gerçek ortaya çıkar, Marge haklıdır fakat bu süreçte “toplumsal cinsiyet iktidarının” onu bir kadın olarak güvenilmez biri olarak

¹⁴ Bknz. Minghella, Anthony (2000). *The Talented Mr Ripley—Based on Patricia Highsmith's Novel* (London: Methuen, 2000).

göstermesi nedeniyle adaletsizliğe uğramıştır. Tanıklığı ciddiye alınmamıştır (Fricker, 2007: 9).

- ii) Örneklerden bir diğeri Harper Lee'nin "Bülbülü Öldürmek"¹⁵ romanıdır. 1935 yılında geçen hikayede, siyahi Tom Robinson beyaz bir kadına tecavüz etmekle suçlanır. Robinson'un sol kolunun sakat olması ve kadının yaralarına bakıldığında bunu yapmış olamayacağı gibi kanıtlar mahkemeye sunulsa da Tom Robinson'un olayı reddetmesi mahkeme tarafından ciddiye alınmaz (Fricker, 2007: 23-26).
- iii) Bu iki örnekten sonra "hermenötik adaletsizliğe" verilen örnek ise Susan Brownmiller'in 1990 basımlı *In Our Time: Memoir of a Revolution*¹⁶ isimli kitabından alınan Carmita Wood örneğidir. 42 yaşındaki iki çocuk annesi Carmita Wood nükleer fizik biriminde çalışmaktadır. Birimdeki bilim adamlarından biri asansörde ve Wood'un masasına gelerek onu rahatsız edecek şekilde yakın temasta bulunmaya çalışır. Çalıştığı yer yetkililer tarafından değiştirilmeyince -sadece değiştirilmesini ister nedenini belirtmez- işten ayrılır. Bir süre sonra bir kadın grubu içinde diğer kadınların da benzer deneyimleri olduğunu öğrenince hukuki süreç başlatmak için bir kavram aranır ve sonunda günümüzde kullandığımız "cinsel taciz" ortaya çıkar. Carmita Wood'un yaşadığı şeyi adlandıramaması ve bunun nasıl bir sorun olduğunu kavrayamaması, onu sessizliğe itmiştir (Fricker, 2007: 149-151).
- iv) Son örnek de hermenötik adaletsizliğe ilişkin bir örnektir. Edmund White'in *A Boy's Own Story*¹⁷ isimli romanından örnek veren Fricker, eşcinsel eğilimleri bulunan bir erkeğin "homoseksüelliğin" henüz toplumsal bir harekete dönüşmediği bir ortamda (1950'ler Amerika'sında) bu deneyimini nasıl tanımladığını; benzer deneyime sahip olanların olduğunu öğrendiği ve koşulların değiştiği ileriki yıllarda kimliğini nasıl daha rahat inşa edebildiğinin hikayesini

¹⁵Harper Lee, *To Kill a Mockingbird* (London: William Heinemann, 1960). Türkçesi için bkz. Harper Lee, *Bülbülü Öldürmek*, Çev. Ülker İnce ve Gülay Tunç, 18. Baskı, Sel Yayınları.

¹⁶Brownmiller, Susan, *In Our Time: Memoir of a Revolution* (New York: Dial Press, 1990)

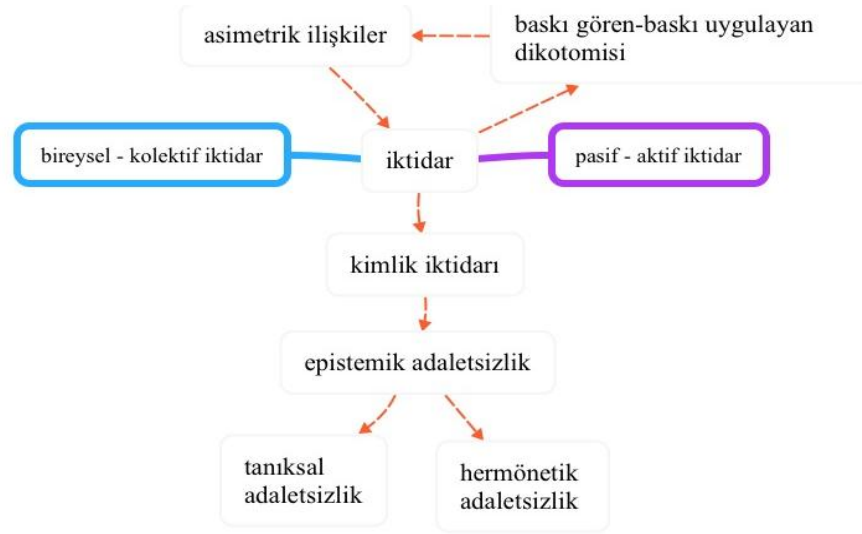
¹⁷Edmund White, *A Boy's Own Story* (London: Picador, 1983).

konu edinir. Bu durum, “hermenötik araçlara” ilişkin sorunlardan ötürü bir süre sessizliğe bürünmek gibi bir sonuç doğurmuştur (Fricker, 2007: 163-168).

Görüldüğü üzere kimlik, iktidar, sosyalleşme, erdem vb. konuları bir arada ele alan Fricker; örneklerini kimlik iktidarı bağlamında daha çok ırk ve toplumsal cinsiyet meseleleri üzerinden oluşturur. Melez erdem kavramsallaştırması ile de (görecelilik ima etmeyecek şekilde) farklılıkları bir araya getirmeye çalışır. Erdem, politika gibi konular ile epistemolojik ve epistemik konuları bir araya getirme çabası, onu farklı bir ayrıma götürür.

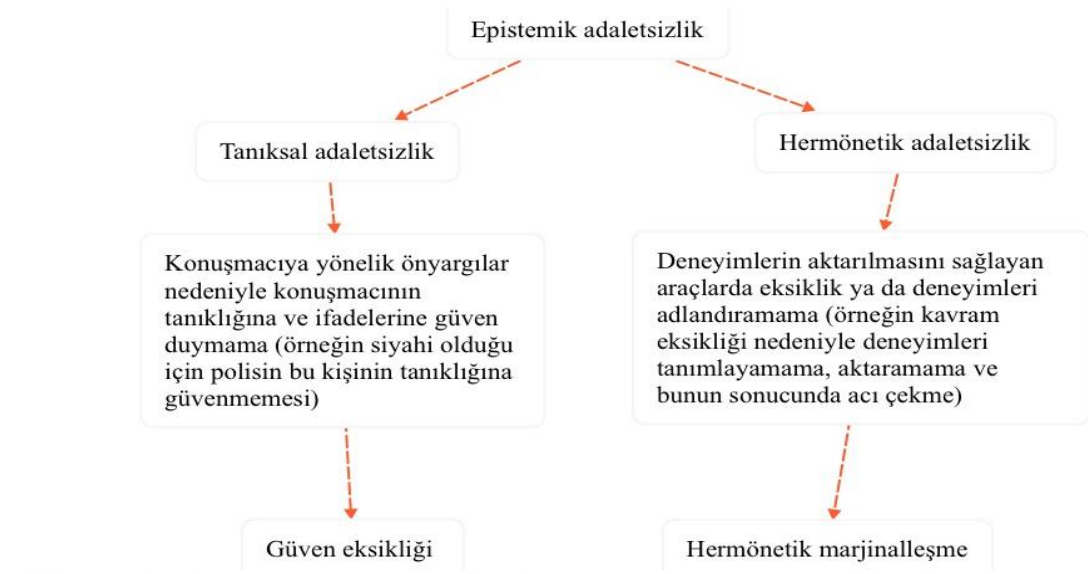
Fricker, “sosyalleşmenin boyutlarını” ise “soyutlanmış sosyal kavrama” ve “konumlan(dırıl)mış sosyal kavrama” olarak ele alır. Konumlan(dırıl)mış sosyal kavrama, daha dünyevi ve bağlamsal olarak epistemolojik sorular sormaya imkan tanır. Soyutlanmış sosyal kavrama ise yapısal bir imada bulunur ve bireyleri bu soyut düzlemde epistemik olarak birbirine bağlı olarak kabul eder. Dolayısıyla kişiler, geniş bir ağ içinde epistemik olarak birbirlerine bağlı olarak konumlanırlar (Fricker, 2008: 28-29). Fricker, adaletsizliği de ikiye ayırır¹⁸. Bunlar “ayrımcı adaletsizlik” ve “dağıtımsal adaletsizlik”tir. Dağıtımsal adalet, maddi kaynakların nasıl bölüştürüldüğüne odaklanır. Ayrımcı adaletsizlik ise maddi bölüşüm dışında (kimlik vb.) kişilerin maruz kaldıkları dışlama pratiklerine odaklanır. Fricker, adaletsizlik konusundaki tartışmaları değerli bulmakla birlikte, dikkatini ayrımcı adalet kapsamındaki kimlik temelli epistemolojik tartışmalara yöneltir (Fricker [Dieleman’la mülakat], 2012: 258-259). Ontolojik-metafizik tartışmalarda değil de pratik akılda “çoğulculuk” arayan Fricker’ın argümanlarını düşündüğümüzde, soyut-somut ayrımının mantığı daha net anlaşılabilir. Dağıtım ve adalet konuları ise hem soyut kavrama hem somut kavrama ile tartışılabilirken, Fricker’ın bunları daha çok somut kavrama üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Ayrıca evrenselin ve konumların bütüncüllüğü soyut ve somut kavrama ile kavramsal bir çerçeveye dökülmüş olur.

¹⁸ Fricker, bu kavramı Edward Craig’ten aldığını belirtir. Bir başka çalışmasında ayrımın kaynağını yine Craig’e referansta bulunarak ortaya koyar, bkz. Fricker (2013: 1318).



Şekil 1: Asimetrik İlişkilerden Tanıksal ve Hermenötik Adaletsizliğe İktidar

Epistemik adaletsizlik isimli çalışmasında temel tartışmasını tanıksal adaletsizlik üzerinden gerçekleştirdiği için hermönetik adaletsizlik meselesi üzerinde daha az durduğunu kabul eden Fricker (Fricker [Dieleman’la mülakat], 2012: 258), bir başka çalışmasında hermönetik adaletsizliği daha detaylı tartışır. Hermenötik adaletsizlik üç farklı nedene dayanabilir: 1)deneyimlere yönelik farklı adlandırmalar olabilir; 2)kişilerin farkındalıkları çeşitli olabilir (kimi deneyimi adlandıramaz, kimi adlandırır fakat dile getiremez); 3)deneyimin ortaya konulduğu iletişim şeklinde bir sorun olabilir. Bu üç neden, dinleyiciyi karşı tarafın “kapasite olarak özne olmadığı” sonucuna ulaştırırsa, epistemik adaletsizlik söz konusu olur. Bu sorunları “liberal bir ideal olarak özgürlük” çerçevesinde aşabilmek için “baskının olmaması”, herkesin eşit ve özgür kabul edilmesi gerekir. Bu gerekliliklerin gerçekleşebileceği zemin olarak ise Fricker, “cumhuriyet”ten bahseder. Kağıt üzerinde de olsa, kişilerin eşit ve özgür kabul edilmeleri önemlidir. Yasaların düzenlenmesinde ise Carmita Wood örneğinde olduğu gibi, deneyimlerin adlandırılması ve teminat altına alınması önemlidir. Bu da bizi kurumsallaşma tartışmalarına götürür (Fricker, 2013). Epistemik adaletsizliğin bu şekilde ele alınışıyla Fricker, argümanının politik boyutuna daha çok değinmiş olur.



Şekil 2:Fricker’da Tanıksal ve Hermenötik Adaletsizlik

Sosyalleşmenin başlamasıyla politikleşmenin de gündeme geleceğini söyleyen Fricker, tanıksal adaletsizliği bu nedenle sadece “kişi” temelli düşünmez. İşin yapısal boyutu da önemlidir ve adaletsizlik bu noktaya geldiğinde “politika” tartışmasının önemi ortaya çıkar. Önyargıyla hareket ederek “epistemik adaletsizliğe” yol açan aktör, bir “kurum” da olabilir. Dolayısıyla kişisel boyutta da kurumsal boyutta da “kamusal müzakereyi” sağlayabilmek elzemdir (Fricker, 2012: 260-261). Sosyal epistemoloji alanından tartışmalara bakması ve Anglo-Amerikan bireyci epistemoloji anlayışına karşı durması, epistemik adaletsizlikte yaptığı tartışmaları –doğal olarak- kurumlar ve gruplar bazına çekmesiyle sonuçlanır.

Fricker, bireyler gibi “grupların” tanıklığının da kabul edilip edilemeyeceğini sorar. Bu tartışmasını Edward Craig’ın “bilginin kaynağı” ve “iyi bilgi verici” arasında yaptığı ayrım üzerinden başlatır. Bilginin kaynağı, bir nesne olabileceği gibi (örneğin barometre) kişiler de olabilir. Kişilerin söyledikleri kadar davranışları ve durumları da bilginin kaynağı olabilir (burnu kızarmış birini görerek havanın durumunu tahmin etmek gibi). Fakat iyi ifade verici olmak için doğrudan karşı tarafı muhatap alan bir bilgi alış-verişi olmalıdır. İfade verici, epistemik ihtiyaçları karşılamak için istekli olmalıdır. Konuşulanlara kulak vermek ya da gözlem yaparak bilgi edinmek bunu karşılamayabilir. Güven ilişkisini açıklamak için Fricker, yine Craig’ten faydalanır. Craig, politik felsefenin konusu olarak alışık olunan “doğa durumunun” bilgi için de

geçerli olduğunu söyler. Kişilerin bilgiye ihtiyaç duyduğu anda kimin gerçekten bilgi sahibi olup kimin olmadığına dair “epistemik ihtiyaçları” vardır. Bu noktada bilen-bilinen arası ilişkide “ikinci şahıs tavrı” ve “üçüncü şahıs tavrı” ortaya çıkar. İkinci şahıs tavrında, konuşmacı ve dinleyici arasında doğrudan bir ilişki olur. Bilgi verici de konuşmalarında doğrudan araştırmacıyı adres alarak bilgi verir; bu da güven ilişkisini doğurur. Bunun gerçekleşmemesi bir “ihnet/güveni kötüye kullanma” olarak ele alınabilecekken, üçüncü şahıs tavrında sorun çıkması durumunda sadece “etik hayalkırıklığı” olacaktır. Fricker, bir kişinin kedisini bir komşuya emanet etme örneğini verir. Eğer kedinizi siz yokken bakması için bir komşuya bırakmışsanız ve komşunuz da onu aç bırakmışsa bu size bir “ihnet” olarak algılanabilecekken, bir arkadaşınız komşuya kedisini bırakmışsa ve yine aynı şey yaşanmışsa bunu bir “etik” uygunsuzluk olarak algılayabilirsiniz (Fricker, 2012).

Fricker, son dönemlerde ilgisini “suçlama” kavramı üzerine yöneltir. Suçlama kavramına ilişkin tartışmalarının temeli de “görecelilik” tartışmalarına uzanır. Geçmişte yaşanmış ve ahlaki olarak yanlış bulunulan bir olay için o günün şartlarını dikkate almadan bir yargıda bulunmak mümkün müdür? Mümkünse her dönemin her olayın kendi sosyal bağlamı olduğu kabulü bir göreceliliğe yol açmaz mı? Bernard Williams’ın göreceliliğe yaklaşan bir tablo sunarak “mesafe göreceliliği” dediği şeyi Fricker, “suçlama göreceliliği” olarak düzeltir ve bazen yapısal koşulların kişilerin kendi eylemlerinin yanlışlığını görmesini engellediğini söyler. Bu noktada yargılamadan ziyade “moral-epistemik hayalkırıklığından” bahsedilebilir. Söz konusu kişi ve gruplar yerleşik ahlaki kalıplara karşı gelme olanakları varken gelmedikleri için suçlanabilir (Fricker, 2010). Daha sonra Fricker, suçlama tartışmasını “iletişim” pratikleri üzerinden daha politik bir alana çekerek kişilerin “birbirlerinin hataları ile yaşayabilmelerinin” nasıl mümkün olabileceğini anlamaya çalışır. Kişiler bir mesele için “kendilerini suçlayabilecekleri” gibi kendilerine yapılan bir muameleden ötürü karşı tarafı da suçlayabilirler. Fakat doğrudan muhatap alamayacağı için “üçüncü kişileri/kurumları” da suçlayabilirler (Fricker, 2016). Böylece Fricker, daha önce grup ifadesi ve bunun etiğinde tartışmış olduğu “kendi, karşıdaki ile doğrudan ilişki ve üçüncü kişi” ayrımını bu noktada da devreye sokar.

Felsefi tartışmasını somut örnekler üzerinden yürüten, sosyal konumları dikkate alırken özcülüğe kaçma endişesi duyan ve evrenselliği olumsuzlamayan, bu nedenle Marta Nussbaum'un ampirik veriler üzerinden kendi evrenselci feminizm inşasını takdir eden Fricker'in son olarak "uygulamalı etik" ve "uygulamalı epistemoloji" konusunda kalem oynatmış olması şaşırtıcı değildir.

"Uygulamalı felsefe" ya da uygulama gibi pratik bir meselenin felsefe içinde hayat bulma çabası, "uygulamalı etik" ile biraz olsun aşılmış bir durumdur. Kişiler arası ilişkilerde "epistemik değerlerin" rolü ve epistemik değerlerin hangi noktalarda "epistemik olmayan (politik vb.)" değerlerden ayrıldığı soruları ampirik boyutta cevap aranması gereken sorulardır. Teknolojik gelişmelerin ve teknolojinin getirdiği yeni enformasyona ait uzmanlıkların, gündelik hayatın içinde nerede durduğu soruları "uygulamalı epistemoloji" alanında çalışılabilecek konulardır (Coady ve Fricker, 2016).

Epistemik adaletsizliğe geri dönecek olursak, Fricker'a ait tüm resim içinde onu anlamaya çalışmak daha doğru olur. "Epistemik" kavramının seçimi, Fricker için pratik bir alanı işaret eder. Bu nedenle "çoğulculuğa" açıktır. Fakat ontolojik olarak Fricker, akli maskülen bir unsur olarak görerek onu dışlamaz. Evrenselliğin de mümkün olduğunu söyler fakat bunu özcülük üzerinden kurgulamaz. Temel meselesi bilginin edinimi olduğu için "bilim" tartışmalarına değinmek durumunda kalır. Bilgi edinme kaynaklarından "tanıklığa" ve bunun "ifade" edilmesine ya da edilemeyeşine (sessizlik) daha çok önem verir. Fakat bireyci Anglo-Amerikan epistemoloji anlayışını yetersiz bulması nedeniyle, tanıklığı ve sessizliği sosyal meseleler olarak ele alır. Bunun çıkış noktası olarak iktidarı ve sosyal iktidarı spesifik alan olarak belirleyerek kavramlarını ve örneklerini iktidar tartışması üzerinden kurgular. Epistemik adaletsizliğin nasıl "epistemik" adalete dönüşeceği ya da ona yaklaşabileceği noktasında ise etik ile yakından ilişki kurar.

Fricker, böylece, sosyal iktidardan hareket ederek "sosyal epistemolojiye", epistemik adaletsizliğin epistemik adalete dönüşümü noktasında sorumluluk ve duyarlılık konularına değinerek "erdem epistemolojisine", kadınların tanıklıklarının dikkate alınması ve feminist bir çerçevede bilme eylemine odaklanması noktasında "feminist epistemolojiye", tüm bunları somut örnekler üzerinden tartışarak ve ampirik

çalışmaların önemine değinerek “uygulamalı epistemolojiye” dokunmuş olur¹⁹. Fakat tüm bunları yaparken sosyal-politik-etik²⁰ üçgeninde kalmaya çalışır.

1.1.2. Güvenirlik Ekonomisi ve Eleştirel-Refleksif Açıklık

Epistemik adaletsizlik kavramının açıklığa kavuşturulması için Fricker’ın kullandığı diğer kavramlar “güvenirlik ekonomisi” ve “eleştirel-refleksif açıklıktır”. Fricker, güvenirlik ekonomisi dediği şeyi “önyargılar” ve “stereotipler” üzerinden tartışır. Bu noktada bir kişinin bir diğer kişinin tanıklığına ve ifadesine güvenmemesinin sebebi makul bir neden ya da kanıt değil de söz konusu kişilerin kimliklerine ilişkin kalıplaşmış düşünceler ise güven ilişkisinde temelsiz bir dengesizlik oluşur. Bu dengesizliğin ve güvensizliğin oluşması – aynı zamanda stereotipler ve önyargıların gündeme gelmesi- sosyal iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. Güven asimetrisinin oluşma nedeni iktidar asimetrisinin oluşmasıdır. Bu asimetri taraflara zarar veren bir asimetridir. Bir tarafın kendine güvenini ve saygısını zedelerken diğer tarafın doğru bir bilgi ve tanıklığı es geçmesine sebep olabilir (Fricker, 2007: 30-60; Bölüm 2). Bu noktada simetrinin sağlanabilmesi ya da en azından ona yaklaşabilmek için güven ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği sorusu karşımıza çıkar. Bir başka deyişle, doğru bilginin ne olup ne olamayacağı, duyduklarımızın ne kadarı için şüphe besleneceği konusunda karar vermeyi sağlayan ne olmalıdır?

Fricker, “epistemik duyarlılık” ve “refleksif eleştirel açıklık” kavramlarını, bilgi edinme noktasında ifadeyi ön plana çıkaran ve dinleyicinin rolüne açıklık getirmeye çalışan kavramlar olarak ele alır. Burada takınılması gereken tavır her söylenenin doğru kabul edildiği bir anlayış ile her ifadenin şüpheyile karşılandığı bir anlayışın ortasını bulabilmektir. Bunlardan ikincisi, her şeyi büyük şüphe ile karşılamak, entelektüelliğin bir gereği olarak sunulduğu anda “entelektüelizmi” doğurur ki bu da epistemik adaletin sağlanmasına ket vurur. Durum “gündelik tanıksal takas” bağlamında düşünüldüğünde yolda saatin kaç olduğunu sorduğumuz birinin verdiği cevaba ne kadar şüpheli

¹⁹ Bu çalışmanın sonlandığı dönemde Ian James Kidd, Jose Medina ve Gaila Pahlhaus, Jr. editörlüğünde “Routledge Handbook of Epistemik Injustice (2017)” başlığını taşıyan geniş kapsamlı bir kitap çıkmıştır. Epistemik adaletsizlik kavramının queer epistemoloji, feminist epistemoloji, sosyal epistemoloji vb. epistemoloji türleri içindeki yerine ilişkin tartışmalar için bu kitabın 2. ve 3. kısımlarına bakılabilir.

²⁰ Aynı çalışmada (Kidd ve diğerleri, 2017) etik-politik-sosyal üçgenine psikolojik olanın da eklendiği tartışmalar için 4. Kısımına bakılabilir.

yaklaşabiliriz sorusu gündeme gelir. Bu iki ucun neresinde durduğumuzu belirleyen şey ise “epistemik sosyalleşmemizin” nasıl bir seyir izlediğidir. İçinde bulunduğumuz yapı ve daha sonraki deneyimlerimizin birleşimi bize yine bu iki uç arasında nerede durduğumuzu gösterir ki bu “gündelik tanıksal takas” noktasında geliştireceğimiz erdemi belirler (Fricker, 2003). Güven ve şüphe arasında bir yol tutabilmek için birtakım erdemlerin geliştirilmesi gerekir. Bunlar, ikili ilişki içinde bir dinleyici olarak “sorumluluk” alabilmek ve önyargılara rağmen karşımızdaki kişinin söylediklerinin doğru olabileceğini düşünmektir. Tam tersine, yine birtakım pozitif önyargılarımız nedeniyle tamamen güven duyacağımız durumlarda da bir miktar şüpheye yer ayırmak gereklidir. Farklı deneyimlere, farklı argümanlara açık olarak bunları kendi sosyal koşulları içinde değerlendirmek de “duyarlılığın eğitilmesinin” bir parçasıdır (Fricker, 2007: 60-85; Bölüm 3).

Kısaca sosyal iktidarın asimetrik bir hal alması ile kimlik temelinde oluşan önyargılar epistemik adaletsizliğe yol açarken, epistemik adaletsizlik güven konusundan ayrı düşünülemez. Meydana gelen sosyal asimetriler ve buna bağlı önyargılar, her şeyden önce, insanlar arasındaki güven ilişkisinin bozulmasına neden olur. Epistemik adaletsizliğin düzeltilmesinde önemli rol oynayan güvenin yeniden inşası, bir denge gerektirir. Koşulsuz şartsız güvenmek bu ilişkiyi zedeleyebileceği gibi tamamen şüphe etmek de benzer bir zararı doğurabilir. Sosyal konuları ve iletişimin gerçekleştiği bağlamı dikkate almak “refleksif” bir duruma işaret ederken onu birtakım ahlaki zeminlerde ele alabilmek “eleştirel” olmayı gerektirir. Fakat bir tanıklığa refleks göstermek ya da onu eleştirebilmek için önce o tanıklığa “açık” olmak, onu dinlemek gerekir. Böylece güven ekonomisinin dengeye oturabileceği “eleştirel refleksif açıklık” için bir yol açılmış olur.

1.2. Epistemik Adaletsizliğe Yönelik Yaklaşımlar ve Eleştiriler

Fricker, argümanlarını ikili ayrımlar üzerinden giderek çok az örnekle açıklar. Bu da Fricker’ı genellemeler yaparak indirgemeci bir çerçeveye sıkıştırır (Maitra, 2010: 195). Bu yüzden Fricker’ın çerçevesini genişletebilmek için ona yönelik eleştirilere ve değerlendirmelere bakmak gereklilik arz eder.

Epistemik adaletsizlik kavramı üzerine yazılan yazılara baktığımızda, farklı disiplinlerin farklı konulara odaklandığını görmenin yanında dikkat çeken birtakım ortak özelliklerin

varlığından bahsetmek de mümkündür. Bunların başında, Fricker'ın epistemoloji boyutunda tartıştığı argümanlarını daha da genişletmek için i)uygun zemin arayışı gelir. Uygun zemin arayışı, daha çok Fricker'ın kavramsallaştırmalarını daha geniş kapsamlı bir teorik zemine oturtma denemelerini/önerilerini içerir. Dikkat çekilen ortak noktalardan bir diğeri ii)bütün-parça ilişkileridir. Fricker'ın analizlerini birey boyutunda gerçekleştirdiği, yapıyı görmezden geldiği önemli eleştirilerden biridir. Bir diğer tartışma iii)epistemik adaletsizlik kavramının “iktidar” kavramı ile olan yakın ilişkisidir. En yoğun tartışmaların sürdüğü konu ise “deneyimler” ve bunların dile getiriliş meselesi olarak karşımıza çıkan ve şimdilik iv)deneyim alanları olarak adlandırabileceğimiz tartışmadır. Bu tartışmayı kendi içinde üçe ayırmak mümkündür. Bunlar iv-i)deneyimlerin aktarıl(ama)ması, iv-ii)deneyimlerin adlandırıl(ama)ması ve iv-iii)sessizlik pratikleridir. Karşımıza çıkan son tartışma ise v) epistemik adaletsizliğin ne tür kanıtları ve güven ilişkilerini gündeme getirdiği ve tüm bu tartışmalara nasıl bir vi) etik tartışmanın eşlik ettiği.

1.2.1. Fricker'ı Açıklamaya Yönelik Uygun Zemin Arayışları

Fricker, *Epistemik Adaletsizlik* isimli çalışmasının başında içinde bilgi alış verişi barındıran ilişkilerin ne tür politik ve etik nedenleri ve sonuçları olacağı sorulması gerektiğini söyler. Fakat böylesi bir ilişki, epistemik tartışmaları farklı teorik zeminlerle beslemek anlamına gelir (Fricker, 2007: 2). Tartışmanın epistemolojik boyutta olması ve Fricker'ın tartışmayı çoğunlukla epistemoloji içinde kalarak (feminist epistemoloji ve erdem epistemolojisi) yürütmeye çalışması, pek çok farklı kavram ve teorinin epistemik adaletsizlik ile yan yana getirilmesi çabasıyla sonuçlanmıştır. Bu noktada ya adalet kavramı üzerinden gidilerek adalet ve etik teoriler işaret edilmiş ya “epistemik” sözcüğü üzerinden iletişim temelli tartışmalarda bulunulmuş ya da feminist epistemolojiden farklı kavramlarla epistemik adaletsizliğin ilişkisi kurulmaya²¹ çalışılmıştır.

Brandon Morgan-Olsen, Fricker'dan yola çıkarak yürüttüğü “dışlama” tartışması için Fricker'ın argümanları ile “müzakereci demokrasi teorisyenlerinin” argümanlarının birlikte ele alınabileceğini belirtir. Liberal teoride adalet tartışmalarında Rawls ön plana

²¹ Epistemik adaletsizlikle ilişkili ana kavramlara ilişkin geniş bir tartışma için bkz. (Kidd ve diğerleri, 2017: Kısım 1).

çıktığından ve Fricker da başka bir boyutuyla adalet konusunu tartıştığından, epistemik adalet Rawls'un argümanları ışığında incelenebilir. Fakat Fricker'in argümanları merkezine tanıksal alışverişi ve deneyimlerle anlamlandırmaların ifade edişlerini aldığından, Habermas'ın iletişim temelli teorik zemini daha açıklayıcı bulunur. Morgan-Olsen, kavramların bağlamlarının farklı olduğu ve tarafların birbirini anlayamayacağı sonucuna sürüklenecek şekilde göreceliliğe saplanmaktan ancak Habermas'ın argümanlarıyla bir çıkış yolu bulunabileceğini söyler. Çünkü Habermas'ın zemini postmodernizmi onaylamaz, ortak noktaları olmayan ya da belli bir rasyonalite çerçevesinde buluşmayan çoğulluklar kurgulamaz. Bu nedenle Morgan-Olsen'e göre çözüm için Habermas, Rawls'tan daha açıklayıcıdır. Habermas'ın çerçevesi yanında, meselenin politik boyutta tartışılması da bu sürece eşlik etmelidir. İletişimin, tanıksal alış-verişin ve çoğulculuğun iktidar ilişkileri ve asimetrileri bağlamında epistemik adaletsizlikle nasıl ilişki içinde olduğu/olabileceği böylece ortaya koyulmalıdır (Morgen-Olsen, 2010).

Görecelilik ve göreceliliğin sıkça vurgulandığı postmodernizm dikkate alındığında, Habermas vurgusunda bulunmasa da Habermas'ı işaret edecek argümanları Longino'da da bulabiliriz. Longino, benzer noktaya dikkat çekerek Fricker'in argümanlarını "postmodernizme" boğulmadığı için önemli görür. Fricker, yukarıda da bahsedildiği gibi akli postmodern düşünürler gibi reddetmez. Akli dikotomik bir unsur değil tamamlayıcı bir unsur olarak görür. Diğer bir deyişle kaynağını Kant'tan alan bir çoğulculuk anlayışından değil; gündelik hayatın "zeminine" oturan bir çoğulculuk anlayışından yanadır. Kant'ın kurgusu içinde çoğulculuğu ele almak, çoğulculuğa ontolojik ve normatif bir anlam atfetmekle sonuçlanabilir. Fricker'da farklılıklar ve çoğulculuk, varoluşsal bir anlam değil; onun farklı yansımaları olarak pratik bir anlam taşır (Longino, 2005). Bu durum aynı zamanda, yukarıda bahsi geçtiği üzere, Fricker'in "epistemik" sözcüğünü özellikle seçmesi ile de uyumludur.

José Medina ise Fricker'in argümanlarını ve kavramlarını "iletişimsel yaklaşım" altında ele alır. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı ile dilbilim ve söz eylem gibi konularda çalışan Jennifer Hornsby ve Rae Langton'un çalışmalarından faydalanır. Medina böylece, Fricker'in üzerinde durmadığını düşündüğü deneyim aktarma sürecinin "interaktif" ve "performatif" yönüne de değindiğini söyler. Bu durum ise kişiler arası

ilişkiler, alışverişler ve anlamlandırmaların dinamik yapısı ve bağlamdan bağlama değişebilirliği ilişkilidir. Bu yönler önemlidir çünkü iletişim, kişilerin “güven” ortamı sağlandıktan sonra sessizliklerini bozacakları bir durumdur. Sessizliğin bozulması, kişilerin ses vereceği “hermenötik direnmenin” de kapılarını aralayabilir. Belli bir sosyal çevre ve konum içinde kendi araçları ve kavramları ile oluşan bir karşı çıkış ve bunun iletişim üzerinden gerçekleşmesi, Fricker’in argümanları ile iletişimsel eylemin argümanlarını bir araya getirerek açıklanabilir (Medina, 2012). Fricker’in hermenötik mikro iklimlerinin görecelilikten çıkışı, “hermenötik direnme” ile gerçekleşebilir de diyebiliriz.

Jeffrey Epstein özellikle kamusal alanda dini argümanların dikkate alınması tartışması için Fricker’in argümanları ile Habermas’ın argümanlarını birlikte ele alır. Fricker’in hermenötik adaletsizlik anlayışı, Habermas’ın iletişimsel eylemindeki boşlukları doldurmak ve onu detaylandırmak noktasında oldukça elverişli görülür. Çünkü Habermas’ın iletişim modelinde herkes farklılıklarından ve çıkar temelli düşüncelerinden arınarak iletişimsel eyleme girmiş kabul edilir. Oysa deneyimlerin farklılıklar içinde aldıkları anlamlar ile bir iletişim süreci ele alınmalıdır. Bu noktada, Habermas feminist bir çerçevede yeniden düşünülmelidir. Çünkü feminizm hem bir farklılık unsuru olarak toplumsal cinsiyeti ima ederken aynı zamanda iktidar asimetrisi ve farklı deneyimlerin gündeme getirilmesine de odaklanır (Epstein, 2014). Bu da bize epistemik adaletsizlik kavramının çerçevesini genişletmeye çalışırken aslen epistemik adaletsizlik kavramının da başka çerçeveleri genişletebileceğini gösterir.

İletişimsel eylem ya da Habermas, epistemik adaletsizliği çalışmak için önerilen tek isim değildir. Örneğin James Bohman, Fricker’in argümanlarını daha politik bir zeminde çalışmak ve erdem teorisi yerine “cumhuriyetçi epistemoloji” alternatifini ortaya koyabilmek için cumhuriyet kuramcısı Pettit’in argümanlarından faydalanır. Erdem teorisi daha bireysel olanı işaret edebilir oysa epistemik adaletsizlik tartışması sistematik ve yapısal bir adaletsizlik olarak da ele alınmalıdır. Pettit, hem tartışmasını “baskı” kavramı üzerinden yürütmesi hem de “normatif” temeller araması ile Fricker’in tartışmasını epistemik boyuttan politik boyuta taşıyabilir. Pettit’in “baskı olmaması” durumunu tartışması, Fricker’in epistemik adaletsizlikten epistemik adalete geçişle ima ettiği duruma işaret eder. Pettit, iktidar asimetrisinin düzeltilmesini yasal ve kurumsal

boyutlarıyla ele aldığından; hem çözüm sunma açısından hem de epistemik adaletsizlikte kurumların ve yasaların rolü açısından verimli olabilir (Bohman, 2012).

Susan Dieleman, “epistemik adaletsizlik” kavramına politik teori içinde en uygun teorik zemin olarak müzakereci demokrasi ve kamusal alanı uygun görür. Habermas’ı yeterli görmeyen Dieleman; Seyla Benhabib, Nancy Fraser ve Iris M. Young’ı bir tutarak kamusal alan teorisyenleri olarak ele alır (Dieleman, 2015). Fakat Dieleman bu üç isme Habermasçı bir çizgi üzerinden değil Richard Rorty üzerinden ulaşır. Dieleman’a göre Rorty, feministlerin Habermas’ta eksik gördükleri argümanlara sahiptir. Habermas gibi Kantçı bir pragmatist olmadığı için “aşkın şartlardan” bahsetmez. Normların zaman içinde değişebileceğini söyleyerek ve sosyal eleştiriyi gerekli görerek Rorty’nin bir neo-pragmatist olarak buna uygun olduğunu söyler (Dieleman, 2013).

Habermas kadar dikkat çekici bir başka isim ise Charles Mills ve “görmezden gelme” kavramıdır. Fricker’in argümanlarından özellikle Carmita Wood örneğinde geçen deneyimlerin adlandırılması meselesi üzerinde duran Rebecca Mason, epistemik adaletsizliğin temelde güçlü tarafın güçsüz tarafın argümanlarını “görmezden gelmesi” olduğunu söyleyerek Charles Mills’e referansta bulunur (Mason, 2011). Lorraine Code, feminist epistemolojideki gelişmeler üzerinden “görmezden gelme epistemolojisi” ve “epistemik adaletsizlik” konularını ele alarak özellikle kimlik iktidarı bağlamında ırk meselesine değinerek Charles Mills’in “İrksal Sözleşme (Racial Contract)” çalışmasını işaret eder. Çalışmasını feminist epistemoloji üzerinden gerçekleştiren Code, aynı zamanda Nancy Tuana ve Shannon Sullivan gibi isimlere değinir. Bu isimlerin özelliği ise feminist epistemolojide ırk ve görmezden gelme meselelerini tartışıyor olmalarıdır (Code, 2014). Matthew Congdon da “eleştirel sosyal epistemoloji” çerçevesinde bir yaklaşıma ulaşmak için Charles Mills’e “eleştirel ırk teorisinin” temsilcisi olarak yer verir (Congdon, 2015). Habermas’ı zemin olarak belirleyen Medina ise çalışmasının devamında Fricker’in bağlamsallığı ve Habermas’ın iletişimselliğine daha “çoğulcu” bir zemin kazandırmak için -kısacası “iletişimsel çoğulculuk” dediği şeyin oluşabilmesi için- Charles Mills ile birlikte Code’a benzer şekilde Shannon Sullivan’a başvurur (Medina, 2012).

Charles Mills, *Irksal Sözleşme*²² isimli çalışmasında ırk meselesinin hem politik hem ahlaki hem de epistemolojik boyutları olduğunu belirtir. Irksal sözleşme, beyaz ırk arasında gerçekleşmiş ve siyah ırkı “görmezden gelecek” bir anlaşma olarak kabul edilebilir. Nasıl politik teorilerde geçen toplum sözleşmelerinde bu sözleşme ile bir düzene geçildiği ön görülür, irksal sözleşme de beyazların kurduğu düzeni ima eden bir sözleşmedir. Günümüzdeki politik kurumlar ve teoriler büyük oranda beyazların kurduğu düzenin ürünleridir. Ahlaki normlar ve evrensel olarak sunulan doğrular da benzer bir özellik taşır. Bilginin ne olduğu, hangi özellikleri taşıması gerektiğine yönelik kabuller de ırk sözleşmesinin sonrasında oluşan düzenin bir yansımasıdır. Yine bir tarafın kabulleri görmezden gelinerek bilginin kaynağı olarak kabul edilmemektedir (Mills, 1997). Shannon Sullivan ve Nancy Tuana, *Irak ve Görmezden Gelme Epistemolojileri*²³ isimli çalışmalarında Mills’in dikkat çektiği politik, ahlaki ve epistemolojik boyutlara atıfta bulunarak politik ve ahlaki boyutları işaret eden epistemolojik sorunlara değineceklerini belirtirler. Görmezden gelme epistemolojisi, hangi farklı grupların kabullerinin bilgiyle ilişkili olduğu ve bu noktada kimin kimi bilgi sahibi olarak ya da olmayarak gördüğü sorusunu sorar. Bu da bir grubun kendi normlarını bilginin kaynağı olarak sunması ve diğerlerinin araçlarını “bilgi” olarak görmemesi ile ilişkilidir (Sullivan ve Tuana, 2007). Bir tarafın bilgiye sahip olarak görülmemesi, ırkın ve diğer kimliklerin görmezden gelmenin nedenleri olarak sunulması, Fricker’ın “bilen olarak kapasite sahibi” kabul edilmeme olarak epistemik adaletsizliği işaret etmesine benzetildiğinden “görmezden gelme” ile birlikte ele alınır. Yine benzer şekilde politika ve etiğe atıfta bulunan bir epistemolojik tartışma söz konusudur. Görmezden gelme epistemolojisinin “epistemik adaletsizlik” kavramının çerçevesini genişlettiği söylenebilirken, “irksal sözleşmenin” epistemik adaletsizliğin çalışılabileceği bir etik-politik zemin olarak görüldüğü söylenebilir.

Jane McConkey’in tartışması da ırk meselesini kapsar fakat onun üzerinde durduğu kavram “tanı(n)ma”dır. Bu nedenle “adalet teorisi” kapsamında Iris M. Young’a geniş bir yer verir. Çünkü Young’ın farklılıkların kapsanmasını öngören adalet teorisinin

²²Mills, Charles W. (1997). *The Racial Contract*, Ithaca ve London: Cornell University Press.

²³Sullivan, Shanon ve Nancy Tuana (Edt) (2007). *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press.

altını çizen yazar, Nancy Fraser ve Axel Honneth gibi isimleri de tanınma politikaları içinde zikreder fakat bunlar küçük notlardan ibaret kalır. Konuyu detaylı tartışmaz. McConkey, ayrıca, tanıksal alışverişin gerçekleşeceği mekanlar olarak Lorraine Code'un "retoriksel mekanlar" kavramına atıfta bulunurken feminist duruş teorisyenlerinin katkısını yadsımaz. Retoriksel mekanlar, tanıklıkların dikkate alınabileceği ve sessizliklerin bozulacağı mekanlar olarak epistemik adaletin sağlanmasına etki edebilecek yerler olarak görülür (McConkey, 2004).

Pohlhaus ise ikinci dalga feminizmin temsilcilerinden Simone de Beauvoir'in "öteki" kavramsallaştırmasını kullanarak Fricker'ın tanıksal alışverişini epistemik adaletsizliğe uğrayanların "nesneleştirilmesi" olarak değil "ötekileştirilmesi" olarak inceler (Pohlhaus, 2014). Böylece feminist teori içinde bir isimden faydalanarak epistemik adaletsizlik tartışmasını kendi-öteki tartışmasına bağlar.

Tablo 1

Epistemik Adaletsizliği Açıklamaya Yardımcı Zeminler

- Hermenötik adaletsizliğin anlaşılması ve ortadan kaldırılması için iletişim pratiklerine ihtiyaç olduğundan, Fricker'ın argümanları Habermas ile teorik olarak desteklenebilir (Morgan-Olsen, 2010).
- Çoğulculuk temelli fakat postmodernistler gibi göreceliliğe saplanmayan, akılı olumlamaya devam eden bir yaklaşım için Fricker'ın argümanları çıkış noktası olarak kabul edilebilir (Longino, 2005)
- Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı, güvenin sağlanması ve bilginin aktarımının sağlanması noktasında Fricker'ın çerçevesini genişletir (Medina, 2012).
- Hermenötik adaletsizlik, iletişimsel eylemin geliştirilmesini sağlayabilir; Habermas, feminist bir bağlamda ele alınmalı; farklılıkların ve farklı anlamlandırmaların iletişim sürecinde nasıl bir konum aldığı böylece anlaşılabilir (Epstein, 2014).
- Pettit, iktidar ilişkilerini açıklamak ve epistemik adaletsizliği önleyecek normatif temelleri ortaya koymak açısından önemli; yapısal, yasal ve kurumsal tartışmalar ile epistemik olan politik boyutta bir tartışmaya aktarılabilir (Bohman, 2012).
- Charles Mills'in "görmezden gelme" kavramı ile "epistemik adaletsizlik" kavramı farklılıklar ve kimlikler (özellikle ırksal farklılıklar) üzerinden daha detaylı açıklanabilir (Mason, 2011).
- Charles Mills, ırk tartışması ile kimlik iktidarına dokunduğu için epistemik adalet tartışmalarında kullanılabilir (Code, 2014).
- Hem eleştirel hem sosyal bir epistemoloji anlayışı için Charles Mills değerli; çünkü ırk üzerinden yapılan bir tartışma görmezden gelinen taraf açısından hakim yapının eleştirisini gerektirir (Congdon, 2015).
- Epistemik adaletsizliğin birlikte ele alınabileceği Habermas'ın iletişimsel eyleminin çoğulcu bir şekilde düzenlenmesi ise için Charles Mills önemli; bu noktada hem Charles Mills hem Habermas'ın argümanları Fricker'ınkiler ile birleştirilebilir (Medina, 2012).
- Young'ın "adalet teorisi", epistemik adaletsizliği daha geniş kapsamda tartışma olanağı sunar. Çünkü Young, teorik bir çerçevede hem adaleti hem de farklılıklar ve bunlar arasındaki iktidar asimetrisini tartışır (McConkey, 2004).
- Simone de Beauvoir'in ötekileştirme kavramı, Fricker'ın bir tarafın bilen olarak kapasitesinin ciddiye alınmamasını kendi-öteki ilişkileri bağlamında feminist teoriden yardım olarak açıklayabilir (Pohlhaus, 2014).
- Dieleman, Rorty'nin Habermas'ın açıklarını kapattığını söyleyerek feminist kamusal alan teorisyenleri (Benhabib, Fricker, Young) ile ilişki kurar (Dieleman, 2013, 2015).

Önemli teoriler ve kavramlar ile ön plana çıkmış bu isimlerle Fricker'ın epistemik adaletsizlik kavramının doğrudan ilişki içine alınması yanında, kavramın çalışılacağı zemin olarak farklı disiplinler ve teoriler de işaret edilmektedir. Kavramın doğduğu disiplin olarak epistemolojiye hemen her eleştirel çalışmada değinilirken, farklı disiplinler ve çalışma alanları da işaret edilmektedir. Epistemolojinin politika ile ilişkisi (Beeby, 2011; Bohman, 2012; McConkey, 2004) yanında feminizm ve feminist

epistemoloji ile ilişkisi (Epstein, 2014; Code, 2014; Pohlhaus, 2012; McConkey, 2004; Medina, 2012; Pohlhaus, 2014) dikkat çekicidir. Tüm bunların yanında kavramın etik tartışmalara da kapısı sonuna dek açıktır (Mason, 2011; Tuvel, 2015; Biss, 2013; Tsosie, 2012; Epstein, 2014; Sherman, 2016; Riggs, 2012). Dolayısıyla Fricker'ın da belirttiği gibi sosyal epistemoloji ve feminist epistemoloji sosyal ilişkileri ve iktidar ilişkilerini gündeme getirdiği için bireysel olanı inceliyormuş gibi görünen epistemolojik tartışmaları politika ve etik tartışmalarına bağlayabilir (Fricker, 2007: 2). Bu nedenle farklı alanlardan kavramlar alınıp (tanı(n)ma, görmezden gelme vb.) epistemik adaletsizlik farklı teorik zeminlerde (iletişim, adalet, kültür, politik teoriler vb.) ele alınabilir.

Görüldüğü üzere, epistemik adaletsizliğin çerçevesinin genişletilmesi ve kavramın daha açıklayıcı bir zemine oturtulması noktasında Habermas ve Mills isimleri daha çok ön plana çıkmaktadır. Habermas'ın "iletişimsel eylemi", Fricker'ın "tanıklık" kavramı ile örtüştürülmektedir. Mills ise Fricker'ın kimlik iktidarı kavramına odaklananların farklılık tartışmalarını geliştirmek için tercih ettikleri isim olmaktadır. Medina ise her ikisini de kullanarak iletişimsel eylemi farklılıklara daha açık bir hale getirmeye çalışmaktadır. Farklılık tartışmaları, adalet teorileri üzerinden gerçekleştirilerek başta Young olmak üzere Fraser, Honneth gibi isimler de işaret edilmektedir. Tüm bu isimler politik teoride de rastlanılan isimler olmakla birlikte, epistemik adaletsizlik tartışmaları -Fricker'ın da konumu nedeniyle- feminist teori ve epistemolojiyi de beraberinde getirmektedir. Kavramın "adalet" ile ilişkisi, onu politikaya ve epistemolojiye yaklaştırırken temelde "etik" üzerine değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kısacası karşımıza çıkan kapsamlı bir adalet tartışması, iletişimsel fakat çoğulculuğa duyarlı bir zemin arayışıdır.

Bu noktada karşımıza çıkan tablo, epistemik adaletsizlik kavramının ele alınışında sosyal epistemoloji ve feminist epistemoloji, politik ve etik tartışmalara geçen bir köprü olabilir. Fakat epistemoloji alanından alınan kavramlar "epistemik adaletsizlik" kavramının tanımını genişletiyor görünürken söz konusu kavrama teorik bir çerçeve bulma noktasında farklı disiplinlerden faydalanmak gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

1.2.2. Epistemik Adaletsizliğin İktidar Pratikleri İle İlişkisi

Fricker, iktidarı “aktif-pasif” ve “eyleyensel-yapısal” olmak üzere iki türlü ele alır. Bu noktada trafik polisi örneğini verir. Trafik polisinin varlığı “kapasite” olarak bir iktidarı işaret eder. Polis ceza yazmasa dahi ceza yazma kapasitesinin olması ve bu nedenle sürücülerin kurallara uymaları, polisin iktidara “pasif” olarak sahip olduğunu gösterir. Bu kapasitesini işleme koyduğu an onu “aktif” olarak kullanmış olur. Eyleyensel-yapısal ayrımında ise “bireyler, gruplar, kurumlar” gibi somut ve birbirine iktidar uygulayan “eyleyenler” söz konusu olabileceği gibi bir eyleyenin doğrudan akla gelmediği fakat bir kesimin “kontrol” altında olup bazı haklardan mahrum edildiği “yapısal” bir iktidar da söz konusu olabilir. Fricker, yapısal anlamda iktidara örnek olarak Foucault’yu verir. Foucault, yaşamın kılcal damarlarına dek sızmış bir iktidardan bahsederken her yerde her zaman olan ve bir aktörün akla gelmediği durumları tartışır. Fakat Fricker, Foucault’ya değil Wartenberg’e daha yakın durarak yapısal da olsa bizim bunu ancak belli somut olaylarla anlayabilmemizin mümkün olduğu, dolayısıyla kendi bağlamları içinde oluşan pratikler üzerinden bunu analiz edebileceğimiz düşüncesine katılır. Bu noktada Fricker, Wartenberg’in iktidara “iki öğeli (dyadic)” yaklaşımını da benimser. İki tarafın –iktidarı uygulayan/kapasitesi olan ile iktidara sahip olmayan/kapasitesi olmayan- varlığı, iktidar ilişkilerinin analizinde Fricker tarafından da benimsenir (Fricker, 2007: 9-14).

“Epistemik adaletsizlik” kavramı, kendi içinde iktidar ilişkilerinin asimetric bir duruma gelişini barındırdığı için bu kavramı ele alan çalışmaların iktidar konusunu da dolaylı olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Fakat bazı çalışmalar, iktidar meselesinin üzerinde daha fazla durmaktadır. İktidar meselesi ve epistemik adaletsizlik konusunun bir arada ele alınışı, öncelikli olarak, iktidar temelli pek çok diğer kavram ile birlikte anılır. Bunlar avantaj, dezavantaj, imtiyaz, marjinalleşme, dışlama vb. kavramlardır.

Bohman’a göre Fricker’in çıkış noktası, baskı gören/baskı uygulayan ayrımıdır. Tüm adaletsizliklerin kaynağı olarak baskı temelli iktidar ilişkilerini işaret ettiğini söylediği “cumhuriyetçilik” tartışmasına yukarıda yer verilmişti. Görüldüğü üzere Fricker, tartışmasını “sosyal iktidar” üzerinden şekillendirirken Bohman bunu “baskı” kavramına bağlamaktadır (Bohman, 2012).

Epistemik adaletsizliği kolonyalizm bağlamında ele alan Bhargava, Batılı kavramların ve bilim anlayışının koloni ülkelerdeki etkisini, onların kendilerini anlatabilecekleri ve kendileri olabilecekleri araçların ellerinden alınması olarak görerek bunun “kültürel adaletsizlik” bağlamında bir tür “epistemik adaletsizlik” olduğunu belirtir. Bu hikayede, bir taraf otorite sahibi olurken diğer taraf “ikincilleştirilir” ve “marjinalleştirilir”. Bu durum, aynı zamanda, hegemonya ilişkilerinin bir yansıması olur (Bhargava, 2013). Görüldüğü üzere, epistemik adaletsizlik politik bir zeminde ele alındığında “baskı” ve “hegemonya” gibi kavramlarla ilerlerken, makro boyuttaki eşitlik ve adalet konularını da tartışmaya açmaktadır. Ayrıca politik zeminde söz konusu kavram, kişiler arası ilişkilerin çok ötesindeki ilişkiler ağı içerisine yerleşmektedir.

Epistemik adaletsizlik-iktidar ilişkisinin bir diğer boyutu da Laura Beeby tarafından ortaya konur. Beeby, “epistemik adaletsizliğin” tam olarak “imtiyaz” ilişkilerinin bir sonucu olduğunu söyler. Burada imtiyaz, bir tarafın sunduğu bilginin sahip olduğu iktidar nedeniyle daha çok dikkate alınması durumu olarak karşımıza çıkar. İktidar asimetrisinin dezavantajlı tarafında yer alan grup ise tanıklıkları sistematik bir biçimde görmezden gelinmeye devam ederse “marjinalleşmeyle” karşı karşıya kalmış olur. Marjinalleşme ve imtiyaz, son noktada, eşitliğin bozulmasının ortaya çıkardığı bir durumdur (Beeby, 2011; Mason, 2011). Beeby’e benzer şekilde McConkey, baskı gören/baskı uygulayan ayırımından hareketle, Fricker’ın üzerinde durduğu “stereotiplerin” bilme/bilen olma noktasında daha “imtiyazlı” bulunan bir grubun, diğer grubu “tanımlamak” için kullandığı terimler olduğunu söyler. Bu tanımlama, tanımlanan grubu “tanımama” ya da “yanlış tanıma” ile sonuçlandığında Young’ın bahsettiği kültürel emperyalizme işaret eder ve bu da adalet tartışmalarının önemini ortaya koyar (McConkey, 2004). Bir tarafın imtiyaz sahibi haline gelmesi, bu imtiyaz sahibi grup tarafından zamanla bir “görmezden gelmenin” gerçekleşmesi anlamına gelebilir.

Congdon, Fricker’ın epistemik adaletsizliğinden yola çıkarak Charles Mills’in “görmezden gelme epistemolojisi” kavramına varır. Bir kişinin ya da bir grubun, bir diğer kişi ve grubun kavramlarını yetersiz görmesi, karşı tarafın yetkin görülmemesi ve dışlanması ile sonuçlanır (Congdon, 2015). *Görmezden gelme*, ırk ilişkileri bağlamında ele alındığında beyazların siyahların deneyimlerini ve tanıklıklarını *görmezden*

gelmeleri ile sonuçlanır. Bu durum ise özel olarak “beyazların görmezden gelmesi” olarak adlandırılabilir (Medina, 2012: 202). Riggs, görmezden gelme kavramı yerine “ihmkarlık” kavramını kullanır. Avantajlı tarafın sorumlu tutulabileceği bir ihmkarlık durumu, epistemik adaletsizliğin de özünü oluşturur (Riggs, 2012: 150). Kısaca epistemik adaletsizlik kavramı, görmezden gelme ile oldukça örütüşürken, avantajlı grubun sorumluluğunu da gündeme getirir.

Güç asimetrisinde meydana gelen marjinalleşme ve görmezden gelme durumları, “dışlama” ile eş zamanlı ilerler. Politika yapım süreçlerinde epistemik adaletsizlik ile ele alındığında, grup dışlaması ve kamusal dışlama olarak iki ayrı dışlama türünden bahsedebiliriz. Grup bazında dışlama, bir grubun deneyimlerini ve iddialarını “formüle edememesi” olarak görülebilecekken; kamusal dışlama, formüle edilse dahi bu iddiaların kamusal alanda kabul görmemesi ile ilgilidir (Morgan-Olsen, 2010: 218). Böylece baskı, hegemonya, marjinalleşme, ikilileşme gibi iktidar ilişkileri temelde dışlama ile sonuçlanır.

Tablo 2 **Epistemik Adaletsizlik ve İktidar İlişkileri**

- Epistemik adaletsizlik; baskı gören/baskı uygulayan, eşitlik ve adalet, hegemonik ilişkiler bütünüdür (Bohman, 2012; McConkey, 2004; Bhargava, 2013).
- Epistemik adaletsizliğin konumlandığı iktidar asimetrisi, bir tarafın (avantajlı tarafın) imtiyaz sahibi haline gelmesidir (Beebey, 2011; Mason, 2011; McConkey, 2004).
- İktidar asimetrisinde, imtiyazlı tarafın karşısında “görmezden gelinmiş” ve “marjinalleştirilmiş” bir taraf bulunur (Congdon, 2015; Medina, 2012: 202; Riggs, 2012: 150).
- Hem kişiler ve gruplar boyutunda hem de kamusal boyutta bir dışlama söz konusudur (Morgan-Olsen, 2010: 218).

Epistemik adaletsizlik kavramının iktidar ilişkileri bağlamında ele alınması, meselenin disiplinlerarası boyutunu gösterdiği kadar farklı bakış açılarının tartışmanın yelpazesini daraltıp genişletebileceğini de gösterir. Epistemik adaletsizliği çalışabilmek için uygun zemin arayışı kısmında da gördüğümüz üzere epistemoloji disiplini içinde kalınarak da iktidar ilişkileri üzerinden incelemelerde bulunulabilir (örneğin *görmezden gelme*

epistemolojisi). Fakat söz konusu tartışma, adalet teorileri, feminist teoriler, politik teoriler gibi alanlara gidilerek buradaki iktidar tartışmaları ışığında da ele alınabilir.

1.2.3. Birey-Yapı İlişkisi ve Epistemik Adaletsizlik

İktidar ilişkileri ya da Fricker'in özelleştirmesiyle sosyal iktidar, epistemik adaletsizliği en az iki kişi üzerinden kurgular. Bu nedenle, örneğin, bir kişinin diğer bir kişi tarafından epistemik kapasite sahibi olarak görülmesini “tanıksal alışveriş” olarak adlandırır. Adaletsizliğin farklı aktörler arasındaki iktidar ilişkileri üzerinden oluşuyor olması, bireyler harici (gruplar, kurumlar vb.) aktörlerin ve aktör olarak görülemeyen yapıların da epistemik adaletsizliğin oluşumunda etisinin olup olmadığı sorusunu akla getirir. Bu noktada, Fricker'in sosyal adaleti önemsemesi fakat analizini epistemoloji temelinde kalarak gerçekleştirmesi farklı tartışmaları beraberinde getirir.

Elizabeth Anderson, Fricker'ı oldukça bireysel bulur. Oysa bir adaletsizlik söz konusuysa ve bu epistemikse, adalet kavramına daha geniş bir çerçevede bakmak gerekir. Özellikle yapısal analizler, adaletsizlikleri ortaya çıkarmak için olmazsa olmazlardır. Fricker'in bahsettiği anlamda adaletsizlikleri önlemek için kurumsal boyutta düzenlemelere gidilebilir; bunun yanında, sorunların kaynağına inebilmek için yapısal analiz gerekir. Fakat yapısal analize odaklanırken bireysel inisiyatifler de göz ardı edilmemelidir (Anderson, 2012). Bohman da Fricker'in tartışmasının “erdem epistemolojisi” içerisinde kaldığını belirtir. Erdem epistemolojisi, kişi ya da kişiler temelli erdemli davranışlarda bulunularak sorunların çözülmesini inceler. Bohman ise yapısal ya da kurumsal bir adaletsizliğin “erdemle” düzeltilemeyeceğini söyler. Tüm adaletsizliklerin temeline “baskıyı” oturtan Bohman, sistematik hale gelmiş epistemik adaletsizliğe dikkat çeker. Adaletsizlik, yapısaldır ve baskı temellidir. Cinsel taciz tek başına bir baskı türü değildir, daha temeldeki iktidar ilişkilerinin bir yansımasıdır (Bohman, 2012). Sherman da Fricker'in epistemik adaletsizlik tartışmasını erdem teorisine bağlamasını yetersiz bulur, çünkü Fricker'in tartıştığı şekliyle erdem oldukça bireysel ele alınabilir. “Bireysel” çözümlerden çok “yapısal” meselelere odaklanarak “sosyal değişim” gerçekleştirilebilir (Sherman, 2016: 233).

Beeby benzer şekilde Fricker'daki birey-yapı ilişkisine odaklanır. Yazarın dikkat çektiği nokta bireysel deneyimlerin yapılar ile nasıl ilişkili olduğudur. Hermenötik adaletsizlik üzerine yoğunlaşan Beeby, Carmita Wood örneği üzerinden hareket eder ve hem tacize

uğrayanın hem taciz edenin deneyimleri olduğunu belirtir. Fakat cinsiyet ayrımcılığına uğrayan Carmita'dır. Beebey'ye göre hernemötik adaletsizlik yapısal bir adaletsizliktir; Carmita'nın yaşadıkları ise bu yapısal adaletsizliğin sadece bir "yansıması/göstergesidir". Fakat olayların kendilerini bir fenomen olarak anlayabilmek için farklı adalet türleri ile suyu bulandırmak yerine münferit olayları bireysel ilişkiler üzerinden değerlendirmek daha yerinde bir tercihtir (Beeby, 2011). Beeby, bu noktada sosyal yapı vurgusunda bulunan eleştirmenlerden ayrılır.

Medina, epistemik adaletsizliğin güven meselesini içermesi ve güvenin en az iki kişi arasında gerçekleşmesinden hareketle, onun sosyal ilişkilerde aranması gerektiğini söyler (Medina, 2011: 20-21). Fakat Jones, güveni sosyal ilişkilerin bir sonucu olarak bireydeki etkileri üzerinden tartışır. Epistemik adaletsizliğe uğrayan kişiler, bilen olarak kapasite sahibi görülmedikleri için kendilerine olan "entelektüel güvenlerini" kaybedebilirler (Jones, 2012). Maitra, "epistemik adaletsizliğin doğasını" incelediği çalışmasında Fricker'in bahsettiği ve epistemik adaletsizliğin oluşmasında rol oynayan önyargı türlerinin iki şekilde ele alınabileceğini belirtir. Bunlardan biri "bireysel önyargı" iken diğeri "yapısal önyargıdır". Kişiler arası ilişkilerde oluşan önyargı bireysel boyuttayken kimi ön yargıların ardında kişisel tutumlar yerine yapısal sorunlar yer alır. Her ikisi de epistemik adaletsizlik açısından göz önünde bulundurulmalıdır (Maitra, 2010: 209).

Code, Anglo-Amerikan kültürü çıkışlı bir epistemoloji anlayışının bu kültürün bir yansıması olarak sadece bireyleri dikkate aldığını söyler. Oysa sosyal epistemolojinin tam da bu noktada epistemolojiyi bu tür bir anlayıştan kurtarmak için doğmuştur. Bilen özne bir birey de olsa, bu bilgi o kişinin bilişsel kapasiteleri yanında sosyal etmenlerden ayrı düşünülemez (Code, 2014: 153). McConkey de Code'a benzer şekilde "konum teorilerinin" epistemik adaletin adalet teorileri kapsamında ele alınmasında önemli olduğunu söyler. Kişilerin sosyal çevrelerinin etkisini dikkate alan bir bilme pratiği ile adalet tartışmaları yürütülebilir (McConkey, 2004: 199). Medina, Fricker'in sosyal epistemoloji alanından yazıyor olması nedeniyle epistemik adaletle yönelik "bağlamsalci yaklaşımı" savunur. Bireyler, kendi bağlamlarının izlerini taşırlar. Bilen olarak kapasiteleri bu bağlama göre şekillenir (Medina, 2011). Pohlhaus'a göre de iki tür bilme ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki "konumlandırılmış, sosyal olarak

pozisyonlandırılmış” bilme iken bir diğeri “birbirine bağımlılıktır”. Kişiler çevrelerinin etkisinde bilen olma durumlarını şekillendirirken, bir konumu olan tüm aktörler de aslında birbirine bağılı olarak bilme eylemini gerçekleştirmeye devam eder. Bu noktada her iki boyutu da dikkate alabilmek oldukça önemlidir (Pohlhaus, 2012).

Tablo 3
Epistemik Adaletsizlik ve Birey-Yapı İlişkileri

- Fricker’in analizi birey odaklı; bireysellik önemli ama yapısal analiz gerekli (Anderson, 2012)
- Yapısal adaletsizliğin yansıması bireylerarası ilişkiler; bireysel ilişkiler anlaşılmaya çalışılmalı (Beeby, 2011).
- Adaletsizlik söz konusuysa yapısal unsurlara bakılmalı (Bohman, 2012).
- Ön yargıları anlamak için hem bireysel hem yapısal analizler önemli (Maitra, 2010: 209).
- Sorunlar bireysel erdemle düzeltilemez; sosyal değişiklikler gerekli (Sherman, 2016: 233).
- Bilme eyleminin sosyal boyutları ve şekillendiği bağlamlar var; sosyal ve feminist epistemoloji bilen kişilerin konularını yani deneyimlerinin ve ifadelerinin şekillendiği bağlamları ve bilme eylemine etki eden iktidar farklılıklarını dikkate alarak bunları ele alabilir (Code, 2014: 153; McConkey, 2004: 199; Medina, 2011; Pohlhaus, 2012).
- Güven ilişkileri bireyleri aşan sosyal boyutta değerlendirmeleri gerekli kılar (Medina, 2011)
- Güven, birey temelinde kendine güvensizliği doğurur (Jones, 2012).

Birey-yapı ilişkileri dikkate alındığında en önemli eleştirinin Fricker’in yapıyı dikkate almayışına yönelik olduğu görülmektedir. Bunda -her ne kadar sosyal epistemolojinin altını çizse de- epistemolojinin bireye odaklanan bir disiplin olduğu algısının rolü büyüktür. Bu noktada ise hem yapının hem bireyin dikkate alındığı (Maitra’da olduğu gibi) bir bakış, bütüncül yaklaşım için daha uygun görünmektedir.

1.2.4. Deneyimler Alanı: Aktarım, Adlandır(ama)ma ve Sessizlik

Güven ortamının oluşmasıyla (ya da güven ortamı oluşmasa da farklı bileşenlerin etkisiyle) kişilerin hikayelerini dile getirebileceği ve bunların da ciddiyle karşılaşabileceği yerler ve araçlar nelerdir? Bireysel deneyimlerin, adlandırılarak ya da adlandırılmayarak, bir kavrama kavuşarak ya da kavuşmayarak, dile getirilmesi nasıl olacaktır? Tüm bu soruların cevabı, deneyimlerin aktarılması gerekliliği ve aktarılırken

ne gibi sıfatlar kazanacağı ya da ne olup da aktarılmadığı/aktarılamayacağı üzerinde durmayı gerektirir. Bu nedenle, öncelikle, insanların deneyimlerini nerelerde ve ne gibi ortamlarda dillendirebileceklerine ilişkin “deneyimlerin aktarımı” konusu ele alınacaktır. Aktarımın önemi üzerinden durulduktan sonra hangi kavramlar ile ya da herhangi bir kavram gerekli olup olmadan nasıl aktarılabilecekleri “deneyimlerin adlandırıl(ama)ması” üzerinden ele alınacaktır. Son olarak ise deneyimin neden aktarılamadığı durumu “sessizlik pratikleri” başlığı ile incelenecektir.

1.2.4.1. Deneyimlerin Aktarılması

Kişilerin deneyimlerini nasıl aktarabilecekleri konusunu McConkey, Lorraine Code’dan aldığı “retoriksel mekanlar” ve Iris M. Young’tan aldığı “kültürel emperyalizm” kavramları ile tartışır. Retoriksel mekanlar, kişilerin deneyimlerini ifade etme ve bunları anlamlandırma imkanına sahip olabileceği mekanlardır. Kısaca bu yerler, tanıksal alışverişin kolaylaştığı ve gündeme gelebildiği koşullara sahiptir. Gündelik hayatın bir parçası olarak mağazalar, dükkanlar, eğitim kurumları vb. yerlerde kişiler taleplerini ve deneyimlerini aktarabilir; karşılığında bunların ön yargısız bir biçimde dikkate alınmasını bekleyebilir (McConkey, 2004: 199-201). Bu mekanlarda karşılaşılan ön yargılar aynı zamanda kültürel emperyalizm ile ilişkilendirilebilir.

Kültürel emperyalizm; yani bir kültürün bir diğer kültüre kendi doğrularını, yaşam şeklini ve düşünce sistemini baskı uygulayarak dayatması, ırk kavramı ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Fricker’ın epistemik adaletsizlik örneklerinde de kimlik iktidarının bir unsuru olarak ırk dikkat çektiği için kültürel emperyalizm, bir grubun bir diğer gruba kendi deneyimlerini ve bilme türlerini doğru olarak dayatması üzerinden de okunabilir. Young doğrudan “tanı(n)ma” kavramını kullanmasa da onun farklılıklar arası baskı ilişkilerine odaklanmasını Fricker’ın kimlik iktidarı dediği şeye benzeten McConkey, Young’ın hem farklılıkları hem iktidar ilişkilerini içeren adalet teorisinin “epistemik adaletsizlik” kavramının altını doldurabileceğini söyler (McConkey, 2004: 201-204). Kişilerin kimlikleri yanında deneyimlerini adlandırma yollarının da “tanınması” gerekir.

Code ise epistemik adaletsizlik konusunda “bilginin aktarımı” hikayesine odaklanır. Kişilerin yaşadıklarının ve sosyal çevresinin onun bilme eylemi üzerindeki etkisi ve bu etkinin diğer insanlarla paylaşılması süreci epistemik adaletsizliğin meydana gelme sürecini de ima eder. Ötekileştirmeyi anlamada ve verimli iletişimin oluşmasında

bilginin aktarımının nasıl olduğunu ya da nasıl olamadığını anlamak önemli bir yol göstericidir (Code, 2014).

Morgan Olsen'e göre bilginin aktarımı süreci "hermenötik-mikro-iklimlerde" meydana gelen deneyimlerin kamusal alana "aktarımı"dır (transmission). Kişilerin sosyal çevreleri, olayları yorumlamalarını ve bilgiye dönüştürmelerini sağlayacak ve her bir bireyinkini farklılaştıracak küçük çaplı ve çeşitli özellikler taşıyan iklimlere benzetilebilir (Morgan-Olsen, 2010: 223). Bilginin aktarım hikayesini oluşturan "retoriksel mekanlar" ve "hermenötik-mikro-iklimler" gibi yer ve auralar dışında deneyimlerin aktarılmasını sağlayan araçlar da söz konusudur.

Kişiler deneyimlerini "dil, kavramlar, kriterler" vb. unsurlar üzerinden aktarmaya çalışırlar. Kişilerin deneyimlerini aktarmak için kullandıkları bu unsurlar, "epistemik kaynaklar" olarak adlandırılabilir (Pohlhaus, 2012: 718). Kolektif epistemik kaynaklar kimi zaman "baskın" kimi zaman da "baskın-olmayan" bir hal alabilirler. Bu tamamen iktidar ilişkileri ağında bu araçların nasıl konumlandıklarına göre değişir (Mason, 2011: 299-300).

Tablo 4

Epistemik Adaletsizlik ve Deneyimlerin Aktarımı

- Deneyimler *retoriksel mekanlarda* (Lorraine Code'a ait bir kavram) aktarılır (McConkey, 2004: 199-201; 201-204)
- Bilginin aktarımının da bir hikayesi bulunur (Code, 2004)
- Bilginin aktarım hikayesi, hermenötik-mikro-iklimlerden (Fricker'ın kavramı) *kamusal alana* doğru gerçekleşen bir aktarım hikayesi olarak görülebilir (Morgan-Olsen, 2010: 223)
- Bilginin aktarım yerleri ve oluştuğu sosyal ortamlar yanında, bilgiyi aktarmaya yarayan kaynaklar da bulunur (Pohlhaus, 2012: 718; Mason, 2011: 299-300)

Epistemik adaletsizliğin meydana geldiği durumlarda, adaletsizliğin "epistemik" olması bilgi alış-verişini de beraberinde getirdiğinden, ifadenin bilgi ya da tanıklığın bilgi olarak görülüp görülmeyeceğine ilişkin algıları ve yorumları etkileyen/belirleyen hermenötik mikro iklimler bulunur. Bu iklimlerin ürünü olan çeşitli bilgiler, retoriksel alanlarda bir araya gelebilir ve diğer kişilerle paylaşılabilir. Bu paylaşımı gerçekleştirecek birtakım kaynaklar söz konusudur. Bu kaynaklardan biri de

“kavramlardır”. Yaşadığımız deneyimlerin adını koymamız (örneğin cinsel taciz gibi), deneyimlerin aktarımında önemli bir rol oynayabilir.

1.2.4.2. Deneyimlerin Adlandırıl(ama)ması

Deneyimlerin adlandırılması ya da adlandırılmaması meselesi, Carmita Wood’un yaşadığı deneyimin “cinsel taciz” olarak adlandırılması örneği üzerinden ilerler. Kimine göre deneyimi adlandırma önemli bir çıkış noktasıyken kimine göre deneyimi belirginleştirici bir unsur değildir. Farklı kültürlerin ya da grupların karşılaşması söz konusu olduğunda ise kavramlar meselesi hegemonik bir ilişkiye dönüşebilir.

Medina’ya göre kişilerin deneyimlerini gündeme getirmek için onları adlandırmaya ve bir kavram oluşmasını beklemeye gerek yoktur. Örneğin “homofobi” bir kavram olarak ortaya çıkmadan önce de insanlar bunu deneyimlemekteydi. Eşitsiz duruma yönelik bir “formül” henüz oluşmamışken de insanlar yaşadıkları sorunları gündeme getirmeye çalışabilirler (Medina, 2012: 208-209). Maitra da Carmita Wood örneğinden hareket eder. Wood, patronunun davranışlarını bir iş arkadaşına anlatabilir, o da bunun “zararsız bir flört” olduğunu söyleyebilir; Wood da daha sonra bunu bu şekilde yorumlayabilir. Böylece sadece yapısal bir deneyimi adlandıramama sorunundan ötürü değil değil bireysel bir müdahale ve yorum ile deneyimin daha geniş kesimlere aktarılması engellenmiş olabilir (Maitra, 2010: 209-210).

Congdon, John McDowell’dan aldığı “nedenler/akıllar uzamı (space of reasons)” kavramı ile *bilen olarak kapasite sahibi olmama* meselesini tartışır. Benzer şekilde, bilme kapasitesi gibi “kavramsal kapasiteler” de söz konusudur. Bir grubun ya da kültürün kavramları, hakim kavramlar olmadığı için deneyimlerin adlandırılması noktasında bir başka grup ve kültür tarafından yeterli görülmemekle dikkate alınmayabilir (Congdon, 2015). Bhargava bu konuyu kolonyalizm bağlamında tartışarak deneyimlerin adlandırılmasının her kültüre özgü “epistemik çerçeveler” aracılığıyla gerçekleştiğini söyler. Hint kültürü özelinde politik teori tartışmalarında ve ülkeye ilişkin politik analizlerde kullanılan kavramları referans alan yazar, Batı kültürünün ve düşüncesinin ürünü olan kavramlarla bir başka kültürü analiz etmeye çalışmanın uygunluğu/uygunsuzluğunu tartışarak bu tür kavramlarla analiz yapıyor olmasını da bir tür “emparyal iz” olarak görür (Bhargava, 2013). Söz konusu hegemonik ilişkiyle bağlantılı olacak şekilde Biss, Fricker’ı deneyimlerin adlandırıldığı kavramların

“tepeden inme kullanımına” yol açacak bir kurguda bulunduğunu belirtir. Kişilerin deneyimlerini adlandırması onu ortak bir şekilde deneyimlemelerinin akabinde oluşur. Fakat bir grubun deneyimine bulduğu isimle/kavramla bir başka grubun farklı deneyimlerini adlandırmak ya da bunu talep etmek sorunlu olabilir. Deneyimin adlandırılması süreci de bir araya gelmek ve paylaşmak noktasında ahlaki bir meseledir. Tüm bu süreç ile “kavramsal bilince” ulaşılma gerçekleşmektedir (Biss, 2013).

Morgan-Olsen, deneyimleri adlandırma tartışması için “kavramsal dışlama” kavramını önerir. Özellikle marjinalize olmuş grupların “politik taleplerini ifade edecek kavramlara” sahip olmamaları, hem grup dışlamasını hem politik dışlamayı beraberinde getirir. Dolayısıyla epistemik adaletsizliğin politik adaletsizliğe ulaştığı noktada “kavramların” varlığı ya da yokluğu önemli rol oynar. Aynı zamanda deneyimlere herhangi bir ad koymak, söz konusu grubu anlamak için yeterli değildir. Her bir grubun kavramlarının oluştuğu bağlamlar farklıdır ve ne kadar istese de bir taraf diğer tarafın deneyimlerini ve bunun ürünü olan kavramları anlamayabilir. Bir kavramın anlamlı bulunması ve deneyimlerini bu kavram aracılığıyla anlatabilmeleri için o kavramın im ettiği deneyimin toplumsal zeminde yaşanmış ya da yaşanıyor olması gerekir (Morgan-Olsen, 2010: 226-227). Kavramsal dışlama, böylece deneyimleri adlandırma ve bu şekilde onları aktarabilmenin daha politik bir versiyonu haline gelmiş bulunur. Diğer taraftan ise deneyimlerin adlandırılması, deneyimlerin aktarılması anlamına gelecek şekilde kamusal alanın yeniden şekillendirilmesi noktasında da önemli görülür. Dışlamanın olmadığı bu kapsayıcı dönüşüm, “kamusal alandaki yeni söz dağarcıklarının” oluşabilmesi ile ilişkilidir (Bohman, 2012: 184)

Tablo 5

Epistemik Adaletsizlik ve Deneyimleri Adlandır(ama)ma

- Deneyimler adlandırılmadan önce de kişiler epistemik adaletsizliğe maruz kalmaktadır (Medina, 2012: 208-209).
- Bir deneyim bir başkası tarafından farklı bir şekilde yorumlanabilir (Maitra, 2010: 209-210).
- Bir grubun bir başka grubu deneyimlerini adlandıracak kavramları bulmada kapasite sahibi olarak görmemesi söz konusu olabilir (Congdon, 2015).
- Bir kültürün bir başka kültüre kendi epistemik çerçevesini dayatması da bir tür emperyalizmdir (Bhargava, 2013).
- Bir grubun deneyimlerine koyduğu isimler ile bir başka grup anlaşılmaya çalışılmaz (Biss, 2013).
- Politik talepleri gündeme getirecek kavramlara sahip olmama, politik bir dışlama olarak kavramsal dışlamayla beraber ilerler (Morgan-Olsen, 2010: 226-227).
- Sosyal dönüşümün ve kapsayıcılığın sağlanabilmesi için “kamusal alanda yeni söz dağarcıkları” oluşturulmalıdır (Bohman, 2012: 184).

Görüldüğü üzere deneyimlerin adlandırılması sorunu, deneyimlerin gündeme getirilmesi, sessizliğin bozulması ve adalet arayışına girişilmesi noktasında önemlidir. Kimileri deneyimleri adlandırmaya yani onu ortak deneyimleri karşılayacak şekilde formüle etmeye fazlasıyla önem atfederken kimilerine göre ise deneyim, uğranılan zararlar birlikte kendisine bir ad koyulsa da koyulmasa da vardır. Deneyimlerin adlandırılması noktasında karşımıza çıkan bir diğer konu ise deneyimleri uygun kavramlarla adlandırmanın, epistemik adaletsizliğin alt edilmesi için uygun bir araç olarak görülmesi yanında diğer taraftan bir başka bağlama uygulandığında başka bir adaletsizliği doğuracak olmasıdır. Deneyimleri adlandırma bu noktada iktidar ilişkileri ile iç içe görünmektedir. Kişiler arası ilişkilerden öte politik ve yapısal anlamları olduğu için de hem bütüne hem yapıya işaret edebilecek bir tartışma konusudur.

1.2.4.3. Sessizlik Pratikleri

Kişiler, deneyimlerini adlandıramadıkları için sessiz kalabildikleri gibi deneyimlerini adlandırabilseler dahi içinde yer aldıkları iktidar ilişkilerinde dezavantajlı pozisyonda olmalarından ötürü sessiz kalmayı tercih edebilirler (Mason, 2011). Deneyimlerin dillendirilmemesi Fricker’da daha çok hermenötik adaletsizlik ile ilişkilendirilir ve temelde bir tarafın diğer tarafın “epistemik otorite ve iletişimsel statüsünü reddetmesi”

olarak formüle edilebilir (Bohman, 2012: 177). Fakat sessiz kalmanın nedenleri olarak pek çok farklı nedenden ahsetmek mümkündür.

Kristie Dotson, Fricker'in çerçevesine önemli katkıda bulunur ve hermenötik adaletsizlik türü için önemli bir tartışma yürütür. Dotson'a göre kişiler iki sebepten ötürü sessizliğe bürünür: "tanıksal susturma" ve "tanıksal boğma". Bu iki adaletsizlik türü de "dilsel iletişimde" meydana gelen "sessizlik pratikleri"dir. Tanıksal susturmada karşı tarafın konuşmacıyı "bilen" ve "kapasite" sahibi olarak görmemesi yatar. Tanıksal boğma ise kişinin kendi sesini kısıması ve yok etmesidir. Tanıksal boğmanın üç kaynağı vardır: "riskli ve güvensiz içerik", "dinleyicinin konuşmacının ifadesinin içeriğine yönelik yetersizlik ortaya koyması", "yetersizliğin kötü niyetli bir bilisizlikten yola çıkması" (Dotson, 2011).

Sessizliğe bürünme ile ilgili Medina da önemli açılımlarda bulunur. Sessizliğe bürünmüş kişileri ya da toplulukları anlayabilmek için onları kendi "bağlamları" içinde ele almak gerekir. Herbir toplumun farklı bağlamları olduğu için "çok sesli bağlamsallıktan" bahseder. Her bir kişinin, grubun ya da topluluğun sessizliği tercih etme nedenleri farklıdır. Bu konuda bir genelleme yapmaktan ziyade hermenötik adaletsizlik örnekleri kendi sosyal ortamı ve deneyimlerin o ortamda nasıl bir anlam kazandıkları üzerinden anlaşılmalıdır. Eğer toplulukların deneyimlerini anlamak dışında bu sessizliğe bir çözüm üretmek de isteniyorsa, bu bağlamı anlamak daha da önemlidir. Fakat her bağlamda ve her anlatıcı-dinleyici ilişkisinde önemli olan "güven" ilişkisinin kurulabilmesidir (Medina, 2012).

Tablo 6

Epistemik Adaletsizlik ve Sessizlik Pratikleri

- Bilme eylemi onu dile getirmeye ilişkin bir grubun kapasite sahibi olarak görülmemesi, sessizlik pratiklerinin temelidir (Bohman 2012: 177).
- Kişiler deneyimlerini adlandırırsa dahi susabilirler (Mason, 2011).
- Kişiler kapasite sahibi olarak görülmemeleri dışında içinde buldukları konunun getirdiği şartlar nedeniyle de sessiz kalabilir (Dotson, 2011).
- Her toplumun sessizliği tercih etmesinde kendi bağlamından kaynaklanan farklı sebepler bulunur (Medina, 2012).

Sessizliğin, Fricker'ın deyimiyle hermenötik adaletsizliğin, söz konusu olması deneyimlerin adlandırılması ile hem ilişkili olabilir hem de olmayabilir. Fakat tüm bunların yanında deneyimleri adlandırmanın, ses verme noktasında önemli bir kolaylaştırıcı olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Kişilerin neden konuşmadıkları ve uğradıkları zararı dile getirmediikleri farklı bağlamlara göre değişebilir fakat şu an elimizde bulunan en geniş kapsamlı analiz Dotson'un "riskli ve güvensiz içerik", "dinleyicinin konuşmacının ifadesinin içeriğine yönelik yetersizlik ortaya koyması", "yetersizliğin kötü niyetli bir bilisizlikten yola çıkması" üzerinden gerçekleştirdiği açılamdır. Bu açılım, bireysel boyutta sorunlara işaret ettiği gibi ("dinleyicinin konuşmacının ifadesinin içeriğine yönelik yetersizlik ortaya koyması") gibi yasalardan ve sosyal koşullardan kaynaklanabilecek yapısal sorunları da işaret eder ("riskli ve güvensiz içerik"). Aynı zamanda hem bireysel hem yapısal bölümde söz konusu olabilecek şekilde daha önce bahsi geçen ve iktidar ilişkilerinin epistemik adaletsizlik tartışmalarındaki temel yansıması olan "görmezden gelme" konusuna değinir (Dotson, 201: 244).

1.2.5. Kanıtların Sunulması ve Güvenin Sağlanması

Gerald Marsh, epistemik adaletsizliği Fricker üzerinden ve Fricker'a benzer şekilde kimlik kavramı üzerinden tartışır. Epistemik adaletsizliği de kapsayacak şekilde "güven adaletsizliği" olarak adlandırdığı şemsiye bir kavramdan bahseder. Fricker'ın sözünü ettiği "güven ekonomisini" iki boyutta ele alır: sosyal rol iktidarı (*doktor, bilim adamı, professor vb.*) ve kimlik iktidarı (*beyaz, erkek, üst sınıf vb.*). Daha temelde olan adaletsizlik güven adaletsizliğidir; bir sonraki adımda "epistemik adaletsizlik" ortaya çıkar. Güven adaletsizliğini anlamak, "sosyal adaletsizliği" anlamak için bir başlangıçtır (Marsh, 2011). Bu noktada güven, epistemik adaletsizlikle ilişkili bir detay değil onu da kapsayan daha yapısal bir meseleye dönüşür. Güven ekonomisinde kimliğin ve rolün ayrımı ise uzmanlık konusunu tartışmaya açmak için daha doğru bir zemin sağlar.

Tanıklıkların ne kadarına güvenip ne kadarına güvenemeyeceğimiz noktasında Marshall, Fricker'ın refleksif eleştirel açıklık kavramını ele alır. Her söylenene inanmak ve her söyleneni şüpheyle karşılamak arasında bir orta yol bulma çabasını "üçüncü yol" olarak tanımlar ve bunun "Aristotelesçi" bir bakış açısı olduğunu söyler (Marshall, 2003). Medina, güven asimetrisinde avantajlı konumda bulunanın güven ilişkisini

kurtaramadığını söyler. Buna göre ise imtiyaz sahibi olanın epistemik adaletsizliğe uğrayanları anlamaya çalışmaması “epistemik sorumluluk göstermede başarısızlıktır”. Karşı tarafı ön yargılarından sıyrılarak kapasite sahibi olarak görme sorumluluğunu almayarak, iktidar asimetrisindeki avantajlı grup epistemik adaletsizliğin devam etmesine neden olur (Medina, 2012: 215-216). Bu noktada başta dezavantajlı tarafın sahip olması gereken şey “entelektüel kendine güvendir”. Kişinin hem kendine hem bilme kapasitesine güven duyması gerekir. Adaletsizliğin olduğu durumlarda gerçek bir neden olmaksızın kişinin “kendine aşırı güven” duyması, asimetiri oluşturarak birinin ya da bir grubun “imtiyaz” elde etmesine neden olabilir (Jones, 2012). Bu noktada kişinin kendine ya da bir başkasına güvenmesini gerektirecek gerçek nedenlerin ne olduğu gündeme gelir ki bunu Congdon, “nedenler uzamı” kavramı üzerinden tartışır ve söz konusu kavramı “belirli ihtiyaçlarımıza cevap veren nedenlerin varlığı” olarak tanımlar. Gerekçelendirilebilir rasyonel nedenler, güven ilişkisini belirleyici kanıt görevi görür (Congdon, 2015: 80). Bunu aynı zamanda refleksif olmanın bir gerekliliği olarak görebiliriz. Fakat güven konusu ve “nedenlerin” bizi güven ilişkisine götüren kanıtlar olarak görülmesi durumu, daha detaylı tartışmaları içinde barındırır. Bunu güven ilişkisinin sağlanması ve dolayısıyla epistemik adaletsizliğin engellenmesi noktasında kanıtların ne kadar önemli olduğu tartışmasıyla başlatabiliriz.

Katherina Hawley, Fricker’ı arkadaşlık gibi daha yakın ilişkiler üzerinden tartışır. Hawley, güven ilişkisini “epistemik güven” ve “pratik güven” olarak ayırır. Fricker’ı ise güvenin sadece epistemik kısmına odaklanıp pratik kısmını es geçmekle eleştirir. Pratik güven, eylem ve eyleyen olma ile yakından ilişkili bir tablodur. Güvenin oluşması için geçerli tek şey “epistemik nedenler” değildir; “arkadaşlık” gibi temelinde “epistemik olanın” olmayacağı güven ilişkileri de oluşturulabilir. Bu, arkadaşlık ilişkisi ve epistemik olan arasında bir ilişki olmadığı anlamına gelmez. Arkadaşlık ilişkisi özelinde bakılırsa, her arkadaşına her konuda güvenilmeyebilir. Birine bir konuda güven duyulurken birine bir başka konuda güven duyulabilir. Fakat kanıt sunulması her zaman güven ilişkisini sağlayıcı ya da güçlendirici bir şey olmayabilir. Kişinin bir arkadaşı bir yerde olduğunu söylediğinde, ondan bunu kanıtlamasının istenmesi, güvenden ziyade “güven eksikliği” ve “kontrol etme” istemini işaret eder. Böylece kanıtların varlığı aynı zamanda güvensizlik sağlayabilir (Hawley, 2014). Fakat bu durum, arkadaşlık özelinde gerçekleşen bir tartışmadır. Arkadaşlık ilişkisinin olmadığı ya da arkadaşlık ilişkilerinde

de “epistemik nedenlerin” rol oynayabileceğine ilişkin argümanlar öne süren farklı çalışmalar gerçekleştirilebilir.

Fricker’ın “Tom Robinson” örneğinden yola çıkan Riggs, “karşıt-kanıtların” varlığına rağmen jürinin sadece ön yargı gibi olumsuz bir ahlaki arka planla değil, içinde bulunulan topluluğun genel normlarına uymak ve toplumsal güveni sağlayacak ya da toplumun kendilerine olan güvenini sarsmayacak şekilde karar vermek gibi bir takım “bağlılıklar” üzerinden de hareket edebileceğini söyler (Riggs, 2012: 158). Benzer bir durumu Fricker, *Nomy Arpaly*’ye²⁴ atıfla tartışır. Kadınların “soyut düşünemediğini” ve entelektüel olarak yeterli olmadıklarını düşünen biri üniversiteye gittiğinde ya da herhangi bir ortamda bu özelliklere sahip kadınlarla karşılaştığında bu önyargısı kırılabilir. Fakat tartışmaya daha açık durum, bu kanıtlara rağmen düşüncesinde ısrar etmesidir. Fricker, bu durumu “negatif kimlik önyargısı” olarak tanımlar ve arkasında “etik olarak kötü bir motivasyon” olduğunu düşünür (Fricker, 2007: 33-34). Örneğin Marshall, birinin tanıklığına sonuna kadar inanmak ya da sonuna kadar inanmamak noktasında belli öğretilere, gruplara ya da ideolojilere duyulan bağlılığı örnek gösterir. Bunu da “sadakat” olarak kavramlaştırır (Marshall, 2003: 176). Kısaca sadakat, karşıt kanıtların varlığına rağmen önyargıların değişmemesinin nedeni olabilir.

Epistemik adaletsizliğe doğrudan güven kavramı üzerinden yaklaşan Origgi, epistemik adaletsizliğe giden yolu oluşturan güvensizlik pratiklerine “stereotiplerden” başka pek çok unsurun etki ettiğini söyler. Bunlar tanıklıkta bulunan “öznenin güvenilirliği”, tanıklığa konu olan “içeriğin güvenilirliği”, “otoriteye uymayı sağlayan sosyal normlar”, bir kişinin belli bir konuda tanıklığına ilişkin “ün” kazanmış olması, güvenmeye ilişkin “güçlü işaretlerin” varlığı, o andaki “duygusal reaksiyonlar” ve sahip olduğumuz “ahlaki bağlılıklar” gibi farklı unsurlardır (Origgi, 2012). Kısaca güven duymama, hem epistemik hem epistemik olmayan farklı unsurları barındırır.

²⁴ Nomy Arpaly, *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2003), s. 103.

Tablo 7
Epistemik Adaletsizlik, Kanıtlar ve Güven

- Epistemik adaletsizlik, yapısal sorunlar dikkate alınarak incelenmeli; yapısal olan adaletsizlik ise “güven adaletsizliğidir” (Marsh, 2011).
- Duyduğumuz tanıksal ifadelerin ne kadarına güvenmeliyiz sorusuna cevap olarak Fricker’ın “eleştirel refleksif açıklık” kavramı açıklayıcıdır çünkü sonsuz güven ile sonsuz şüphe arasında bir tavır takınılması gerektiğini vurgular (Marshall, 2003).
- Güven ilişkisinin sağlanmasında ve epistemik adaletsizliğin ortadan kaldırılmasında iktidar asimetrisinin her iki tarafına da görev düşmektedir. Avantajlı taraf, dezavantajlı tarafın tanıklığını görmezden gelmekten vazgeçerek sorumluluk almalıyken (Medina, 2012: 215-216); dezavantajlı taraftaki kişiler ve gruplar da kendi kapasitelerine saygı duyacak bilince ulaşmalıdırlar (Jones, 2012).
- Güven ilişkisinin oluşmasında birtakım gerekçeler ve kanıtlar olmalıdır, bunlara dayanarak birini kapasite sahibi görebiliriz (Congdon, 2015: 80)
- Kanıt bir epistemik nedense, arkadaşlık ilişkisinde olduğu gibi her güven ilişkisi kanıtlara dayanmaz (Hawley, 2014)
- Kanıtlara rağmen tutumlarımızı değiştiremeyeceğimiz durumların varlığı da (Riggs, 2012: 158) söz konusu olabilir.
- Kimi zaman karşıt kanıtlarla karşılaşılrsa da ön yargılar kırılmayabilir çünkü bizi buna inandıran grupsal bağlılıklarımız, ideolojik ve öğretisel sadakatlerimiz devam ediyor olabilir (Marshall, 2003: 176).
- Fricker, güven ekonomisinin bozulmasında stereotiplerin rolünün altını sık sık çizer fakat stereotipler; güven ekonomisinin bozulmasının sadece bir nedenidir (Origgi, 2012).

Fricker’ın güven ekonomisi üzerinden epistemik adaletsizlik tartışmasının merkezine “güven” meselesini koyması, epistemolojinin bir konusu olan “kanıt” meselesini de gündeme getirir. Kime ne kadar güvenebileceğimiz sorusunun cevabı olarak bize yol gösterecek kanıtlar arayabileceğimiz gibi iktidar asimetrisinin taraflarından sorumluluk ve kendine güven gibi birtakım beklentiler içine de girilebilir. Epistemolojik tartışmalar, genel olarak, Fricker’ın örneklerini ve iddialarını farklı sorular açısından ele almaya çalışır. Bu noktada Fricker’a eleştireler yönelir ve bazı durumları (sadakat ve stereotipler dışındaki unsurlar gibi) dikkate almadığı belirtilir. Dikkat çekilen bu noktalar, epistemik adaletsizliği ele alma noktasında farklı etmenlere değinerek bir katkı sağlamakla birlikte, Fricker’ın çalışmasını “sosyal iktidar” ve “kimlik iktidarı” ile

sınırladığı düşünülünce, bu sınırlamanın kapsamına girmeyen etmenlere değinmediği şeklinde okunabilir.

1.2.6. Etiğin Konusu Olarak Epistemik Adaletsizlik

Çoğu zaman birbirlerini karşılayacak şekilde kullanılan “etik” ve “ahlak”, genel anlamıyla “ilkeler”, “standartlar” belirleme ve bunlara göre “yargıda bulunma” işidir. Belirlenen bir ideale veya sınıra göre insanların “karakterleri”, “eylemleri” ve bu eylemde bulunmalarına itici güç oluşturan “ilkeleri” tartışmaya ve değerlendirmeye açılır. Yine genel anlamıyla değerlendirmelerin özünde “iyi-kötü” ve “doğru-yanlış” kriterleri yer alır. İyi ve doğru olan, zamanla, erdemli davranışlar etiketini alırken yanlış ve kötü olan erdemsiz davranışlar olarak belirlenir. Yaşamın nasıl olması ve ne üzerine kurulması gerektiği sorusunu temel alan etik; kişilerin karakterleri, eylemleri ve ilkeleri olmaktan çıkıp daha kamusal bir hale bürünerek belli bir yapının ya da toplumun karakteri, ilkeleri ve davranışlarına ilişkin kodları tartışmaya açtığı anda ise politika ve hukukun konusu olmaya başlar (Machan, 1997: 5-7). Fricker’ın toplumsallaşmayla birlikte politikleşmeyi de tartışmaya açmasını bu durum üzerinden de okuyabiliriz.

Etik ve ahlak birlikte kullanılsa dahi kimileri etiği ahlaktan ayırır. Bu durumda etik, “ahlakın felsefi olarak çalışılması” olarak tanımlanır. Ahlaki kodların oluştuğu ve tartışıldığı iki tür zeminden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki içinde türlü “yanlış inançları” ve “ön yargıları” barındırma imkanı bulunan belli bir topluma ait yaşayışlar ve bu yaşayışların dayanaklarıdır. Diğer kodlar ise herkes için geçerli olabilecek ve yaşamın temeline oturtulabilecek genel-geçer doğruların ve iyilerin aranmaya çalışılmasıdır. Bu durumda spesifik gruplara ilişkin ahlaki kodların ele alınması için sosyoloji ve antropolojiye bırakılırken, etiğin konusunun genel geçer kodlar ile ilgilenmek olduğu kabul edilir (Deigh, 2010: 7-9). Fakat etiğin yalnızca genel-geçer kodlarla ilgilenmesi gerektiğine yönelik itirazlar da söz konusudur. Etiğin ancak özneler temelinde incelenebileceğini; herkesin birbirinden farklı özellikleri ve doğruları olmasından ötürü etik davranışın her bir birey için ayrı ayrı tartışılması gerektiğini söyleyen “etik öznellik” bunlardan biridir. Etik öznelliğe benzer şekilde fakat bağımsız kişilerdense farklı toplumların farklı doğruları ve özellikleri olduğunu söyleyen; bu nedenle, her bir öznel hareketin kendi çevresini kuşatan ahlak normları doğrultusunda doğru ve yanlış gibi bir değerlendirmeye tutulabileceğini işaret eden “etik görecelilik”

ise bir diğerk etik eleştirisidir. Son olarak nihilizm/hıççılık ise davranışlarımıza yön veren herhangi bir iyi-kötü ve doğru-yanlış ayırımının anlamsız olduğunu; ahlaki ya da etik olarak nitelendirilebilecek standartların konulmasına toptan karşı bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar (Machan, 1997: 90-106). Görüldüğü üzere, etik genel geçer olanın çalışılması olarak görülürken etiğe karşı çıkışları içeren yaklaşımların da (etik görecelilik, etik öznellik gibi) “etik” adı ile anılması; sosyoloji ve antropolojiye ait olduğu düşünülen bir alanın da etik konusu altında ele alınmasını ima etmektedir.

Ahlak teorilerinin türlerine baktığımızda bunların “deontolojik”, “sonuççu” ve “teleolojik” olmak üzere genellikle üçe ayrıldığını görürüz. Deontolojik yaklaşım, eylemlerimizin ahlaki olup olmadığına yönelik değerlendirmede “niyetin” önemli olduğunu söyler. Bulduğumuz eylemle istediğimiz sonucu elde edemesek bile eğer çıkış noktamız ve amacımız “iyi” ya da “doğru” olan bir niyet taşıyorsa bir ahlaktan bahsedilebilir. Sonuççu yaklaşım ise adından da anlaşılacağı gibi niyetten ziyade sonuca vurguda bulunur. Niyet kötü olsa dahi bir eylem iyi ve doğru bir şekilde sonuçlanıyorsa ahlaktan bahsedilebilir. İyi bir niyet ise eyleme konulmadığı sürece ahlaki bir ilkenin konusu olamaz. Teleolojik yaklaşım ise her ikisinin de ortasını bulmaya çalışarak Aristoteles’içi bir yol izler. İyi niyetle yola çıkılmalı, sonucu ahlaklı davranışın konusu olabilecek bir eylem hedef olarak belirlenmeli ve buna ulaşmaya çalışılmalıdır. Böylelikle hem niyet ve hedef iyi ve doğrunun konusu olmalı, hem de bu niyet bir sonuç verecek şekilde hayata geçirilmelidir (Machan, 1997: 37-38).

Kaynağını Kant’tan alan deontoloji ile çoğu zaman Mill’in faydacılığı ile anılan sonuççuluğun ortası olarak anılan teleolojik yaklaşım, bir denge arayışının tarafları olarak günümüzde kendini “Yeni-Aristotelesçilik” adı altında yeniden tartışmaya açmıştır. Geri dönüşün en önemli konusu ise “erdem” tartışmasıdır. Davranışlarımıza yön vermesi gereken iyi ve doğru olarak görülen cesaret, cömertlik, dürüstlük gibi unsurlar birtakım erdemler olarak adlandırılır. Bu ve bunun gibi diğerk erdemler, her üç yaklaşımın da konusu olabilir. Biri erdemi niyetler olarak tartışırken diğerk sonuçlar olarak tartışacaktır. Bir diğerk ise ikisinin ortasını bulmaya çalışacaktır. Özellikle teleolojik yaklaşım, niyetler kadar sonuçlarda da erdemi önemser. Örneğin yardım amaçlı yüklü bir miktar çek yazmak cömertlik olarak görülse de niyet tanınmak ya da vergiden muaf olmak olabilir. Tam tersine kendi başına “cesaret” bir erdem değildir, bir

eylem içinde kendini göstermesi gerekir. Dolayısıyla niyetler kadar sonuçların da önemli olduğu “pratik yetenekler” gereklidir. Cömertliğin ve cesaretin konusu farklı olaylarda farklı ahlaki boyutlara bürünebilir; olaylara göre dereceleri değişebilir. Bu nedenle tek bir isim altında anılan bir erdemi hangi durumlara nasıl adapte edebileceğimiz bir öğrenme ve içselleştirme süreci gerektirecektir. Bu öğrenme ise yine etiğin temeli olan “nasıl yaşamalıyım” sorusuna dönecek ve “nasıl” sorusunun sorulduğu noktada birtakım sorumluluklar ve görevlerle bizi karşı karşıya getirecektir. Günlük yaşamımız ve büründüğümüz roller esnasında da farklı erdemlere ihtiyaç duyacak ve bir erdemi farklı durumlara adapte etmemiz gerekecektir. Örneğin günlük hayatta çocuklara karşı görevlerimiz ile bir öğretmen olarak çocuklara karşı görevlerimiz arasında benzerlikler olabileceği gibi farklılıklar da olabilecektir (Annas, 2015).

Fricker’in etik ile temasına baktığımızda bu ilişkinin oldukça yoğun olduğu görülür. Etiğin “ahlakın felsefi olarak çalışılması” yanında epistemolojinin de bilgi felsefesi olarak bilindiğini düşündüğümüzde Fricker, felsefe disiplini içinde bu alanlar arası köprü kurar. Erdem epistemolojisine değinerek bilginin edinimi noktasında erdemi devreye sokar. Bunu, konuşmacı ve dinleyici arasında tanıksal alışverişin gerçekleştiği noktada dinleyiciye “erdemler” ve “sorumluluklar” yükleyerek yapar. Etiğin neyin iyi ve doğru neyin kötü ve yanlış olduğuna yönelik “yargılamalarımızı” içerdiğini söylediğimizde ise Fricker, geçmişte yaşanan olaylara yönelik bugünkü ahlaki değerlerimizle yargıda bulunmamızın doğru olmadığı düşüncesinin bizi göreceliliğe götürmemesi gerektiğini söyler. Her topluluk kendi değerleri üzerinden yargılanmalıdır fakat bu durum, bizi genel-geçer olanı aramaktan alıkoymamalıdır. Bu noktada geçmişte yaşayan bir topluluk ya da bir kişi, ahlaki akıl yürütmesini geliştirme ve alternatifleri arama imkanı varsa bunu gerçekleştirmeye yeltenmediği için ancak hayalkırıklığı duyulabilir.

Fricker’in birey odaklı analizlerde bulunduğu için eleştiriler aldığına değinmiştik. Fakat Fricker, gruplar ya da kurumların da tanıklıkları olabileceğini söyler. Bu noktada onu etik öncelik ile sınırlamak doğru olmaz. Bir grup ya da topluluğun kendi üyeleri üzerindeki etkisinin belirlediği ahlaki standartları temel alarak yargıda bulunma noktasında Fricker, geçmişteki toplumları kendi değerlerimizle yargılamamız gerektiği

konusunda göreceliliğe kaçmaktan çekindiği için “etik göreceliliğe” düştüğünü söylemek de doğru olmaz. Kadın deneyimlerini ve kadınların sosyal olarak konumlandırıldıkları noktadan olaylara bakmalarını merkeze almak, yine göreceliliğe neden olabilir. Fakat Fricker, kadın deneyimleri noktasında “özcülüğe” ve “evrenselliğe” düşme tehlikesinin farkında olarak görecelik vurgusunda bulunanların genel-geçer değerlere karşı bir tavır takınırken tam da bu söylemi yeniden üretebileceklerini söyler. Fricker, erdemli dinleyicilerin gerekliliğinin altını çizerek nihilizme zaten hiç yaklaşmaz. Fakat geleneksel etik yaklaşımlar içinde nereye oturduğu ve erdem konusuna yaklaşımının ne kadar doğru olduğu noktasında eleştirilir.

Geleneksel yaklaşımlar açısından ele alındığında, Fricker’ın etik anlayışının Aristotelesçi mi yoksa deontolojik bir yaklaşım mı olduğu sorusu karşımıza çıkar. Riggs’e göre Fricker, Yeni-Aristotelesçi argümanlar ile Kantçı bakışı bir arada ele almak gibi oldukça zorlu bir şeye kalkışmıştır (Riggs, 2012: 160). James Bohman, Fricker’ın argümanlarının deontoloji ile ilişkisini Kant’a atıfla tartışır. Niyetleri ahlak açısından önemli olan bireyler aynı zamanda bu niyeti taşımak gibi bir “ödevle” karşı karşıyadır. Fakat kişilere “haklardan çok ödevler” yüklendiğinde iktidar asimetrisi ortaya çıkar. Kendini ifade edecek hakları olmayan bunun yerine sadece görevlerle donatılmış bireyler, güç asimetrisi içinde dezavantajlı grup olarak konumlanmaktan öteye gidemezler (Bohman, 2012: 184-185). Kişilerin bilen olarak kapasite sahibi görülmeleri, ayrıca, onların “eşit muamele görme hakkını” da gerektirdiği için bir noktada deontolojik bir kabulle hareket etmemizi gerektirebilir (Sherman, 2016: 232-233). Bu nedenle tanıklığın ciddiye alınması ve kişilerin kendilerini ifade ederek seslerini duyurmaları için buna yönelik bir hak kendilerine tanınmış olmalıdır. Bohman’ın cumhuriyetçilik tartışmasında başlangıç noktası olarak kağıt üzerinde de olsa ifade özgürlüğünün yer alması ve bunun herkese tanınması vurgusunda bulunmasının nedeni de bir noktada deontolojik bir yaklaşımdır.

Epistemik adaletsizliğe Kantçı değil “sonuççu” bir açıdan da bakılabilir. Epistemik adaletsizliğin oluştuğu noktada kişiler, kendi bilme kapasitelerini geliştirebilecekleri pek çok imkandan yoksun bırakılırlar ve “kaygı, öz saygının kaybı, anlamlı ilişkiler içine girmede yetersizlik, bilişsel ve ahlaki erdemler geliştirmede yetersizlik” gibi sorunlarla karşı karşıya kalabilirler (Marsh, 2011: 285). Epistemik adaletsizliğe neden

olan ve karşı tarafı sırf ön yargıları nedeniyle *bilen olarak kapasite sahibi* görmeyen kişi aynı zamanda kendine de zarar verir. Hem kendisini “güven” temelinde kurulabilecek potansiyel bir ilişkiden mahrum etmiş olur, hem de bir insana insan olmasından ötürü eşit ve değerli davranmayarak önemli bir erdemi atmış olur (Marsh, 2011: 290). Epistemik adaletsizliğin, verdiği zararlar dikkate alınmadığında hem dinleyiciye hem konuşmacıya yönelik olumsuz sonuçlar doğurduğu görülür.

Epistemik adaletsizliğin hem nedeni hem sonucu olarak görülebilecek olan “güven ekonomisinin” bozulması durumu, aynı zamanda çözüme yönelik de işaretler içerir. Kısaca adaletsizliğin ortadan kaldırılabilmesi için “güvenin yeniden inşa edilmesi” gerekir. Güvenin yeniden inşası, hem epistemik hem ahlaki bir süreçtir ve taraflara birtakım “görevler” yükler (Marsh, 2011). Bunu, bireysel boyutta, “dinleyicilerin yükümlülükleri” olarak da görebiliriz (Maitra, 2010: 198-202). Bireysel ya da yapısal boyutta, epistemik adaletsizliğin çözümünün belli bir “baskı olmaması” durumunu ifade ettiği düşünüldüğünde (Bohman, 2012: 181-182), çözüm olarak karşımıza birtakım “epistemik erdemlerin işlenmesi” çıkar (Medina, 2011: 32). Bu nedenle sonuççuluk temelli bir yaklaşım, çözüme odaklandığımız noktada bizi döngüsel olarak yine deontolojik bir analize götürür. Deontolojik değerlendirmeleri sonuçlara bağlayan şey olarak ise “erdem” karşımıza çıkar.

Epistemolojinin etik bir bakışla tartışıldığı “erdem epistemolojisi” Fricker’da görülse dahi erdem epistemolojisinin de pek çok türü bulunur. Bilme eyleminin gerçekleşmesine eşlik eden bir etik süreç de olduğunu savunan Fricker, erdem epistemolojisi yardımıyla Yeni-Aristotelesçilik ile temasta bulunur (Riggs, 2012: 161). Böylece Kantçı yaklaşım ile sonuççuluk arasında bir erdem tartışması yürüterek ve bunu uygulamalı etik içinde tartışarak bir “altın orta” arayışına girmiş görünür. Fakat “erdem” kavramına odaklanması da yine eleştirilere açıktır.

Bohman, epistemik adaletsizliğin tartışılması için erdem temelli teorik zeminlerin “yeterli” olmadığını söylemekteydi. Bu durum, onun birey-yapı ilişkisine bakışının da bir göstergesidir. Çünkü erdem, birey temelli ve ancak bireyde işlenmesi mümkün bir özelliktir. Yapısal değerlendirmelerde ya da çözüm önerilerinde erdemden bahsedilemez (Bohman, 2012: 177). Sherman ise erdem meselesinden bir konuyu tartışmanın sorunlu yönünün, kişinin kafasında önceden belirli doğrular ve çözüm

önerileri ile hareket etmesinden ötürü zaten sonu baştan belli bir çalışma yürüteceği olduğunu belirtir (Sherman, 2016: 240).

Tablo 8

Epistemik Adaletsizlik ve Etik

- Fricker’in etik anlayışı; niyetler, ödevler ve haklara odaklanması bakımından deontolojik bir etik pozisyona yakındır (Bohman, 2012: 184-185; Sherman, 2016: 232-233).
- Epistemik adaletsizlik doğuran bir tanıksal alışveriş sonucunda hem dinleyicinin hem konuşmacının zarara uğraması, epistemik adaletsizliğin olumsuz sonuçlarının altını çizer. Bu da sonuççu bir etik pozisyon ima edebilir (Marsh, 2011: 285; 290).
- Güvenin yeniden inşa edildiği ve baskının olmadığı bir tanıksal alışveriş için (Bohman, 2012: 184-185) konuşmacı ve dinleyicilere görev ve sorumluluklar düşer (Marsh, 2011; Maitra, 2010: 198-202); bu da bizi birtakım “erdemlerin” gerekliliğine götürür (Medina, 2011: 32).
- Fricker, “erdem” konusuna değinerek Yeni Aristotelesçi ve Kantçı bir bakışı birleştirmeye çalışır (Riggs, 2012: 161).
- Fricker’in erdemi temel alması yetersizdir çünkü erdem, bireyde bulunabilecek bir şeydir. Sistemik sorunların düzeltilmesinde işe yaramaz (Bohman, 2012: 177).
- Fricker’in erdem üzerinden hareket etmesi doğru değildir, çünkü bu durum kafasında belli doğrular ve yanlışlar ile çalışmasını şekillendirdiği anlamına gelir (Sherman, 2016: 240).

Görüldüğü üzere epistemik adaletsizlik ve etik üzerine tartışmalar, söz konusu kavramın etik disiplini içindeki geleneksel yaklaşımların hangisine daha yakın olduğu ve erdemin tek başına epistemik adaletsizliği ne kadar açıklayabileceği üzerinedir. Fricker’in argümanlarında hem Kantçı hem sonuççu imaların işaret edilmesi, onun Aristotelesçi bir anlayışı benimsediğine yönelik çıkarımlara yol açmıştır. Erdem tartışmasının geri döndüğü bir dönemde (Yeni Aristotelesçilik) Fricker’in erdemi bu kadar ön plana çıkararak bir çalışma içinde bulunması anlamlıdır. Fricker’in aynı zamanda hem soyut kavrama hem konumlandırılmış kavrama gibi ayrımlarda bulunması; deontolojik bir tarafı varken pratiğin üzerinde de önemle durduğu şeklinde okunabilir.

1.3. Epistemik Adaletsizlik Konulu Çalışmalar

Epistemik adaletsizlik, spesifik bir alana uygulanmış çalışmaların konusu olarak farklı disiplinlerde karşımıza çıkar²⁵. Bunlar kısaca sağlık araştırmaları, eğitim ve çevre konuları olarak sıralanabilir. Yukarıda ele aldığımız ve Fricker'a yönelik eleştirilerde karşımıza çıkan odak noktalar ise (temel arayışı, iktidar pratikleri, birey-yapı ilişkileri vb.) bu çalışmalar içinde de ele alınır.

Sağlık çalışmalarında ilk örneğe baktığımızda, hastalar ve sağlık kurumları arasındaki iktidar ilişkileri hastaların “zarar görebilirliğe” daha açıkken sağlık kurumlarının sağlığa ilişkin bilgiyi ellerinde bulundurmaları nedeniyle bu ilişkide “prestij” sahibi olmaları üzerinden kurulur. Sağlık kuruluşlarında “kanıt” olarak röntgen ve tahlil sonuçları gibi unsurlar dikkate alınırken hastaların kendi bedenlerinde olup bitenlere ilişkin tanıklıkları ciddiye alınmadığından bu kişiler başta tanıksal olmak üzere epistemik adaletsizliğe uğratılmış olurlar (Carel ve Kidd, 2014). Hastaların deneyimlerini ifade edememesi, medikal kuruluşların sahip oldukları prestijli konum ve hastaların tanıklıklarının göz ardı edilmesi münferit olaylardan ziyade yapısal bir süreci işaret eder. Bu süreç “medikalleşmedir” ve medikalleşme anlaşılmadan sağlık kurumlarında meydana gelen epistemik adaletsizlikler anlaşılabilir (Wardrope, 2014). Bu noktada hastaların “epistemik katkılarını” yadsımamak ve sağlık üzerine gerçekleştirilen araştırmalarda hasta deneyimlerini önemli birer veri olarak görmek bu adaletsizlikleri azaltacak bir çözüm olarak ileri sürülebilir. Hastaların deneyimlerinin çeşitli komitelerde yer alması, onların zamanla medikal terimlere haiz duruma gelerek kendi deneyimlerini daha iyi adlandırabilmeleri ile de sonuçlanabilir (Hutchinson ve diğerleri, 2016). Epistemik adaletsizliği feminist teori ve sosyal hizmet araştırması bağlamında ele alan Bell, sezeryan doğuma ilişkin nitel veri ile gerçekleştirdiği çalışmasında, medikalleşmenin de etkisiyle, söz konusu kadınların hamilelik deneyimlerinin teknik bir meseleye dönüştürülerek ve kendi bedenlerine ilişkin tanıklıklarının yok sayılarak, bu bilginin otoritesinin doktorlara ve hemşirelere geçtiğini söyler (Bell, 2014).²⁶

²⁵ Epistemik adaletsizlik kavramından hareketle gerçekleştirilen; hukuk, dijital çevre, bilim, eğitim, tıp, sağlık, ruhsal hastalıklar, antropoloji, kültür, din, Avrupa merkezilik gibi konular üzerine gerçekleştirilen “örnek olaylar” için bkz. (Kidd ve diğerleri, 2007: Kısım 5).

²⁶ Epistemik adaletsizlik üzerinden medikal ve klinik çalışmalar yakın dönemde artış göstermiştir.

Epistemik adaletsizliğin kullanıldığı bir başka çalışma ise eğitim felsefesi alanıdır. Yetişkin ve çocuk arasındaki iktidar ilişkisi, eğitim söz konusu olduğunda kendini “eğitici” ve “eğitilen” olarak kurar. Çocukların “yaş” ayrımı üzerinden bilen olarak kapasite sahibi görülmemesi ve bir “özne” olarak dikkate alınmaması, çocukların öğretmenler tarafından epistemik adaletsizliğe uğratılmaları ile sonuçlanabilir. Çocukların siyahi olduğu noktada (hem yaş hem ırk ayrımı), söz konusu çocukların epistemik adaletsizliğe uğramaları “çifte dezavantaj” ile güçlenmiş olur. Siyahi çocukların anlatılanları anlamayacakları ya da bir noktadan sonra eğitimlerini yarıda bırakacakları algısında olan bir öğretmen, bu çocukları iki kez epistemik adaletsizlikle karşı karşıya bırakabilir (Murriss, 2013)²⁷.

Epistemik adaletsizliğin ele alındığı konulardan biri de “ekolojik bilgi”dir. Çevreyi ilgilendiren politikalar ve deneyimler noktasında o politikadan etkilenecek yerel halkın ve özellikle kadınların sesinin duyulması, epistemik adaletin sağlanmasını ima eder. Fricker’ın yaptığı “bilginin kaynağı” ve “gerçek bilgi verici” ayrımı, kadınların deneyimleriyle birlikte bilginin nesnesi değil öznesi olarak görülmesi gerekliliğini gösterir. Kadınların içindeki buldukları çevreyle ilişkileri ve bu ilişkileri ifade edişleri bir tür bilgidir. Bu bilginin karar süreçlerine dahil edilmesi, “epistemik kapsamanın” gerçekleşmesini de sağlayacaktır (Tuvel, 2015). Benzer şekilde yerli halk ve onların insan hakları, bilimsel bir çalışmanın konusu olarak etiği gündeme getirir. Yerelde gerçekleştirilecek bir çalışmada sorun, yerli insanları çevrelerinden kopuk bir şekilde bilimsel bir çalışmanın “nesnelerymiş” gibi ele almaları olacaktır. Bir kamu politikası yapımında, bu politikadan etkilenecek kişilerin söz konusu politikaya ilişkin deneyimleri gerçek bilgi olarak ele alınmalı ve politka yapımının her aşamasına dahil edilmelidir. İster çevre ister sağlık konularında olsun bilimsel bir araştırmada da insan

Kronik ağrılar üzerine bir çalışma için bkz. Buchman, Daniel Z., Anita Ho ve Daniel S. Goldberg (2017). Investigating Trust, Expertise, and Epistemic Injustice in Chronic Pain, *Bioethical Inquiry*, N.14, ss. 31-42.

Sağlık politikalarında hemşirelerin tanıklıklarının dikkate alınmasını konu eden bir çalışma için bkz. Reed, Pamela G. Ve cindy J. Rishel (2015). Epistemic Injustice and Nurse Moral Distress: Perspective for Policy Development, *Health and Public Policy*, C. 28, N. 23, ss. 241-244.

Psikiyatri ve sanırları konu edinen bir çalışma için bkz. Sanati, Abdi ve Michalis Kyratsous (2015). Epistemic Injustice in Assesment of Delusions, *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, N. 25, ss. 479-485.

²⁷ Murriss’in bu görüşlerine eleştirel bir yaklaşım için bkz. HAND, Michael (2015). What Do Kids Know? A Response to Karen Muris, *Stud Philos Educ*, S. 34, ss. 327-330.

haklarıyla bağlantılı olarak birtakım standartlar geliştirilmelidir. Politika yapımcılar, yerli halkın tanıklıkları ve deneyimlerini sürece dahil ederek kendi araştırma yöntemlerinde de onları araçsallaştırmaktan kaçınmalıdırlar (Tsosie, 2012).

Epistemik adaletsizlik konulu bu çalışmalarda karşımıza her şeyden önce Fricker'ın iktidara *iki ögeli* (dyadic) yaklaşımının izleri ortaya çıkmaktadır. Hasta-doktor, öğrenci-öğretmen, araştırmacı-araştırma konusu gibi ikilikler arasındaki iktidar ilişkileri buna örnektir. Böylece bir taraf dezavantajlı olarak konumlandırılırken diğer taraf avantajlı bir konuma sahip olduğu düşünülmüştür. Fakat tüm bu ilişkilerde kimlik iktidarından ziyade “rol iktidarının” belirgin olduğunu söylemek mümkündür. Doktorluk, öğretmenlik ve bilimsel araştırmanın her üçü de bir tür “uzmanlık” barındırmaktadır. Öğretmen-öğrenci ilişkisinin ele alındığı çalışmada bu ilişkinin yetişkin-çocuk gibi yaş bağlamında alınması ve çocukların siyahi olmasından ötürü sürece siyah-beyaz ilişkilerinin dahil olması ancak “kimlik iktidarı” olarak okunabilir.

Özellikle hasta-doktor ilişkilerinin kurumsallaşma ve medikalleşme bağlamında okunması gerekliliği, söz konusu çalışmalarda epistemik adaletsizliğin yapısal olarak da ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Deneyimlerin aktarılması noktasında hasta-doktor ilişkilerinde hastane, öğretmen-öğrenci ilişkilerinde okul, araştıran-araştırılan ilişkilerinde ise araştırma öznelerinin sosyal çevreleri tanıksal alışverişin gerçekleşebildiği mekanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Tıbbi ve bilimsel kavramlar deneyimlerin adlandırılmasını tartışmaya açarken; bilimsel çalışmalar, hastalığa ilişkin tanıklıklar, öğrencilerin tanıklıkları, yerel halkın tanıklıkları vb. kendilerini karar verme aşamasında dikkate alınması gereken “kanıtlar” olarak gündeme getirmektedir. Tüm bu iktidar pratikleri, deneyimler, terimler ve kavramlar içinde bir tür güven ilişkisi tartışmaya açılmaktadır. Güven ilişkisinin kurulmasının amaçlandığı ve bir tarafın dezavantajlı olmaktan kurtarılmaya çalışıldığı noktada tıp etiği, eğitim etiği ve bilimsel araştırma etiği ya da etik karar verme gibi konular da tartışılmaya müsait duruma gelmektedir. Her bir spesifik alanda amaç, iktidar ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi ve epistemik adaletin sağlanması olmaktadır.

1.4. Epistemik Adaletsizlik ve Simetri: Epistemik Adalet

Fricker, feminizm okumalarının etkisinde bir tercih olarak “işlevsel olandan ziyade işlevsel olmayana” odaklandığını belirtir. Bunun aynı zamanda çalışmalarının

“metodolojisini” oluşturduğunu söyler. Epistemik adaletsizlik üzerinde çalışmasının temelinde de bu yatar. Yani “adaletsizlik”, adaletin olmaması durumu olarak bir tür işlevsizliktir (Fricker, 2012: 256). Kısaca Fricker, yolunda giden bir şeyden ziyade yolunda gitmeyen, seyri bozan bir konu üzerine çalışmaktan yana tavır alır. Epistemik adalet, işlevsel bir şeydir ve adaletin olduğu yerde sosyal bir araştırma anlamsız olabilir. Fakat epistemik adaletsizlik, adalet anlayışı içinde bir “işlevsizlik” durumudur. Yolunda gitmeyen bir şeyler söz konusudur ve bu durum sosyal bilimcinin dikkatini çeker. Dolayısıyla “epistemik adalet”, arzu edilen ve çözüme ulaşmış; işlevsel olmayan bir durumun yeniden işlev kazanması ya da buna yaklaşması anlamına gelir.

Epistemik adaletsizliğin olumlanması, “adil epistemik ilişkiler” kurmaktan geçer (Tuvel, 2015; Pohlhaus, 2014). Bilme eylemine karşı hem “bireysel” hem “kolektif” sorumluluklar alınmaya başlandığı noktada “epistemik adalete doğru” bir gidişten bahsedilebilir (Tuvel, 2015: 329). “Epistemik olarak adil” olmak ise “diğerlerine sadece çok az kusurla hakkaniyetli bir şekilde karşılık vermek” olarak tanımlanabilir (Sherman, 2016: 233).

Epistemik adaletsizliği, bir işlevsizlik durumu olarak çalışmak ve bu işlevsizliği ortaya koymak eleştirel bir tutumu işaret eder. Sorunları göstermek yanında çözümün sunulması ve bunun da “epistemik adalet” olarak adlandırılması; çözüme ise bireysel ve kolektif sorumluluklar ile varılacağına vurgulanması diğer disiplinlerden yardım almayı gerektirir. Sorumluluklar ortaya konduğu noktada etikten, bunun kolektif olarak nasıl alınabileceği tartışıldığı noktada “sosyal” olandan ve “iktidar” tartışmalarından, sorumlulukların ve kolektivitenin bilme eylemine odaklanması noktasında epistemolojiden, tüm bunların iktidar ilişkileriyle, normlarla ve kurumlarla ilişkisi noktasında ise politikadan yardım almak gerekmektedir.

Hem epistemik adaletsizlik durumuna ilişkin bir analiz hem de epistemik adaletin sağlanmasına yönelik bir çözüm önerisi, söz konusu kavramın bir teorik zeminle birlikte hareket etmesini daha güçlü kılacaktır. Şu ana dek yapılan çalışmalarda işaret edilen Habermas etrafında dönen iletişim tartışmaları ve Charles Mills etrafında dönen farklılık/kimlik tartışmalarıdır. Bu tartışmalar, iletişimsel eylem teorisi ve eleştirel ırk teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat teorik bir zeminden önce nasıl bir çerçeveye ile

kavrama yaklaşılacağına ortaya konulmasının, bizi teorik bir zemine götürürken yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

1.5. Bölüm Değerlendirmesi

Bu bölümde, Miranda Fricker'ın “epistemik adaletsizlik” kavramı, Fricker'ın diğer çalışmalarıyla birlikte bir bütünlük içinde anlaşılmaya çalışılarak “adaletin epistemik yönü” olduğu vurgusu üzerinde duruldu. Fricker'ın, “iki ögeli (diyadik)” düşünme içinde kalarak soyutlanmış sosyal kavrama-somutlaşmış sosyal kavrama, değer-olgu, normatif-ampirik ve akıl-sezgi gibi zıtlıklar arasında totaliter olmayan bir bütüncül yaklaşım oluşturmaya çalıştığı görüldü. Bireyci yönü daha güçlü olan epistemoloji geleneğini sosyal epistemoloji ile dengelemeye çalışan Fricker'ın, çoğulculuğa önem vermekle birlikte onu ontolojik ve epistemolojik bir düzlemde değil “epistemik” düzlemde kurguladığı anlaşıldı. Böylece akıl ya da normatif olana ilişkin bir tartışma alanı açılmış oldu. Postmodernizme karşı temkinli ve tepkili duruşu da böylesi bir tartışmanın gerekliliğini güçlendirdi. “Aynılıktan” ziyade “benzerlik” üzerinde durarak, özcü olmayan bir evrensellik anlayışına yakın olduğu görüldü. Tartışmasını sosyal olan, etik olan ve politik olan üzerinden yürüten Fricker'ın; yasal eşitliğin ve “liberal bir ideal olarak özgürlüğün” gerekliliğini belirtmekle birlikte “formal eşitliğin” yeterli olmayacağına yönelik bir noktada durduğunun altı çizildi. Fricker'ın, hem bilginin edinimi hem de etik tartışmasında birinci-ikinci-üçüncü şahıs farkları üzerinden tartışmasını gerçekleştirdiği üzerinde duruldu. Fricker'a yönelik eleştirilerde ise şu hususlar ön plana çıktı:

- İktidar kavramı Fricker'ın merkezi kavramlarından biri olmakla birlikte, bu kavram “hegemonya, baskı, marjinalleşme, prestij, avantaj, dezavantaj, görmezden gelme” gibi formlara bürünebilmektedir. İktidarın kurgulanışı yine ikilikler üzerinden ilerlemektedir. “Baskı-olmaması” durumu çözüm olarak sunulurken bunun nasıl sağlanacağına yönelik önerilerde “cumhuriyet” ön plana çıkmaktadır.
- Eyleyen yapı ilişkisinde Fricker'ın yapıyı ihmal ettiğine yönelik eleştiriler çoğunluktadır. Epistemik adaletsizliğin anlaşılmasında yapının göz önünde bulundurulması önerileri yanında bunu daha küçük grup ilişkilerinde mi makro boyutta mı bulabileceğimize yönelik farklı tutumlar karşımıza çıkmaktadır. Hem

konumların hem bunların yapıyla ilişkilerinin dikkate alınması gibi daha büyük bir resmin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

- Deneyim aktarımında ve deneyimlerin kamusal alana çıkmasında “kavram” oluşturmanın rolü kimi eleştirmenlerce önemsenirken kimilerince önemsenmemektedir. Fakat bu deneyimlerin ve onları temsil eden kavramların oluşum yerleri olarak “mikro iklim” kavramı; onların kamusal alana aktarımları içinse “retoriksel mekan” kavramı ile ilişki kurulmaktadır.
- Adaletsizlik tartışmasının epistemolojik boyutta yürütülmesi; kanıtların nasıl sunulacağı ya da bilgiye ve onun kaynağına nasıl güven duyabileceğimiz tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Güvenin oluşumunda “rasyonel nedenlerin” neler olduğu, ne tür “gerekçelendirmelerin” etkili olduğu; bu ilişkide “rol”, “kimlik”, “arkadaşlık”, “sadakat” gibi durumların güven inşasını nasıl etkileyebileceği tartışmaları epistemik adaletsizlik kavramının içinin genişletilmesi yönünde kurulan önemli bağlantılardır. “Karşıt kanıtların” ön yargılarımızı kırmada etkili olabileceği ve “şüphe ile tam güven” arası bir yol tutulması gerektiği, Fricker’in önemseydiği konulardır.
- Etik tartışmasında ise Fricker’in argümanlarının; deontolojik, sonuççu, teleolojik yaklaşımlardan her üçünü de ima edecek yönleri bulunmaktadır. “Öğrenme” ve “içselleştirmenin” insanların ahlaki olarak durdukları yeri genişletebilmeleri için önemi bulunmaktadır. Fakat kişilere haklardan çok ödevler verildiği noktada her şeyin bireyin çabasına yüklenmesi çözüm getirmede yetersiz kalabilir. Sonuç olarak Fricker’in Kantçılık ve Aristotelesçilik arası bir yerde durduğu söylenebilir.

Fricker’a yönelik eleştiriler bu noktalarda yoğunlaşmakla birlikte epistemik adaletsizlik kavramının “hasta-doktor”, “öğretmen-öğrenci”, “Batılı-Batılı olmayan” gibi ilişkilerin ele alınmasında kullanıldığı görüldü. Fakat kavramın ilişkileri ve belli bir konuyu tek başına açıklamada yeterli olup olmayacağına yönelik soru işaretleri karşımıza çıktı. Kimileri “epistemik adaletsizlik” kavramının çerçevesini başka kavramlarla genişletmek isterken (*epistemik görmezden gelme* gibi) kimileri kavramının kendine yer bulabileceği teorik bir zeminin gerekliliğinden bahsetti. Bu noktada da karşımıza Habermas, Young, Rawls, Rorty gibi isimlerin yanı sıra “ırk teorisi”, “adalet teorileri” ve “kamusal alan teorileri” gibi teorik zeminler çıktı.

Birey-yapı ilişkileri dikkate alındığında en önemli eleştirinin Fricker'ın yapıyı dikkate almayışına yönelik olduğu görülmektedir. Bunda -her ne kadar sosyal epistemolojinin altını çizse de- epistemolojin bireye odaklanan bir disiplin olduğu algısının rolü büyüktür. Bu noktada ise hem yapının hem bireyin dikkate alındığı (Maitra'da olduğu gibi) bir bakış bütüncül yaklaşım için daha uygun görünmektedir.



BÖLÜM 2: EPİSTEMİK ADALETİN İŞLEVSELLİĞİ İÇİN ELEŞTİREL-PRAGMATİK, FEMİNİST VE DİSİPLİNLERARASI BİR ÇERÇEVE ARAYIŞI

2.1. Eleştirel Teoriden Pragmatizme Uzanan Bir Zemin Arayışı: Eleştirel Pragmatizm

Batı dünyasında şekillenen sosyal bilimlere ilişkin genel düşünce sistemini, bir ayağı Avrupa'ya bir ayağı Amerika'ya basan *klasik gelenek*, peşi sıra gelen *postmodern gelenek*, postmodern düşüncenin etkisiyle şekillenen *kimlik politikaları*, sonrasında ise *yenidünya düzenine* ve *imparatorluk* algısına yeniden bakış olarak ele alabiliriz. Klasik geleneğe aydınlanma düşüncesinin Fransa'daki takipçisi olarak Comte; devrim kavramsallaştırmasıyla Almanya'da Marks; geniş kapsamlı sosyal teorisiyle yine Almanya'da Weber ve sosyoloji etrafında şekillenen argümanlarıyla Fransa'dan Durkheim karşımıza çıkar. Klasik geleneğin Amerika'daki temsilcileri ise daha büyük kapsamlı bir teori oluşturma çabalarıyla Talcott Parsons, Peter Berger, Thomas Luckmann; bilimsel olan üzerindeki tartışmaları ile Randall Colins ve Peter Blau; ahlaki bir sosyoloji arayışları ile C. Wright Mills ve Robert Bellah olur. Klasik geleneğin Avrupa'da devam etmesinde ise eleştirel teorinin ikinci kuşağındaki Habermas, kültürel çalışmalardaki etkisi ile Stuart Hall ve eleştirel sosyoloji arayışları ile Anthony Giddens ve Pierre Bourdieu etkili olurlar. Bilginin, gerçekliğin, değerlerin tartışılmasında büyük bir kırılma yaşanan postmodern dönemle ise Derrida, Lyotard, Baudrillard, Foucault ve Bauman gibi isimler ön plana çıkar. Bu etkinin devamı olarak "kimlik" politikaları ve tartışmaları gündeme gelir. Bu noktada *feminist teorisyenler*, *eleştirel ırk teorisyenleri*, *queer teorisyenleri* ve *kolonyal çalışmalar* yürüten teorisyenler, kimlik konusu üzerine yoğunlaşırlar. Diğer taraftan ise David Held ve Mary Kaldor gibi isimler, dünya düzeninin ulus devletlerden daha küresel bir boyuta geçişinde ortaya çıkan durumlar ve sorunlar üzerinde tartışma başlatırlar. Hardt ve Negri, Harvey, Mann gibi isimler ise emperyalizm, imparatorluk, kapitalizm gibi kavramlar üzerine yoğunlaşırlar (Seidman, 2008).

Batı düşünce sistemi içinde şekillenen “epistemik adaletsizlik” kavramı -ilk bölümde de dikkat çekildiği üzere- eleştirel ırk teorisi, feminist teori, kolonyal çalışmalar gibi teorik zeminlerle ilişkilendirilmiştir. Tüm bu zeminler, post-modernizm etkisinde ortaya çıkan çalışmalarıdır. Fakat hatırlanacağı üzere Fricker, post-modernizme karşıdır. Bu nedenle, örneğin iktidar tartışmasında Foucault’ya referans gösterse de projesini onun üzerine temellendirmez.

Ayrıca Fricker, tanksal alışverişin üzerinde durduğundan iletişim pratikleri üzerinden Habermas ile de ilişkilendirilmiştir. “Epistemik adaletsizlik” kavramı için teorik bir zemin arayışı, pek çok teorisyeni akla getirmekle birlikte burada öncelikle, bu bölümün ilk paragrafında da belirtildiği üzere, söz konusu teorik zemini hangi düşünce geleneği içinde aramamız gerektiği tartışılacaktır. Bu noktada, klasik geleneğin ötesinde, “bir ayağı Avrupa’ya bir ayağı Amerika’ya basan²⁸” güncel bir sentezin peşinden gidilecektir. **Çoğulculuğa ve farklılıklara duyarlı fakat akla ve normatif olana değer vermeye devam eden bir yaklaşım için her iki kıta geleneği arasında bir zemin aranacaktır.** Kıta felsefesini temsilen **eleştirel teori** dikkate alınırken, Amerika kıtasını temsilen **pragmatizm** tercih edilecek ve bu tercihin neden yapıldığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Öncelikle şu belirtilmelidir ki etkileşimleri öncesinde de sonrasında da hem kıta düşüncesi hem pragmatizmin kendi içinde pek çok farklı türlerden bahsedilebilir. Bir geleneğin diğer kıtada ele alınmasıyla birlikte söz konusu gelenek o bağlam içinde yeniden şekillenebilir (Ryder, 2004: 14). Hem kıta düşüncesinin hem pragmatizmin kendi içlerinde farklılaşmaları durumunu bir dilin farklı aksanlara ayrılmasına benzetebiliriz. Fonetikte bir takım farklılıklar olmasına rağmen her biri son durumda bir dile aittir ve aynı gramer kurallarına tabidir. Her iki yaklaşım da farklı formülasyonları içermekle birlikte her biri içindeki bu farklı formülasyonlar kendi içinde “benzer kavramları” kullanmaktadır (Rockmore, 1984: 118). Örneğin kıta düşüncesi ya da felsefesi dediğimizde, Fransa ve Almanya’nın düşünsel tarihi birbirinden farklı kavramları barındırır. Biri “aydınlanma” üzerine düşünsel haritasını inşa ederken diğeri hem ondan etkilenir hem de kendi koşulları içinde (bölünmüş topraklar, zayıf orta sınıf

²⁸Bu ifade için bkz. Frega, 2014: 72.

vb.) farklı bir düşünce sistemi oluşturur (Seidman, 2008: 16-17). Fakat Avrupa’da yetişmiş düşünürler ve bunların oluşturduğu genel düşünce sistemi için -yine de- kıta felsefesi gibi bir genelleme yapılır.

Bir gelenek ve onun genel olarak ima ettikleri öncelikli hedef olduğu için, kendi içindeki farklılıklara değinilmeden genel olarak pragmatizmin ve eleştirel teorinin nasıl bir araya gelebileceğinden bahsedilecektir. Nasıl bir araya gelebileceklerine yönelik tartışmanın sonuçları, epistemik adaletsizlik kavramının altını doldurmak için neden bu iki geleneğin bir araya gelmesi gerektiğini de gösterecektir.

2.1.1. Eleştirel Teori ve Pragmatizmin Etkileşimi

Hem Amerika hem Kıta felsefesi, Batı düşüncesi gibi şemsiye bir isim altında anılsa da bu iki yaklaşım arasında bilimsel ve akademik alanda yansımaları bulan bir “hegemonya” kurma çabası olduğu söylenebilir (Rockmore, 2004: 467). Bu nedenle her iki gelenek de çoğu zaman birbiri ile uzlaştırılmaz görülür. Bu hegemonik ilişki, birbirlerinin eksikliklerini vurgulamak üzerinden geçer.

Kıta felsefecileri Amerika’da yapılan bilimsel çalışmaları elit ve akademik bir çerçevede gerçekleştikleri için “burjuva” ürünü olarak nitelerken; Amerika kıtasındaki bilim adamları da Marksizmden ilham alan kıta felsefesinin bağımsız bir bilimsel aktivite olmaktan uzaklaşarak bir ideolojiye (sosyalizm ve komünizm) hizmet ettiğini söyler (Rytina ve Loomis, 1970: 308-309). Pragmatistlerin kıta felsefesini en çok eleştirdikleri nokta ise Batı düşüncesi adı altında belirli bir bağlamın ürünü olarak ortaya çıkan gerçeklik ve argümanların evrenselin bilgisi olarak sunulmaya çalışılmasıdır. Bir pragmatist için böylesi bir iddia ancak “bencilliğin” ya da “körlüğün” bir sonucu olabilir (Rosenbaum, 2002: 70). Fakat birbirlerine yönelttikleri bu eleştiriler, birbirlerinden etkilenmedikleri anlamına gelmez.

Avrupa’daki düşünürlerin eserlerinin İngilizce’ye çevrilmesi, Birleşik Krallık üzerinden bu fikirlerin Amerika’ya geçmesinde önemli rol oynar. Amerikalı pek çok ismin eğitimlerini Avrupa’da almış olduklarını akılda tutacak olursak, tüm bu etkilenmeler yanında Amerikan düşüncesi kendine özgü alanlar yaratmayı da başarır. Kıta felsefesi için modern dönemde önemli bir isim olan Marks’ın argümanları, örneğin, Amerika’da ideolojik imalarından bağımsız şekilde bir araştırma çerçevesi olarak ele alınır

(Seidman, 2008: 61-62). Özellikle Vietnam’da yaşananların son bulması vesavaşı protesto eden halkın evlerine dönmesinden sonra sol perspektiften dünyaya bakmak, sadece üniversitelerdeki akademisyenler ile sınırlı kalmıştır (Howard, 2013: 30).

Benzerliklerine ve etkileşimlerine rağmen her iki gelenek de farklı bağlamın ürünü bir tartışmadır. Gündeme getirdikleri konular da bu nedenle birbirinden farklıdır (Ryder, 2004: 14-18). Amerika, Avrupa’daki ulusal bütünlüklerin aksine çok kültürlüdür ve tarihinde “sivil haklar ve özgürlük hareketleri”, “ırk, cinsiyet, toplumsal cinsiyet” tartışmaları, “eşitlik” talepleri, “siyahi milliyetçilik”, “feminizm”, “kimlik politikaları” gibi konular yer almıştır ve almaya devam eder (Seidman, 2008: 199-200). Bunun temelinde Amerika’daki farklılıkların bir arada yaşama çabası olduğu söylenebilir. Avrupalılar kendi gelenekleriyle birlikte Amerika kıtasına geldiklerinde orada yaşayan bir halk ve kültür zaten bulunmaktaydı. Daha sonra siyahilerin köle olarak getirilmesiyle çeşitlenme devam etti. Bu farklı grupların Avrupa hegemonyasına karşı seslerini yükseltmeye başlamalarıyla ve farklı kültürlerin etkileşime girmesiyle birlikte pragmatizm “karşı koyma” temelinde aktivist bir hareketi ima etmeye başladı. Akabinde oluşan kadın hakları aktivizmini de bu bağlamda düşünmek doğrudur. Aynı zamanda pragmatizm, artık ne Avrupalı ne de yerli yeni bir Amerika için kültürel bir zemin olarak sahneye çıkmaya başladı (Pratt, 2002).

Bu doğrultuda, İngilizce’nin ortak dil olarak kabulünden sonra etkileşimin hızı artmış fakat tüm etkileşimler kendi bağlamları içinde farklı yollar çizmeye devam etmiştir. Örneğin Amerika’da davranışsalci havanın hakim olduğu bir ortamda şekillenen “örgütsel analiz”, Avrupa’ya geldiğinde daha eleştirel bir boyut kazanarak Amerika’ya “yeni-kurumsalcılık” olarak geri dönmüştür (Keating ve della Porta, 2010: 118-119).

Böylece birbirine karşıt gibi düşünülen fakat özellikle İngilizce yayınlar üzerinden birbirleri ile etkileşime giren, bu etkileşim sonucunda yeni fikirlerin kendi bağlamları içinde farklı bir şekle büründüğü karmaşık bir ilişkiler bütünü karşımıza çıkar. Aralarında etkileşim olmasının “eleştirel pragmatik” bir geleneğe olanak verip veremeyeceği, verecekse bu geleneğin temsilcilerinin hangi teorisyenler olacağı güncelliğini koruyan bir tartışma olmaya devam etmektedir. Fakat bunun öncesinde, eleştirel teori ve pragmatizmin içerikleri ile günümüzdeki temsilcilerine kısaca değinilecektir.

2.1.2. Klasik Gelenekten Günümüze Eleştirel Teori ve Pragmatizm

Kıta düşüncesi, Kant'ın argümanlarıyla birlikte Husserl ve Heidegger'den yola çıkan fenomenoloji ve beden-zihin ayrımını ortaya koyan Kartezyen bakışı da kapsayan geniş bir alandır (Rockmore, 2004: 467). Kıta düşüncesinin bir parçası olan ve Frankfurt geleneğini oluşturan eleştirel teori, Marksçı argümanlar ile Freudçu argümanların bir araya geldiği bir “evlilik” durumunun bir başka adı olarak da tanımlanabilir. Bu evlilik daha spesifik olarak “Marksist politik teori” ile “psikanalizin” aynı evde yaşaması durumunun bir yansımasıdır (Whitebook, 2004). Dolayısıyla eleştirel teori, kıta düşüncesi içinde kendinden önceki teorik gelenekleri eleştiren bir yaklaşımdır. Frankfurt Okulu geleneği ise eleştirel geleneğin etkisinde olan ve aynı zamanda kıta felsefesinde eleştirel teorinin gidişatını etkileyen önemli bir okuldur.

Eleştirel teorinin üzerinde özellikle durduğu konular dil, edebiyat, dilbilim gibi ana başlıklar altında konuşma eylemini temel alarak pragmatik, söz eylem, toplumsal cinsiyet; edebiyat boyutunda metinler ve semiotik; yine edebiyatı ve tarihi işaret ederek özellikle Foucault-Frued-Lacan üçgeninde şekillenen öznellik, psikanaliz, antropoloji; “yazarın ölümüyle” birlikte metinlerin mikro ve makro okuması; kültürel kimlik ve post-kolonyal teori ve feminizm konularıdır (Green ve LeBihan, 1996). Daha da detaylandırmak gerekirse şöyle söylenebilir:

“Eleştirel teori; Marksizm ve Post-Marksizm, semiotik ve söylem analizi, yapısalcılık ve post-yapısalcılık, tüm farklı yaklaşımların ideoloji eleştirileri, yapısöküm, feminizm, queer teori, psikanaliz, postkolonyalizm, postmodernizm ve bunların yanında Frankfurt okulu eleştirel teorisi gibi çok çeşitli “-izm”leri belirtir. Geniş anlamda eleştirel teori; sosyal ve insani bilimlerin farklı dallarına yönelik çeşitli teorik yaklaşımların var olan disiplinler metodolojilerin etrafına eklenildiği sırada hem Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisi'nin hem de “Fransız” ve diğer düşüncelerin çeşitli akımlarının 1960'ların ortalarından itibaren Anglofon akademiye uygulanması ve entegre edilmesinin bir etkisidir (Simons, 2010: 1)”.

Pek çok farklı -izm'leri barındıran eleştirel teori geleneği içinde Frankfurt Okulu dikkate alındığında, ilk dönem teorisyenlerin (Adorno ve Horkheimer) kültür ve estetik konuları ile ilgilenmeleri nedeniyle politik olana yönelik net bir imada bulunmadıkları söylenir. Fakat genel eleştirinin öncelikle “pozitivist sosyal bilim” ve onun ortaya çıkardığı durumlara yönelik olduğu görülür. Aynı zamanda daha karamsar bir tablo söz konusudur. Mevcut yapı anlaşılabilir fakat değiştirilemez. Diğer tarafta ise (Marcuse), politik olanı “sol ve öğrenci hareketi” olarak gören daha aktivizm temelli bir politik

tutumun izlerine rastlanabilir. Habermas ile birlikte ortaya çıkan “dilbilimsel dönüş”, liberal düzen içinde kalarak sivil toplumun daha güçlü kılınabileceği ve müzakere pratikleri üzerinden “sosyal eşitsizliklerin” ele alınabileceği bir forma bürünür. John Dryzek, James Bohman ve Mark Warren gibi isimler de Habermas’ı takip eder. Axel Honneth’in başı çektiği “tanınma” temelli tartışmalarda ise o güne kadar üzerinde yeterince durulmayan “kimlik” konusu eleştirel gelenek için görünür hale gelir (Chambers, 2004).

Kısacası, Marx ve Hegel ya da yukarıda bahsedildiği üzere geleneksel yaklaşımın temsilcilerinden Durkheim, Weber, Comte gibi düşünürleri kapsayan teorik geleneğin eleştirilmesi eleştirel yaklaşımının tamamını ifade eder. Bu eleştiri, bu düşünürlerden yardım alarak da ilerler. Frankfurt okulu; postmodernizm, postyapısalcılık, feminizm vb. izm-ler arasında eleştirel teorinin Almanya’da kurumsallaşmış hali olarak karşımıza çıkar fakat eleştirel teori ile o kadar özdeşleşmiştir ki eleştirel teori dendiğinde Frankfurt Okulu akla gelir. Frankfurt Okulu da kendi içinde dönemlere ayrılır. Üçüncü bir kuşağın olup olmadığı tartışmalı iken²⁹ ikinci kuşağın temsilcisi Habermas, pragmatizmin eleştirel teori içine entegrasyonu noktasında karşımıza çıkar.

Kamusal alana odaklanan ve Habermas’ı takip eden eleştirel teoriyi, “söylemsel olarak erişilen akıl”, “hakikat iddiaları”, “politik yaşamda normatif değerler”, “sosyal-materyal koşullar”, “kurtuluş için teorik model” gibi unsurları içerecek şekilde tanımlamak mümkündür (Canaday, 2003: 65). Habermas da Fricker’a benzer şekilde aklı dışlamaz.

Pragmatizm sözcüğü ise ilk kez 1898’de California Üniversitesi’nde William James tarafından kullanılır. Kendi içinde farklılıkları barındıran bir seyir takip etse de genel olarak “pratik”, “anti-temelci”, “gündelik yaşama” odaklanan, “düalitelere karşı” ve “bilgiyi” “sosyal gerçeklik” olarak algılayan bir çerçeve üzerinden şekillenmeye devam eder (Rumens ve Kelemen, 2016: 3). Pragmatizm, Amerikan düşünce sistemine çoğu zaman atfedildiği gibi her şeyin “ticarileştirilebildiği” ve bireyin sadece kendi çıkarları peşinde koşan bir varlık olarak kurgulandığı bir içerikten daha ötesine sahiptir. Pragmatizm, “yaratıcılığı” desteklerken “eğitimin” ve sosyal olanın da önemini

²⁹Axel Honneth, kendisini üçüncü kuşağın temsilcisi olarak sunanlara karşı artık bir üçüncü kuşak olmadığını belirtir. Bknz. (Honneth, 2013).

vurgulayan bir düşünce şeklidir (Dewey, 1998 [1925]: 11-12). Bu da “duyarlılıkların eğitiminin” ve sosyal epistemolojinin öne çıktığı Fricker’a benzerlik gösterir.

John Dewey, Charles Sanders Peirce ve William James gibi isimler klasik pragmatizmin temsilcileri olarak kabul edilir. Her birinin kendi aralarında farkları olmalarına rağmen klasik gelenek genelde dört unsur üzerine odaklanılır. Bunlar *etkileşim*, *çoğulculuk*, *topluluk* ve *büyümedir*. Pragmatizm genellikle gündelik hayat ve gündelik hayat içinde yer alan inançlar, eylemler vb. ile ilgilenir. Bunların tümü ise deneyim kavramı etrafında somutlaşır. Gündelik hayat kaçınılmaz olarak öncelikle etkileşimi gündeme getirir. Bilginin edinimi bu noktada araştırmacı ve araştırılan arasındaki etkileşimdir. Etkileşim ise pek çok farklı gruplar ve kişiler arasında gerçekleşebilir. Farklılıklar, pragmatizmde, hem farklı kültürlerin varlığını işaret eder hem de bununla bağlantılı olarak farklı ontolojileri ve epistemolojileri ima eder. Varoluşa ilişkin pek çok farklı anlayış bulunabilir, bu da pek çok farklı bilgi türünün gündelik hayat içinde kullanılmasına yol açabilir. Fakat tüm bu farklılıklara rağmen bir topluluk olarak bir arada yaşamak gerekmektedir. Akıp giden ve sürekli değişen gündelik hayat, topluluğun etkileşim aracılığıyla varlığını devam ettirir. Sürekli öğrenme ve değişme, “sosyal örgütlenme” ile büyümeyi doğurur (Pratt, 2002: xii-xviii). 19. yüzyılın başlarında yaygınlaşan pragmatizm kavramı, aynı yüzyılın sonlarına doğru yine popülerlik kazanır.

Pragmatizmin uzun bir zaman aradan sonra yeniden gündeme gelmesine ortam hazırlayan birtakım şartlar söz konusudur. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki yıkım ve 1960’ların yarattığı özgürlükçü ortam, Kıta felsefesine içkin olan pek çok düşünsel zeminin sorgulanmasına neden olmuştur. Marksizmin yara alışı ve yeniden formüle edilmesi (Frankfurt Okulu), yaygınlaşan demokrasi tartışmaları ve “büyük anlatıların” Avrupa’ya ve insanlığa verdiği zararın görülmesi yeni düşünsel zeminlerin aranmasına neden olmuştur. 1989’da Sovyetlerin Amerika karşısındaki konumu ve liberal demokrasi söylemlerinin yaygınlaşması, Marksizmi iyice arka plana itmiştir. Böylesi bir ortamda Alman düşüncesi kendini daha “ampirik” çalışmalara yönlendirirken³⁰,

³⁰Almanya’da 19. ve 20. Yüzyılda gündeme gelen *Wissenschaft* (bilim) ve *Weltanschauung* (dünya görüşü) ayrımı, *Wissenschaft* kültürünün Amerika’ya göçüyle sonuçlanmıştır. Bu da günümüzdeki “analitik-kıta kampı” ayrımına zemin hazırlamıştır. Almanya, daha sonra felsefenin doğası olarak dünya görüşüne daha çok yaklaşmıştır (Staiti, 2013). Fakat ampirik çalışmalara yönelme, günümüzde Almanya’da daha baskın olan kültür olmuştur.

Amerika ise yeniden “pragmatizme” dönmüştür (Dickstein, 1999: 10-11). Fukuyama’nın “tarihin sonunu” ilan etmesinin ardından liberal-demokratik değerlerin zaferi ilan edilirken, sosyalizm Amerika’da bir tehdit unsuru olarak belli gruplar tarafından savunulmaya devam etmiştir. Avrupa’da ise güç asimetrilerini eleştiren ve adalet taleplerini gündeme getiren analitik bir kavram olarak dönüşüme uğramıştır (Lavine, 1993).

Günümüzde pragmatizmin geldiği noktayı anlatmak için kullanılan kavram “yeni pragmatizm”dir. Charles Sanders Peirce, William James ve John Dewey gibi klasik pragmatizmin temsilcilerinin argümanlarının akabinde günümüz pragmatizm tartışmaları daha çok “kozmpolitan” bir dünya düzeni, çok kültürlülük, farklılıklar gibi konulara odaklanmaktadır. Pragmatizmi yeni yapan konular içinde en önemlisi ise “dilbilimsel dönüşür”. Dolayısıyla başta Richard Rorty ve Hilary Putnam olmak üzere Richard Bernstein, Susan Hack, Robert Westbrook, Richard Shusterman, Nikholas Rescher, Christopher Hookway ve Cheryl Misak gibi isimler, yeni pragmatizmin temsilcileri olarak anılmaktadır. Yeni pragmatizm ve temsilcileri, hem klasik pragmatistlerin hem de klasik pragmatizmi eleştirenlerin olumsuz değerlendirmelerine maruz kalmaktadır. Klasik pragmatizme sadık olanlar, yeni pragmatizmi sadakati zedeleyici bir dönüşüm olarak görürken; eleştirel yaklaşanlar ise onu “yeni” bir şey olarak görmeyip klasik anlayışla aynı kefeye koymaktadır. Yeni pragmatizmin politik anlamda katkısı, “sosyal umut” kavramını yeniden merkeze alarak postmodernizmin etkilerine alternatif yaklaşımlar ortaya koymaktır (Malacowski, 2010).

Eski pragmatistlerde vurgu “deneyime” iken yeni pragmatistler bu vurguyu “dilsel dönüşüme” yönlendirmişlerdir. Eskiler için pragmatizm aynı zamanda “politik” ve “etik” bir çerçeve olarak da kabul görürken yeni pragmatistler yer yer bu yaklaşımı sadece bir “analiz yöntemi” olarak ele alabilmektedir. Bernstein ve Putnam, yeni pragmatizmin “demokratik müzakere, araştırma toplulukları, sorun çözümü” gibi kısımlarından tutarken, Rorty ve Fish ise postmodernizme daha yakın durarak bir nevi “postmodern söylemi” pragmatizm içine yedirmeye çalışmaktadır (Kloppenber, 1999).

Günümüz eleştirel teorisyenleri arasında ise Giorgia Agamben, Alain Badiou, Zygmunt Bauman, Hami K. Bhabha, Judith Butler, Cornelius Castoriadis, yeşil eleştirel teorisyenler, Donna J. Haraway, Ernesto Lacklau, Chantal Mouffe, Bruno Latour,

Antonio Negri, Jacques Ranciere, G. C. Spivak, Paul Virilio, Slovaj Zizek gibi isimleri saymak mümkündür (Simons, 2010). Frankfurt Okulu özelinde baktığımızda 1960'lar sonrası eleştirel teorinin pragmatizm ile yakınlaşmasında Peirce ve Apel'in takipçisi olan Habermas ile Habermas'ı takip eden kuşak belirgin olur. Eleştirel teori ile pragmatizmin birlikteliğinde Habermas'la birlikte Bernstein, Rorty, Bohman ve McCarthy gibi isimler ön plana çıkar (Strydom, 2011: 56).

Etkileşimin doğmaya başladığı noktada “neo-eleştirel teorinin” temsilcisi olarak Habermas, “neo-pragmatizmin” temsilcisi olarak ise Rorty sahneye çıkmıştır. Pragmatizme birbirlerinden oldukça farklı bir biçimde başvursalar da “dilbilimsel dönüş” ya da “pragmatist dönüş” gerçekleştiren Habermas ile güncel felsefi tartışmalara girdiği Rorty'nin ortak noktası; sosyal demokrasi ya da liberal demokrasiyi savunan argümanlara sahip olmalarıdır (Ghiraldelli, 2006: 206-207). Rorty ve Habermas'ın bu kadar ön plana çıkması, eleştirel teori ve pragmatizmin birbirine yaklaştığı noktalarda gerçekleşen farklı konumlandırmaları işaret eder. Her iki yaklaşım arasında farklı köprüler kurulabilir. Bu nedenle bu iki yaklaşımın hangi noktalarda bir araya gelebildiklerini görebilmek açısından ortak noktalarına ve benzerliklerine değinmek gerekmektedir.

2.1.3. İki Geleneğin Kesişim Noktaları ve Farkları

Pragmatizmin ortaya çıkışının kıta felsefesi temelli olduğu söylenebilir. Özellikle dikotomik konumlanmalar, “aydınlanmacı” ve “karşı aydınlanmacı” yaklaşımlar pragmatizmin şekillenmesinde önemli rol oynar. Locke ve Newton'un başını çektiği ve “evrensel insan rasyonelitesi”, “eşitlik”, “özgürlük” ve “bilim” üzerine odaklanan Aydınlanmacı yaklaşım, ortaya çıkışını takip eden dönemlerde oldukça eleştiri almıştır. Alman romantizmi, Rousseau ve İngiliz-Amerikan şairlerin karşı tutumları üzerinden şekillenen “karşı-aydınlanma hareketi”, değerlerden bağımsız ve bireyi temel alan toplum tahayyüllerine karşı çıkmışlardır. Modernizm ve aydınlanma fikirleri Jefforson bildirisi ile Amerika kıtasında eyleme konulurken, Emerson'un İngiliz romantizmi de Amerika'da hayat bulmuştur. Zamanla hem Amerika'da hem de Avrupa'da her iki yaklaşımın bir şekilde bir araya getirildiği diğer yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Marks, aydınlanma fikri ve ezilenlerin değerleri ile süreç yaklaşımını birleştirirken John Dewey de Jefforson'da hayat bulan Avrupa değerleri ile Emersoncu romantizmi birleştirerek

özel mülkiyet, demokrasi, kapitalist ekonomi ve bilim gibi uygulamaları onaylarken; büyük söylemlerin ve soyutlamaların tehlikesine dikkat çekmiştir. Ne tamamen aydınlanma değerlerine yaslanıp “kişisel çıkarı” baş tacı etmek doğrudur ne de karşı aydınlanmanın içinde kaybolmak doğrudur. Çünkü karşı aydınlanma hareketinin el değmemiş argümanları son kertede Avrupa’yı büyük idealler söylemiyle felakete sürüklemiştir (Lavine, 1993). Fakat aydınlanma ve karşı-aydınlanma arasında oluşturulan ikilem, bir araya getirilemez zıtlıklar olarak görülmemiştir.

Rytina ve Loomis, kıta felsefesinin temellerini oluşturan Marksizmin de Deweyci pragmatizmin de Hegel’den etkilendiğini belirtir. Her ikisinde de ortak olan şey teori ve pratiğin bir madalyonun iki farklı yüzleri olduğudur. Sosyal iktidar ve bu iktidarın çerçevesinde gerçekleşen ilişkiler her iki yaklaşımın da üzerinde durduğu noktalardır (Rytina ve Loomis, 1970). Ayrıca Marksizm, “eleştirel Marksizm” olarak Frankfurt Okulu üzerinden yeni bir boyut kazanırken, Birmingham Kültürel Çalışmalar Okulu örneğinde de görülebileceği üzere “eleştirel ampirik araştırma ve analizin” gelişmesine neden olarak Stuart Hall, Pierre Bourdieu ve Anthony Giddens gibi isimler üzerinde etkili olmuştur (Seidman, 2008: 114).

Frankfurt Okulu özelinde eleştirel teori, Marks’ın siyasal olanın temelinde “üretim ilişkileri” olduğu argümanından yola çıkar; köklerini Marks’tan alır fakat daha sonra ilk kuşak eleştirel teorisyenler Marksizmi eleştiriye tutar. Marks, Avrupa’nın kültürel ve tarihsel koşullarından yola çıkan bir gerçekliği evrensel bir çözüm önerisi olarak sunmuştur. Oysa kültürün, teknolojinin ve bilimin tartışma konusu olduğu bir yerde “bağlam” önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Eleştirel teorinin kökeni olarak Marks’ın argümanları da içini farklı bir şekilde doldurmakla birlikte pragmatizme benzer şekilde deneyimler üzerinden şekillenmektedir. Fakat eleştirel teori, pragmatizmde kullanılan “deneyim” kavramını genellikle duyu organlarıyla elde edilen bir deneyim olarak algılanarak önemsenmemiştir. Pragmatizmde söz konusu olan deneyimlerin demokrasi tartışmaları için sağlam bir altyapı sağlayabileceği düşünülmemiştir (Ghiraldelli, 2006). Oysa Dewey’in pragmatizmi, akış halinde değişimden değişime koşan hayatın içerisinde teorik bir kurgu olmaktan ziyade gündelik pratiklerimizin oluşturduğu “öznelarasılık” temelinde bir deneyim tasviridir.

Demokrasi ve müzakere, gerçekleştirilmek isteniyorsa, bu deneyimler aracılığıyla özneler arası bir boyutta gerçekleştirilmelidir (Kadlec, 2007).

Eleştirel teori ve pragmatizmin benzerliklerinden biri de “öznelerarasılık” vurgusu ve buna ulaşma yollarıdır. Pragmatizm, G. H. Mead’ın “kendilik” tartışmasından yola çıkarak psikoloji üzerinden sosyal etkileşimciliğe kadar gelişerek iletişim konusuna ulaşır. Benzer şekilde eleştirel teori de Freud üzerinden psikoloji tartışmalarını şekillendirir. Freud’da ise mesele “ego”dur. Egonun id ve süper egoyla ilişkisi eleştirel teori içinde evrilerek Habermas’ın ikinci kuşak temsilcisi olarak “iletişim” konusuna değinmesine dek uzanır. Bu tartışma konuları dışında yaptıkları tüm tartışmalara yaklaşımlarında da benzer bir yol tuttukları söylenebilir. Çünkü eleştirel teori ne kadar kıta düşüncesini eleştirel bir biçimde yeniden ele alıyorsa pragmatizm de Amerika kıtasındaki kendinden önceki düşünceleri o kadar eleştirerek kendine yeni bir yol çizmeye çalışır. Kısaca “pragmatizm de Amerika’nın eleştirel teorisi” olmaktadır (Morva, 2013). Çünkü pragmatizm kendini “Analitik Anglo-Amerikan Gelenekten (AAAG)” ayırmaktadır. AAAG, “metodolojik bireycilik” üzerinde yoğunlaşarak analizlerini birey üzerinden gerçekleştirir, pragmatizm ise sosyal olanı da önemser. AAAG’nin “ideal” arayışı söz konusuysen pragmatizm içinde bulunan duruma göre değişebilecek pratikler üzerine odaklanır. AAAG, olması gerekene ilişkin çalışmalar ile olanı açıklayan çalışmaları birbirinden ayırır. Pragmatizm ise böyle keskin bir ayırım koymaz. Bir normativite olacaksa bu pratikler içinden çıkabilecek bir şeydir. AAAG, ampirik analiz üzerinde daha çok dururken pragmatizm “kavramsal analizi” de önemser. AAAG, felsefeye de pozitif bir bilim gibi yaklaşabilir, pragmatizmde ise kendi içinde farklı yöntemlere sahip olabilecek bir felsefe söz konusudur (Frega, 2014: 61).

Tablo 9

İki Gelenek Arasındaki Benzerlikler/Ortak Noktalar³¹

- Aydınlanma ve karşı aydınlanma fikirlerinin etkileşimi, bunun Marks ve Dewey’de hayat bulması
- Marks’ın proleteryanın deneyimleri üzerinden sosyo-ekonomik sistemi yorumlamasının pragmatizmin deneyimlere vurgusuna benzerliği
- Kendilerinden önceki gelenekleri eleştirmeleri, her ikisinin de kendi kıtalarının eleştirel teorisi olması
- Psikoloji ve birey tartışmalarını iletişim konusuna bağlamaları
- Her ikisinin de Marx ve Hegel’den etkilenmesi

Sahip oldukları ortak noktalar yanında her iki geleneğin birbirinden oldukça farklı özellikleri de bulunur. Pragmatizm, olması gerekene ilişkin idealleştirmeye gidecekse bunu tek bir zeminde değil pek çok farklı zeminde gerçekleştirir. Eleştirel teori bu anlamda daha monist bir yol tercih edebilir. Pragmatizm, kapital ve liberal sistemi kabul ederek onun içinde çözüm arar. Fakat eleştirel teori, liberalizm ve kapitalizmi ağır eleştireye tutar. Kıta felsefesinde yapısal “teşhislere” ilişkin büyük anlatılar yapılabilir ama pragmatizmde genel ifadelerle büyük çaplı bir sorunun “teşhisi” gerçekçi görülmez (Frega, 2014: 63-64). Diğer taraftan, pragmatizmin gündelik hayat ve deneyim vurgusu onu “sosyal olan” üzerinden teorik tartışmalara yönlendirir. Kıta felsefesinde ise vurgu daha çok “politik olan” üzerinedir (Frega, 2014: 68).

Eleştirel pragmatizm adı altında bir kavramsallaştırmaya gidilecekse bu, benzerlikler üzerinden olduğu kadar eksiklikleri kapatmak için farklılıkların ödünç alınması üzerinden gerçekleşecek bir bütünleşmeyle de gerçekleşebilir. Bu nedenle, bir sonraki kısımda, “eleştirel pragmatizmin” kavramsal bir tercih olarak kimler tarafından nasıl kullanıldığına bakılacaktır.

2.1.4. Eleştirel Pragmatizmin İmkkanı ve Formülasyonları

Eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya gelişine ilişkin imalar kimi zaman “eleştirel teori ve pragmatizm” ya da “eleştirel teori ve pragmatizmin arası/ortası” gibi kullanımları içerse dahi bu durumları anlatmak için doğrudan “eleştirel pragmatizm”

³¹ Frega’ya (2014: 63) göre ortak noktalar şunlardır: *sosyal ontolojiye bağlılık, ideal-olmayan önceliği, normatif ve tanımlayıcı teori arası ayrımın reddi, normatif olanın ampirik olan üzerinden temellenmesi, kurtuluş ya da dönüşüm, eleştirinin gerekçelendirmeye önceliği.*

kavramını kullananlar da bulunur. “Eleştirel pragmatizm” kavramsallaştırması; farklı disiplinlerde, farklı yapılarda ve farklı formülasyonlarda kullanılır. Bu nedenle, öncelikle, doğrudan eleştirel pragmatizm kavramını kullananların tanımları, bu tanımların yapıldığı farklı disiplinler ve hangi formülasyonlarda gerçekleştirildiklerine değinilecektir. Sonrasında ise bir eleştirel pragmatizm tanımına varılmaya çalışılacaktır.

Eleştirel pragmatizme yönelik bazı tanımlamaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- “Eleştirel pragmatizm, pragmatizmin ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf meselelerine doğru radikal şekilde genişlemesidir” (Mahowald, 1997: 53).
- Eleştirel pragmatizm, pragmatizmin “temelcilik karşıtı” ve “pratik odaklı” argümanları ile eleştirel teorinin “kurtuluşçu bağlılıklarının” bir araya gelmesidir. Bunu da “akıl ve deneyimi birleştirmek” ve deneyimi bu noktada “sosyal, dinamik ve refleksif” olarak düşünmek üzerinden gerçekleştirmektedir (Kadlec, 2006).
- Eleştirel pragmatizm, “pratik uygulama, eğitim ve kurtuluş” tartışmalarına odaklanmak, bunu gerçekleştirirken de iktidar pratiklerini kurumsallaşma temelinde ele almaktır (Midtgarden, 2012).
- Eleştirel pragmatizm, pragmatizmin “temelcilik karşıtı” argümanı ile müzakereci teorilerin yeniden tartışılması; bu tartışmaların ise adalet konusu üzerinden ve gündelik yaşama daha çok değinerek gerçekleştirilmesidir (Kadlec, 2008).
- Eleştirel pragmatizm, politikanın pratik içinde yeniden ele alınmasıdır. Demokratik olma ve katılımcılık, sonuçlar üzerinden değil de süreçler üzerinden sağlanmalıdır. Kurumsallaşma, karar verme, farklı bilgi ve değerler, karmaşık iktidar pratikleri vb. unsurlarının dahil olduğu bir tartışma alanıdır. Eleştirelilik anlayışı sorunu ortaya koymaktan ibaret değildir; “yeniden inşa” ve bunun nasıl olacağı da üzerinde durduğu konulardan biridir (Forester, 2012: 6-7).
- Eleştirel pragmatizm, etik evrenselcilik ile etik bağlamsalcılık arasında bir orta yol bulma çabasıdır. Bu çabayı daha çok pratik akıl üzerinde durarak gerçekleştirmeye çalışır (Ulrich, 2006).
- Eleştirel pragmatizm, “inançlar, eğitilmişler ve sosyal pratikler ağı” içerisinde “öznel tercihler” ile “sert ve mantıksız temelci varsayımlar” arasında bir “normatif söylem” inşa etme çabasıdır (Bellotti, 2001: 114).

- “Eleştirel pragmatizm, basitçe, var olan modele ait genel sınırlar içinde kalırken aşırı şekilciliğin fazlalıklarına karşı çıkmak için pratik nedenler önerir” (Bellioti, 1992: 253). Bunu yaparken dikkatini yönlendirdiği konular ise “anaakım yöntemlerin eleştirel bir şekilde gözden geçirilmesi, sol eleştiri, geleneksel felsefi soru(n)lar, argümantasyonel stratejiler, güncel sosyal pratikler” olmaktadır (Bellioti, 1992: 253).
- Eleştirel pragmatizm, sürekli değişen bir kültür içinde hem üretim sürecinde hem sonuçlarda ortaya çıkan iktidar pratiklerine odaklanarak “resmi” olanın dışında kimlerin kaldığına dikkatini yöneltir (Gretton, 2003).
- “Eleştirel pragmatizm, kendini en iyi yanılsızlanabilirlik ilkesi ve ‘performatif çelişki’ aracılığıyla savunabilir. Kendini, öncelikli olarak diğerlerinin tartışma, karşı koyma ve müzakare etmeye davet edildiği temelde birbiriyle mantıksal olarak bağlı olan iddialar takımı olan bir epistemolojik teori olarak görür. Bu, diğerlerinden gelecek tepkilere bağlı ve devam eden yeniden formülasyonlara ve gelişmelere açık olarak kendi içinde yanılsızlanabilir olduğu anlamına gelir. Eleştirel pragmatizm, yineleme üzerine kuruludur; kendiyle tutarlı olarak inşa edilen bir kendine-referansa sahiptir” (Carspecken, 2002: 78-79).
- Eleştirel pragmatizm, “karşılıklık” ve “hoşgörü” esasına dayalı kalınarak öznellik ve nesnellik arasında bir denge kurma; farklılıkları birlikte yaşamının şartı olarak görme, farklılıklardan oluşan bir bütünlük arama, “etik dayanışma” içinde olma ve tüm karşıtlıkların temelini kültürel yapılara bakılarak anlaşılmaya çalışılmasını içeren bir yaklaşımdır (Verharen, 2001)³².
- Eleştirel pragmatizm; eleştirelliğin, ampirik çalışmaların ve “demokrasi motivasyonunun” bir araya gelmesidir (Green, 1999: 49).
- Eleştirel pragmatizm; dönüşümü amaçlayan, var olan yapıyı korumaktan ziyade yeniliklere açık olmayı hedefleyen, merkezine çatışma yerine işbirliğini koyan bir yaklaşımdır (Green, 1999: 50).
- Eleştirel pragmatizm, iletişime ve iletişimi etkileyen/engelleyen iktidar ilişkilerine odaklanır (Sager, 2013: 48).

³² Bu tanım, Charles Verharen’ın Leonard Harris’in Alain Locke’un eleştirel pragmatizm algısı üzerine yazdığı kitabın incelemesinden yola çıkılarak yapılmıştır. Bknz. (Verharen, 2001).

- Eleştirel pragmatizm, teorik ve anlaşılmaz bir dil yerine gündelik pratikler içinde de anlamlı olabilecek bir dil kullanımınıdır (Forester, 2012: 19).

Bu tanımlamaların da dahil olduğu şekilde “eleştirel pragmatizm” kavramının geçtiği yerlere pek çok farklı alanda rastlanabilir. Farklılık ve demokrasi tartışmalarını kapsayan ve düşünürler üzerinden giden felsefi tartışmalar (Green, 1999; Kadlec, 2007, 2008; Midtgarden, 2012), öğrenme (Poell ve diğerleri, 2010), müfredat ve eğitim çalışmaları (Jupp, 2007, 2013; Cherryholmes, 1988, Gretton, 2003; Zou ve Trueba, 2002), planlama (Sager, 2013; Beauregard, 2000, Forester, 1993, 2012), örgüt çalışmaları (Boje, 2014) ve iş etiği (Ulrich, 2006), hukuk (Bellio, 1992, 2001; Rosenfeld, 1998) örnek verilebilecek alanlardır.

Demokrasi tartışmaları, felsefe, politika: Eleştirel pragmatizm; liberalizmin, kapitalizmin ve Amerikan demokrasisinin pragmatizmden tamamen vazgeçmeden eleştirilmesini ima eder. Klasik pragmatizm ile güncel teorilerin birbirleri ile eklenmesi üzerinden şekillenen bu yeniden gözden geçirme, “kurtuluş” ve “aktivizm” üzerine yoğunlaşarak Amerikan demokrasisinin klasik liberal argümanlarda bir bütünlük gibi ele alınışını eleştirir. Eleştirel pragmatizm, kültürel farklılıklarla birlikte katılımın nasıl sağlanabileceğini tartışmaya açarak “gerçekliğin doğasının sosyal olarak inşa edilmiş olduğunu” iddia eder. Bunu takiben pragmatizm, önceki analizlerinde ihmal ettiğini düşündüğü “yapısal iktidar” ilişkilerine yönelir. Ayrıca özgün bir yaklaşım olarak sadece bireysel deneyimlere ya da büyük yapılara odaklanmak yerine bu ikisi arasındaki geçişlerin nasıl sağlandığı noktasında “orta seviye” ilişkileri gözden geçirir. Pragmatizm, ayrıca, bilginin üretimi, edinimi ve kullanımını da demokratik ilişkiler çerçevesinde ele almayı tercih eder. Bilginin ediniminde güç asimetrilerinin etkisinin farkına vararak “ötekinin” konumunu da “bilimsel aktivitelerin dışlayıcılığı” bağlamında ele alır. Ayrıca bilgi, “deneyim” ve “etkileşimin” bir sonucu olarak ele alınarak “yerelin” bilgisi üzerinde önemle durulur ve kamusal alanda diyalogun kamusal alana özgü bağlam ile bir araya gelmesi sonucu büründüğü şekle odaklanılır. Diyalogun ve deneyimlerin ön plana çıkışı, teknokratların bilgisi yerine/yanında kişilerin deneyimlerinin girdiği etkileşimin sonucunda ortaya çıkan yaratıcılığı da en az bilimsellik kadar önemser (Vanini, 2008: 160-162).

Fricker'ın çalışmaları ve “epistemik adaletsizlik” kavramına yönelik yaklaşımlar hatırlanacak olursa, çok genel anlamlarıyla pragmatizm ve eleştirel teorinin etkileşimine rastlamak mümkündür. Fricker'ın tanksal adaletsizlik ve hermenötik adaletsizlik noktasında verdiği örnekler, gündelik yaşamın parçası olan deneyimlerdir. Bir mahkemede geçen olay, bir cinayetin aydınlatılması, polisin birinin tanıklığını ciddiye almaması, bir eşcinselin kendi hislerini ve tercihlerini anlamlandırma süreci, bir kadının iş yerinde tacize uğraması gibi sorunlar, güç asimetrisinde dezavantajlı grupta bulunanlara ait deneyimlerdir. Aynı şekilde “ötekine” ait deneyimlerin, bilme eylemi çerçevesinde karşılaşılan iktidar pratiklerine atıfla yeniden ele alınmasıdır. Adaletsizliklerin hem ortaya çıkmasının hem çözüme ulaşmasının temeli etkileşimdir. Fricker'ın iki kişinin karşılıklı etkileşimi ve bu etkileşimi gözlemleyen bir üçüncü kişi açısından tartışma konularına “iki ögeli yaklaşımı” bu çerçevede ele alınabilir.

Fricker'ın birey-yapı ilişkisi noktasında çokça tartışılması, onun bireyin deneyimlerine odaklanırken yapıyı çok dikkate almadığı eleştirisi, içinde bulunduğu disipline (epistemoloji) yönelik eleştirilerle ilişkilendirilebilir. Kıta düşüncesinin Amerika'ya göç etmesinde ve göç eden düşüncelerin yeniden biçimlenerek kıtaya geri dönmesinde önemli rol oynayan Birleşik Krallık ve İngiliz kültürü içinde ortaya çıkan “epistemik adaletsizlik” kavramı, mikro ilişkiler ve bireysel deneyimler noktasında pragmatizme yakındır. Fricker, sosyal epistemoloji üzerinde özellikle durarak birey vurgusunu aşmaya çalışır fakat “sosyal” olan vurgusu da pragmatizmin “sosyal olanı” ön plana çıkarmasıyla el ele gitmeye devam eder. Fricker'ın “politik olan” arayışı, bu noktada pragmatist bir çerçeveye eleştirel teorinin dokunması ihtiyacı olarak yorumlanabilir.

Müfredat belirleme, eğitim, öğrenme: Eleştirel pragmatizmin bir yaklaşım olarak ön plana çıktığı eğitim bilimi alanında ne anlama geldiğine bakarsak, karşımıza çıkan şey sunulacak/edinilecek bilginin “teori ve pratik” arasındaki dengeyi nasıl kuracağıdır. Söz konusu müfredat içinde birlikte yaşamın getirdiği meseleler, sorunlar ve bunların çözümüne ilişkin bilgiler yer alırken aynı zamanda mevcut yapıların ve toplumun eleştirel bir biçimde ele alınabileceği zihin dünyasının oluşumu da dikkate alınmalıdır. Hem pratik hem eleştirel bilginin bir araya getirilmesi ile “değişimin” gerçekleşmesi, disiplinlerarası bir yaklaşımla sağlanmalıdır (Lamkin ve Saleh, 2010: 149-150). Dolayısıyla öğrenme eylemin gerçekleştirilmesi noktasında eleştirel pragmatizm, pek

çok unsurun bir araya gelmesini içerir. Bunlar; “gerçek sorunlar” üzerine odaklanarak bunlardan ders çıkarma, “sorun çözmek için veri toplama”, “kişisel gelişim”, “kişisel, gruba ait ve örgütsel normlar” gibi pek çok unsurun bir araya gelmesini içerir. Pratik sorunlardan yola çıkarken eleştirelilik boyutu ile kazanılması gereken şey “öğrenmenin öğrenilmesidir” (Poell ve diğerleri, 2010: 151-153). Eleştireliliğin önemli olduğu noktayı şu şekilde açıklamak mümkündür:

“Okumak, hikayeler üretir (diğer şeylerle birlikte). Yorumlama, bağlam sağlar. Eleştirelilik; hangi anlatımın ve yorumlamanın dışarıda bırakıldığını, bastırıldığını, değersizleştirildiğini, sessizleştirildiğini ve aynı zamanda iddia edilen, öne sürülen ve tartışılan şeylerden hangisinin karşıtı olarak konumlandırıldığını meydana çıkarır ve değerlendirir.”(Cherryholmes, 1988: 159; Aktaran: Kappler, 2004: 21).

Eğitimde hakim bir söylem egemendir ve bu söylemin dışında kalanlar, iktidar asimetrisinde dezavantajlı konuma itilmiş olurlar. Dezavantajlı olanı görünür kılmak için onun durduğu yerden analize ya da değişime başlamak gereklidir. Bu da eleştirel bir tutum takınmayı gerektirir (Gretton, 2003). Öğretmen-öğrenci arasındaki ilişkiler, eğitime ilişkin yapısal düzenlemeler ve ilişkinin bağlamı birlikte ele alınarak ve mikro-makro arası geçişler üzerinden analiz edilerek, politika yapıcılara veri sağlamak üzerinden incelenebilir. Eğitim, hegemonik ilişkileri içerdiği kadar pratiğe yönelik de bir eylemdir (Jupp, 2007). Pratiğe dönük yüzü de pragmatizmi gündeme getirir.

“Epistemik adaletsizlik” kavramının kullanıldığı alanlardan birinin de eğitim felsefesi olduğunu hatırlarsak, öğretmen-öğrenci arası ilişki hem yaş farklılığı hem de ırksal farklılık noktasında iki tür adaletsizliğe sebep olmaktadır. Bu noktada hem “rol iktidarından” (öğretmenlik) hem de “kimlik iktidarından” (yaşça büyük olmak ve beyaz olmak gibi) bahsetmek mümkündür. Öğretmen-öğrenci ilişkileri haricinde “öğrenmenin” kendisine odaklanma noktasında da Fricker’da önemli izlere rastlanabilir. “Öğrenmenin öğrenilmesi” konusu, Fricker’ın “eleştirel refleksif açıklık” dediği şey ile oldukça uyumludur. Şüphelik ile kesin inanma arası bir yol tutmak, değişen şartlara ve kanıtlara göre eleştirel olmaktan vazgeçmeyen bir refleks tutmak bir şekilde bir kişinin bir sorunu nasıl çözeceğini öğrenmesini de içerir. “Kişisel gelişim” de aynı zamanda Fricker’ın “duyarlılıkların eğitilmesi” kavramı ile uyumludur. “Karşıt kanıtlarla” karşılaşan kişi, aynı zamanda önyargılarına ilişkin sorunları çözmek için “veri” toplamış olacaktır. Böylece eğitim, sadece eğitim kurumu ile sınırlı bir süreç değil; Dewey’in ve

pragmatist geleneğin demokrasiyi “bir yaşam biçimi” olarak görmesine benzer şekilde gündelik hayatın her anında karşımıza çıkacaktır. Eleştirelilik ise, iktidar pratiklerini dikkate alan ve hangi söylemin “dışarıda bırakıldığı”, dolayısıyla adaletsizliğe uğratıldığı sorularını sormaya devam edecektir.

Hukuk, yargı, karar verme: Hukuksal alanda hem eleştirel yaklaşımın hem pragmatik yaklaşımın bir arada ele alınması gerekliliği, hukuki karar verme noktasında pek çok bileşenin etkileşiminden ortaya çıkar. Bir karar verilmesi gerekmektedir fakat bu karar süreci “kurumsal değerler”, “çeşitli alternatifler”, “çoğulculuk”, “karmaşık ahlaki sorunlar” gibi bileşenleri içermektedir. Bu noktada hem gündelik hayata dokunan hem de eleştirel olabilen bir karar vermek gerekmektedir (Bellioiti, 1992: 251). Eleştirel pragmatizmden bahsedilirken, pragmatizmden getirilen unsur olarak “anti-temelcilik” ön plana çıkarılsa da Rosenfeld’e göre “yargısal yorumlama”, pragmatik bir yaklaşımla yorumlandığında bir hukuktan bahsetmek zorlaşır. Hukuki kararların “pramatik olmayan normatif değerlendirmelere” dayanması gerekmektedir (Rosenfeld, 1998: 192).

Hukuk, birlikte yaşayan bir topluluğa ait ortak normları işaret eder. Bu nedenle hukuk konusuna eleştirel-pragmatik bir yaklaşım, anti-temelcilikten ziyade normatif bir çerçeveyi gerektiren; bu nedenle, eleştirel tarafa ayağına daha çok basan bir konudur.

Fricke’ın “Bülbülü Öldürmek” romanından verdiği örnek, tam olarak hukuki karar verme ile ilişkili bir örnektir. Bu noktada siyahi birinin de doğru söylüyor olabileceğine ilişkin “çeşitli alternatifler” dikkate alınmamıştır. Ya da ırk, cinsiyet vb. farklılıkların hukuk önünde eşit olduğuna ilişkin “kurumsal değer” söz konusu değildir. Carmita Wood örneğinde görülebileceği üzere “karmaşık ahlaki bir sorun” adlandırılmadığı için hukuki mücadele yeterince sağlanmamış olabilir. Tüm bunlar nedeniyle Fricker’a yönelik yaklaşımlarda “kurumsallaşmanın” ve “kavram geliştirmenin” deneyimlerin aktarılması noktasında pozitif etkide bulunacağı eleştirileri, epistemik adaletin öncelikle “kağıt üzerinde olsa dahi” hukuki bir form kazanmış olması vurgusu ile el ele gider. Biçimsel olarak hukukilik kazanan bir “adalet” vurgusunun, sosyal olarak içi doldurulamayabilir. Fakat sosyal olarak oturmuş bir normun bir sonraki adımı da hukukilik kazanmak olacaktır. Bu nedenle, hukuki forma kavuşmak eleştirmenler tarafından bir kolaylaştırıcı olarak görülmüştür.

Şehir planlaması, iletişimsel planlama, planlama teorisi: Şehir planlamasında eleştirel pragmatizm; sorunların tespiti, tanımlanması ve çözüme kavuşturulması aşamalarının her birinde planlamanın söz konusu olacağı yerde yaşayanların deneyimleri ve eleştirilerini sürece dahil eden “iletişim” temelli bir yaklaşımı ima eder (Sager, 2013: 53). Planlamanın karmaşık yapısı içerisinde pek çok bileşen bulunmaktadır. Bir planlama söz konusu olduğunda süreci ve sonuçları etkileyecek bu unsurlar şehrin politik yapısı ve yönetimi, planlamaya karşı duran ve onaylayan toplumsal hareketlerin varlığı, yatırımların ve piyasanın ekonomik arka planı gibi unsurlardır. Ampirik çalışmalar ile her bir bileşenin ortaya konulması oldukça önemlidir (Hoch, 2007). Başta planlamaya tabi olacak yerleşkenin sakinleri olmak üzere planlamaya katılanların ve onlardan etkilenecek olanların “hikayeleri” üzerinden elde edilecek deneyimler, planlamanın alacağı şekil noktasında veri olarak kabul edilmelidir (Forester, 1993).

Planlama konusundaki tartışmalar, epistemik adaletsizliğin “ekolojik bilgi” konusunda kullanılmasına benzer tartışmalardır. Yerel halkın deneyimlerinin ve tanıklıklarının planlama sürecine ya da çevre politikalarına katılması, hem bu kişilerin tanıklıklarının bir “veriye” ve “bilgiye” dönüşmesini hem de araştırma sürecine benzer şekilde planlamanın nesnelere değil öznelere olarak algılanmalarını gerektirir. Bireysel deneyimler “ampirik” veri olarak görülürken, ekonomik ve sosyal arka planların dikkate alınması ise yapısal analizi gerekli kılacaktır. Böylece, Fricker’a yönelik birey mi yapı mı tartışması, eleştirel pragmatik bir yaklaşım ile bir araya getirilecektir.

Bu noktada planlayıcı-yerel halk ilişkisi ya da yukarıda geçen öğretmen-öğrenci ilişkisi, uzman olan-uzman olmayan ilişkisini gündeme getirir. Bu noktada, pragmatizm ve eleştirel teorisinin bir araya gelmesinin önemli vurgularından biri olan “teknokratların” rolü kadar onların kararlarından etkilenecek olanların deneyimlerinin de bilgi olarak kabul edilerek araştırma, planlama ya da karar verme sürecine dahil edilmesi; epistemik adaletsizliğin giderilmesi noktasında da önemli bir adımdır.



Şekil 3: Eleştirel Pragmatizmin Kavram Kümeleri

Tüm tanımlamalar ve disiplinler çalışmaları dikkate alındığında, iktidar ilişkilerini merkeze alan ve iktidar asimetrisi sonucu oluşan marjinalleşme, dışlanma, vb. meseleleri gündeme getiren; bu meseleleri eşitlik, demokrasi, etik ve en geniş kapsamıyla adalet etrafında tartışan çok genel bir eleştirel pragmatizmden bahsedebiliriz. Bir taraftan gündelik yaşamın içindeki sorunlar, bunların çözümü, verilen kararlar ve edinilen deneyimleri farklılıklar ve çoğulculukla birlikte ele alan bir eleştirel pragmatizm görünmektedir. Diğer taraftan akla karşı nasıl bir tutum takınacağı tartışmalı olan, eleştireliliği ise eleştirip bırakmaktansa değiştirmek ve dönüştürmek ile eşleştiren bir eleştirel pragmatizm söz konusudur. Aynı zamanda diyalog, müzakere ve katılımı merkeze alan; zıtlıklar ve makro-mikro yapılar arası orta yol arayan bir eleştirel

pragmatizmden bahsedilebilir. Özetle eleştirel pragmatizm tanımlarında karşımıza çıkanlar, şu dört noktaya odaklanır:

- İktidar pratikleri, iktidar asimetrileri, güç, baskı, hegemonya, dışlama, marjinalleştirme (Epistemik adaletsizlik kavramına ilişkin tartışma da Fricker tarafından iktidar konusu ele alınarak başlatılır. Adaletsizliğin kaynağı olarak iktidar asimetrisi ve baskı, dışlama vb. durumlar söz konusudur. Bu asimetri, kavramı ele alanlar tarafından yine epistemolojide gündeme gelen “görmezden” gelme durumu ile pekiştirilir)
- Gündelik hayatın pratikleri, sorunlar, çözümler, kararlar, kurumsallaşma (Epistemik adaletsizlik; kadınların, siyahilerin, eşcinsellerin, çocukların, hastaların, yerli halkın, öğrencilerin deneyimleri ve gündelik hayatları ile iç içedir. Bu sorunlara üretilecek çözümler, simetrisinin yeniden sağlanmasına yönelik vurguları da beraberinde getirir ve etik-adalet tartışmasına kapı aralar. Kavram üretme ya da mücadele için bilinç yükseltme-bir araya gelme, kurumsallaşmayı ima eder. Ayrıca, Fricker’ın epistemik sözcüğünü “pratik akılla” eş tuttuğu için seçmesi, bu bağlamda ele alınabilir)
- Demokrasi, müzakere, katılım, karşılıklılık, diyalog, farklılıkların bir aradalığı (Fricker’ın “tanıksal alışveriş” dediği bilgi aktarım sürecinin, Habermas’ın iletişimsel eylem kuramı ile eşleştirilmesinin sebebi bu noktada önem kazanır. Karşılıklılık, bu noktada hem Fricker’ın “iki ögeli (dyadic)” açısından hem de doğrudan özneyi muhatap alan “ikinci şahıs” tavrıyla eşleştirilebilir. Fakat bu karşılıklılık, hem rollere hem kimliklere ilişkin farklılıkları barındıracak bir şekilde gerçekleşmelidir)
- Denge, orta yol, arasındalık, benzerlik, mikro-makro arası mezo seviye yapılar (Fricker’ın eleştirel refleksif açıklık dediği şey de etik de tuttuğu “Yeni-Aristotelesçi” yol da bir denge ve orta yol arayışının yansımasıdır. Feminizmi aynılıklar değil de benzerlikler üstünden incelemesi; eleştirmenlerin hem birey hem yapıyı işaret ederken bunların ikisini de dikkate alan bir “epistemik adaletsizlik” tartışması önermeleri bu bağlamda ele alınabilir)

Bu özellikler, bu çalışma için uygun bir eleştirel-pragmatik tanım yapmak için önemli husular olmakla birlikte, iki önemli konu daha söz konusudur. Bunlar, eleştirel teori ve

pragmatizmin nasıl bir araya geleceği ile pragmatizmin anti-temelciliği üzerinden mi yoksa eleştirel teoriyle daha çok anılan temelcilik ve normatif bir zemin üzerinden mi hareket edecekleri konusudur.

- 1) Aralarındaki benzerliklere rağmen hegemonya mücadelesi de dikkate alınırsa, pragmatizmin ve eleştirel teorinin birbirlerine karşıt konumlanmaları olduğu söylenebilir. Bunlar arasında nasıl bir ilişki kurulacağına yöntemleri de farklıdır. Kısaca, “eleştirel pragmatizmin” söz konusu olduğu noktada, eleştireliliğin ve pragmatizmin bir araya gelişleri farklı formülasyonlar içerir. Örneğin Cornbleth ve Waugh’a göre eleştirel pragmatizm, “melez” bir araya geliştir. Eleştirel teorideki “eşitlik” ve “bağlamsal vurgu” ile pragmatizmdeki “kendini-sorgulama” ve “çoğulculuk” meselelerinin iç içe girerek bir araya gelmesidir (Cornbleth ve Waugh, 2009: 28-34). Frega’ya göre eleştirel pragmatizm ise hem eleştirel teoriye hem pragmatizme “eşit derecede ayak basan”, dolayısıyla artık ne eleştirel teorinin ne de pragmatizmin temel çizgilerine sahip bir yaklaşımdır. İç içe geçmedikleri bir “arasındalık” kurulabilir. Bu arasındalık da ancak aralarındaki “ortak noktalardan” oluşabilir (Frega, 2014). Ray’a göre ise eleştirel teori ve pragmatizm arasında ilişki kurulurken “temellendirilmiş eleştiriyi terk etmeden” ve “klasik pragmatizmin saf liberalizmine geri dönmeden” bir yol tutmak gerekmektedir (Ray, 2004: 318-319). Pragmatizm, eleştirel teoriden “kamusal alana erişim” ile “teori-pratik” ve “makro-mikro” arası ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesi noktasında yardım alırken; eleştirel teori de pragmatizmden deneyimlerin önemini ve “nesnel belirsizlikler” durumunda ne yapılması gerektiğini öğrenebilir (Shalin, 1992: 274-275).

Dolayısıyla; benzerlikler, iç içe geçişler, köprüler vb. üzerinden eleştirel-teori ve pragmatizm bir araya getirilebilirken farklılıkları üzerinden bir birlerini tamamlamaları ve eksikliklerini gidermeleri için de bir araya getirilebilirler. Fricker, Aristotelesçi yaklaşımı nedeniyle bir “arasındalık” kurmaya yakın durmakla birlikte bu arasındalığa ulaşma şekli “tutarlı” bir şekilde “bütüncü” yaklaşım sergilemek üzerinden hareket eder. Bu nedenle Fricker’ın “feminist tutarlılık” ve “totaliterliğe” kaçmayan “bütüncü” yaklaşımı, her iki geleneğin birbirinin eksikliklerini kapatmak için bir araya gelişinde aranabilir. Bütüncülük,

eksikliklerin kapatılmasını ima ederken; tutarlılık ise kıta ve Amerikan düşüncesinden teori ve kavramların rastgele değil, belli bir düzen (ontolojik ve epistemolojik uyum) içinde bir araya gelişleri olarak algılanabilir. Böylece deneyimler ve pratik akıl ile sosyal değişim (ya da epistemik adaletin sağlanarak iktidar asimetrisinin mümkün mertebe düzeltilmesi) bir araya getirilebilir.

- 2) Eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya gelişinde en önemli ayrımlardan biri de temelcilik ve anti-temelcilik tartışmasıdır. Bu noktada pragmatizme daha çok ayak basan anti-temelci bir eleştirel pragmatizm mümkünken, eleştirel teoriye daha çok ayak basan normativite arayışında bir eleştirel pragmatizm de mümkündür. Eleştirel pragmatizmde birçok formülasyon, pragmatizmin anti-temelciliğinden hareket eder:

“Eleştirel pragmatizmin geleceğe yönelik tercihi onun hem anti-temelci oluşuna hem de pratik sonuçlarla ilgili oluşuna ilişkin bir tercihtir. Daha bilinen söylemiyle pragmatizm, bizi sıkıcı tarihi bagajdan kurtarmak ve gelecekteki gerçek sonuçlarla ölçülen şeylere yönelmek üzere dizayn edilmiştir.” (Rosenfeld, 1998: 193-194).

Temelcilik tartışması, daha çok felsefi bir tartışma olup epistemolojide bilginin doğruluğunun ne üzerinden “gerekçelendirildiği” üzerinde durur. Örneğin kimileri doğru bilginin kaynağının akıl olduğunu söylerken kimileri de bunun deneyim olduğunu söyler. Post-modernizm, post-yapısalcılık, pragmatizm ve analitik felsefe gibi yaklaşımlarda göreceğimiz üzere ise bu tarz spesifik ya da her zaman her yerde geçerli kabul edilebilecek temeller eleştirilir. Bu noktada her mesele kendi tarihsel gerçeklikleri içinde açıklanmaya çalışılarak kalıplar ve gerçeklikler yerine “anlamlar” üzerine odaklanılır. Yorumlama ve tarihsellik ön plana çıkar (Bevir, 2010). Kişilerin tanıklıklarını “bilginin” kaynağı olarak ele aldığı için Fricker, gerekçelendirmesini “deneyimler” üzerinden yapıyor görünebilir. Aynı zamanda bu deneyimlerin adlandırılması ve oluştukları hermenötik-mikro-iklimlerin dikkate alınması, “anlamlar” üzerinden gerçekleşen bir gerekçelendirmeyi de akla getirebilir. Fakat Fricker, aynı zamanda, postmodern düşünceye karşı durarak “aklın” öneminden bahseder ve aklın totaliter olmayan bir biçimde kurgulanması ve kullanılmasını işaret eder. Bu noktada gerekçelendirmenin yönü yeniden değişir. Yorumlama ve tarihsellik konusuna çok yaklaşırken “U” dönüşü gerçekleştirdiğini, tarihsel yorumlamalar üzerine yaptığı çalışmasını hatırlayarak anlayabiliriz. Fricker, bazı argümanların ya da ahlaki olarak

“kötü” görülen eylemlerin –özellikle geçmişte vuku bulmuş olanların- değerlendirilmesinin, o zamanın koşulları ve genel havası dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini söyleyerek tarihselliğe ve yorumlamaya çok yaklaşıyordu. Fakat tam bu noktada, insanların farklı düşünebilme imkanları varken genel havaya uyarak kolayı seçtikleri için yargılanabileceklerini, bunu da “etik hayalkırıklığı” olarak adlandırabileceğimizi söyleyerek söz konusu görecelilikten uzaklaşmaya çalışır.

Bunu ne kadar başardığı tartışmalı olmakla birlikte, “akıl” vurgusu es geçilmeyecek bir noktadır. Bu nedenle Longino, yeni bir akıl tanımı için Fricker’ın argümanlarını verimli bulmaktaydı. Bu, akla zıt olan kavramları dışlamayarak onları akli bütünleyen ve aklın açıklayamadığı yerleri dolduran birliktelikler olarak ele almasıdır.

Görüldüğü üzere -başta bilginin kaynağına ilişkin tartışmalar olmakla birlikte- gerekçelendirmeler, akıl, sezgi, deneyim vb. temeller üzerinden gerçekleştirilebildikleri gibi bu tür temellendirmeler yok sayılarak sabit olmayan “yorumlara” ve “anamlara” da odaklanılabilir. “Neo-“ ön eki alan yaklaşımların ortaya çıkışında neo-pragmatizm için Rorty ve neo-eleştirel teori için Habermas’ın ön planı çıktığını hatırlayalım. Rorty anti-temelci çizgide kalırken; Habermas, normativite ve rasyonalite tartışmalarına devam etmekte, onlardan faydalanmaktadır. Bu noktada, eleştirel teori ile pragmatizmin bir araya gelişinde her iki geleneğe de ayağını eşit derecede basmak ya da bir tarafa (Habermasçı ya da Rortyci tarafa) biraz daha fazla basmak gibi bir seçenek de söz konusudur.

Rorty’nin Dewey çizgisinde kalarak liberal demokratik ilkeleri savunmaya devam etmesi yanında yeni pragmatizm noktasında getirdiği yeniliğin, bu savunularına post-modern bir “anti-temelcilik” arayışı olduğu söylenebilir (Dickstein, 1999: 11). Habermas pragmatizmi gündemine almakla birlikte, halen, eleştirelilik için –evrensel pragmatik gibi- bir temele tutunma ihtiyacı duyan bir filozoftur. Bu da onu bu dengede ağırlığı pragmatizme veren Rorty’den ayırır (Ray, 2004). Rorty’nin pragmatizme daha çok ağırlık vermesi ve insanların “temsilinden” ziyade onların “potansiyellerine” vurguda bulunması, sosyal bilimlere katkısı noktasında onun pragmatizme yeni bir bakış açısı getiren “neo-pragmatist” olarak tanımlanmasıyla sonuçlanır (Baert, 2004). Rorty-Habermas tartışması, bir bakıma, bir rasyonalite tartışması olarak görülebilir. Habermas, öznelerarası iletişimden doğan doğan rasyonalizm anlayışını normatif bir

zemin olarak kabul eder ve onu “evrenseli” işaret edecek bir şekilde kurgular. Böylece, Rorty’den uzaklaşır (Cloete, 2000). Rorty de yolunu rasyonalizmden uzaklaşarak çizmiş olur.

Günümüzde akıl ve rasyonaliteyi temel alıp teorisini şekillendiren düşünür olarak Habermas’ın karşımıza çıkması, Fricker’in yeni bir akıl tanımı arayışı düşünüldüğünde onu destekleyici unsurlar barındırır. Bu nedenle “epistemik adaletsizlik” kavramı ile Habermas’ın argümanları arasında kurulacak bir bağlantı, tanıksal alışveriş ve diyalog benzerliğinin yanında akla değer vermeye yönelik benzerlik üzerinden sağlanabilecektir. Fakat “epistemik adaletsizlik” kavramın anlamlı olabileceği bir eleştirel-pragmatik yaklaşım için hangi teorisyenlerin ve isimlerin, neden ve ne kadar yeterli olacağı ya da olamayabileceği yanında “tutarlı” bir “bütüncülük” için kimlerin nasıl bir araya gelebileceğine bakmak gerekmektedir.

2.1.5. Eleştirel Pragmatizm İçin Tutarlı Bütünlükler

Eleştirel pragmatizmin izlerini teoriler ve teorisyenler üzerinden sürmeye kalkışıldığında, kimileri tek bir düşünür ve teorik zemin üzerinden bunu yapmaya çalışırken kimileri de çeşitli isimleri bir araya getirerek aralarında ortaklık kurmak ya da birbirlerinin eksikliklerini kapatmak üzerinden bir zemin arayışına girmektedir.

Temelcilik ve anti-temelcilik tartışması günümüzde Habermas-Rorty arasında bir gel-git olarak görülse de, eleştirel-pragmatizmin doğrudan kullanıldığı çalışmalarda – özellikle eleştirel teori-pragmatizm arası bir “arasındalık” tanımlarında - ön plana çıkan isimler Dewey ve Rorty’dir. Her ne kadar anti-temelci bir çizgi de olsa da eleştirel-pragmatik bir çerçevenin oluşturulmasında Rorty’den çok Dewey’in ismi Habermas’la birlikte ön plana çıkar.

2.1.5.1. Klasik Pragmatizmde Eleştirel Teorinin Keşfi: Dewey

Dewey’in³³, pragmatizmle anılan bir filozof olmaya giden yolda çıkış noktası eğitim felsefesidir. Değişimi gündelik hayatın pratiklerinden “okulda” arayan Dewey,

³³ Dewey’in çalışmaları için bkz. *The School and Society*, University of Chicago Press, 1900; *Art as Experience*, A Perigee Book, 1934; *Experience and Nature*, Dover Publications, New York, 1958; *Knowing and the Known*, Bentley Greenwood Press, 1960 (Arthur Fisher’la birlikte); *The Moral Writings of John Dewey*, Prometheus Books, 1994; *Works About John Dewey 1886-1995*, Edt: Barbara Levine,

demokrasiyi eğitim ile yakından ilişkilendirir. Eğitim konusuna eğilmesi, psikoloji ile de yakından ilgilenmesiyle sonuçlanır. Eğitim, öğrencilerin kontrol altında tutulduğu edilgen bir yapıdan kurtarılıp onların yaratıcılığı ve bağımsızlığını ön plana çıkartan bir yapıya kavuşmalıdır. Müfredat da “öğrenci odaklı” bir şekilde düzenlenmelidir. Bu tür bir “gelişmeci eğitim”, “geleneksel eğitimin” yerine gelmelidir. Gelişme ve değişimin vurgulandığı noktada yeni bir birey algısı, bir arada yaşamayı sağlamaya çalışan Amerikan toplumu için ortaya konmalıdır. Sonuç odaklı olmanın çıkar odaklı olmak olarak işlev görmediği, değişken fakat sosyal yardımlaşmaya önem veren bir bireycilik gereklidir. Bireye dair atomistik görüşü reddeden böylesi bir anlayış içinde sosyal olan, politik olanın karşısında konumlanır. Politik olan Dewey’de, devlet, hükümet vb. ile temsil olunurken sosyal olan vatandaşlardan oluşur. Sosyal olanın -bir noktada- politik olandan kendini koruyabilmesinin koşulu kamusal iletişimin sağlıklı yürümesinden geçer. Politik olanın etkisi geniştir, kolektif bir biçimde etki eder; bu da sosyal olanı ima eder. Sosyal olan ise bizi bilmeye ilişkin farklı eylemlere götürür. Kendimizden yola çıkarak eylemlerde bulunabilecekken iki kişinin etkileşiminden ve iki kişiden daha fazla kişinin etkileşimi/faaliyetinden doğan eylemlerde de bulunulabilir. Bu sosyal olan içinde hem öğrenme hem bilme ise deneyimler üzerinden gerçekleşir. Kişilerin kendi kişisel gelişimlerini gerçekleştirdikleri deneyimler, diğer insanlarla etkileşim içinde olmadan gerçekleşemez³⁴.

Southern Illinois University Press, Carbondale ve Edwardsville, 1996; *How We Think*, Dover Publications, Mineola ve New York, 1997 [1910]; *Experience and Education: The 60th Anniversary Edition*, Kappa Delta Pi, Indiana, 1998 [1938]; *Human Nature and Conduct*, Dover Publications, Mineola ve New York, 2002 [1922]; *Democracy and Education*, Dover Publications, New York, 2004 [1916]. Ayrıca John Dewey’in çalışmalarına ilişkin bir külliyat için bkz. Southern Illinois University Press’ten Jo Ann Boydson’ın editörlüğünde çıkan ve 1882-1898 arasını kapsayan ilk dönem çalışmalar (Cilt 1-5); 1899-1924 arasını kapsayan ara dönem çalışmalar (Cilt 1-15) ve 1925-1953 arasını kapsayan son dönem çalışmalar (Cilt 1-17).

³⁴Dewey üzerine gerçekleştirilmiş seçilmiş çalışmalar için bkz. *The Philosophy of John Dewey: A Critical Exposition of His Method, Metaphysics and Theory of Knowledge*, Springer Science+Business Media, 1977; Larry A. Hickman, *John Dewey’s Pragmatic Technology*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, 1990; Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 1991; *Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence*, Open Court, Chicago ve Illinois, 1996; Terry Hoy, *The Political Philosophy of John Dewey: Towards a Constructive Renewal*, Praeger, Londra, 1998; Raymond D. Boisvert, *John Dewey: Rethinking Our Time*, State University of New York Press, 1998; David Fott, *John Dewey: Amerikan Filozofü Demokrasi*, Rowman&Littlefield, New York ve Oxford, 1998; Daniel M. Savage, *John Dewey’s Liberalism: Individual, Community, and Self-Development*, Southern Illinois University Press, Carbondale ve Edwardsville, 2002; Joseph Ratner, *Philosophy of John Dewey 1928*, Kessinger Publishing, 2003; Amy Sterling Casil, *John Dewey: The Founder of American Liberalism*, The Rosen

Dewey’de oldukça önemli bir yer kaplayan “deneyimler” konusu, iki türlü ele alınabilir. Bunlardan birincisi gündelik hayatın akışı içinde başımıza gelen olaylar iken ikincisi daha işlenmiş ve karmaşık bir deneyimi işaret eder. “Sıradan deneyim”, kişinin iç dünyasında “eylem, duygu, biliş, iletişim” ile iç içe geçerek daha işlenmiş ve kişiye mal olmuş “estetik” bir hal alır (Hohr, 2013). Duyarlılıkların eğitimi de bir noktada işlenmiş bir deneyimi ima eder.

Farklılıkların deneyimlerini oluştukları sosyal konum içinde değerlendirmek ile “dinlemeyi öğrenmek” ile gerçekleştirilebilir. Kişilerin kendinden farklı olanları dinlemeleri ve onları kendi koşulları içinde değerlendirmeleri, Dewey üzerinden demokrasinin olmazsa olmaz koşulu olarak yorumlanabilir (Meadows, 2013). Çünkü dinlemek ve deneyimleri ifade etmek, “katılımı” gerektirir. Katılım, Dewey’de, sosyal alanda “bir yaşam şekli” olarak gündelik hayatın akışında sık sık karşılaşılabilecek bir olaydır. Dewey’in bunu eğitim ile ilişkilendirmesi, hem katılımın sosyal olandan başlaması noktasında hem de daha sağlıklı bir katılım için “demokratik vatandaşların eğitimi” noktasında da önemlidir (Visnovsky ve Zolcer, 2016). Böylece Dewey’in demokrasi tartışması, okuldan politikaya hayatın her alanına etki etmesi beklenen bir konu halini alır.

Dewey’in politika, eğitim, felsefe, sanat gibi pek çok konuda oldukça fazla ürün vermiş olması, günümüzdeki düşüncelerin ve teorilerin şekillenişinde hala kendisinden yardım alınması ile sonuçlanmaktadır. Dewey’e olan talep, çalışmalarının çeşitliliği yanında modernizm ile postmodernizm arasında bir yerde durmasıyla da ilgilidir. Ayrıca çok büyük yapısal değişikliklere gitmeden küçük adımlarla değişimi vurgulaması, mevcut yapılar içindeki aktörler tarafından daha uygun görülmemektedir (Gordon, 2016). Bu geri dönüşlerden biri de “eleştirel pragmatizm” sözcüğünü kullanan ya da “eleştirel teori” ve “pragmatizm” arası bir zemin arayanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Fakat bu geri dönüş, pragmatist olan Dewey’deki eleştirel teoriye ilişkin imaların vurgulanmasının sonucunda eleştirel-pragmatizmin oluşturulması çalışılmıştır.

Publishing, 2006; Douglas J. Simpson, *John Dewey: Primer*, Peter Land, New York, 2006; Gregory Fernando Pappas, *John Dewey’s Ethics: Democracy as Experience*, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, 2008; Sidney Hook, *John Dewey: An Intellectual Portrait*, Cosimo Classics, 2008 [1939]; Larry A. Hickman, Stefan Neubert ve Kerten Reich (Edt.). *John Dewey: Between Pragmatism & Constructivism*, Fordham University Press, 2009.

Kadlec'e göre Dewey'de eleştirel teoriyi destekleyecek yönler bulunur. Onun “yaşanmış deneyimin dönüştürücü potansiyellerinden” bahsetmesi, eleştirel teorinin “kurtuluş” arayışı ile benzer şeylerdir. Böylece, Dewey içindeki eleştirel unsurların keşfedileceği “anti-temelci” bir eleştirel-pragmatizm bulmak mümkündür (Kadlec, 2006). Dewey'de demokrasi “bir yaşam biçimi” olarak algılandığı için müzakereci demokrasiye Dewey aracılığıyla “anti-temelci” bir şekilde yaklaşılarak gündelik yaşam içindeki “iktidar ilişkileri” diyalog üzerinden anlaşılabilir. Pragmatizm, “yaşanmış deneyimleri” çıkış noktası olarak kabul ettiği için vardığı noktadaki rasyonel oluşumu da sabit ve hareketsiz olarak kabul etmez. Sert müzakereci anlayıştaki kesin sonuca ulaşma ve ortak karar alabilme takıntısı pragmatizm ile yumuşatılabilir. Müzakere, bir süreç olarak dahi insanlar arasındaki “ortak noktaları” göstermesi açısından önemlidir. Bir sonuç her zaman gerekemeyebilir (Kadlec, 2008). Demokrasinin sosyal olan içinde öznelarası ilişkilerde aranması ile gündelik yaşamın bir parçası olan deneyimler üzerinden eleştirel bir ton sağlanabilir (Kadlec, 2007).

Midtgarden da Dewey'de “kurtuluşu” ima eden argümanlara sık sık rastlanabileceğini belirtir fakat vurgunun iktidar ilişkilerinin analizi üzerine yoğunlaşarak bu yönün daha da netleştirilmesi gerektiğini söyler. “Karşılıklılık” ve “tanıma” Dewey'in argümanlarında yer aldığından, bunun güç asimetrisini işaret edecek şekilde kullanılmasıyla eleştirel pragmatizm yakalanabilir. Böylece Dewey de “sosyal eleştiri” yapılırken kullanılan düşünürlerden biri olabilir (Midtgarden, 2012). Ayrıca Dewey'in argümanlarının “eleştirel sosyoloji” geleneği içine yerleştirilebilmesine imkan tanıyan özelliklerinden biri mikro-analiz için uygun olması ve küçük gruplar içindeki iktidar ilişkilerinin açığa çıkarılması noktasında kullanılmaya elverişli olmasıdır (Dietz, 2013). İktidar ilişkileri ve küçük gruplar ilişkisi ise Dewey'in bir analiz yöntemi olarak nasıl kullanılabileceği sorusuyla ilişkilidir. Bu da sosyal araştırmalarda Dewey'in etkisi sorusunu gündeme getirir.

Dewey'in iktidar ilişkileri için açıklayıcı bir çerçeve sunduğu iddiası, sosyal araştırma süreci için de uygun görülür. Festenstein'a göre Dewey'in argümanları, araştırma sürecinin politikliğini vurgular. Araştırma sürecinin kendisini de demokratik katılıma etkisi ve faydası olan bir süreç olarak tanımlar. Bu nedenle demokratik bir araştırma süreci öncelikle “politik” sonrasında ise “epistemolojiktir” (Festenstein, 2001).

Dewey'in argümanları, aynı zamanda, bir araştırmanın sadece bilimsel bir aktivite olarak ele alınmayıp sorumluluklarla eş zamanlı yürümesi argümanı için de kullanılabilir. Örneğin kimyevi bir maddeyi bir bilim adamı onun insanlar üzerindeki etkisini düşünmeden üretmemeli ya da pazarlayıcı onu pazarlamamalıdır. Ya da bir bölgede kurulması düşünülen bir proje ya da tesis için o bölge insanlarıyla görüşüp tutumlarını anlamak ve uygulanacak politikanın olası çıktılarını onlarla paylaşmak bilimsel bir çalışmanın gerekliliğidir (McHugh, 2011).

Görüldüğü üzere Dewey'in eleştirel teori ile ilişkisi, "dönüşüm/kurtuluş" benzerliği ve farklılıklar söz konusu olduğunda "iktidar asimetrilerinin" gündeme gelmesinin kaçınılmazlığı üzerinden kurulmaya çalışılmıştır. Bu tür bir iktidar pratiğinin Dewey'in –yukarıda bahsedildiği üzere- "farklılıkları dinlemeyi öğrenmek" ile ilişkilendirilmesi bir tür çözüm önerisi olarak algılanabilir. Dinlemek ve konuşmak üzerinden girişilecek bir müzakere, sonuç odaklı olmayarak "vatandaşların eğitimi" noktasında da önemli görev görecektir. Kaynağını sosyal olandan alan bir demokratik pratik, bir sosyal araştırma içine dahil olarak bilimsel aktivitenin de iktidar pratikleri ile ne kadar ilişkili olduğunu gösterecektir. Bu da bilginin edinimi noktasında sadece "epistemolojiyi" değil, bilimsel "ahlakı" da gündeme getirecektir.

Temelcilik/anti-temelcilik tartışmasını hatırlayacak olursak, Dewey'in tüm bu demokrasi tartışmasını oturttuğu bir temelin olup olmadığı akla gelmektedir. Dewey çoğu zaman teoriden ziyade gündelik yaşamın pratiklerine odaklandığı ve demokrasi tartışmasını politik olanla sınırlamadığı için anti-temelcilikle eşleştirilir. Dewey doğrudan bir temelden bahsetmese de tüm bu kurgusunu gerçekleştirirken kafasında –yolu eğitimden de geçen- bir "demokrasi ideali" olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda Dewey'e ait bir metafizikten bahsedilecekse bu, pratikler üzerinden şekillenecek sağlam ampirik çalışmalarla ortaya çıkabilecek bir "bütünlük" dahilinde gerçekleşebilir görünmektedir (Fott, 1991). Benzer bir argümanla, Rosenfeld'e göre bir temel arayışı kaçınılmaz bir durumdur. Klasik pragmatistler de anti-temelci olarak nitelenirken aslında onların da teorilerini ve demokrasi anlayışlarını "deneyim" ya da "bilim" üzerine temellendirdikleri görülmektedir. Daha "post-metafizik" döneme ait olduğu düşünülen Rorty'de dahi temelciliğin izlerine rastlamak mümkündür. Rorty –yeni pragmatistler gibi- ilgisini deneyimlerden "dil" üzerine çekerek dilin değişkenliği

üzerinden bir anti-temelcilik yakaladığını düşünse de sözcüklerin anlamları da geçmişten ve onların şekillendiği geleneklerden kopuk değildir (Rosenfeld, 1998: 194).

Bir temelle ilişkilendirilmeye çalışılsa dahi Dewey, zayıf bulunan ya da net bir şekilde ortaya koymadığı gerekçelendirmelerinden ötürü genellikle “anti-temelci” yaklaşımın bir temsilcisi kabul edilir. Fakat Dewey, yıllar öncesinde demokrasiyi “sosyal olan” içinde arayarak ve “öznelerarasılığı” vurgularak, gelecekteki bir kıta felsefecisinin iletişimi bir paradigma olarak ortaya koyacağı teorisine zemin hazırlamıştır. Bu isim Habermas’tır (Dotts, 2016).

İletişimi ve demokrasiyi sosyal olan ve politik olan içinde arayışıyla Habermas, neo-eleştirel teorinin temsilcisi görülmekle birlikte; eleştirel teori ve pragmatizm arasında ya da eleştirel pragmatizm kavramı altında konumlandırılmaya müsait bir düşünür olarak da ele alınmaktadır.

2.1.5.2. Pragmatizmin Eleştirel Teoriye Eklemlenmesi: Habermas

Klasik pragmatizmin temsilcilerinden Dewey’de, eleştirel hususların keşfedilmesi ve ön plana çıkarılması söz konusudur. Habermas ise eleştirel teori ve pragmatizm arasında bir sentez yapması nedeniyle her iki geleneğin bir araya gelişinin temsilcisi olarak kabul edilir.

Habermas³⁵, küçük gruplar arasından büyük kitlelere dek değişim geçiren iletişim pratiğinin salonlardan kafelere ve kitlesel medyaya uzanan serüvenini “kamusal alanının yapısal değişimi” olarak açıklar. Kamusal alanının değişiminden itibaren tüm çalışmalarında bir “rasyonalite” inşası arayışında bulunur. Bunun çıkış noktası ise

³⁵Habermas’ın çalışmaları için bkz. *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*, Beacon Press, 1971 [1968]; *The Theory of Communicative Action*, Çev: Thomas McCarthy, Beacon Press, 1985 [1981]; *Knowledge and Human Interests*, Polity Press, 1987 [1968]; *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Çev: Frederic C. Lawrence, the MIT Press, Cambridge, 1990 [1985]; *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Çev: Thomas Burger, The MIT Press, Cambridge, 1991 [1962]; *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, Çev: William Mark Hohengarten, The MIT Press, Cambridge ve Londra, 1992 [1988]; *Moral Consciousness and Communicative Action*, Çev: Christian Lonhardt ve Shiery Weber, the MIT Press, Cambridge, 1999 [1983]; *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Edt: Florian Schuller, Çev: Brian McNeill, Ignatius, San Francisco, 2005 (Joseph Ratzinger’le birlikte); *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Çev: Ciaran Cronin, Polity, 2008 [2005]; *Europe: The Faltering Project*, Çev: Ciaran Cronin, Polity, 2009; *On the Pragmatics of Communication*, Edt: Meave Cooke, John Wiley&Sons, 2014; *Legitimation Crisis*, John Wiley&Sons, 2015 [1975].

iletişim ve etkileşimdir. Habermas, bu süreçte önce farklı rasyonalite anlayışlarının eksikliklerinden bahsederek onları eleştirir. Bunlar teknik bilginin kontrol ve denetim amacıyla üretiminden bilimciliğin ve pozitivistimin hakimiyetine kadar uzanan bir yelpazeyi içerir. Habermas, rasyonalitenin bu tür bir anlayışından ziyade baskının olmadığı ve eşit katılımın sağlanabildiği bir diyalogdan bahseder. Bu tür bir diyalog, samimiyet ve dürüstlük ilkelerini gözettiği sürece “iletişimsel eylemi” doğurur. İletişimin katılımcıları eğer çıkar amaçlı bir hedef doğrultusunda iletişimi sürdürüyorlarsa bu noktada “stratejik eylem” söz konusu olmuş olur. Tam bu noktada iletişimsel eylemi ifade eden “pratik akıl”, Habermas’ın rasyonalite anlayışını yansıtır. Bu rasyonalite anlayışı, taleplerin kamusal alanda formüle edilmesini ima eder. Kamusal alan ise pek çok sorunun gündeme gelebileceği mekanlardır. Burada da kamusal-özel alan ayırımına benzer şekilde “yaşam dünyası” ve “sistem” ayrımı ortaya çıkar. Yaşam dünyası daha gündelik ve kişisel bir alanı ifade ederken sistem, ekonomik sistem de dahil olmak üzere politik ve yasal kurumsallaşmaları ima eder. Habermas, demokratik bir düzeni hem ahlak, hem politik-yasal süreçler üzerine inşa eder. Eş zamanlı olarak ahlaki çerçevesini “söylem etiği” olarak kurar. Söylem etiği, diyalog ve tartışma ile ortaya çıkan normaların oluşturduğu bir zemini işaret eder. Rasyonalite inşasından söylem etiğine kadar geçen tüm tartışmaların zemini ise liberal bir sistemdir. Habermas, liberalizme saldırırmaz fakat bir rasyonalite ve normativite ihtiyacından ötürü postmodernizm içinde de yer almaz³⁶.

Yeni bir rasyonalite arayışının başlarında bilgi türleri ile ilgilendiğini ve teknik bilgi ile pozitivistimi eleştirerek iletişimsel eylem teorisini oluşturmasına giden yol, akademik

³⁶Habermas üzerine gerçekleştirilmiş seçilmiş çalışmalar için bkz. Honneth, Axel ve Hans Joas (Edt) (1991). *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Çev: Jeremy Gaines ve Dorris L. Jones, the MIT Press, Cambridge ve Massachusetts.; Calhon, Craig (Edt) (1992). *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts ve Londra.; White, Stephen K. (1995). *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press.; Fultner, Barbara (2011). *Jürgen Habermas: Key Concepts*, Routledge.; Matustik, Martin Joseph (2001). *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*, Rowman&Littlefield.; Ingram, David (2010). *Habermas: Introduction and Analysis*, Cornell University Press, Ithaka ve Londra.; Edgar, Andrew (2005). *The Philosophy of Habermas*, Routledge, Londra ve New York.; Edgar, Andrew (2006). *Habermas: The Key Concepts*, Routledge, Londra ve New York.; Pusey, Michael (1987). *Jürgen Habermas*, Routledge, Londra ve New York.; Specter, Matthew G. (2010). *Habermas: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press.; Corchia, Luca (2010). *Jürgen Habermas A Bibliography: Works and Studies (1952-2010)*, Arnus University Books.; Finlayson, Gordon (?). *Habermas: A Very Short Introduction*, Oxford.; Outwaite, William (?). *Habermas*, İkinci Baskı, ?; McCarty, Thomas (1978). *A Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press.; Steinhoff, Uwe (2009). *The Philosophy of Jürgen Habermas: A Critical Introduction*, OUP Oxford.; Thompson, John B. (1982). *Habermas: Critical Debates*, MIT Press. Segre, Sandro (2012). *Introduction to Habermas*, ?.; Boynes, Kenneth (2016). *Habermas*, Routledge.

hayatının başlarında “epistemoloji” ile ilgilenmesiyle başlar. Habermas, pozitivistlik yönelik eleştirilerini -eleştirel hermeneütik yoluyla- ilk dönemlerinde epistemoloji üzerinden gerçekleştirmiş; çözüm olarak ise “epistemik aydınlanma yoluyla kurtuluş” üzerinde çalışmıştır. Habermas’ın epistemolojiye ilgisi zamanla dilbilimsel pratikler üzerine evrilerek sistem-yaşam dünyası ayrımının yolunu açmış ve vardığı formül son kertede “iletişimsel eylem yoluyla kurtuluş” olmuştur (Olga, 1996: 199-269). Habermas, söz konusu kurtuluşu liberal sistem içinde arama taraftarıdır. Bu çözümün dinamiği ise “çoğul seslerin” yer aldığı “demokratik karar-verme süreci” olmalıdır. Bu süreç, kamusal akli harekete geçiren bir kamusal alan içinde gerçekleşirken, hem dini argümanlara yer açar hem de farklı normatif zemin arayışlarına devam eder. Bu yeni kurgudaki akıl artık, “müzakereci rasyonel” bir temele oturarak kişilerin girdikleri etkileşim ve diyalogların sonucunda ortaya çıkan deneyimler üzerinden şekillenir. Bu alan içinde tüm bu deneyimler ve argümanlar tekrar tekrar ele alınıp kurgulanmaya açıktır. Aynı zemin, sosyal bir araştırma için de geçerlidir. Argümanlar her an çöküp yeniden kurulabilir, bu argümanların dayandığı veri ve kanıtlar da “hesapverebilirlikten” payını almalıdır; pek çok “epistemik işlevin” yer aldığı bir alanda insanların argümanları da birer kanıtla bürünerek “politik karar verme” sürecine eklenmelidir (Frega, 2012).

Habermas, eşit katılımın ve dolayısıyla iktidar asimetrisinden sıyrılmış bir iletişim pratiğinin kurgusu konusunda Rousseau ve Marks’tan etkilenmiş görünür. Ayrıca iletişimin detaylarının tartışılmasında –bir iddia ortaya atma, onu tartışma ve geliştirme konusunda- Dewey’den yardım almıştır. Böylece bir “dönüştürücü demokratik politik güç” bulmaya çalışır (Kellner, 2000: 276-277). Habermas, iletişim temelinde üç önemli konuyu tartışmaya açarak yeniden bu temelde tanımlamaya çalışmıştır. Bunlar, iletişimsel rasyonalite, iletişimsel etik ve iletişimsel politikadır. Rasyonalite, etik ve politika konularını iletişim temelinde tartışırken tarihsel materyalizmden, hermeneütikten, bilimsel teknoloji ve eğitim tartışmalarından ve eleştirel teorisinin mirasından yardım almıştır (Hahn, 2000). Bu da göstermektedir ki Habermas’ın hem çalışma içeriği hem de etkilendiği isimler oldukça çeşitlidir. Bu da onun daha çok düşünceler arası bir sentez yaptığını ortaya koymaktadır.

Bu etkilenmeler nedeniyle Habermas'ın "iletişimsel eylemi" ve "evrensel pragmatigi", özellikle "politik boyutun" doldurulması açısından pragmatizmle eleştirel teorinin bir araya gelişinin yirminci ve yirmi birinci yüzyıldaki en önemli örneklerinden biri kabul edilir. Güç asimetrisinden ve "stratejik hesaplamalardan" sıyrılmış ve herkese açık bir katılımı sağlayan, kullanılan argümanları test etme konusunda ucu açık olan ve politika yapımı için "konsensusu" önemli gören böylesi bir yaklaşım kıta felsefesi için oldukça özgün bir durumdur. Diğer eleştirel teorisyenlerden farklı olarak Habermas, Amerikan felsefesini oluşturan pragmatizmi salt "faydacılığın", "teknokratik kararcılığın", "teknokratik kapitalizmin" ve "işletmeciliğin" bir yansıması olarak görmemiş; onu, yeni bir "akıl yoluyla kurtuluş" politikası için zemin olarak kullanmıştır (Shalin, 1992).

Habermas, söz konusu akıl arayışında, eleştirel teori içinde bir farklılaşmayı tercih ederek "dilini yarı-aşkın temellendirilmesi" yoluna gitmiştir (Kellner, 2000: 271). Aşkınlık üzerinden Kant'ın Habermas üzerindeki etkisine, onun hukuğu ele alışı da görmek mümkündür. Liberal sistemin ortadan kaldırılması çağrısı yerine sistem içinde kalarak sorunlara çözüm arayışı, öncelikle liberalizmin birey özgürlüklerini bir ideal olarak kabul etmesiyle örtüşmektedir. Hukuk, bununla birlikte, bir "normatif ideal" olarak katılım ve iletişim üzerinden de Habermas tarafından aşkın bir şekilde yorumlanmış olur (Chevigny, 2000). Soyut düzlemdeki eşitliğin katılım mevzusuna uygulanması, sosyal demokrasiye doğru bir yönelimi ima ederek aynı zamanda "eğitilmiş, bilgili, motivasyon sahibi [insanların] rasyonel olarak ikna edici fikirler öne sürmesini" işaret eder. Bu da gündelik yaşam içindeki "karar verme" pratiklerinde somutlaşır (Ingram, 2000: 299-300).

Habermas'ın hem hukuka hem karar vermeye etki eden etik duruşu olarak "söylem etiğini", "radikal bir biçimde eşitlikçi bir demokrasi için libertaryan bir gerekçelendirme" olarak görmek mümkündür (Ingram, 2000). İletişim ve karar verme sürecinde atılacak doğru adımlarla ahlaki olarak içi dolmuş bir demokratik pratik gerçekleştirmek, Habermas'ta "olgular ve normlar" arası ilişkide hukuğun ve yasaların kaçınılmaz varlığı ile sonuçlanır. Tarafsızlığa ve eşitliğe yönelik "ahlaki bağlılık", kurumsallaşmaya giderek "yasal normlara" dönüşür. Böylece kurumsallaşmış ve yasalaşmış normlar, Habermas'ın "söylemsel demokrasisini" oluşturarak politik boyuta geçmiş olur. Bu da Dewey'in katılım ve diyalog temelinde "sosyal olan" içerisinde

gerçekleştirdiği demokrasi tartışmasından farklı bir boyutu işaret eder. Dewey de Habermas'a benzer şekilde "prosedürel demokrasi" tartışması yapmıştır fakat Habermas bu tartışmayı Dewey'den farklı olarak "politik olan" içine taşımıştır (Bartlett, 2000).

Dolayısıyla Habermas, bir ahlak tartışması yaparken de pek çok unsuru bir araya getirmiş; Avrupalı ve Amerikalı düşünceler arası geçiş yapabilmiştir. Avrupa'da belirli bir konu üzerinde çalışma gerçekleştiren entelektüeller, Amerika'da olduğu gibi bilimsel çalışmaları felsefi çalışmalardan ayırmak gibi bir yola gitmeyi pek tercih etmezler. Avrupalı entelektüellerin pek çoğunun çalışması ampirik çalışmalarla felsefeyi birleştirmek ve bunu yaparken de "ahlaki eleştirelilikte" bulunmak gibi unsurları bir araya getirme çabasıdır. Avrupa'dan pek çok unsuru bir araya getiren yakın dönem düşünürlerine en iyi örnek olarak tüm bu nedenlerden ötürü Habermas verilebilir (Seidman, 2008: 149)³⁷.

Bohman'a göre pragmatizmin eleştirel teoriye katkılarından biri de onu çoğulculuğu vurgulayarak güçlendirmesi; bunu ise hem politik boyutta hem de yöntembilimsel boyutta yapmasıdır. Politik arenada farklı görüşlerin ve fikirlerin gündeme gelmesi kadar bir araştırmada da farklı yöntemlerin ve yaklaşımların var olması da o araştırmayı güçlendirecektir. Fakat bu noktada, aynı zamanda, bir araştırmanın da ne kadar politik olabileceğine vurguda bulunacaktır. Bu imkanın sunulmasında da yine Habermas, hem politik hem metodolojik çoğulculuğun sağlanması için önemli bir isim olarak sahneye çıkmaktadır (Bohman, 1999). Sadece politik alanda değil bir sosyal araştırmada da iktidar ilişkilerine yer verecek şekilde Habermas'ın kullanılması, Dewey'de bahsedilen durum ile benzerlik göstermektedir.

Dewey'e benzer şekilde çok çeşitli alanlarda sayıca fazla çalışma yapan Habermas, Dewey'den aldığı mirası, yeni bir "akıl" arayışı çerçevesinde "iletişimsel rasyonalite" olarak kurgulamış; kamusal alan vurgusuyla ise sosyal olana ait diyalogu geliştirerek politik olan tartışmasına girmiştir. Deneyimler, eğitim ve sosyal olana ilişkin Dewey'de görülen tartışmalar Fricker'daki birçok meseleye çağrışım yapmaktadır. Dezavantajlı grupların deneyimleri, "eleştirel refleksif açıklık" kazanmak, "duyarlılıkların eğitimi"

³⁷ Seidman'ın Habermas ve Habermas'ın sosyal teori içindeki yeri üzerine daha detaylı bir analizi için bkz. *Contested Knowledge: Social Knowledge Today*, ss. 115-127.

ve çalışmalarını sosyal epistemoloji içinde ele alması bu benzerliklerdir. Fakat Fricker'in kendi argümanlarının ve "epistemik adaletsizlik" kavramının "politik olan" içinde nerede durduğunu ve neye karşılık geldiğini merak etmesi ve "aklı" ciddiye alırken eleştirmenler tarafından "yeni bir akıl tanımı" için uygun görülmesi bizi Habermas'a daha çok yaklaştırmaktadır.

Habermas'ın kendisi pek çok düşünürün ve geleneğin sentezi olmakta birlikte, eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya gelişinde farklı sentezlerin bir parçası durumuna da gelebilmektedir. Burada Habermas'ın bir araya getirilmeye çalışıldığı ilk isim elbette Dewey olurken, eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya getirildiği sentezler bu iki isimle sınırlı kalmamaktadır.

2.1.5.3. Çeşitli Sentezler

Dewey ve Habermas yanında, eleştirel pragmatist teorisyen olarak eğitimde Cherryholmes, Alain Locke; planlamada Forester gibi teorisyenlerin adı geçer. Fakat bu ve diğer isimler, ya Dewey ya Habermas'tan etkilenmiş ya da iki gelenek arasında farklı sentezler kurmuşlardır. Ayrıca kimi çeşitli sentezler kurarken "eleştirel pragmatizm" kavramını kullanırken kimi de bu tür bir kavramsallaştırmaya hiç başvurmamıştır.

Sentezler, pragmatist teorisyenler ile eleştirel teorisyenler arasında olduğunda, söz konusu genellemelerle özdeşleştirilmiş isimlere yönelik dahi farklı argümanlar karşımıza çıkabilir. Bir başka deyişle, daha geniş gözlüklerle bakıldığında kimin pragmatist olup kimin olmadığına ilişkin net olmayan çizgiler olduğu söylenebilir. Bu noktada Rorty kimileri tarafından pragmatizme ilişkin imalarda bulunmamakla eleştirilebilmektedir (Hamington ve Bordwell-Jones, 2012: 6-7). Fichte, Hegel, Heidegger ve Gadamer'de de pragmatizmin izlerinin bulunabileceğini söyleyenler bulunmaktadır (Rockmore, 1984: 119). Bunun yanında "praksis" üzerinde duruşu pragmatizmdeki pratik vurgusuna benzetilerek hegemonya üzerine argümanları da eleştirel teori ile bütünleştirilerek Gramsci'yi "eleştirel pragmatist" olarak görenler de mevcuttur (Jupp, 2007).

Anti-temelcilik tartışmalarında günümüz düşüncesini temsilen –pragmatizm içinde- Rorty karşımıza çıkmıştı. Doğrudan eleştirel pragmatizm kavramı kullanılmasa da Rorty ve Habermas bir arada ele alınarak pozitivist ve yorumsamacı arası bir denge

gözetilebileceğini söyleyenler bulunur. Bir sorunun gündeme gelişi ve bu sorunun çözülmesi amacıyla motivasyonunu alan böylesi bir yaklaşımın, bir dönüşüm sürecini işaret edebileceği; böylece Rorty'nin “sosyal umudu” ile eleştirel teorinin kötümser havasının kırılabileceği gibi bir argüman da söz konusudur (O'Neill, 2008). Fakat eleştirel pragmatizm kavramsallaştırması altında pragmatizm içerisinde yer alıp iktidar pratikleri ve kurtuluş imaları üzerinden eleştirelliğin ortaya çıkarılmasını takiben Dewey karşımıza çıkmaktaydı. Bu nedenle eleştirel gelenek ile pragmatist geleneğin bir araya getirilişinde Habermas-Dewey işbirliği öncelikli dikkat çeken sentezlerdendir.

Boje'ye göre, eleştirel pragmatizmin temsilcileri arasında Dewey ve Habermas yanında Frankfurt okulu'nun ilk kuşak temsilcilerinden Adorno ve Horkheimer da bulunur. Adorno ve Horkheimer, kültür endüstrisi konusuna eğildikleri noktada her iki gelenekle de yakınlaşırlar (Boje, 2014: 228). Eleştirel pragmatizm, etiğin hem gündelik pratiklerde hem de araştırma süreci ile yöntem seçimi aşamalarında gündeme gelmesini gerektirir (Boje, 2014: 227). Tam da bu nedenlere eleştirel teoriye çoğulculuğun girmesi ile “pragmatik dönüşümün” gerçekleştirilmesinin aktörlerinden biri olan Thomas McCarthy'nin çalışmaları için James Bohman, “çeşitli felsefi düalizmlerin çatışan yanlarının uzlaştırılması” der. McCarty, Habermas ve Horkheimer'in argümanları ile Mead ve Dewey'in argümanlarını birleştirerek “eleştirel-reflektif katılımcının perspektifini” anlamaya çalışmış; ayrıca “eleştirel sosyal araştırmayı” çoğulcu bir açıdan tartışmıştır (Bohman, 2001).

Pragmatizmle kurulan işbirliği noktasında sadece birinci kuşak eleştirel teori yanında üçüncü kuşak eleştirel teoriye de başvurulur. Bu noktada karşımıza çıkan isim, eleştirel teorideki tartışmaları farklılıklar üzerinden “tanınma” meselesine çeken Axel Honneth'dir. Midtgarden'a göre Dewey'in argümanları, eleştirel teorisyen Axel Honneth'in argümanları ile birlikte kullanılabilir. İktidar ilişkilerini ve güç asimetrisini analiz etme noktasında kimi zaman yetersiz olarak algılansa dahi pragmatizm de “baskı” ve taraflar arası karşılıklı ilişkilere odaklanır. Karşılıklı ilişkilerde baskı unsurunu yaratan mesele ise kültürel bir tartışma konusu olarak “tanı(n)ma”dır. Kişilerin birbirlerinin farklılıklarına olan yaklaşımları aynı zamanda bir farklılığın diğerinden daha güçlü bir pozisyona gelmesi durumuyla da sonuçlanabilir. Böylesi bir tartışma da Axel Honneth'in argümanları ile uyumludur (Midtgarden, 2012).

Honneth, sosyal felsefe ve politik felsefe arasında ayırım yaparak ve kendini sosyal felsefe alanında konumlandırarak pragmatizmin sosyal olanın politik olana önceliği ile benzeşerek pragmatizme yaklaşır. Eleştirel teorinin sosyal felsefe içindeki tahakkümünün kırılarak pragmatizme yer açılması; “Avro-Amerikan” bir gelenek için sosyal felsefe ve politik felsefenin “yapıcı” bir şekilde birlikte ele alınmasıyla mümkündür. Honneth, eleştirel teoriyi pragmatist gözlüklerle okumayı başardığı için bir başlangıç noktası kabul edilebilir (Frega, 2014). Bu tür bir çabayı, “eleştirel düşünmeyi” en mükemmel ve doğru düşünme şekli olarak görmek yerine -pragmatist bir yaklaşımla- farklı düşünme şekilleri arasında bir tür kabul etmeye benzetebiliriz. Pragmatizm açısından eleştirel düşünme, şartlara göre –ihtiyaç duyulduğunda- kullanılacak bir düşünce şeklidir ve her şeyin eleştirel bir şekilde ele alınması kimi zaman beklenen sonuçları doğurmayabilir (Anderson, 2001).

Devam edecek olursak, Browne’ye göre Habermas’ın ve Honneth’in argümanları, Dewey’in pragmatizmindeki demokrasi anlayışı ile birleştirilerek müzakere süreçlerini açıklayabilecek radikal bir demokrasi anlayışı için zemin olarak da kullanılabilir (Browne, 2009). Planlama kuramcısı Forester’a göre ise daha güçlü bir eleştirel pragmatizm için Habermas’ın argümanları Nussbaum’un argümanlarıyla, Dewey’in pragmatizmi ile, Habermas çizgisindeki Bernstein ile ya da Aristotelesçilik ile birleştirilebilir (Forester, 2012: 7-8).

Pragmatizmin temsilcisi Dewey ile eleştirel teorinin temsilcisi Habermas iki farklı geleneğin birbirlerine en çok yaklaştıkları noktada dururken, bu iki geleneği bir araya getirmeye gücü yetecek yaklaşımlardan biri de kültürel çalışmalar ve feminizmdir. Deweyci pragmatizm, Habermasçı eleştirel teori ile feminizm ve kültürel çoğulculuk aracılığıyla bir araya gelebilir. Çoğulculuğun, pratiğin ve farklı farklılıkların altının çizilebildiği bir yaklaşım aracılığıyla eleştirel teori ile pragmatizm uzlaştırılabilir (Green, 1999: 49). Bu noktada feminist pragmatistler (Seigfried, Miller, Heldke, Gatens-Robinson, Sullivan), eleştirel teori feministleri, aktivist pragmatistler ve kültürel çoğulcular aracılığıyla (Davis, Marsh, Benhabib, Fraser, Matustic) bunu kolaylaştırıcı isimler olarak ortaya çıkarılabilir (Green, 1999: 49-50).

Başta kadınlar olmak üzere farklı deneyimlerin gündeme alınması hem Fricker’in hem bu çalışmanın çıkış noktası olduğu için feminizm aracılığıyla eleştirel teori ve

pragmatizmin bir araya getirilişinin “epistemik adaletsizliği” daha açıklayıcı bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle feminizm gibi farklı tanımları olan bir kavram/yaklaşım/ideolojinin bu çalışma için ne ima ettiği netleştirilerek eleştirel teori ve pragmatizmin feminizm tarafından nasıl görüldüğü; böylece, feminizmin nasıl bir sentez önerebileceği anlaşılmalı çalışılacaktır.

Fakat öncesinde, söz konusu sentezler de dikkate alınarak, “epistemik adaletsizlik” kavramı için uygun “eleştirel pragmatizm” tanımı yapılmalıdır ki bu net tanım üzerinden feminist bir bakış anlaşılabilir. Kısaca hatırlayacak olursak eleştirel teori ve pragmatizm benzerlikler üzerinden bir araya gelebileceği gibi farklılıklar üzerinden de bir araya gelebilmekteydi. Benzerlikleri güçlü yönler kabul etmekle birlikte bütüncül bir anlayış için birbirlerinin eksikliklerini kapatacak şekilde farklı yönlerinin bir araya gelmesi daha uygun görülmektedir. Ayrıca Dewey’e geri dönmek ya da Habermas’ı söz konusu birlikteliğin temsili görmek gibi temel iki yaklaşım söz konusuydu. Dewey’in deneyimler vurgusu ve eğitime verdiği önem Fricker’in örnekleriyle uyumakta; sosyal olanı dikkate alması ise Fricker’in sosyal epistemoloji ve sosyal iktidar ilgisiyle benzeşmektedir. Dewey’in argümanlarını Fricker’in argümanlarını güçlendirici argümanlar olarak görebiliriz. Fakat Fricker’in kendi çalışmasında eksik gördüğü ve aynı zamanda bu çalışmanın da asıl amacı kavramını ve argümanlarının “politik yönünün” keşfiydi. Ayrıca, burada belirleyici nokta Fricker’in postmodern bir göreceliliğe düşmeyen bir akıl anlayışını savunmasıydı. Bu noktada Habermas, daha yol gösterici bir isim olarak durmaktadır. Fakat kadın deneyimlerinin ve ses vermenin tonunu arttıracak şekilde Habermasçı bir yolun da çeşitli sentezlere maruz kalması gerekmektedir. Bunun için feminizmden yardım alınacaktır fakat şimdilik elimizde bir eleştirel-pragmatizm mevcuttur.

Carspecken, Habermas’ı rehber edinen bir eleştirel pragmatizm anlayışının “bilginin iktidarın amaçlarına nasıl hizmet edebileceğini” anlamamızı sağlayacağını söyler (Carspecken, 2002: 79). Fricker’in de tam olarak bilgi ve iktidar arası ilişkileri kimlik konusu üzerinden ele aldığını söyleyebiliriz. Pragmatizmin eleştirel teoriye katkısı, onu farklı deneyimlere duyarlı hale getirmek olacaktır. Bu durumda eleştirel pragmatizm, temeline iktidar pratiklerini oturtan, gündelik hayatın deneyimlerine odaklanarak mevcut yapılar içinde de eğitim yoluyla değişimin gerçekleşebileceğini düşünen,

müzakere ve diyalogu önemseyen ve dikotomik yaklaşımlar arası orta yol bulmaya çalışan bir yaklaşımdır.

2.2. Feminist Bir Perspektiften Eleştirel Pragmatizmin Şekillenışı

Feminizme olumsuz anlamlar yükleyenler feministleri “egoist, bencil, bireyci, cinsel yönden sapkın, hafifmeşrep, kadınsı niteliklerini ve erdemlerini ilişkin değerlerini kaybetmiş, aileye saldıran” kişiler olarak tanımlar (Seller, 1994: 234). Feministlerin kariyer düşkünü ve rollerini reddeden kişiler olarak görülmeleri, "erkeklerden nefret eden feminist" algısını beraberinde getirerek bir "mite" dönüşür. Böylece eşitliğe ilişkin bu talep, birden nefret kostümüne büründürülür (Kanner ve Anderson, 2010). Bunun devamında ise eşitlik taraftarları feminizm kavramından ziyade toplumsal cinsiyet kavramını kullanmaya yönelir ve "'feminist değilim, fakat' sendromuna" bürünerek, feminist olmadan da eşitlik isteyebileceklerini söyler (Boles ve Hoeveler, 2004: 167; Caputi, 2013: xi; Weiss, 1998: 11-28). Mitlerden bahsedildiği yerde bu mitleri oluşturan nedenleri ortaya koyabilmek için genel geçer söylemlerin bırakılması gerekir (Landy, 1988: 16-17). Bu nedenle, Fricker’in bahsettiği ön yargılardan biri de feminist yaklaşım olarak kabul edilebilir.

Fricker’in argümanlarını ve bu argümanların altının eleştirel-pragmatizm ile doldurulmasına yönelik feminist bir yaklaşımı ortaya koyabilmek için öncelikle feminizmin kapsamına, neden “toplumsal cinsiyet” kavramına yeğ tutulduğuna ve bu çalışmadaki anlamına değinilecektir. Daha sonra ise eleştirel pragmatizmin feminizm ile bir araya gelişinin neleri işaret ettiği ele alınacaktır. Eleştirel pragmatizm için Dewey ve Habermas özelinde yapılan tartışmayı ve Habermas’ın Fricker’in da bahsettiği “yeni bir akıl tanımını” işaret ettiği için daha uygun olduğu sonucunu hatırlayacak olursak, Habermas’ın feministler tarafından nasıl eleştirilip geliştirildiği görülmeye çalışılacak; Benhabib’in neden hem feminist hem eleştirel-pragmatist bir zemin için uygun olduğu değerlendirilecektir.

2.2.1. Kapsayıcı Bir Kavram Olarak Feminizm

Lykke, feminist çalışmaları hem kadın hem toplumsal cinsiyet hem de feminist çalışmaları kapsayacak şekilde kullanır. Bu noktada farklı ülkeler, farklı gelenekler ve farklı okullar farklı tercihlerde bulunabilir. Örneğin “kadın çalışmaları” söylemi

1970'lerde Anglo-Sakson kültürün bir ürünüken 1980 ve 1990'larda "toplumsal cinsiyet" kullanımı daha çok yaygınlaşmıştır. "Kadın çalışmaları" söylemi, kadın-erkek ayrımı gibi daha keskin bir ayrıma giderken "toplumsal cinsiyet" kavramının kullanımı daha postmodern bir düşüncenin yansıması olarak Queer çalışmaları ve eleştirel boyutta erkek çalışmalarını da kapsar (Lykke, 2010: 11). Böylesi bir ayrımdan hareketle, *epistemik adalet* kavramının politik bir zemine sahip olmasına çalışılırken "kadın merkezli" ya da "toplumsal cinsiyet temelli" bir yaklaşım yerine neden "feminist" bir yaklaşıma sahip olunması gerektiği açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bu nedenle öncelikle "toplumsal cinsiyet" kavramına değinilecektir.

Cinsiyet kavramı genelde iki durumu ifade eder. *Genetik cinsiyet*, kromozomların ürünü olarak biyolojik bir durumken; *görünen cinsiyet* ise sahip olunan organlar ya da vücut kısımları aracılığıyla oluşan cinsiyet tanımıdır (Bolich, 2007: 46-50). Toplumsal cinsiyet ise çoğu zaman "cinsiyetin anlamı" olarak tanımlanır (Waylen ve diğerleri, 2013: 27). Bunu basitçe örnekleyecek olursak da "*kadının çocuk doğurması sosyal bir tercih değil*" fakat çocuk büyütme görevinde tamamen annenin sorumlu tutulması bir sosyal meseledir (Hartsock, 2004 [1983]: 289). Fakat bedensel gerçekliğin sosyal inşaayı yadsıdığı da düşünülemez. Örneğin bir kız çocuğu ileride hamile kalabileceği ve anne olabileceği anlamına gelen anatomik bir zemine sahip olduğunu fark ettiğinde gelecek planlarını (iş yaşamı, yaşam tarzı vb.) bu çerçevede şekillendirme yolunu seçebilir (Alcoff, 2006: 176).

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının baskı temelinde yükseldiği en önemli ayrım "erkek/dişi" ayrımıdır. Bu ayrıma atfedilen "davranışsal" özellikler, "kadınsılık" ve "erkeksilik" kavramlarını türetir. Elbette bu ikili ayrımın ötesine geçen ve bir üçüncü kategorinin oluşmasını talep eden argümanların ortaya çıkardığı kavramlar söz konusudur. Bunlar "interseks, androjini ve trans-toplumsal cinsiyet"tir. Ayrımlar ve ayrımların ötesine yönelik talepler, kimlikler ve toplumsal roller etrafında tartışma konusu olmaya devam eder (Bolich, 2007: 7). Toplumsal cinsiyet kavramı tam da erkek/kadın ayrımını aşmak isteyenlerin ve üçüncü bir tür olabileceğini de iddia edenlerin başvurduğu bir kavram olmakla birlikte aynı zamanda yukarıda belirtildiği gibi feminizm sözcüğünü kullanmak istemeyenlerin de başvurusu olabilmektedir.

Toplumsal cinsiyeti çalışıyor olmak, belirli soruları cevaplamayı gerektirir: “Sosyal gerçeklik nasıl anlaşılabilir (ya da anlaşılabilir mi?), neden cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi kavramlar diğer kavramlardan farklı olarak bazı anlamlar barındırır, insanlar deneyimlerini nasıl adlandırır, iktidar bilgi üretimi ile nasıl örtüşür?” (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 2). Fricker, toplumsal cinsiyetin sosyal kimliğin bir türü olduğunu söyler. Bu kimlik, her şeyden önce kanıksanmış bir durumun yansıması olabilir ve hem “aktif” hem “pasif” şekilde işleyebilir. Aktif şekilde işlemesi, bir kadının sözlerinin ve eylemlerinin karşı taraf aracılığıyla önemsenmemesi ve güvenilmemesidir. Pasif şekilde işlemesi ise kadının bu baskı ile “sessizliğe” bürünmesi; bir eylemde bulunmaya ya da söz söylemeye yeltenmemesidir. Toplumsal cinsiyeti de kapsayan kimlik iktidarı, pek çok farklı normatif arka planla ve sınıf gibi farklı iktidar asimetrileriyle ele ele gidebilecek olmanın yanında Fricker’a göre sonuçları itibariyle “maddi” etkileri olsa da kendi oluşumu bakımından “maddi-olmayan” bir unsurdur. Bireyler arası ilişkilerde kendini gösterebileceği gibi yapısal boyutta da var olmaya devam edebilir. Tüm bunların yanında, kimlik iktidarının iktidar asimetriğini oluşturduğu noktada iki tür sorun karşımıza çıkar. Bunlar hem “epistemik işlevsizlik” hem “etik işlevsizliktir” (Fricker, 2007: 14-17). Sosyal tahayyüllerin kanıksanması, Fricker’a göre 1970’lerdeki hareketlerin etkisiyle feministler tarafından yıkılmaya başlamıştır. Burada karşı karşıya kalınan durum birtakım “inançların”, “cinsel stereotipler” ve “önyargılardan” oluştuğunun anlaşılmaya başlanması ile “farkındalık” ve “sosyal değişimin” gerçekleştirilmesinin itici gücünün olmuştur (Fricker, 2007: 37-39). Bu noktada, Fricker’ın iktidar tartışmasının ve kimlik iktidarı dediği şeyin cinsiyet, cinsel yönelimler, ırk vb. farklılıkları işaret ederken toplumsal cinsiyeti de işaret ettiğini; kırılması gereken ve adaletsizliğe yol açan önyargıların toplumsal cinsiyet rolleri için de geçerli olduğunu görüyoruz.

“Toplumsal cinsiyet” kavramını toparlayacak olursak, genetiği ve organları kapsayacak şekilde bedene ilişkin olana cinsiyet derken bedensel farklılıklara göre toplumun cinsiyetlerden beklediği rollere toplumsal cinsiyet diyebiliriz. Feminizm kavramı ise toplumsal cinsiyet kavramı ile sıkı sıkıya bir ilişkiye sahip olmakla birlikte farklı anlamlarda barındırabilir.

Feminizmi benimseyen kişilerin hepsinin olayları aynı şekilde yorumlamaları beklenemez. Örneğin bir kadının bulaşık yıkamasını onun daha düşük seviyeli bir iş yapmaya mahkum edilmesi olarak açıklayan feministler olacağı gibi, günlük hayat içinde sürekli yer alan böyle bir eylemin de önemli olabileceğini savunan feministler de bulunmaktadır (Young-Eisendrath, 1989: 155-156). Kadının ve kadınlığın tanımı birbirinden farklılaştığı için feminizm tanımları da çeşitlenmektedir (Caputi, 2013: 1). Feminizm sözcüğü tek bir tip feminist anlayışı ima etme ihtimali taşıdığından, 1980'li yıllarla birlikte farklı teorik temellerden hareket eden feminizme farklı şekillerden bakan kadınların konumunu belirtmek için "feminizmler" sözcüğü kullanılmaya başlanmıştır. Farklı bakış açıları vurgusunun yanında tüm feministlerin hemfikir olacağı baskıya uğramak ve ikincil olmak gibi sorunlar, feminizmin genel tartışma alanını oluşturmaya devam etmiştir (Pilcher ve Whelehan, 2004: 49). Feministlerin farklı yorumları ve farklı "feminizmlerin" varlığı, yine de, bir feminizm tanımı yapmaya engel değildir. Bu noktada farklı feminizm tanımlarına bakılarak genel bir feminizm tanımı yapmaya çalışılabilir.

Tablo 10
Geniş Kapsamlı Bir Feminizm Tanımına Doğru

Feminizm Tanımları	Çıkarımlar
Feminizm, bir "proje" (Braidotti: 1994: 149).	<i>proje</i>
Feminizmi "cinsiyetçiliği" konu edinir (Stanley ve Wise, 1993: 59).	<i>cinsiyetçilik</i>
"Feminizm, her şeyden önce, bir araştırma gündemidir, politik bir programdır ve bir idealdir (Waylen ve diğerleri, 2013: 28)"	<i>gündem, program, ideal</i>
Feminizm "birçok akademisyen ve aktivist için bir ideale hizmet eden ve politik eylem ve aktörlerle açıkça ilişkisi olan bir kavramdır" (Waylen ve diğerleri, 2013: 28).	<i>akademik ve aktivist</i>
Feminizm, bir "entelektüel disiplindir" (Jaggar, 1983: 10).	<i>entelektüel disiplin</i>
Feminizm, "var olan teorilere ve araştırma tarzlarına kadınları eklemek"ten ötesi olmalıdır (Stanley ve Wise, 1993: 61).	<i>kadınları eklemekten ötesi</i>
Feminist çerçeveyi oluşturan noktalar şunlardır: kadınlar baskıya uğraması, kişisel olanın politikliği ve feminist bilinç (Stanley ve Wise, 1993: 61-65).	<i>baskı, politiklik ve bilinç</i>
Feminizm, kısaca, "kadınların toplumsal cinsiyet adaleti için sosyal hareketidir" (Alcoff ve Kittay, 2007: 9).	<i>toplumsal cinsiyet adaleti için sosyal hareket</i>
Feminizmi en basit haliyle 1)"cinsiyetler arası politik, sosyal ve ekonomik eşitliği savunan öğretisi" ve 2)"kadınların çıkarları ve hakları için örgütlenmiş eylemler bütünü" olarak görmek mümkündür (Kravetz ve Marecek, 2002: 457).	<i>politik, sosyal ve ekonomik eşitliği</i> <i>eylemler bütünü</i>

Bu noktada genel tanımıyla feminizm; *politik, sosyal ve ekonomik eşitliği* kapsayacak şekilde *toplumsal cinsiyet adaletini* sağlamayı amaç edinen, bunu iktidar ilişkilerine dikkat çekerek ve kadını var olan yapıya *eklemekten* ziyade yapının kendisini de eleştirerek gerçekleştiren, *cinsiyet eşitliği yanlısı aktivist* ve *akademik girişimleri* içeren bir *proje, entelektüel disiplin ve eylemler bütünüdür*.

Fricker, feminizmi felsefe ile ilişki içinde tartışır. Fricker, feminizmi bir bakış açısı olarak benimser ve "feminist felsefe" gibi ayrı bir dalın oluşmasını doğru bulmaz çünkü feminizm bir bakış açısıdır (Fricker ve Hornsby, 2000: 1-2). Fricker, verdiği bir röportajda bu perspektifi biraz daha detaylandırır. Feminizm, iktidar ilişkilerini ele alırken analizin "dezavantajlıların" tarafından bakılarak yapılması anlamına gelir. Bu durumda kadınların yanında dezavantajlı diğer gruplar da feminist bir bakış açısıyla ele alınabilir (Fricker [Dieleman'la görüşme], 2012: 256). Kısacası Fricker için feminizm,

toplumsal cinsiyet konusunun da iktidar ilişkileri bağlamında ele alınabilmesini sağlayan bir perspektiftir. Politik, sosyal ve ekonomik ilişkiyi de bundan bağımsız düşünmemekle birlikte temelde “tanıksal alışverişe” ilişkin bir bilgisel meseleyi konu edinir. Bu meseleyi ele alırken tanımlamasını “dezavantajlılar” açısından yapar. Örneğin daha önce karşımıza çıkan ve yine epistemolojik bir tartışma olan “görmezden gelme”, avantajlının dezavantajlıya uygulayacağı bir eylemdir. Fakat Frciker’ın “epistemik adaletsizliğindeki” adaletsizlik, doğrudan dezavantajlı konumda bulunan kişi ve grupların durumuna ilişkin bir nitelemedir.

İktidar ilişkilerini konu edinmesi, feminizmin politik bir konu olmasıyla da yakından ilişkilidir. Feminizmin politik olanla ilişkisi hem sorunla hem çözümle ilgilidir. Sorun, baskı gören ve baskı uygulayan ayrımının söz konusu olmasıdır. Baskı görenin bundan kurtularak “özgürlüğe” nasıl kavuşacağına yönelik çözümler de baskının varlığı kadar politik bir meseledir. Bu özgürleşim “uzlaş” ile mi “çatışma” ile mi gerçekleşecektir? (Jaggar, 1983: 6). Bu sorunun cevabından önce, tanıklığının ciddiye alınmamasıyla da ilişkili olarak, bu baskının niteliği sorusu gündeme gelir: “Kadınlar ve kadınların değerleri, tercihleri ve davranışları genellikle toplum tarafından değersiz görülmüştür. Bu değersizleş(tir)me, eşitsiz bir iktidarın sonucudur: Erkeklerin kadınlar üzerinde iktidarı vardır.” (D’Amico ve Beckman, 1994: 8). Değersizleştirme, baskı uygulamanın genel sonucu olarak yorumlanabilir.

Sadece feminizm değil, toplumsal cinsiyet kavramı da “iktidar ilişkilerine” işaret edecek şekilde kullanılabilir. Buradaki iktidar pratikleri, erkeklerle eşleştirilen “toplumsal cinsiyet imtiyazına” sahip olma durumudur. İmtiyaz ise pek çok farklı kavramı gündeme getirir. Bunlar bir taraf için “ayırma, arasına sınır koyma, avantajlı duruma getirme” durumlarını ima ederken bir taraf içinse “yabancılaşma, marjinalleşme, kurbanlaşma” durumlarını ima eder (Bolich, 2007: 85). Fakat sadece toplumsal cinsiyet değil, onunla ilişkili olarak, cinsiyet de politik bir mesele olarak ele alınabilir. Kadının cinsel kimliğinin politik olması, onun bedeni ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü bu bedenin nasıl “kullanılacağına”, ona kimlerin “erişebileceğine”, onun nasıl “görünmesi gerektiğine” ve “doğurganlığına” ilişkin kararların nasıl ve kim tarafından verileceği, “iktidar pratiklerini” de tartışmaya açmaktadır (Rutter ve Schwarts, 2000: 201). Kısacası, ister cinsiyet ister toplumsal cinsiyet boyutunda olsun, “[C]insel farklılık

sorunu politiktir; içinde kendinin, ötekinin ve toplumun dönüşümü tartışmasına odaklanır.” (Braidotti, 1994: 178). Bu açıdan, feminist bir perspektifle toplumsal cinsiyete yeniden bakacak olursak:

Tablo 11
Topumsal Cinsiyetin Feminizm için Anlamı

Feminizmin toplumsal cinsiyet ile ilişkisi	Çıkarımlar
Feminizm, toplumsal cinsiyeti ele alma yaklaşımlarından yalnızca biridir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 5).	<i>Feminizm bir yaklaşım</i>
Feminist bir çalışma içinde olsun ya da olmasın, toplumsal cinsiyet ve onunla ilişkili kavramlar, bir çalışmanın yürümesi ve sistematikleşmesi için gerekli olan “analitik kategorilerdir” (Hawkesworth, 2013: 51).	<i>analitik kategori</i>
Feminizm için toplumsal cinsiyet kavramı, bir “analiz değişkenidir” (Tuana, 1997: 31).	<i>analitik kategori/değişken</i>

Görüldüğü üzere toplumsal cinsiyet, bir analitik ayırım olarak bir konunun ele alınışını kolaylaştırıcı bir etkiye sahiptir. Toplumsal cinsiyet konusu, kadın ve erkeklerin algıları ya da tepkileri gibi iktidar pratiklerine işaret etmeyecek şekilde kategorik bir mesele olarak ele alınabilir. Fakat feminist perspektifin sürece dahil olması, bunu yukarıda da belirtildiği gibi “politik” bir meseleye dönüştürür. Bu farklılıkların ya da farklılıklara ilişkin algıların kadınların dezavantajlı konumda olmalarına ne tür bir katkı sağlandığının anlaşılması çabası, iktidar pratiklerini gündeme getirir ki bunu gerçekleştirmede de feminizm bir perspektif olarak ve analizi dezavantajlı olanın gözünden gerçekleştirmede oldukça yardımcı olur.

Feminizm ve toplumsal cinsiyet kavramları arasındaki ilişkide ise bilgi, “toplumsal cinsiyetin feminist bilgisi” olmaktadır (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 5). Bu noktada “epistemik adaletsizlik” ile Fricker, kadınların tanıklığının ciddiye alınmaması ve kadınların sessizliği tercih etmesini tartışarak bize toplumsal cinsiyetin feminist bilgisini sunmuş olur.

2.2.2. Teori Olarak Feminizm

Feminist bir teori, temelde üç sorunun cevaplanmasını içerir. Bunlar i)kadın-erkek arası iktidar asimetrisi, ii)bilgiye ilişkin tanımlamalarda kadının neden dahil edilmediği ve iii)asimetrimin yeniden nasıl sağlanacağıdır (Enns ve Sinacore, 2002: 469). Fakat soruların cevaplanması esnasında da kadın hareketinin dalgalarına³⁸ göre feminist teori de³⁹ farklı biçimler alır.

Feminizmin tarihi çok öncelere dek götürülebilirse de feminizmin "organize bir hareket" olarak ortaya çıkışı sanayi devrimi ve onun ortaya çıkardığı koşullar üzerinden şekillenir. Sanayi Devrimi, hem ekonomik hem sosyal değişimlere neden olmuş; bu değişimlere paralel olarak ortaya çıkmaya başlayan temsili demokrasi ortamında

³⁸Feminizmin tarihini kategorize etme noktasında "dalga metaforu" bir başlangıç ve bu başlangıcın genişleyerek devam eden etki alanının altını çizen bir kavram olarak da kabul edilebilir. Kategorileştirme, iç içe geçen konuları anlama noktasında sıkıntı yaratmakla birlikte; kategorize etmenin analiz etme açısından faydalı sonuçlar doğurabileceğini de göz önünde bulundurur. Feminist jenerasyonlar kavramsallaştırması, keskin bir ayrıma daha çok işaret etmekle birlikte, arada kalan jenerasyonları 2.5 şeklinde kategorize edilebilir. Günümüzde üç dalgadan bahsedilebilir: ilk dalga eşitlik talebiyle ortaya çıkarken, ikinci dalgada eylem ve sosyal hareket boyutu daha vurgulu hale gelir. Üçüncü dalga ise kurumsallaşmış bölümler/disipliner/üniversitelerin kadın çalışmaları içinde kendisine yer bulur (Aikou ve diğerleri, 2007). Görüldüğü gibi toplumsal cinsiyet nasıl feminist bir yaklaşımın cinsiyet farklılıklarının yol açtığı iktidar pratiklerini anlamada kullandığı bir analiz birimiyse, dalga metaforu da feminist tarihin daha net anlaşılması için kullanılan analitik bir kategoridir.

³⁹Feminist teoriye ilişkin bazı ayrımlar şu şekildedir:

Rich (2014) : Radikal feminizm, siyahi feminizm, Fransız feminizmi, Materyalist feminizm, Queer teori.

Ford(2011): liberal feminizm, radikal feminizm, Marksist-Sosyalist feminizm, küresel feminizm, Siyahi feminizm, ekofeminizm, toplumsal cinsiyet feminizmi, üçüncü dalga.

Tandon (2008): liberal feminist teori, radikal feminist teori, Marksist (Sosyalist) Feminizm, psikoanalitik feminist teori, lezbiyen feminizm, ekofeminizm, postmodern feminizm, postfeminizm, siyasi feminist teori, Fransız feminizmi teorisi

Daha geniş kapsamlı ayırım yapılacak olursa bunlar; **liberal feminizm** (Marry Wollstonecraft, Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony), **liberal feminizmin 20. Yüzyıldaki tezahürü** (Betty Frieden, Elanor Smool, Balla Absug, Zillah Eisenstein), **kültürel feminizm** (Margaret Fuller, Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams ile birlikte Nancy Chadorow, Dorothy Dinnerstein, Carol Gilligan, Nel Noddings, Sarah Ruddick), **radikal feminizm** (Kate Millet, Mary Daly, Shulamith Firestone, Marilyn Frye, ile birlikte aktivizmleri ile ön plana çıkan Redstokings ve New York radikal feministleri), **sosyalist feminizm** (Alison Jaggar, Juliet Mitchell, Iris Young, Donna Haraway, Ann Ferguson), **renk feminizmi** (Angela Davis, bell hooks, Aida Hurtado, Paula Giddings, Elizabeth Spelman, Audre Lorde, Alice Walker, Patricia Hill Collins, Olive Espin, Beverly Green) ve **küresel/uluslararası** feminizmdir (Nawal el Saodawi, Robin Morgan, MarieMies, Charlotte Bunch, Angela Gilliam, Chandry Mohanty, Annette Fuentes, Yandona Shiva, Rosi Braidotti). (Hawkesworth, 2006: 469-470).

kadınlar da kendi taleplerini gündeme getirmeye başlar. Bu taleplerin ortaya çıkmasında, fabrikalarda çalışmaya başlayan kadınların ilk kez kamusal alanda erkeklerle birlikte yer almaya başlamasının verdiği deneyimle, kendi konumlarını ve erkeklerin konumlarını karşılaştırmaları da etkili olur (Jaggar, 1983: 3-4). Bu aktivist tutumla ilişkili olarak liberal feminizmin ortaya çıkışı hem bir düşüncenin hem de eylemin sonucudur. Düşünsel anlamda eşitlik ve özgürlük kavramlarının içselleştirilmesi, bunun eyleme konması noktasında oy hakkı talebiyle gündeme gelen “suffragette” hareketidir. Bu aşamada “eşitlik” ve herkesin aynılığı üzerinden yürüyen tartışmalar, radikal feminizmin ortaya çıkması ve gündemine kültürü almaya başlamasıyla “farklılık” tartışmalarına gidecek yolu açmıştır. “Pornografi, lezbiyenlik, üreme, annelik” gibi konuları ajandasına alan radikal feminizm ile birlikte “cinsiyet/toplumsal cinsiyet” farklılığı tartışmaya açılmıştır (Tong, 2009: Bölüm 1-2).

Liberal feminizm, kadınların erkeklerle eşit haklara (özellikle politik haklar) sahip olması gerekliliğinden hareket ediyordu. Bu hareket içinde yer alan kadınlar, erkeklerin deneyimlediği demokratik sistem içinde kendilerine yer edinmeye çalışarak sorunu halledebileceklerini düşünüyordu. Sosyalist-Marksist feminizmde ise sınıf kavramı toplumsal cinsiyet ile birlikte ele alınarak devrimin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sona erdireceği iddia ediliyordu. Liberal ve Sosyalist-Marksist feministlerin erkeklerle birlikte hareket etme noktasında bir çekinceleri yoktu. Radikal feminizmle birlikte erkeklerin dahil olmadığı yalnızca kadınlardan oluşan alanlar yaratılmaya çalışılmıştır. Radikal soldan etkilenen radikal feminizm, erkek iktidarının hissedilmediği bu alanlarda kadınların kendilerini gerçekleştirmelerini sağlamaya çalışmıştır (Pilcher ve Whelehan, 2004: 49-50). 1970'lerdeki bu radikal feminizmin belkemiğini "özel olan politiktir" argümanı oluşturmaya başlar. 1960'lı ve 1970'li yılları, feminizmin ilk dönemlerindeki harekettten ayıran şey, bu argüman ile ilk kez politikanın ne olduğu ve kadınlar için/tarafından nasıl tanımlanması gerektiğine yönelik soruların ajandaya girmesidir (Philips, 2009: 3-4). Bu durum aynı zamanda feminist jargonu değiştirmiş, seçilen kelimelerin farklılığı yeni akımın ana fikrini ve politik rahmini belli etmiştir. Önceleri "haklar, eşitlik" kelimeleri göze çarparken, bu yıllarda kilit kavram "kadının özgürleşmesi" olmuştur (Jaggar, 1983:5). Radikal feminizmle birlikte, özellikle kültürün kadın hareketi üzerindeki etkisi görünür olmaya başlamış ve günümüze dek tartışmalı bir şekilde etkisini sürdüren cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı feminist literatüre

girmiştir. Lezbiyenlik dışında literatüre giren konular pornografi tartışmaları ve anneliktir (anneliğin doğası) (Tong, 2009: Bölüm 2). Radikal feminizmle birlikte farklılık ve kültür konulara girilmesi ise günümüzde kendini “kültürel feminizm” olarak göstermektedir.

Kültürel feminizm; aydınlanma döneminin etkisinde ortaya çıkan liberal feminizmi takip eden Marksist feminizm, varoluşçu feminizm ve radikal feminizmden sonra ortaya çıkmıştır. Kültürel feminizm, iki amaca hizmet edecek şekilde okunabilir. Bunlardan ilki “liberal feminizmin eleştirisi” iken ikincisi feminizmin kendi “teorisine” sahip olma çabası olarak görülebilir (Donovan, 2006). Irk ve etnik farklılık ile cinsiyet farklılığının bir araya gelmesi, farklılığın nasıl bir teorik zemine oturtulabileceği tartışmalarını gündeme getirmiştir.

Liberal feminizmden kültürel feminizme dek geçen süreçte feminizmin, teorik anlamda, temel tartışma noktası “eşitlik mi farklılık mı” tartışmasıdır. Oy hakkı hareketine dayanan ve çıkış noktası eşit haklar olan liberal feminizmin tüm kadınları bir kefeye koyup kadınlar arasındaki farklılıkları görmezden geldiği eleştirisi, “farklılık feminizmine” kapı aralamıştır. Farklılık feminizmi, Simone de Beauvoir’ın “ikinci cins” kavramsallaştırmasıyla özneliği tartışmaya açması ve bu öznelik tartışmasını kadının özneliğine karşı eril özneliğin varlığı ve kadın özneliği üzerinde baskı uygulanması olarak kendini ortaya koymasıyla başlar. Farklılığın, Hegel’in efendi-köle diyalektiğinde olduğu gibi baskı uygulayan-baskı gören ayrımı olarak değil de farklılığın “tanınması” ile yaratıcı bir zemine oturtulması, farklılık üzerine gerçekleşen argümanlarda geline son noktadır (Changfoot, 2009). Literatürde her ne kadar farklılık feminizminin daha ön plana çıktığı görülse de farklılık-eşitlik tartışmasının henüz son bulduğunu söylemek güçtür. Çünkü eşitsizlik söylemi, halen günümüzdeki hakim söylem olmaya devam etmektedir. Oy hakkı ve iş hayatı gibi alanlarda belli bir aşama kat edilse dahi kamusal alandaki eşitlik kazanımı, özel alandaki iş bölümünde eşitlik sağlanmadığı sürece kadınların eşitsiz konumunun devam etmesine neden olmaktadır (Aronson ve Buchholz, 2001). Eşitlik mi farklılık mı tartışmasını şu şekilde özetlemek de mümkündür:

“... kavramsal çift olarak “farklılık ve eşitliği” dikotomik ve onlara ait terimleri birbirini dışlayıcı olarak değerlendirenler olduğu gibi bu ikisi arasında farklı ilişkiler kurmayı amaçlayanlar da bulunur. Bazı feministler kadınların farklılığını başlangıç noktası, varılacak sonucu ise eşitlik olarak ele alır (örneğin pozitif ayrımcılık yoluyla erişilebilecek); bazıları ise (akademik pozisyonlar için kadın ve erkeklerin eşit katılımı olmasını talep eden fakat ayırt edici şekilde kadınsı bir bilim anlayışını savunan ve uygulayanlar gibi) eşitliği kadınların farklılığını amaç edinen bir araç olarak kullanır. Çeşitli feminist konumlar, eşitliğe ya da farklılığa başvurarak desteklenmektedir/desteklenebilir” (Bock and James, 1992: 4).

Farklılık-eşitlik tartışması tek eksenli bir tartışma olarak görülse de günümüzde feminizm, daha farklı kollara ayrılarak bu tartışmayı yürütmektedir.

Braidotti'ye göre 90'lı yıllarda şekillenen feminizm, beş farklı şekilde kendini ortaya koymuştur. Bunlardan ilki Alman düşüncesinin etkisinde olan “feminist eleştirel teorisyenlerdir” (Benhabib, Benjamin, Flax). İkinci grup ise Amerikan akademisinde yer alan Fransız temelli feministlerdir (Irigaray). Üçüncü grup İtalyan feministlerin oluşturduğu gruptur (Muraro ve Covenes). Dördüncü grupta “toplumsal cinsiyet radikalizmini” ele alınırken (Wittig) son grupta etnik meseleler ve kolonyalizm gündeme gelmiştir (Lorde, Spivak, Mohanty, Smith, Minh-ha, bell hooks). Burada ilk grup eleştirel teori içerisinde farklılık meselesini gündeme getirmeye çalışırken ikinci grup öznellik tartışmalarına yönelmiştir. Üçüncü grup sınıf meselesini yeniden gündeme getirirken dördüncü grup tamamen toplumsal cinsiyeti merkeze almış, son grup ise kültürel feminizm dediğimiz feminizmin içini dolduracak argümanlar ile sürmüşlerdir (Braidotti, 1994: 155-156)⁴⁰.

Görüldüğü üzere iktidar kavramının toplumsal cinsiyet konusunun temeline oturtulması eleştireliliği gündeme getirdiği kadar farklılıkların vurgulanmaya başlanmasıyla pragmatizmi de anımsatmaktadır. Özellikle “kadın deneyimleri” ve farklı kadınların “farklı deneyimleri”, pragmatist tonu daha da arttırmaktadır. Fakat Braidotti'nin ayrımında gördüğümüz üzere feminist eleştirel teori de Alman ekolüne feminist bir

⁴⁰Braidotti'nin ayrımında da görüldüğü gibi feminist teorileri sınıflandırırken kullanılan bir diğer yöntem "ulus" isimleri temellidir: Fransız Feminizmi, Amerikan Feminizmi, Britanya Feminizmi. Bu sınıflandırmaları doğrudan verili kalıplar olarak almamak, içindeki farklılıkları göz önünde bulundurmamak gerekmele birlikte söz konusu adlandırmaların birtakım imalar içerdiği gerçeği de saklı bulunmaktadır. Örneğin Amerikan feminizmi "kendi" kavramına odaklanmakta, Fransız feminizmi "cinsiyetçilik", Britanya feminizmi ise "sınıf" kavramına odaklanmaktadır (Friedman, 1993: 249).

bakış açısı getirme çabası gütmektedir. Peki daha önce bahsettiğimiz eleştirel-pragmatizm bize nasıl bir feminizmden bahseder ve feminist bir perspektife sahip olduğumuzda hangi konulara dikkat çekmemizi ister?

Klasik tümdengelimci-tümevarımcı yaklaşımları dikkate aldığımızda ilki ortaya koyulmuş soyut teorileri test ederek doğrular ve yanlışlar, ikincisi pratik araştırmalardan birike birike bir teori oluşturur. Feminist bir çalışma teori-araştırma-deneyim üçgeninde şekillenmeli ve teoriyi deneyimlerin birikimiyle oluşturmayı savunmalıdır (Stanley ve Wise, 1993: 58-59). Bu durumda kıta düşüncesinde eleştirilen soyut teori ve argümanlarla pragmatizmin deneyimler vurgusu nasıl bir teorik feminizm işaret eder, hangi feminist teori eleştirel pragmatik bir feminizme daha yakındır?

2.2.3. Eleştirel Teori – Pragmatizm Birlikteliğinin Feminist Formülasyonu

Feminist teorinin kullanıldığı ve feminist bir bakış açısıyla ele alınmakta olan birçok farklı disiplin de "feminist" ön ekini alarak yeni çalışma alanları açmaktadır. Romanlarda ve diğer farklı metinlerde cinsiyetçi tutumları eleştirmek için "feminist edebiyat kuramı", kadın ve erkeklere ilişkin rol ve beklentilerin biçimlendirdiği dil pratiklerine işaret eden "feminist dilbilim", kadınların görsel dünyada nasıl konumlandırıldığını anlamak için "feminist film teorisi", benzer bir amacı sahne sanatları için öngören "feminist tiyatro çalışmaları", renkler ve sanatçılar arasında kadınları ve onların bakış açılarını arayan "feminist sanat tarihi", ritimler içinde kadını ele alan "feminist müzikoloji", kadın olmanın ne demek olduğu sorusundan hareketle heteroseksüel sistemi eleştiren "lezbiyen çalışmaları", özellikle eski kolonilerdeki kadınların ses vermeleriyle ortaya çıkan ve iktidarı kadın/erkek ve beyaz ırk/siyah ırk bağlamında çift yönlü ele alan "siyahi çalışmalar", yine metin analizlerinde karşımıza çıkan "feminist semiyotik", kadının cinselliğini ve öznelliğini ajandasına alan "feminist psikanaliz" bunların bazılarıdır (Buikema ve Smelik, 1993). Buradaki feminist sıfatlarından da görüleceği üzere feminist sözcüğünü tercih etmek -toplumsal cinsiyet ve kadın sözcüklerinin yerine- epistemolojik tutumu gösterir (Stanley ve Wise, 1993: 7-8).

Psikanalitik eleştiri, Marksist eleştiri, yapısalcı eleştiri, yapısökümcü eleştiri, tarihsel ve kültürel eleştiri, gey ve lezbiyen eleştiri, Afrika Amerikan eleştiri, postkolonyal eleştiri, feminist eleştiriden başka farklı eleştirel analizleri işaret eder (Tyson, 2006). Feminizm,

toplumsal cinsiyeti analiz ederken yer yer bu farklı eleştiri türleriyle bir araya da gelebilir (Feminist psikanaliz, Marksist feminizm, feminist postkolonyal teori vb.).

Feminizmin, eleştirel teoriyle ilişkiye girdiği noktada iki mesele gündeme gelir. Bunlar “baskıcı bir iktidarın” varlığı ve kadın-erkek arasında bu tür bir iktidarın varlığının ortaya koyulması ile bu baskıdan nasıl kurtulunacağı, ona nasıl “karşı konulacağıdır” (Cocks, 1989: 19-20). Bu birliktelik de feminist bir politika anlayışında sorunun “baskı politikası” olarak tespit edilmesi; fakat çabanın sadece tespitle sınırlı bırakılmayıp “çözüm” noktasında nasıl bir “post-maskülen” politikanın oluşturabileceğinin de sorgulanması ile el ele gider (Brown, 1988).

Pragmatist feministler, kıta düşünce geleneğinin eleştirisiyle işe başlarlar. Aydınlanma fikrinin etkisinde gelişen düşünce sitemi içinde bilime atfedilen özellikler ve Kıta düşüncesinin deneyler ile deneyimlere dayanmayan, evrensel olanın bilgisine ulaştığı iddiaları; aynı zamanda kadınların deneyimlerini de görmezden gelerek kıta düşünce geleneği içinde “anti-feminist duruş” oluşmasına zemin hazırlamıştır (Nelson ve Nelson, 1996: 6-7). Pragmatizm de feminizm de birbirlerine karşı mesafeli olsa da, feminizmin kıtadaki “anti feminist duruşu” ortaya koyması gibi zamanla birbirlerine yakınlıkları daha çok anlaşılmiştir.

Amerikan pragmatizmi de ilk dönemlerinde –klasik pragmatizm anlayışında- feminist hareketin ilk örneklerini oluşturan kadın hareketini içermemiştir. Akademik olmayışı ve teorize edilmemiş olması onu pragmatizme ait hakim felsefi çalışmalar içinde gayri ciddi bir yere konumlandırmıştır. Böylece pragmatizm de deneyimler vurgusunda bulunarak ve herkesin deneyimlerinden bahsettiğini söyleyerek aslında erkek deneyimleri üzerine konumlanmıştır. Aktivist hareketin de kadın deneyimlerini hem şekillendiren hem de onlar tarafından şekillenen bir hareket olması, Jane Adams’ın ilk pragmatist feminist olarak anılması ile sonuçlanmıştır. Eğitimin ve demokratik politikaların önemi kadın deneyimleri ile birleşince ve kültürel feminizm tarafından da desteklenince pragmatizm tartışmaları seyrini değiştirmiştir. Farklı kadın deneyimlerinin yarattığı çoğulculuk, kadınların baktığı yerden olayları anlama çabası ile sonuçlanarak “feminist duruş teorisini” de pragmatizme yaklaştırmıştır (Mahowald, 1997). Bir başka yaklaşıma göre ise feminizmin teorik boyut kazandığı ve felsefi alanda temellendiği ilk dönemlerde de pragmatizm feminizmin ilgisini çekmemiştir. İktidar

ilişkilerini açıklamaya yönelik politik analiz gücünden yoksun oluşu, feminist teorilerin de pragmatizmden uzak durmasıyla sonuçlanmıştır. Pragmatizmin özellikle ilk dönem ürünlerindeki öznellik ve deneyim vurgusu, yeni akıl tanımlarının aranması ve evrenselliğin feministler tarafından yeniden ele alınması için önemli malzeme sunmaktadır (Mottier, 2004). Kısaca feminizm pragmatizmi iktidar pratiklerini analiz etmede yeterli bulmazken pragmatizm de feminizmi akademik ve felsefi çalışmalar için yeterli görmemiş; deneyimlerden bahsederken dahi kıtanın evrenselliğine benzer şekilde genelleştirici açıklamalarda bulunmuştur. Fakat kıta felsefesi ve Amerikan düşüncesinin zamanla birbirlerine yaklaşmasına benzer şekilde pragmatizm ve feminizm arasında da ortaklıklar kurulmuştur.

Feminizmi ve pragmatizmi bir araya getiren noktalardan biri temel dikotomik düşünüşe ikisinin de karşı olmasıdır. Bu dikotomiler “düşünce-eylem”, “teori-pratik” ve “proje-nesnellik” ayrımlarıdır (Miller, 2013: 231-232). Feminizmi ve pragmatizmi bir araya getiren bir diğer nokta ise “ütopya” arayışlarıdır. Bu ütopya, daha önceki örneklerinde görüldüğü üzere bir ideal peşinde koşarken bu ideali benimsemeyenleri yok eden bir ütopya değil; aksine herkesin “aktif ajanlar” olarak katılabilecekleri bir ütopya tasavvurudur. Kısaca ütopya kasıt “geleceği yaratma sorumluluğu ve onu yönetmek için eleştirel bir yöntem yaratımı” üzerine odaklanan bir anlayıştır (McKenna, 2001: 3).

Feminizmin pragmatizmle ilişkisi farklı dönemler üzerinden de tartışılabilir. Feminizmin pragmatizmle ilk tanışması klasik pragmatist çalışmalar ve bunlara kadınların yorumları üzerinden şekillenirken (örneğin John Dewey’in yolundan giden Jane Addams) daha sonraki çalışmalara örnek Seigfried’in Simone de Beauvoir’in çalışmalarına yönelik incelemeleri ve Donna Haraway’in teknoloji üzerine argümanları sayılabilir. Fakat temelde pragmatizmle feminizmin kesiştiği yer, deneyimlerin önemine yönelik vurguları ve bu deneyimlerin nasıl bir bağlamda gerçekleştiklerinin incelenmesidir. Farklı deneyimler ve farklı bağlamlar pek çok farklılık unsuruyla bir araya gelebilir (din, ırk, cinsiyet vb.) (Sullivan, 2006). Pragmatizm ve feminizmin “karışımı” kısaca şöyle özetlenebilir:

“En temel seviyede pragmatizm, eylemin önceliğine, deneyime ve yanılabilirliğin kabulüne değer verir. Benzer şekilde feminizm, bilginin en önemli kısmı olarak kadınların yaşamlarını görür ve toplumu sosyal adalet doğrultusunda dönüştürmeyi amaçlar. Bu iki geleneğin karışımı, pratik ve teori arasındaki çok yakın bağlantıları yaratıcı bir şekilde işaret eden daha güçlü bir çerçeveyi oluşturur. Bu nedenle feminist pragmatizm, deneyimler aracılığıyla nasıl teori geliştirilebileceğini açığa çıkaran daha bütüncül bir felsefi yöntem kurar. Bu felsefi analiz yöntemi, sosyal yaşam içinde kapsayıcı bir çoğulculuğu yeniden canlandırmayı amaçlayan dönüştürücü imalara sahiptir. Bu ima, toplum içinde marjinalleştirilmiş olanların kendi yaşamları ile ilgili teori geliştirmesinde önemli role sahiptir” (Hamington ve Bordwell-Hones: 2012, 1-2).

Kadınların ikinci dalgayla birlikte gündelik hayatın pratikleri ve kadınların deneyimleri noktasına daha çok yönelmeleri ve tüm bu noktaları düzenleyen felsefeyi de yeniden gözden geçirmeye başlamaları, bilimsellik yanında “insani değerlerin” de ön plana çıkarıldığı bir epistemoloji anlayışı ile feminist epistemolojiyi ortaya çıkarmış ve güçlendirmiştir. Kadınların deneyimleri vurgusu pragmatizmin etkili olduğu bir vurguyu işaret etmektedir (Rooney, 1993: 16-17). Amerikan felsefesi, dayanağını gündelik hayatın içindeki eylemlerden alır ve bu eylemlilik durumunu toplumun bir bütün olarak “güçlenmesi” için kullanır. Feminizm, güçlenme ve güçlendirme vurgusunu kadınlar üzerine çekerek ve vurgusunu baskı ve iktidar ilişkileri üzerinde geliştirerek farklı bir yaklaşım sergiliyor olsa da güç asimetrisinde daha güçsüz olanları içermeye yönündeki iddiası ile zamanla farklılıkları yok etmeyen kapsayıcılık politikasıyla pragmatizme yaklaşmıştır (Seigfried, 1993: 2).

Dikotomik düşünmeye alternatif ve umut dolu bir gelecek arayışı için bir araya gelen pragmatizm ve feminizm, deneyimler ve farklılıklar üzerine odaklanır. Deneyimler üzerinden teori ile ilişki kurmaya çalışan feminizm-pragmatizm birlikteliği, bunu çoğulculuğu savunarak farklılıkların kapsanması ile gerçekleştirir. Bunu yaparken de dezavantajlılara odaklanır. Pragmatizm ile feminizmin bir araya gelişinde en çok feminist epistemolojinin etkili olduğu görülür. Bilginin ve epistemolojinin gündeme gelişi, feminizm içindeki pragmatik tonu daha da artırır. Fakat eleştirel pragmatist bir tutum arayışında (nasıl pragmatist olan Dewey’de iktidar vurgusunun aranması bir tür yaklaşım ise) ve feminizmin pragmatizm ile bir araya gelmesinde teorik olarak Dewey etkisi yeniden gündeme gelir.

Deweyci pragmatizm, kadın deneyimlerini belirgin bir şekilde vurgulamak, gündelik deneyimleri dikotomik düşünme şeklinin dışına çıkarak değerlendirmek, “somut

deneyimlere” ve bu deneyimler içinde yer edinen “hislere” odaklanmak ve hepsinden öte deneyimi bir güç asimetrisi göstergesi olarak ele almak için oldukça değerlidir (Seigfried, 1993). Pragmatik izler taşıyan bir feminizm söz konusu olduğunda daha çok Jane Adams ismi geçse de feministler, Dewey’i de oldukça etkili bulmaktadır. Her ikisinde de ortak nokta “demokrasi” ve “iletişim” vurgusu olmaktadır (Miller, 2013: 233). Adams, bu noktada kişilerin katılıma ilk adım olarak belli spesifik gruplaşmalar içinde yer almayı tercih edebileceklerini belirtmektedir (kadınlara has topluluklar gibi). Dewey ise kişilerin aynı anda pek çok farklı topluluğun üyesi olabileceğini belirterek kesişimselliğin altını çizmektedir. Bir kişi kadın olmakla birlikte kadınların katılımının gerçekleştiği bir grupta yer alabilirken aynı zamanda “yaş, engellilik, siyahilik, lezbiyenlik” gibi unsurlara göre şekillenen farklı gruplar içerisinde de yer alabilir (Miller, 2013: 246). Katılımı vurgulayan ve “yaşanmış deneyimleri” önceleyen; “farklılık ve değişimi” her şeyden önce önemli birer olanak olarak gören bir anlayış, pragmatizmin ve feminizmin bir araya gelişinde ortaya çıkabilecek ruha oldukça uygundur (McKenna, 2001: 135).

Pragmatizmin feminizmle kesiştiği noktada, temsilini Jane Adams, Jessie Taft, Charlotte Perkins Gilman ve Charlene Haddock Seigfried’de bulabileceğimiz daha “esnek bir feminizmden” bahsetmek mümkündür (McKenna, 2012). Özellikle Dewey’in feminist bir açıdan yorumlanmasında Jane Adams önemli bir isimdir.

Pragmatizmin aktivizm boyutu feminizmin ortaya çıkışındaki kadın hareketini işaret ederek liberal feminizmle ilişki kurabilirken farklılıklara dikkat çekmesi noktasında radikal feminizm ve kültürel feminizm ile ilişkiye girer. İlk bölümde belirtilen Fricker’in argümanlarının Simone de Beauvoir’in ben-öteki tartışması üzerinden teorik bir zemine oturtulmaya çalışıldığı hatırlanacak olursa bu durum Fricker’in radikal feminist teori ile uyusabileceğini gösterir. Aynı zamanda hem etnik hem toplumsal cinsiyet farklılıkları ile birlikte ele alınması da onu kültürel feminizme yaklaştırır. Tanıksal adaletin en azından öncelikle yasal bir hak zemininde ele alınması gerekliliği ise liberal feminist tartışmalar ile epistemik adaletsizlik tartışmalarını bir araya getirebilir. Dolayısıyla pragmatizmin farklı feminist teorik zeminler ile ilişkisi kurulabilir, bu ilişkiler aynı zamanda Fricker’in epistemik adaletsizliğine de bağlanabilir.

Pragmatizmdeki deneyimler ve farklılıkların kapsanması -dezavantajlı grupların dahiliyeti- konusu Fricker'ın farklı grup ve kişilere ait deneyimlerin ciddiye alınması veya alınmaması noktasındaki adalet tartışması ile benzerlik gösterir. Fakat Deweyci bir zeminin yeni bir akıl tanımına ve eleştirel pragmatizme Habermas kadar uygun olmayacağı sonucu, Habermas'ın gözden geçirilerek eleştirel pragmatizmde varılan bu sonucun feminizm tartışmaya dahil olduğunda ne kadar geçerli olabileceğini görmeyi gerektirir.

2.2.3.1.Habermas'ın Yeter(siz)liği ve Feminist Formülasyonu

Habermas'ın akli yeniden tanımlayarak kendinden önceki eleştirel teori geleneği gibi ona olumsuz yaklaşmadığını; dahası liberalizmin ve aydınlanmanın içinde kalarak bir çözüm yolu bulunabileceğini düşündüğünü ve çözüme giden yolu da iletişimsel eylem adı altında Avrupa ve Amerikan düşünce sistemlerini bir araya getirerek gerçekleştirdiğini belirtmiştik. Habermas'a yönelik eleştirilerin feminist yönü, onun iletişimsel eylemi kurgulayışından kamusal alana ve söylem etiğine kadar geniş bir çerçeveyi kapsar. Kimi feministler Habermas'ı yetersiz bulurken kimileri onu elverişli bulur; kimi feministler de birtakım eksikliklerin giderilmesiyle Habermas'ın argümanlarının toplumsal cinsiyet ve feminizm tartışmaları için uygun bir hale getirilebileceğini düşünür.

Balbus'a göre Habermas'ın ortak normlarda buluşturduğu kişiler/toplumlar ve bunların gerçekleştirdiği iletişim pratiği farklılıklara kapalı bir yapı gözetilerek kurgulanmıştır (Balbus, 1984). Mahadevan'a göre ise Habermas'ın dile bakışı "toplumsal cinsiyeti" hesaba katmayan bir bakıştır. Habermas, J. L. Austin'in "söz eylemini" almış fakat söz üzerinde daha çok durmuştur. JudithButler ise aynı kavrama referansta bulunarak "eylem" boyutunu vurgulamıştır. Habermas, iletişimde "nesnel" kriterler koyar ve "özne merkezli dili" eleştirir. Feministlere göre kadınların öznelliğini içermeyecek bir dil, nesnel olarak nitelendirilirken aslında "patriyarkal" bir dile olmaktadır. Butler, Habermas'a nazaran bu durumu fark etmiş biridir (Mahadevan, 2007).

Krips'e göre Habermas'ın toplumsal ve radikal hareketlere karşı temkinli olması, feminizmin özünde radikal ve toplumsal bir hareket olması nedeniyle feminizm ile uzlaşmaz (Krips, 2012). Cohen'e göre, bu bağlamda, Habermas'ın politik teorisi kamusal alan-özel alan ilişkisinin toplumsal cinsiyet farklılıklarına göre nasıl

şekillenebileceğini görmek ve tartışmak konusunda oldukça eksiktir. Feministlerin “özel olan politiktir” mottosu ile özel alanlardan dinamik bulacak bir “bilinç yükseltme” ve bu bilincin sosyal harekete dönüşmesi, Habermasçı gözlüklerle bakıldığında fark edilemeyecek bir durumdur (Cohen, 1995). Ayrıca Habermas’ın kamusal alanın “mahrem alana” müdahalesinin korunması noktasında verdiği salık, patriyarkal aile düzeni söz konusu olduğunda sorunludur. Bu mahrem alanda şiddet gören dezavantajlı gruplar ve maruz kaldıkları baskı, Habermas’ın uyarısına sadık kalınırsa tamamen fark edilmeyen ve sistematikleşen bir hal alabilir (Fleming, 1995).

Graham’a göre Habermas’ın kamusal alanının bir yansıması olan “kamusal akıl” kavramı da “nötr” olduğunu iddia ederek “toplumsal cinsiyet” dahil pek çok farklılığı dışlamıştır. Habermas, son zamanlarda kamusal alanda gündeme getirilmesi gereken bir konu olarak dini işaret etmiş ve farklılıklara bir noktada değinmiş olsa da dinin kadınların gündelik yaşamındaki etkisi gibi bir farklılığa işaret etmemiştir (Graham, 2013). Dean’e göre ise eğer bir söylemden bahsedilecekse bu söylem farklılıkları içermek zorundadır. Habermas’ın tarafsız duruşu toplumsal cinsiyeti anlamaya yeterli değildir. Bu noktada Gilligan’dan yardım alınabilir (Dean, 1995).

Habermas’a yönelik eleştiriler, onun kamusal alanı ve iletişimsel akli “homojen” bulması ve farklılıklara yer vermemesi üzerinden şekillenir. “Farklılık demokratlarının” söz konusu eleştirileri, kaynağını temelde Habermas ve Foucault tartışmasında Foucault’dan taraf olmaları neticesidir. Foucault “iktidar pratiklerine” büyük önem atfederken Habermas, herkesin stratejik akıldan uzaklaşarak evrensel ilkeler üzerinden iletişim kurarak kamusal akla ulaşmasını salık vererek bu farklılıkların yol açtığı iktidar pratiklerini görememiştir. Fakat Habermas’ın “iletişimsel rasyonelitesini” farklılıkları içerecek biçimde ele almak mümkündür. Habermas, iletişimden bahsederken iktidar farklılıklarının iletişimi etkileyebilecek olmasından haberdardır. Habermas “iktidarsız” bir iletişimden değil “zorlama olmayan” bir iletişimden yanadır. Avantajlı ve dezavantajlı gruplar iletişim içine girebilir. Bu durum onların aynılaştırılmasını ima etmez; herkesin zorlama olmadan kendini ifade edebilmesini işaret eder. Habermasın “öznelerarasılık” düzlemine etik ve politika anlayışını yerleştiği yerde farklılıklara duyarsızlıktan bahsetmek mümkün değildir. Fraser, Young, Mouffe gibi düşünürler farklılıklara duyarlılığın farkında olarak Habermas’ın kullanılacağını söylemişlerdir

(Dahlberg, 2005). Feminizm içinde de Habermas'ı eleştirenler yanında onun feminizm için oldukça verimli imkanlar sunabileceğini söyleyenler de bulunmaktadır.

Benzer bir argüman öne sunan Fleming'e göre, Habermas rasyonellik arayışında cinsiyet farklılıklarını reddetmemiş; sadece onları vurgulamamıştır. Bu noktada ona rasyonalite tartışması yaparken kadınların deneyimlerini kamusal alan dışında bırakmış bir düşünür olarak yaklaşmak doğru değildir. Habermas, pozitivist bilgiyi eleştirerek ve farklı bilgi türleri olabileceğini iddia ederek feministlere bilginin ve bilgi edinimi sürecinin daha ön plana çıkarılabileceği bir analiz imkanı sunmuştur. Doğrudan kadınlardan bahsetmese de böylesi bir imkan kadın deneyimlerinden yola çıkan bir bilgi anlayışı amacıyla rahatlıkla okunabilir (Fleming, 1997). Habermas'ın kendi teorisini bilgi tartışması ile başlattığını düşünürsek epistemolojinin kadınlar için de bir başlangıç olabileceğini düşünebiliriz. Bu nedenle Braaten'e göre Habermas'ın rasyonalizmi iletişim temelinde tartışması feminizm ile buluşturulabilir. Habermas'ın soyut ve *a priori* ilkeler yerine dayanışma içinde olan toplumların hissettikleri de işin içine katılarak tepeden inme değil tabandan oluşmaya başlayan toplumsal bilgi aracılığıyla rasyonel olana ulaşılabilir (Braaten, 1995).

Habermas'ın kamusal alanı liberalizme sadık kalarak açıkladığı için cinsiyet farklılıklarını görmezden geldiği ve liberal bir düzen dışına çıkmayan argümanlarının bir çözümü ve sonucu ima etmemesi sebebiyle eleştirilmesinin (Landes, 1995) yanında Habermas'ın argümanları “yeni bir feminist liberalizm” için yol gösterici de olabilir (Baehr, 1996). Rasyonalizm karşıtı bir tutum takınmak Aydınlanma Dönemi argümanlarına karşı romantiklerde görülebilecek bir tutum iken feministler demokrasinin ve liberalizmin çözüm sunabilecek argümanlarını kendileri için kullanabilirler (Johnson, 2001).

Tabandan gelecek bilgi inşasına benzer şekilde soyut bir kurgu yerine farklı grupların farklılıklarının etkileşime girmesi ile Habermas'ın normatif olana ve oradan söylem etiğine ulaşması argümanı tartışılabilir. Farklılıkların olaylara bakışı ve onları değerlendirışı, birden fazla yorum seçeneğinin varlığı olarak görülebilir. Fakat hem “çoğulcu” hem de “eleştirel” bir feminizm aranıyorsa, tüm farklılıkların ortak bir zeminde bir araya gelebilmesi için Habermas'ın argümanlarından yardım alınabilir. İletişim ve diyalog, kişilerin farklı değerleri tanıyıp öğrendiği ve farklılıkların farkına

vardığı bir pratik olarak algılanabilir (Warnke, 1995). Bu şekilde okunduğunda, Habermas'ın kişilerin “konumsallıklarını” dışlamayan bir şekilde ele alınabileceği de görülür. Normatif olan akıl ile eşleştirilip buradan söylem etiğine ulaşıldığı söylene de Habermas'ın “yaşam dünyası” dediği alan kamusal alandan daha sık bir şekilde duygu ve aklın bir araya geldiği; karar verme pratiklerinin ahlaki olanla temasının gerçekleştiği alandır. Bu alana kadınları hapsedtiği iddia edilerek söylem etiğinden dışlandığı söylenemez (Wright, 2004). Söylem etiği noktasında, gündelik hayatın bir parçası olan “karar verme” pratiği ile bir kamusal “irade” olarak söylem ayrı tutulmalıdır. Bu ayırım yapıldıktan sonra söylem etiğinin feminist bir şekilde ele alınması mümkün olabilir (Chambers, 1995). Gündelik yaşam ve öznelarasılık bir araya getirilerek “kişiler arası ilişkilerin ahlaki fenomenolojisi” üzerinde çalışılabilir (Keller, 2008) ya da dayanışmaya, farklılıklara, iletişime, kesişimlere, dayanışmaya ve ilişkiselliğe dokunabilen bir feminist politik ve etik teori arayışında “teorik olarak temellendirilmiş ilişkiyel etiğe” ulaşılabilir (Duncan, 2017).

Etiğin feminist bir perspektifle ele alınması, soyut ilkeler yerine günlük yaşam ve onun pratiklerine odaklanmayı işaret eder (Shott, 2003: 89). Bu nedenle feminist fenomenoloji, kadınların uğradıkları baskıyı dil pratiklerini de sürece dahil ederek günlük yaşam ve eylemler içerisinde kadın deneyimlerini dikkate alarak ele almak anlamına gelir (Boles ve Hoeveler, 2004: 133). Bu nedenle Habermas'ın çoğulculukla bir araya getirilerek etiğin fenomenoloji ile temasa geçirilmesi, ontolojik değil fakat epistemolojik boyutta bir çoğulculuğu da işaret eder.

Politik imalara yeniden dönecek olursak, müzakereci demokrasiye ait prosedürler hukukun feminist bir şekilde yeniden ele alınmasında kullanılabilir. Kadınların kendi deneyimlerini ve değerleri yasa yapım sürecine iletişim ve diyalog aracılığıyla dahil etmeleri, Habermas'ın feminizm için sunabileceği olanaklardan bir diğeri olarak görülebilir (Sorial, 2011). Böylece epistemolojik imkanlar yanında hukuki imknalar da Habermas'ın sundukları arasında yerini alır.

Weir'in da belirttiği gibi feminizm üzerinden Habermas'a yönelik eleştiriler ve “revizyonlar” temelde iki tür feminizmin arasındaki ilişki ve gerilim üzerinden şekillenir. Bunlardan biri kimliğin oluşumunu kişilerin birbirleriyle ilişkileri ve birbirlerine bağımlılıkları bağlamında açıklayan “ilişkiyel feminizm”dir. Kimliğe ilişkin

diğer feminist yaklaşım ise postmodern ve postyapısalcı söylemde karşılığını bulan çatışma temelinde ve farklılık algısıyla var olabilen kimlik söylemidir. Kişilerin kimliklerini onları şekillendiren ortamlardan bağımsız görmeyen ama “öznelarasılığ” sıklıkla vurgulayan bir orta yol bulunması gereklidir. Weir, bu noktada Habermas’ın iletişimsel eylemini oldukça faydalı bulurken öznellik meselesini iletişim pratiklerinde daha görünür kılmak için Kristeva’dan yardım alır (Weir, 1995). İletişimsel eylemin oldukça “soyut” ve “idealize edilmiş” bir teori olduğunu belirten Pajnik, kadın deneyimlerini böylesi bir teorik zeminde daha görünür hale getirmek için Habermas’ın argümanları ile “bakım/özen etiğinin” birlikte ele alınması gerektiğini söyler. Ancak bu şekilde IrisYoung’ın da altını çizdiği “kapsayıcılığa” erişmek mümkündür (Pajnik, 2006). Balbus da benzer şekilde Habermas’ın farklılıklara kapalı teorik kurgusunun Gilligan’ın bakım/özen etiği ile aşılabileceğini belirtir (Balbus, 1984). Öznellerarasılığın sağlanması için kişilerin iletişime girmeden ve diyalog kurmadan önce birbirlerinin farklılıklarını ve kimliklerini “tanınmaları” gerektiğini söyleyen Meehan ise Habermas’ın iletişimini farklılıkları içerecek biçimde düzenlemek için Axel Honneth’in “karşılıklı tanı(n)ma” kavramına başvurur (Meehan, 1995).

Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*’da eleştirel teorinin Habermas’a dek olan seyrini anlatarak son noktada Habermas’ın eleştirel teori içindeki farkından bahseder. Köklerini doğal haklar eleştirisinde bulunan Hegel ve proleterlerin penceresinden üretim ilişkilerine bakan Marks’tan alan eleştirel teori, günümüzün eleştirel sosyal teorisi olarak Habermasçı bir bakışla, Neo-Kantçılık ve Bağlamsalcılık arasında bir yerde durur. Neo-Kantçılık, otonom ve rasyonel bireye karşılık gelirken; bağlamsalcılık, öznelerin çevresel ve sosyal etkenler tarafından “inşa edilmişliği” ima eder. Habermas’ın kavramlarında bu durum farklı “yaşam dünyalarının” oluşturduğu makro bir “toplum” haline gelir (Benhabib, 1986). Habermas’ın önemini bu şekilde açıklayan Benhabib, Habermas’ı “alternatif kamusal alan” geliştirebilmek için çıkış noktası gördüğünü söyler (Benhabib, 1992: 13-14). Böylesi bir kamusal alanda farklılıklar önemli bir mesele olarak karşımıza çıkar. Farklı deneyimler ve hikayelerin paylaşımı, yaşam dünyalarını da kamusal alana dahil eder. Bu noktada ne genel geçer kurallar ne de parça parça farklı hikayeler, kamusal alanın ve eleştirel bir tutumun oluşması için tek başına yeterli değildir (Benhabib, 1986: 349).

Fraser, Habermas eleştirisini “İletişimsel Eylem Teorisine” referansla gerçekleştirdiği çalışmasında temel olarak Habermas’ın bize sunduğu çerçevenin toplumsal cinsiyet farkları üzerine temellenen iktidar ilişkilerini açıklayıp açıklayamayacağını tartışmak istediğini söyler. Habermas’ın “sembolik yeniden üretim” ile “materyal yeniden üretim” ayrımının çocuk bakımını açıklayamadığını, “yaşam dünyası” ve “sistem” ayrımının ise özel alana hapsedilmiş kadın deneyimlerinin ve bu deneyimleri şekillendiren iktidar pratikleri anlayabilmek açısından yeni bir alan ve araç sunmadığını belirtir. Dolayısıyla Habermas, kamusal alanın özel alanı belirleyip düzenlediği ve kontrol ettiği vurgusunun yanında özel alanın da kamusal alandaki bir takım değişimleri tetikleyebileceğini görememektedir. “Patriyarkal yapı” ve “maskülen kamusal alan”, Habermas’ın “toplumsal cinsiyet körü” bakış açısı nedeniyle Habermas’ta görünür olmamaktadır (Fraser, 1995).

Young Habermas’ı bir kenara atmak yerine onun kurduğu çerçevenin feminist değerlendirmeler için önemli bir yer tutan duyguları da içerecek şekilde genişletilebileceğini, Habermas’ın bunun önünü tıkamadığını belirterek Habermas’tan aldığı etik temelli tartışmayı feminist etiğe doğru çevirmenin yolunu tutar (Young, 1996: 72-73). Özellikle kamusal alan-özel alan ayrımında kadınların kamusal alandan dışlanmışlıklarına dikkat çekerek (Young, 1996: 66), farklılıklara daha açık bir kamusal alanın gerekliliğini belirtir; ev içi şiddet ve cinsel saldırı gibi bazı meselelerin özel alana hapsedilmesi ile birçok sorunun görülmez olabileceğinin (Young, 1990: 120-121) altını çizer.

Eleştirel teori geleneği içinde Habermas’ı takip ederken onu yeniden formüle etme çabası duyanların genellikle “Habermas’ın oldukça güçlü evrenselci görüşü ile farklılığa, çeşitliliğe ve mücadeleye açık olmayı uzlaştırma” çabasında oldukları görülmektedir (Chambers, 2004: 236). Habermas’ı farklı isimlerle bir araya getirerek onu çoğulculuğa, farklılıklara ve öznelliğe daha açık bir hale getirmeye çalışma çabası eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya gelişi için farklı isimlerin bir araya getirilmesine benzemektedir. Örneğin Habermas’ta zaten bulunan eleştirel teori ve pragmatizm birlikteliğinin Axel Honneth’le bir araya getirilerek; kimlik ve farklılık tartışmalarına daha yakın şekle kavuşturularak pragmatik tarafının güçlendirilmesi önerisine Habermas’ın feminizm eleştirisinde de rastlamaktayız. Feminist tonun Habermas’ın argümanları içine sızması,

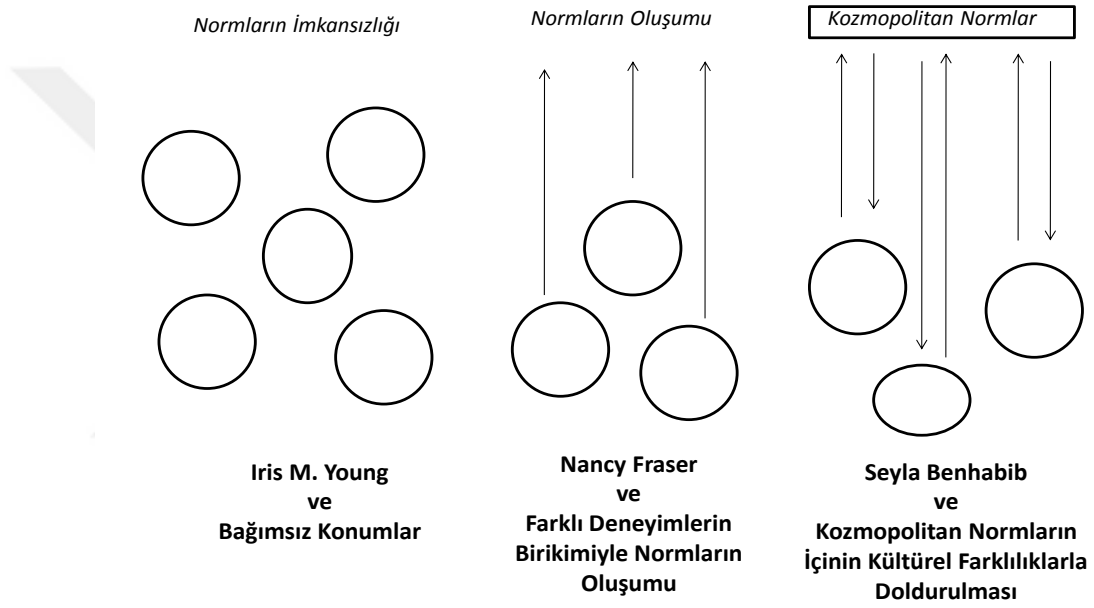
kendini kimi zaman kamusal-özel alan ilişkisinin yeniden düzenlenmesi kimi zaman söylem etiğinin bakım/özen etiği ile farklı etik akıl yürütme şekillerine açık hale getirilmesi kimi zaman da epistemolojik ya da dil bilimsel yönü üzerine gidilmesi ile sağlanmaya çalışılmaktadır.

Bununla birlikte Habermas'ın feminist okuması içinde en çok ön plana çıkan üç isim Benhabib, Fraser ve Young'dır. Bu üç kadının ortak noktası, Habermas'ın argümanlarının daha çoğulcu bir hale getirilmesi yönündeki çabalarıdır (Dieleman, 2015: 799-800). Her üç düşünürde de –bu tartışmanın girişinde de belirtildiği üzere– kamusal alanın farklılıklara ve çeşitliliklere duyarlı hale getirilmesi çabası dikkat çekmektedir. Fakat her bir düşünür Habermas'ın farklı bir yönünü ön plana çıkararak kendi eleştirel teori anlayışını oluşturmaya çalışmaktadır.

Benhabib ve Cornell; Benhabib, Fraser ve Young'ın ortak noktalarının kamusal alan olması yanında her birinin farklı bir yönüyle ön plana çıktığını belirtir. Benhabib kadınların ahlak tartışmalarında yeterince yer almamasını eleştirirken Fraser'datoplumsal cinsiyete özgü iktidar ilişkileri ön plana çıkar. “Farklılık ve kamusal alandan dışlanma” söz konusu olduğunda ise Young devreye girmektedir (Benhabib ve Cornell, 1996: 9). Benhabib ve Fraser'ın eleştirel teori anlayışını tartışan Canaday'a göre ise bu iki ismin temel sorunu “evrensellik” ile “tikelcilik” arası bir yol arayışdır. Her ne kadar Habermas'a yönelik eleştirileri onlardaki postmodern düşüncüyü ortaya çıkarsa da Benhabib postmodernizme karşı daha eleştirel bir tutum sağlarken Fraser onun kadar sert olmamaktadır. Günümüzde feminist bir bakış açısının postmodernizme dokunmaktan kaçınmasının imkansız olduğunu belirtmekle birlikte feminist politikanın normatif bir zemin olmadan tartışılmayacağını belirten yazar, bu iki düşünürün argümanlarında feminizmin dışlamayacağı bir evrensellik arayışı olduğunu belirtir. Bu arayış, kurtuluşu ararken ahlaki olandan vazgeçmez. Yine bu noktada Benhabib “politikadan önce” normatif ilkeler olabileceğini belirtirken, Fraser bunun sosyal olarak konumlandırılmış sosyal hayatın içinden çıkarak oluşabileceğini söyler (Canaday, 2003). Bir başka deyişle Fraser ve Young'da Habermas'a yönelik eleştiri daha sertken (Dieleman, 2013: 34), Benhabib dışlama konusuna değinmekle birlikte Habermas'a daha çok bağlıdır (Dieleman, 2013: 41).

2.2.3.2. Benhabib'in Habermas'ın Feminist Formülasyonunu Oluşturması

Habermas'a yönelik eleştirilerde ön plana çıkan Young, Fraser ve Benhabib'in argümanları arasından Benhabib'in argümanları postmodernizme daha uzak olması, normatif tartışmalara ve akla önem vermeye devam ederken farklılıkları ve çoğulculuğu dışlamaması nedeniyle Fricker'ı daha çok destekleyecek ve politik olanla ilişkisini kurmada daha uygun bir isim olarak düşünülmektedir. Geçmiş tartışmalarda dikkate alındığında, Benhabib'in çerçevesini daha detaylı ele almak gerekir.



Şekil 4: Young, Fraser ve Benhabib'de Normlar

Bu üç düşünürün birbirinden ayrıldıkları asıl noktanın “normativiteye” bakışları olduğunu söylemek mümkündür. Young, normatif olana en uzak isimdir. Bunun dışında Benhabib ve Fraser normatif olanın gerekliliğini kabul eder. Fakat burada ortaya çıkan sorun “normatif olanın” nasıl belirleneceğidir. Bu noktada Canaday'ın da belirttiği gibi Fraser tabandan ampirik birikimle oluşacak bir “normativite” savunurken, Benhabib bunun “a priori” olarak belirlenebileceğini de söyler. Bu a priori söylemi daha sonra özellikle insan hakları üzerinden kurar. Fraser daha orta yolcu bir çizgide gibi görünse de Benhabib'in bu konuda daha sağlam yere bastığını söylemek mümkündür.

Amerikan kıta felsefesi olarak adlandırılabilen düşünce sistemi, Avrupa'nın düşünsel temellerinin Amerika'da yeni bir forma girmesiyle meydana gelir. Özellikle Almanya ve Fransa'dan alınan göçler, Amerikan düşüncesinin oluşumunda etkili rol oynar. Geçmişte Avrupa'dan gelen düşüncelerin Amerika bağlamında şekillenmesi söz konusuysa, günümüzde bu göçlerden bağımsız olarak Amerika tüm dünyaya düşünce ihraç edebilmektedir. Fenomenoloji, hermenötik, post-yapısalcılık ve postmodernizm gibi akımlar Amerika'da olgunlaşmıştır. Drucilla Cornell, Richard Rorty ve Judith Butler gibi isimler Amerikan kıta felsefesinin temsilcilerindendir. Seyla Benhabib de Amerikan kıta felsefesinin önemli takipçilerinden biri olarak kabul edilir (Broeggen ve Rissler, 2000). Bu nedenle Benhabib, Habermas ve eleştirel teori üzerine çalışırken Kıta düşüncesine yaklaşmakta fakat Amerika kıta düşüncesinin de önemli bir takipçisi olmaya devam etmektedir.

Benhabib, Arendt'in bir Alman-Yahudisi olarak Almanların Yahudilere yaptıkları karşısındaki sarsıntısının politik teorisini şekillendirmeye etkide bulunduğunu; fakat buna karşı bir tutum sergilerken dahi Martin Heidegger ve Karl Jaspers etkisinde bir teorisyen olarak Alman düşüncesi içinde kaldığını ve yazılarını Almanca yazmaya devam ettiğini söyler (Benhabib, 1990: 196). Benzer bir durumu Benhabib için de söylemek mümkündür. Benhabib, Habermas'ı eleştirirken yine kamusal alan ve iletişime bağlı kalmış; neo-liberalizmi eleştirirken de postmodernizm safında yer almamıştır.

Günümüz feminist literatürü “yaşam dünyasına” karşılık gelebilecek şekilde kadınlara ait “duruşlar” ve “konumlarla” daha yakinen ilgilenirse de Benhabib, Habermas'ın “normatif” yönü ile daha ilgili olduğunu belirtir (Benhabib ve Cornell, 1996: 8). Benhabib'e göre katılım meselesi bireycilikle açıklanabilecek bir mesele değildir çünkü katılım ister istemez toplumsal ve kolektif olanı gündeme getirir. Habermas'ın bu noktada katılım ve kamusal alan üzerine çalışıp aynı zamanda liberalizme yakın durması önemli bir sentezin eleştirel teori içinde gerçekleşmesi anlamına gelir (Benhabib, 1992: 70). Fakat Habermas bunları yaparken derli toplu bir adalet teorisi geliştiremez (Benhabib, 1992: 39). Benhabib'in çözümü ve yakın durduğu nokta ise “insan haklarının söylemsel-teorik gerekçelendirmesi” olmaktadır. Bunun nasıl gerçekleşebileceği ise belli şartların sağlanmasına bağlıdır. Bunlar “iletişimsel

özgürlük”, “her bir tartışma üyesinin eşit kabulü”, “söz eylem için simetrik yetkiler”, “iletişimsel rollerin karşılıklı olması” gibi şartlardır. Bu şartlar gerekli normlar olarak kabul edilir ve “refleksif gerekçelendirme” ile değişikliğe uğratarak şartlara uygun hale getirilebilir (Benhabib, 2011: 70-71).

Feminist olmanın postmodern olmayı gerektirdiği argümanına karşı çıkan Benhabib, postmodernizmin çözüm üretme ve olması gerekeni işaret etme noktasında bir programı olmazken feminizmin bu işe giriştiğini belirtir. Dolayısıyla akıl “erkek” özneye karşılık gelecek şekilde tanımlanmak zorunda değildir (Benhabib, 1995c). Benzer şekilde evrensellik de maskülen olanla bir tutulmakla birlikte evrenselliğin “özcü” ve “etkileşimsel” olmak üzere iki yönü bulunmaktadır (Benhabib, 1996c: 81). Benhabib feministlerin eleştirdiği anlamda evrenselliğin özcülüğe denk geldiğini işaret ederken etkileşimsel bir evrenselliğin feminizmin işine yarayabileceğini düşünür.

Benhabib, Carol Gilligan’ın argümanlarını (feminist etiğe katkı açısından dönüm noktası olan “ses” kavramsallaştırmasıyla) yine Habermas’ın teorik zemini ile birlikte ele alır. Benhabib, “genelleştirilmiş öteki” ve “somut öteki” arasında bir ayrıma gider. Genelleştirilmiş öteki Habermas’ın iletişimsel eylemi sonucu ortaya çıkan rasyonel bireyi simgelerken somut öteki, kendi deneyimleri ile Gilligan’ın geniş bir şekilde ele aldığı toplumsal yapının temel taşları olarak farklı bireyleri simgeler (Benhabib, 1987). Politik teori anlayışına “bakım/özen etiğinin” girmesi, tartışmaları daha “ilişkisel” bir hale getirmekle birlikte bağlamın önemini ortaya koyarak, duyguları da akıl kadar politikanın merkezine koyan bir model sunar (Engster ve Hamington, 2015: 3-4). Bu nedenle Benhabib’in “somut öteki” olarak kavramsallaştırdığı bakım/özen etiği ile farklılık konusuna temas ettiği söylenebilir.

Benhabib’e göre norm olarak insan hakları ya da temel haklar söz konusu iken (bunlar a priori olarak var olabilir) bu haklar “refleksif gerekçelendirme” ile müdahaleye uğrayabilir. Bir bağlamda bir sorunun farklı yorumlanması, temel haklara referansla gündeme getirilebilir (Benhabib, 2011: 70-71).

Benhabib, postmodern düşüncenin bütünden ziyade küçük parçaları ön plana çıkararak özneyi parçaladığını belirtir. Dolayısıyla bu düşünüşün sonucu olarak “kararlılık” ve “anlamak” kavramları bir kenara itilmiş; üzerinde durulmayacak konular olarak görülmüştür. Fakat bu parçalanmışlık içinde “tutarlılığı” ve birlikteliği sağlayacak

arayış bir kenara atılmamalıdır (Benhabib, 1999b: 355). Çünkü Benhabib'e göre asıl mesele, "insan durumunun antropolojik çoğulculuğunu, karşılıklı tanınmanın olduğu topluluklarda politik olarak eşit insanlar olmaya götüren yol"dur. Fakat Benhabib'e göre Arendt, bunun nasıl olabileceğine yönelik bize bilgi vermemektedir (Benhabib, 1996a: 55). Benhabib, ideal olanın ya da normatif olanın belirlenmesinin yanında buna bizi götürecek araçların neler olduğuyula da ilgilenir. Bu araçların epistemoloji ve politika çalışmaları ilişkisinde aranabileceği daha önce belirtilmişti. Benhabib'te de epistemolojik tartışmalar "ahlaki ve politik tartışmalar ile sıkı ilişki içinde" olan tartışmalar olarak görülür (Benhabib, 1984: 118). Fakat postmodernizmin getirdiği epistemoloji anlayışı "devamsız, parçalanmış ve kendini-istikrarsızlaştıran" bir epistemoloji anlayışıdır (Benhabib, 1984: 120). Benhabib, bu noktada epistemolojinin öneminden bahseder fakat nasıl bir epistemoloji ile "politik ve ahlaki tartışmaların" desteklenebileceği tartışmasına girmez. Benhabib, işin bu pratik boyutunu akıl kavramının olumsuz anlamlardan sıyrıldığı yeni bir tartışmanın konusu olmasıyla ilişkilendirerek gerçekleştirir.

Akıl, Benhabib'de pratik bir şekle bürünür ve "reason" sözcüğünün akıl kadar "neden/sebebe" anlamına da dikkat çekilir. Dolayısıyla "ifade ve toplanma özgürlüğü", "politik haklar" olmanın ötesinde kişilerin kurtuluş mücadelesini gerekçelendirebilecekleri "iyi nedenler" olarak argümanların şekillendiği pratik boyutta etkili olabilir (Benhabib, 2008: 100). "Normatif bir gerekçelendirme" aynı zamanda "demokratik meşruiyeti" sağlayan bir unsur olarak konsensus oluşumunda etkili rol oynar. Kişilerin kendi bağlamları içinde şekillendireceği fikirler aracılığıyla politikaları etkilemesi, bunu yaparken "normatif gerekçelendirmeleri" kullanması, "pratik söylemin" oluşması ile eş zamanlı ilerler (Benhabib, 2009: 699). Bu durum aynı zamanda "söylemsel-teorik gerekçelendirmenin" gerçekleşmesi anlamına gelir. Kişiler, iletişim ve etkileşim içinde olan bireyler olarak gerekçelendirmeyi sağlayacak "nedenler" öne sürerek "ötekilerle paylaştığı sosyal dünyaya doğru eylemde bulunan" kişiler olmuş olurlar. İletişimin gerçekleştiği bağlam, aynı zamanda, "nedenler uzamıdır" (Benhabib, 2003: 39). Böylece iletişim aracılığıyla akıl, pratik bir anlama bürünmüş olur. Bu da Benhabib'in hala Habermas'ı takip ettiğini gösterir. Fakat çoğulculuğu Habermasçı çerçeveye içine oturtmaya çalışarak ondan ayrılır. Aynı zamanda

çoğulculuk vurgusunu akli reddeden bir çoğulculuk olarak görmeyerek de postmodernizme yaklaşmadığı özgün bir tartışma yürütür.

Benhabib, Alessandro Ferrara'nın Rawls üzerinden argümanlarını şekillendirerek "hiper-çoğulculuğu" savunmasını ve bunu "çoğulculuğun çoğulcu gerekçelendirmesi" olarak formüle etmesini eleştirir. Ferrara'nın "çoklu politika (multivariate polity)" olarak adlandırdığı daha somut yapılanmayı yine "kararlılık" eksikliği olarak görür ve bu çoğulluğu sabitleyecek unsurdan yoksunluğu ön plana çıkarır. Ayrıca çoğulculuğa bu kadar çok vurguda bulunulan bir yerde kişilere ve gruplara yönelik "eşit saygının" nasıl tesis edilebileceği sorusunu sorar (Benhabib, 2016). Dolayısıyla "kararlılık", "sabitlenme" ve "eşit saygı" gibi arayışları Benhabib'in normlardan vazgeçemeyeceğinin bir kanıtı olarak da karşımıza çıkar.

Çoğulculuk meselesi, aynı zamanda liberalizmin "daha az metafiziksel" bir hal almasıyla da ilişkilidir. Kültürel çalışmalar artmış, postyapısalcılığın "yapı" eleştirisi politik teorinin seyrini değiştirmiştir. Politik teorinin etkileşim içinde olduğu sosyal teorideki birey-yapı ayrımı darbe almış; rasyonel tercih modellerinin genel geçer söylemlerinin küçük parçaların dikkate değer görüldüğü bir gündem çıkmıştır (Benhabib, 1995a). Metafizik olana ilgisinin devam etmesi teoriyi de arka plana atmayacak bir düşünce dünyası olduğunu bize işaret ederken aynı zamanda politika tanımının da tüm bu argümanların merkezinde olduğunu gösterir.

Benhabib'e göre "Modern politik felsefe, politikanın gerçek dünyasından metodolojik olarak geri çekilmeyi, gelecekteki politik kurtuluşun bir ön koşulu olarak belirlemiştir" (Benhabib, 1982: 48). Bu durum metafizikle bağlantının devamı anlamına gelmesine rağmen Benhabib için politika tanımı, "bir yolda iki izi" takip eden bir tanıma daha uygundur. Bir tarafta "devlet" ve "yasal düzenleme" yer alırken, diğer tarafta "sivil toplum" yer alır. Bu iki izli yol aracılığı ile "müzakereci demokrasi modeli" oluşur (Benhabib, 2002: 115). Böylece Benhabib'in politikayı işaret eden formülü, "yasal ve politik kurumların sivil toplumdaki özgür kamusal alanlar ile etkileşimi" olur (Benhabib, 2008: 100). Bu da hem feminizmin teorik boyutuna ilişkin yaptığımız tartışmada hem de politika çalışmaları olarak adlandırdığımız çok boyutlu politika anlayışına ilişkin tartışmaya uygun olacak şekilde devlet-sivil toplum birlikteliğinin kaçınılmazlığı ile örtüşür.

Bu nedenle Benhabib'in politika tanımı, “normatif politik felsefeye ait duruş” ile “vatandaşlığın yeni sosyolojik ve kurumsal gerçeklikleri” arasında bir ilişki olarak görülebilir (Benhabib, 1999a: 726). Bunun yanında Benhabib'te liberalizm, modern demokrasiler bağlamında cumhuriyetçilikle harmanlanarak normlarla birlikte var olabilir (Benhabib, 2005: 673). Normların varlığı liberalizmi, liberalizmin varlığı da böylece metafiziği engellememiş olur. Aynı zamanda parçaya odaklanırken evrensellikten vazgeçmek anlamına da gelmez.

Evrensellik, herkes için geçerli bir “insan doğası” ima etme anlamı taşıdığı gibi “tarafsız ve nesnel olan” anlamına da gelebilir. Bunun yanında “ahlaki anlama” ve “yasal anlama” da sahip olabilir (Benhabib, 2002: 26-27). Fakat Benhabib, politikayı yasal olanla özdeşleştirmez çünkü Habermas ve Rawls arasındaki farklılıklardan bahsederken (ve Habermas'a neden daha yakın durduğunun ipuçlarını verirken) Habermas'ın kamusal alanında “sivil topluma” yer varken Rawls'ta kamusal alanın “yasal” ve “kurumsal olan” olarak algılandığını belirtir (Benhabib, 2002: 108-109). Ayrıca Rawls'un adalet teorisinde epistemolojik bir tartışma bulunamaz. Peçenin ardındaki öznelerin peçenin diğer tarafı hakkında bilgileri yoktur. Verdikleri karar ve yaptıkları paylaşımda da bilgidен yoksundurlar (Benhabib, 1982: 68-69). Rawls'un bilisizlik *peçesinin* ardındakiler, birbirleriyle dayanışma halinde olmaktan ziyade kendi çıkarlarını maksimize etme peşinde olan bireylerdir (Benhabib, 1982: 73-74).

Benhabib, hem Rawls'un hem Habermas'ın “meta-teorik” tartışmalar yürüttüğünü belirtir. Rawls bunu “kurgusal kolektif durum” üzerinden gerçekleştirirken Habermas ise “ideal konuşma” ve “normatif gerekçelendirme prosedürleri” üzerinden gerçekleştirir (Benhabib, 1985: 87). Dolayısıyla benzerlikleri yanında aralarında önemli farklar da bulunur (Benhabib, 1985: 88-89):

- Rawls'da “bilisizlik peçesi” söz konusuysen Habermas'ta “iyi nedenler” söz konusudur.
- Habermas'ta söylem “devamlıdır”, gündelik hayatta yeniden üretilir ve biçimlendirilir.
- Rawls'ta kişilerin iletişimi (bilisizlik peçesinde söz konusu olduğu üzere) hipotetiktir, Habermas'ta ise iletişim “gerçek aktörler” arasında yer alan ya da yer alacak olan bir karşılaşmadır.

- Habermas'ın rasyonalitesi pratik düzlemi içerdiği için epistemoloji ile de iç içedir. Rawls'unbilisizlik peçesinde, adı üstünde, peçenin ardındakilerin peçenin öte tarafına ilişkin net bilgileri bulunmaz.
- Rawls'un kurgusu baştan sınırları belirgin bir şekilde aynı kalırken Habermas'ın ideal konuşması bağlama göre “refleksif” olabilir.
- Habermas'ta “ideal moral eyleyen” tasavvuru yoktur; belirli hususlar saklı olmakla birlikte bunların nasıl uygulamaya konulacağı değişebilir.

Rawls, liberalizmin önemli bir teorisyeni olmakla birlikte Benhabib için pratik olanla Habermas kadar iç içe değildir. Ayrıca Habermas'ın epistemolojik yönünün olması hem feminizm açısından hem politik teori açısından bu çalışmada önemsenen noktalara uygundur.

Benhabib'e göre Lyotard'ın düşünce dünyasına ve oradan epistemolojiye etkisi “neo-liberal grup çoğulculuğu” ve “bağlamsal pragmatizmi” doğurmuştur (Benhabib, 1984: 123). Lyotard, kendi argümanlarını ve dil açısından aldığı pozisyonu (dil oyunları) “pragmatik” olarak nitelendirmektedir oysa Benhabib, Lyotard'ın dile ilişkin konumunun ancak “retorik” olabileceğini söyler. Çünkü dil açısından “pragmatikte” olması gerekli “geçerlilik” unsurları Lyotard'da bulunmaz (Benhabib, 1984). Bu noktada Benhabib'in Habermas'ın dile ilişkin “evrensel pragmatikinde” söz konusu olan “geçerlilik iddialarına” bağlı kalarak Habermasçı bir şekilde pragmatizmi normatif olanla ilişkili olarak düşündüğü söylenebilir.

Kısaca Benhabib'e göre Lyotard “dile ilişkin agonistik teorisi” ile aslen eleştirel teoriye karşı eleştiri niteliği taşıırken (Benhabib, 1984: 123), Rorty'nin durumu ise “Deweyci pragmatizm ile Britanya muhafazakarlığının garip sentezi” durumundadır (Benhabib, 1984: 125-126). Benhabib, bir başka yerde Rorty'nin “sert bağlamsalci”, Lyotard'ın ise “postmodern şüpheci” olduğunu belirtir (Benhabib, 2002: 26-27). Lyotard'a karşı argüman üretmesi Fricker'a benzer şekilde postmodernizm karşıtlığını gösterir. Akli iletişim içinde olumlu bir bağlamda yorumlamasıyla da yine Fricker'ın durduğu yere yakın durur. Bunların yanında, tüm bu argümanlarıyla, eleştirel pragmatizm tartışmasında geçen Rawls'u ve Rorty'yi, epistemik adaletsizlik için uygun görülen sentez kısmında elediğimiz gibi elemiş olur. Normativiteyi ve akli dışlamayan fakat

çoğulculuğa değer verirken postmodernizme yönelmeyen bir yaklaşım için Benhabib, böylece uygun isim olmuş olur.

2.3. Epistemik Adaletin Disiplinlerarası Bir Açıdan Çalışılması

Eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya gelişi için “geleneksel” yaklaşımlar yeterli olmadığı için “yaratıcı birlikteliklere” yönelmek gerekir. Bu şekilde farklı tartışmalar “disiplinlerarası” bir şekilde ele alınabilir (Kadlec, 2008: 59). Farklı disiplinlerin bir araya gelişine daha çok “disiplinlerarası” bir çalışma desek de bu farklı disiplinlerin birlikteliğinin niteliğine yönelik farklı adlandırmalar bulunur.

Disiplinler arası bir çalışma ise multidisipliner, interdisipliner, transdisipliner ve postdisipliner bir şekilde gerçekleşebilir. Multidisipliner yaklaşımda her alan kendi yöntemlerini ve tartışmalarını bir araya getirir, bunlar birbirlerine eklenir. Interdisipliner bir çalışmada her iki alanın bir araya gelişinden yeni bir yöntem ve araç doğar. Eğer herhangi bir disiplin bir konunun ele alınmasına uygun yöntemler ileri süremiyorsa tartışma bilinen disiplinleri aşarak yeni bir alan yaratır. Bu durumda transdisipliner yaklaşım söz konusu olur ve disiplinler “aşılır”. Postdisipliner yaklaşım ise bilginin elde edinimine yönelik diğer üç yaklaşımdan farklı bir yaklaşım sergilenir. Disiplinlerin birlikteliği, yeniliği ya da disiplinleri aşan bir tartışmada belirli teori, yöntem ve araçları kullanan bir bilgi edinimi süreci hakimdir. Postdisipliner yaklaşım ise bilginin edinilmesini akademi, bilinen teoriler ve yöntemler dışında aramayı tercih eder (Lykke, 2010: 26).

Girişte de belirtildiği üzere, epistemik adalet kavramının politik teorideki karşılığının eleştirel-pragmatist ve feminist bir çerçevede ele alınmaya çalışıldığı bu tezde politik teori ve epistemoloji arası bir disiplinlerarasılık düşünülmektedir. Eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya gelişinin ve bunun feminist teorideki yansımalarının ima ettiği önemli bir nokta teori-pratik birlikteliğiydi. Bu durumda “politika çalışmaları”, politik teoriden somut politika yapımlarına dek uzanan bir yelpazedeki bütünlüğü belirtmek için tercih edilmiştir. Politik teori ontolojik tartışmaları yapmaya uygun bir alan olarak düşünülürken karar verme hayatın tüm alanlarını -ya da Habermasçı bir anlamda hem özel hem kamusal alanları- kapsayan bir pratik olarak görülmüştür. Bu ikisi arasındaki köprüyü ise kamu politikasının kuracağı düşünülerek bu kavram devlet ve sivil toplumun birlikteliğini vurgulamak için “politika yapımı” olarak adlandırılmıştır.

Politika çalışmaları altında geçecek bir diğer husus ise “politik araştırma” ya da “araştırmanın politikliği” olarak düşünülerek Fricker’ın kanıtlar ve güven tartışmasının karşılığı olarak kadınların deneyimlerinin bir bilgi türü olarak politika yapımına katılımının sosyal araştırmalar ile gerçekleştirilebileceği düşünülmüştür.

Diğer taraftan ise soyut bir tartışmanın gerçek dünyadaki yansımalarının adımlarını belirleyen epistemoloji, sosyal epistemoloji olarak Anglo-Amerikan epistemoloji anlayışını eleştirirken feminist epistemoloji ile bu tonun arttığı düşünüldüğünden pragmatist epistemoloji ile eleştirel-pragmatist bir epistemolojinin neleri işaret edeceği anlaşılmasına çalışılmıştır.

2.3.1. Politika Çalışmaları ve Epistemolojinin Birlikteliği Üzerine

Birbirinden farklı kültürler arasında yaşanan “çatışmalar” çoğu zaman “medeniyetler çatışması” olarak sunulur. Temelde bir çatışmanın ortaya çıkışının sebebi ise o kültürel pratikler içindeki insanların “bilme” eylemine ve bilme eyleminin getirilerine yönelik farklı düşünceleridir. Bu nedenle bu çatışma aslında bir noktada “epistemolojiler çatışmasıdır” (Black, 2010). Fricker’da ve Fricker’a yönelik eleştirilerde de gördüğümüz üzere kültürlerin bilme eylemine yaklaşımları ve güven noktasında hangi bilgi türünü daha çok “kanıt” olarak gördükleri birbirinden farklılaşabilir. Dahası bu çatışma, kültürel olduğu kadar politik de olabilir.

Epistemolojik olanın çoğu zaman politik ve etik olandan ayrı bir tartışma alanı olarak görülmesi ve politik ile etik tartışmaların da epistemik unsurları görmezden gelmesi; her iki alanın bir araya gelebileceği verimli bir zeminin oluşmasını engellemiştir (Fricker, 2007: 2). Epistemik adaletsizlik, hem ifadelerin dinleyici ve konuşmacı arasında anlam bulması hem de bunu baskı ilişkilerinden (ve onların giderilmesinden) bağımsız görmediği için hem analizler hem çözümler noktasında politik ve epistemik olanın bir arada ele alınmasını gerekli kılar (Bohman, 2012: 187). Çünkü katılımın soyut bir ilke olmak yanında gerçek dünyadaki karşılığı birtakım adımları ve süreçleri içermektedir. Buna kısaca “demokrasi ayrıntıda gizlidir” diyebiliriz (Sidney, 2007: 86) ya da daha geniş bir şekilde şöyle açıklayabiliriz:

“Politik kapsayıcılığın anahtar kısmı; bireylerin bilgiye erişmesi ve hem politik karar vermeyi hem de politik çıktılarını etkileyecek bu bilgi için etkili bir fırsat koşulu olan epistemik kapsamadır. Demokratik yönetimler, vatandaşlarının politik iradelerini ifade etmelerine izin veren prosedürleri dikkatli bir şekilde yerine getirebilirler fakat bu ifade sadece bilgilendirilmiş ve etkili olduğu zaman otonom ve değerli olur. Enformasyon ve bilgi, sorumlu bir kendini yönetimin en önemli parçasıdır; bu nedenle, epistemik ve politik kapsama teorik temas içindedir” (Trout, 2013: 1268-1269).

Böylece epistemoloji, herhangi bir davranışın, kararın ya da politikanın nasıl daha demokratik ve adil olabileceğinin adımlarını işaret eden bir “süreç” olarak tanımlanabilir çünkü bilgi ile ilgili olan ve bilgi edinimi, sürekli kendini yenileyen ve tamamlanmayan bir süreçtir (Hetherington, 2006: 1). Bu nedenle “Epistemoloji, öncelikle, araştırma ve müzakere gibi pratiklere kendimizi dahil etmenin nasıl mümkün olabileceği ile ilgilenmelidir; bilgi ve gerekçelendirmeye ilişkin sorular ikincil ilgi alanı olmalıdır” (Hookway, 2006: 109). Bir başka deyişle, epistemolojinin politika ile birlikte yürüdüğü süreçlerin nasıl işlediği ve ne gibi adımların atıldığına/atılması gerektiğine öncelik veren bir epistemoloji tanımı bu noktada daha uygundur.

Feminist bir bakışın politika çalışmalarına yönlendirildiği noktada da ön plana çıkan konu “iktidar” konusudur. Kadın ve erkek arasındaki iktidar farklılıklarının ele alınması, politikayı gündeme getirdiği kadar “bilgi” meselesini de gündeme getirir. Nasıl politik argümanlar üretme konusunda meşruiyet kaynakları arıyorsak, bilmeye ilişkin de “epistemolojik olarak meşru yollar” aramak durumundayız. Bu meşruiyet, kadınların deneyimleri, bilgisi ve ilgisi üzerinden bir girdi olarak kabul edilerek politik çıktıyı etkilemesi sağlanmalıdır (Ferguson, 1987). Feminizmin eleştirel tutumu iktidarı pratiğe yakın duruşu bilgiyi getirirken, bu tür bir tutum eleştirel teori geleneği içinde feminizm ile sınırlı değildir.

Eleştirel teorinin, özellikle Habermas’ta da hayat bulduğu şekliyle, normatif olanı arayışının (örneğin demokratik ya da adil olmak gibi) gerçek insanların gerçek eylemlerine döküldüğü noktada ne gibi süreçleri izleyeceği (tam da pragmatizmin ilgi alanı olarak) sorusu, epistemolojiye bir süreç olarak yaklaşmak yanında eleştirel-pragmatist bir alt yapıya uygun bir epistemoloji anlayışını da gerektirir. Bu yolu takip eden James Bohman, pragmatizmin eleştirel teoriye dahil olmasıyla birlikte politikanın “mikro boyutu” ile “karar verme” pratiklerinin, “makro boyutu” ile ise pek çok farklı büyüklükte yerin “yönetiminin” gündeme geldiğini belirtir (Bohman, 2004: 39). Ayrıca

Bohman, politikanın epistemik boyutunu “nasıla” ilişkin sorular olarak tanımlar. Bir sürecin demokratik olmasını istemek bir idealdir fakat bunun nasıl gerçekleşeceğine ilişkin bir soru epistemolojiyi yardıma çağıracaktır (Bohman, 2009).

Bu nedenle, tüm boyutlarıyla birlikte, politikaya hem teorik hem pratik tartışmaları kapsayabilecek bir bütünlükle bakmak elzemdir. Bu nedenle öncelikle “politika” sözcüğü ile bu çalışmada ne kastedildiği anlaşılmalı çalışılmakla birlikte onu politik bir teoriden gündelik hayatın en pratik alanlarına dek işleyebilecek bir bütünlükte görmek gerekmektedir.

2.3.1.1. Kuramdan Araştırmaya Politik Bir Yelpaze

“Politika, bir topluluğun bir dizi temel sorunla karşı karşıya kaldığı ve birbirine karşı değerler arasında seçim yaptığı bir süreçtir. Bu rol zaman zaman dinsel, ekonomik ya da kan bağı temelli gruplaşmalar tarafından sergilenmiş olsa da, aslında, neredeyse evrensel olarak tek bir kurum tarafından icra edilir: Devlet” (Lipson, 2005:377).

Lipson, politikayı bu şekilde tanımlar. Fakat politikanın bu tür bir tanımlanışı -bir sistem olarak ya da dağıtımın konusu olarak politika vb.- sadece devlet ve onun kurumlarının işleyişi olarak algılanan ana akım siyaset çalışmaları kapsamında yapılabilecek bir tanımdır. Bunun ötesinde politika, aynı zamanda, “normalin” ve “marjinalin” tanımlandığı bir alandır. Bu nedenle siyaset, tüm yapısal kalıplar ve bireysel deneyimler ilişkisi içinde günlük hayatın bir parçasıdır (Waylen ve diğerleri, 2013: 28). Politikayı sadece devlet konusuyla sınırlayarak birçok konuyu dışarıda bırakmanın verebileceği en büyük zarar, söz konusu politika dışı konularla birlikte bu konuların muhatabı olan “ötekilerin” de politik sahanın dışında bırakılmaları olacaktır (Heller, 1991: 337). Lipson’un siyaseti tanımlarken vardığı nokta olarak “devletin” altını çizdiği örneğini ele alacak olursak, feminist bir bakış açısının devlete yaklaşımının da farklılıklar gösterdiğini görürüz. Devlet, feminist bir bakış açısının sahasına alındığında çoğu zaman çok ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Fakat bunun yanında eleştirel olmaya devam ederken devletle birlikte hareket ederek politikaları etkilemeyi tercih eden kadınlar da olmuştur (Bryson, 1999: 98-99). Habermasçı bir bakış açısı, örneğin, eleştirel olmakla birlikte devletle hareket etmeyi -liberal kurumları yerinde tutarak var olan sistem içinde bir tartışma yürüttüğünden- tercih etmeye daha yakındır.

Devlet kurumları ve onların verdikleri hizmetlerin sivil toplum üzerinden sosyal hareketler aracılığıyla şekillendirilmeye çalışılması, hem hizmetlerin ve bu hizmetleri veren kurumların hem de taleplerin şekillendiği sosyal hareketlerin gündeme geldiği farklı bağlamları tartışmaya açar. Bu karşılıklı hareketlilik içinde “kapsayıcılığın” nasıl sağlanacağı ve toplumsal farklılıkların bu noktada nasıl bir etkileşim içinde bulunabileceği temel sorular olarak gündeme gelir. Bu etkileşimler, “iktidar ilişkileri”, “uzmanlık”, “katılım” ve “politik yenilenme” konularından ayrı düşünülemez (Barnes ve diğerleri, 2007). Kapsayıcılığın iktidar ilişkileri ya da katılım tartışmasıyla birlikte yürümesi, kapsayıcılığın ne gibi “süreçlerle” açıklanabileceği sorusunu da gündeme getirerek epistemolojiye dokunur.

Hem devletle ilişkiler hem toplumsal ilişkiler boyutunda politikaya ilişkin farklı konumlandırmalar bulunabilir. Marchart, politika (politics) ve politik (political) arası bir ayrım da bulunur. Kendini kurumlar ve sistematik işleyişler üzerinden gösteren “politikanın” karşısına hem ondan etkilenen hem de ondan farklı olarak kendine bir alan yaratmaya çalışan bir “politik olan” yerleştirir. Politikaya ait büyük şemsiye altında “toplumsal ilişkiler, politika, kamu politikası, kurumlar bazında politika (polity)” gibi bileşenler bulunur. Bu bileşenlere verme konusu da eşlik edebilir. Fakat “politik olan” dediğimiz şey toplumsal bir ontolojik çerçeve içinde şekillenir. Marchart ayrıca ancak politik teori içinde ontolojik tartışmalar yapılabileceğini; siyaset biliminin buna uygun olmadığını söyler (Marchart, 2007: 5-7). Bu çalışma özelinde de teoriye dönük imalar ontolojik bir tartışma içinde aranacağından, politik teoriden bakarak tartışmayı yürütmek kaçınılmaz olacaktır. Fakat pragmatizmin tüm dünya üzerindeki etkisi ve bu etkinin ileride felsefi boyuttaki tartışmalara ve zeminlere “aday” olduğu düşünüldüğünde (Visnovsky, 2004: 21), yönetim alanındaki “alternatif arayışlarında” kamu politikası yapımı ve karar verme pratiklerine yönelik vurguda artış yaşanmaktadır (Ryder, 2004: 18). Dolayısıyla politik teori alanından bir tartışma yürütülse dahi politikanın büyük bir “şemsiye” olduğunun farkında olunması gerekmektedir.

Dolayısıyla –hem Marchant’ın işaret ettiği ayrıma hem Bohman’ın değerlendirmelerine bağlı kalarak- burada öncelikle politika çalışmaları diyeceğimiz şemsiye altında i) politik bilimi de kapsayacak şekilde politik kuram tartışmasına, ii) politika yapımına, iii) karar verme pratiklerine ve iv) politik yönüyle ön plana çıkan sosyal araştırma pratiğine yer

verilecektir. Ontolojik bir tartışmayı ve bunun yanında normatif arayışını mümkün kılan politik teorinin politik bilimle birlikteliği, daha pratik bir alanı ima eden ve süreçlere ilişkin tartışmaların en belirgin olduğu politika yapımı ve karar verme konuları yanında herhangi bir sosyal bilimsel faaliyetin de kendi içinde bir politika taşıması, bilimsel faaliyetin çıktısının bir bilgi türü ve “kanıt” olarak yeniden politika yapımı sistemine dahil olması söz konusudur.

Ontolojinin Kalesi Olarak Politik Kuram

Politika çalışmalarının siyaset bilimin yaklaştığı şekliyle “bilimsel” tutumunu bir tablonun ele alınması örneğiyle açıklayabiliriz. Bir tabloda yalnızca o tabloda kullanılan malzemenin özellikleri gibi teknik noktalara odaklanmak resmin verdiği duyguyu anlamak konusunda eksik kalınabilir. Dolayısıyla kimi zaman siyaseti sadece bilimsel yönden ele almak, onun verdiği mesajı anlamayı engelleyebilir (Lipson, 2005: 44-45). Bu durum, siyaset teorisi ve siyaset biliminin bir arada olamayacağı anlamına gelmemelidir. Mevcut durumu detaylı bir şekilde resmetmek noktasında siyaset biliminin araçları oldukça faydalıyken, siyaset teorisinin araçları ile söz konusu resmin nasıl daha iyi olabileceği tartışılabilir. Bu iyilik hali adil olmayı, eşit olmayı vb. konuları kapsar (Farrelly ve diğerleri, 2004: ix-x). Temel mesele, siyaset konusuna yaklaşırken tercih edilen düşünme şeklidir. Burada resmi ortaya koymayı amaçlayan bir zihinle işe başlanarak “tanımlayıcı düşünme” faaliyeti gerçekleştirilebilir. Farklı bir tercih olarak ise neyin nasıl olması gerektiğini klavuz kabul eden bir “normatif düşünme şekli” ile de yola çıkılabilir (McKinnon, 2015: 4-5). Fakat eleştirel teori ile pragmatizmin bir araya gelişi ya da bu bağlamda bir feminist teorinin teori-deneyim-araştırma üçgeninde hareket etme çağrısı, her iki düşünme şeklini eş zamanlı yürütme gerekliliğini de işaret etmektedir. Bu da kendini normatif olan arayışı ile amprisizmin nasıl bir araya gelebileceğinde somutlaştırmıştır.

Politik teori, klasik döneminde “ideal düzen” peşinde koşarak politika ile etiği bir arada ele alırken modern politik teori politik bilimin doğuşunun etkisiyle birlikte ampirik tartışmalara girmeye başlamış ve politikanın bilimsel bir etkinlik olduğu söylemine yakın hareket etmiştir (Johari, 2007: 41-77). Bu iç içe girişi takiben politik teorinin politik bilimle ilişkisi, politik teorinin “interdisipliner politik bilimin disiplinsiz disiplini” olarak tanımlanmasını doğurmuştur (Dryzek ve diğerleri, 2006: 4). Yine de

politik teoriyi de homojen teoriler bütünü olarak görmemek gerekir ki bu teoriler reel politik ve soyut politik teori arasındaki iki uç arasında konumlanırlar. Kimi reel politikaya daha çok yaklaşır, kimi daha soyut bir zeminde tartışmalarını yürütmeye devam eder. Ayrıca klasik politik teorinin yanında yeni teorik tartışmalar da politik teorinin tartışma alanını genişletir. Çevre konularının politik teoride yer alması, nörobilimin politik teoriye sızması, feminist teorilerin politik teoriyi ele alış şekilleri ve eleştirel teorinin sundukları, teorik tartışmalar için geniş bir malzeme yaratır (Dryzek ve diğerleri, 2006: 5).

Feminizmin politikaya dahil oluşu da farklı stratejiler içerir. Feministler üç farklı yoldan politik olana ilişkin tartışmalarını yürütmektedirler. Bunlardan i) politik argümanlar ve çalışmalar içindeki kadınları dışlayıcı yanları göstermek, ii) tarihteki kadın düşüncülerini bulup çıkartarak politığe ilişkin tartışmalarda kadınların da hep aktif olduklarını göstermek ve iii) kadınlara ait olan farklılıklar üzerinden yola çıkarak yeni bir politika tanımı yapmaktır. Her yolun kesiştiği nokta ise “iktidarın” ne olduğu meselesinin açıklığa kavuşturulmasıdır (Ferguson, 1987). Örneğin siyasal düşünceler tarihinden alışık olduğumuz Plato, Aristoteles, Marks, Rousseau gibi bazı isimlerin feminist okuması ilk stratejiye uygundur (Okin 1979; Akkerman ve Sturman, 1998; Brown: 1998). Örneğin Jane Duran, kıta felsefesinde kadın politik teorisyen olarak hep Hannah Arendth ve Rosa Luxemburg ön plana çıkarılırken Amerikan geleneğinde de köleliğe karşı duruş ya da sivil haklar hareketi gibi konulardaki argümanlarından ötürü Sarah Grimke, Anna Julia Cooper ve Jane Adams gibi isimlerin de kadın teorisyenler olarak sayılabileceğini söyler. Kaynağını aktivizm ve gündelik hayattan alan bu isimler ile politik düşünceye ampirik olanın girmesinin sağlanabileceğini söyler (Duran, 2016). Bu da tarihte kadınların hep var olduğu fakat argümanlarının önemsenip görünür kılınmadığına yönelik ikinci yolu işaret eder.

Üçüncü yolun biraz daha karmaşık olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki alternatif arayışı, şu ana dek birikmiş teorik çerçeveleri eril oldukları için reddederek mi yoksa onları da dahil ederek mi yola devam edilmesi gerektiği sorusunu gündeme getirir. Feminizmin tanımı konusunda nasıl pek çok farklı feminizm tanımı olabileceği belirtilmişti. Bunun tam tersi de geçerlidir. Yani feminist olmayan ya da feminizme hizmet etmiyor olarak nitelediğimiz şeyler de homojen bir yapı değil; çeşitlidir. Bunlar içinde kadın

çalışmaları konusu için elverişli olabilecek argümanlar kullanılabilir (Weiss, 1998: 29-50). Bu üçüncü yolun da ilk iki yoldan bağımsız olduğu söylenemez. Örneğin yollardan ilkiyle politik teoride alışık olduğumuz kavramların cinsiyet körü olduğu ortaya koyulduktan sonra tarihte görmezden gelinmiş kadın teorisyenler ile ya da buna olanak sağlayan feminizm dışı argümanlar keşfedilerek bu kavramlar yeniden düzenlenebilir. Bu noktada da bu kavramların alternatifleri gündeme gelmeye başlar.

Feminist bir perspektiften politik teorinin ele alınışında klasik ve modern çalışmaların “yorumlanması” oldukça önemlidir. “Yorum” bu noktada söz konusu çalışmaların ve söylemlerin eleştirisi için “analitik yöntem” olarak kullanılır (Frazer, 1997: 216-217). Dolayısıyla “sosyal hareketler, politik partiler, seçimler, temsil, sosyal politika, devlet” (Krook ve Childs, 2010), “devlet, evrensel özne, sivil toplum, demokrasi, iktidar vb.” (Randall ve Waylen, 1998) gibi konular feminist bir perspektifle yeniden ele alınır. Bu durumda, söz konusu kavramların “revize edilmesi” (Hirschmann ve Di Stefano, 1996; Jones ve Jonasdottir, 1990) ve “yeniden yapılandırması” (Hirschman ve Di Stefano, 1996; Shanley ve Narayan, 1997) gündeme gelir.

Feminizmin modern politik teoriye bakışında toplumsal cinsiyet farklılıklarının insan doğası noktasında da farklılık gösterip göstermediği sorusu ön plana çıkar. Bu tartışmalar ağında ise Arendt’in özne tartışmaları, Marks’ın yabancılaşması, yine Hegel ve Marks’a dayanan diyalektiğin kadınlara kendilerini sınırlayan dikotomileri aşma noktasında ne kadar malzeme sağlayabildiği, Beauvoir’in “İkinci Cins” tartışmasıyla özneliliği cinsiyet üzerinden tartışması, McKinnon’un devlet üzerine eleştirileri, Gilligan’ın kadınsı ve erkeksi olmak üzere en az iki çeşit etik yaklaşım olduğunu söylemesi, Ruddick’in barışçıl bir politika için anneliği gündeme getirmesi feminist bir bakışla modern politik teoriyi ele almada önemli adımlardır. Tüm bunlar olurken, kadın ve erkek arası farklılıkların bilme eylemini; bu farklılıklar üzerinden gerçekleşecek bilme eyleminin de politikayı nasıl etkileyeceği önemli bir konudur. Dolayısıyla feminist politika tartışması feminist epistemoloji tartışmasından soyutlanamaz (Ring, 1991). Söz konusu tartışma alanları, görüldüğü üzere, var olan kavramları ve teorisyenleri dikkate aldığı gibi (Marx ve Hegel ile diyalektik gibi) kadın düşünürlerden ve kavramlardan yola çıkarak (Ruddick ve Gilligan, annelik ve bakım/özen etiği) yorumlar, revizyonlar ve yeniden inşa yoluna gidebilmektedir.

Feminizm, politik olanla yakın bir ilişki kursa da teori ile ilişkisi sorunludur. Bu nedenle feminist bir politik teorinin oluşumu ya da ne anlama geleceği ya da bir anlam ifade edip edemeyeceğine yönelik soru işaretleri feministlerin gündemini oluşturmaktadır. Feminizm içindeki somut kadın deneyimleri vurgusunun teoride görülen soyut anlayışa tepki göstermesi, onu “anti-teorik” yapmaktadır. Bunun yanında feminizm, teoriden ziyade farklı disiplinlerden aldığı parçaları birleştiren “disiplinlerarası” bir yaklaşıma daha uygundur. Feminist bir politik teori oluşacaksa, her şeyden önce “iktidarı” nasıl algıladığına bakarak (pratik olarak mı, çatışma olarak mı, kapasite olarak mı ya da bunların farklı bir araya gelişleri olarak mı) ve bu iktidar algısından yola çıkarak “kurumsallığın”, “etiğin” ve “eleştirelliğin” hangisinin baskın olacağı bir teoriye karar vermelidir. Bu noktada var olan teorilerin “yorumlanması” söz konusu olabileceği gibi evrensel ilkelerin arandığı bir “nesnellik” arayışına da girilebilir. Her durumda, “eşitlik, adalet, vatandaşlık, temsil vb.” konular feministler tarafından toplumsal cinsiyet temelinde ele alınarak “yeniden inşa edilmelidir” (Squires, 1999).

Feminizmin teoriye karşı koyuşu, onun liberalizme ve akademiye karşı koyuşuyla eş zamanlı gider. Çünkü liberalizmin evrensel ve soyut insan algısında kadın deneyimlerinin es geçildiği, erkek deneyimlerinin herkese mal edildiği düşünülür. Akademik çalışmalarla ortaya koyulmaya çalışılan teoriler de yine feminist sivil toplumun ve sosyal hareketlerin ortaya çıkması ile “elitist” ve kadınlara tepeden bakan bir çaba olarak görülür (Pateman ve Gross, 1986). Bu tür eleştirilerin temelinde postmodernizmin politik teori eleştirisini koymak mümkündür. Postmodernizm, “büyük anlatılara” karşı çıkarak, toplumu “rasyonelleştirerek” incelemenin ve ele almanın yol açacağı totaliter tutumlara karşın insanları uyarır. Bilgi teknolojilerindeki değişiklikler ve yeni toplumsal hareketleri, tabandan başlayan oluşumları gerektirir. Kadın hareketi de buna bir örnektir (White, 1996: 1-12). Burada kadınların politikayı Foucault bağlamında okuyarak, “kişisel olan politiktir” mottosunu iktidarın gündelik yaşamın her alanına sinmiş olması olarak okuması da etkilidir. Özellikle Butler gibi Foucault’yu takip eden feministlerin ön çıkması ile “liberal demokratik teorinin radikal dönüşümü” gerçekleştirilmeye çalışılmış ve Habermas’ın politikayı teorik bir şekilde ortaya koyma çabasının karşısına Foucault yerleştirilmiştir (Simons, 1995).

Feminizmin politika ile ilişkilendirilmesi, “özel olan politiktir” mottosundan hareket ederek birçok konuyu politik olarak nitelerken bir noktada onun siyaset ile olan ilişkisini kesme noktasına da gelmiştir. Foucault ile başlayan bu iktidar analizleri, feministler tarafından “politik olan” olarak sunulanın gerçekte kültürel politikaya daha yakın durarak kurumlar ve katılım gibi siyasetin birtakım konularına dokunmaması ile sonuçlanmıştır. Genellikle Anglo-Sakson ve Avrupa düşüncesi içinde şekillenen feminist düşüncenin üçüncü dünya ülkelerinden gelen feminist katkılarla büyümesi sonucu, eşitlik ve hak söylemleri de “farklılık politikalarına” dönüşmeye başlamıştır. Dolayısıyla feminizmin politika ile ilişkisi, kamusal-özel ayırımına getirdiği yaklaşımlarla bir yandan politikaya ilişkin klasik yaklaşıma bir eleştiri iken aynı zamanda politikadan bağıni koparmaması için de bir çağrı olarak algılanabilir. Bu çağrı içinde feminizmin politik çalışmalarla, politik teoriyle, temsil ile, kimlik ile, eşitlik ve ayrımcılık karşıtlığı ile ve vatandaşlık tartışmaları ile yeniden bir arada ele alınması gerekir (Phillips, 2009).

Feminizmin teori ve liberalizm karşıtlığı, aynı zamanda “evrensellik”, “temelcilik”, ve “normatif teori” kimi kavramlara karşı konumlanmasıyla da eş zamanlı gider. Bu “bütüncüllük” ifade eden kavramların karşısına feminizm, “parçayı” koyar. Günümüzde Susan Mollat Okin gibi liberal feministler “eşitliğin” hala önemli bir mesele olduğunu belirtse de farklılıklara daha çok vurguda bulunarak etiği normativite üzerinden değil de “bakım/özen” üzerinden okuyanlar (Carol Gilligan ve Joan Tronto gibi) bütüne karşı parçayı ön plana çıkarırlar. Aynı zamanda Richard Rorty ile başlayan “temelcilik-karşıtı hareket” ile birlikte teori oluşumuna yönelik ilginin arka plana atılmasında etkilidirler (Roberts ve Sutch, 2012: 299-326).

Liberalizm eleştirisi, toplumsal sözleşme eleştirisi ile başlar. Burada topluluk halinde yaşayacak herkes tarafından oluşturulan bir sözleşmeden bahsediliyor olsa da liberalizmin temelini oluşturan toplumsal sözleşmenin aslen erkekler arasında kadınları dışlayan bir sözleşme olduğu düşünülür. Aynı şekilde kamusal-özel alan ayırımı da kamusal alanın erkekler üzerinden kurgulanarak kadınların özel alana hapsedildiği bir ayırım olarak görülür. Bu durumda “refah devleti” bile söz konusu olsa koruyup kollama görevi babanın ailedeki rolüne benzetilerek “patriyarkal” olmaya mahkum olacaktır. Böylece liberal anlamda demokrasi anlayışı ile feminizm ilişkisi sorunlu olmakta;

“politik olanın liberal-demokratik algılanışı” kadınların sorunlarına yönelik çözüm önerileri sunmamaktadır (Pateman, 1989). Ayrıca liberalizmin “soyut” tahayyülleri ve “normativite” arayışında olması, “iktidar farklarının” nasıl bir pratiğe dönüştüğünü anlamada yetersiz kalmaktadır. Liberalizm, herkesin kendi hayatını istediği şekilde yönetebilmesi ve bunun için gerekli olan özgürlük ve eşitliğe herkesin sahip olmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Fakat feminist eleştiri, bu durumda, hak ve özgürlük gibi genel geçer kavramların farklı bağlamlarda farklı yorumlanabileceklerinin altını çizer. Böylece liberalizme ait kavramlar, iktidar pratiklerine dikkat etmediği gibi “kadınların somut deneyimlerini” de görmezden gelmiş olur (Schwartzman, 2007).

Fakat Susan Mollar Okin, Martha Nussbaum ve Jane Hampton gibi bazı feministler, liberalizme yöneltilen tüm eleştirilere rağmen “Kantçı bireyciliği” ve “normatif kaynakları” savunmaya devam etmektedir. Çünkü iktidar pratikleri bir eşitsizlik ortamı sunuyorsa ve bunun eşitlik temelinde düzeltilmesi isteniyorsa çözümün nasıllığına yönelik bir fikirler bütünü ve “normatif” algısı oluşmak zorundadır (Abbey, 2011). Örneğin bu konuda daha çok ön plana çıkan Susan Mollar Okin, politik teori çalışanların normatif olanı ararken aileyi dışladıkları için eleştirildiklerini, buna karşın da “kişisel olanın politikleştirilmesinin” gündeme geldiğini belirtir. Özel alanı, liberallerin kamusalın ve devletin müdahalesinden uzak bir yer olarak görmeleri özel alanda birtakım sorunların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Fakat bu konuya dikkat çekilmesi, kişilerin kendi gelişimleri için gerekli “özel” hayatın tamamen göz önüne serilmesi anlamına gelmemelidir. Bu noktada yazar, politikleşmeden kalması gereken bir miktar özel alanın şart olduğunu söyler (Okin, 1991).

Günümüz politik teorisinde baskın bir rol oynayan liberal teori; hakkaniyet olarak adalet (Rawls), yetkilendirme teorisi (Nozick), karşılıklı avantaj (Gauthier), eşitlik (Dworkin) ve komünitaryanizm gibi tartışma konularını içerecek şekilde güçlü bir şekilde geri dönmüştür. Çok kültürlülük ise yine liberalizmin gerekliliklerinden biri olarak liberal teoriye dahil olabilmekte; müzakereci demokrasi ile bu dahiliyet kendini demokrasi teorilerine dek götürebilmektedir (Farrelly, 2004). Feminist politik teori içindeki tartışmalar da yukarıdaki sebeplerden ötürü adalet ve demokrasi tartışmalarına yoğunlaşır. Devletin özel-kamusal alan ilişkisinde ne gibi bir yeri olduğu ve özel alana müdahale edip edemeyeceği konusu gündeme gelir. Adalet tartışmaları ise kendini

“dağıtım” konularından soyutlayarak “ilişkisel adalet” tartışmasına yönelir ve kadınların “bakım/özen” temelinde birbirleri ile olan özneler arası ilişkileri üzerinden anlaşılmaya çalışılır. Demokrasi tartışmalarında ise müzakereci demokrasi ve Benhabib, Young gibi bu konuda yazan kadınların argümanları ön plana çıkar. Teorik boyuttaki tartışmalar, “kamu politikası” ile yakın ilişki içinde olarak kadınlar özelindeki politika konularının ya da genel kapsamlı konuların planlanması ve gündeme gelmesinde kadınların katılımını müzakere üzerinden okumaya çalışır. Kadınlara ait farklı bağlamların norm arayışını geri plana attığı düşünülse de “küresel adalet” tartışmalarının gündeme gelmesiyle tüm kadınları kapsayacak kuralların durumunun ne olacağı “normativite” üzerinden yine tartışma konusu olmaya başlamıştır (Gheaus, 2015). Dolayısıyla evrensellik halen gözden çıkarılmış değildir.

Amy Allen’a göre feministler, politika ile kurdukları ilişkide Foucault ya da Arendt geleneğini takip ederler. Butler’da görüldüğü gibi Foucault’yu takip eden ekip, “iktidar” konusunu daha birey temelinde incelerler. Fakat iktidarın “özneler içi” ve “özneler arası” incelenmesi, yani “kolektif politik eyleyenin” vurgulanması, Arendt’e geri dönüşlere sebep olur. Kolektif boyutun sürece dahil olmasıyla birlikte Arendt üzerinden “dönüşüm” ve “güçlendirmenin” gündeme gelmesi kolaylaşır. Foucault’nun ve onu takip eden Butler’ın, sorunun tespitini iktidar analizi üzerinden gerçekleştirip bıraktıklarını söyleyen Allen, Arendtçi anlamda bir iktidar algısının feministler için Habermas üzerinden sağlanabileceğini düşünür. Habermas aracılığıyla “tabi olma, ırk, cinsiyet, sınıf” gibi konular “iktidarın birleştirici analizi” ile güçlendirme ve sosyalleşmenin önemi üzerinden gerçekleştirilebilir (Allen, 2009). Jones ve Jonasdotti, tüm bu tartışmalar içinde mühim olanın “politik teoride toplumsal cinsiyet temelli ilgiler” olduğunu söyler. Politik teoride “toplumsal cinsiyetin” ancak “analitik bir kategori” olabileceğini belirten yazarlar, “nötr” olarak görülen kavramsallaştırmalara kadınların ilgisinin politikanın bilgisi aracılığıyla dahil edilebileceğini söyler. Bu noktada Habermas’ın bilginin temeline “insansal ilgileri” koymasını ilham verici bulur. Habermas’ın teknik, yorumsamacı ve kurtuluşçu ilgileri epistemoloji anlayışında tartıştıktan sonra bunlar üzerinden teorisini inşa etmeye koyulur. Benzer şekilde kadınlara ait “ilgiler” de “politik ahlaki değerlerin” oluşumunda kullanılmak üzere devreye sokulabilir (Jones ve Jonasdotti, 1990). Böylece Habermas, hem modern postmodern arası duruşta hem epistemoloji vurgusuyla feminist argümanlar için

önemini korumaya devam eder. Bu şekilde epistemoloji de teoriye giden yolda önemli bir aşama olarak ortaya çıkar. Bir başka deyişle epistemoloji, feminizm için Habermas'ın önemli bir katkısı olarak yeniden karşımıza çıkar.

Weed'in belirttiği üzere "Teori, politika ve bilginin üretimi gibi konular etrafında gelişen tartışmaların feminist çalışmalar kadar canlı kaldığı başka bir akademik alan yoktur" (Weed, 1989: ix). Bryson ve Jaggar, temel feminist teoriler olarak liberal feminizm, Marksist-sosyalist feminizm ve radikal feminizmi politik teoriye yönelik imaları açısından inceledikten sonra "bilginin edinimi" meselesiyle tartışmalarını bitirirler (Bryson, 2003; Jaggar, 1983). Bryson'a göre nihai tartışma postmodernizmin etkisinde gelişen siyahi feminizmdir. Siyahi feminizm, genel bir kadın deneyimi ya da anlatısı olmayacağı argümanıya yola çıkarak postmodern bir ruha bürünür. Bu noktada da her kadının kendi "konumu" üzerinden yaşadıkları ya da sahip oldukları kavramlar anlaşılabilir (Bryson, 2003: 233-252). Jaggar da tüm feminist teorilerin politik teoriye bakışında ön plana çıkan kavramın "baskı" olduğunu belirterek politik teoriye ulaşabilecek bir feminist teorinin "epistemoloji" ile ilişkiye girerek "duruşun" teorik bir zemin için önemli bir "gerekçelendirme" unsuru olduğunu söyler (Jaggar, 1983). "Feminist duruş" bu noktada baskı gören grupları gündeme getirmesiyle politik, araştırmacı araştırılan ilişkisindeki iktidarı ortaya koymasıyla da bilimsel bir alandır. Bilginin genel-geçer kabulüne şüpheyle yaklaştığı noktada da postmodernizme daha yakındır (Harding, 2004a).

Teoriyle ilişkisi sorunlu olsa da kaçınılmaz olarak teorik olanla karşı karşıya kalan feminizmin, politik teori noktasında iki önemli konuyu gündeme getirdiği görülür. Bunlar feminist teori içinde de gördüğümüz "eşitlik" ve "farklılık" tartışmasının yansıması olarak "liberal" bir politik teori mi olacağı yoksa "kültür" temelinde teorinin reddiyle kültürel-politik bir teorinin mi gündeme geleceğidir. İkinci husus ise bilme eyleminin ve epistemolojinin teori oluşumundaki rolüne ilişkindir. Feminist epistemoloji, feminist politik teori oluşumunu sağlayabilir mi? Kadın deneyimlerini vurgulayan "feminist duruş" postmodernizme daha yakın dururken bir teori inşasında nasıl gündeme gelebilir? Bu soruların cevapları teori-pratik ilişkisini gösterdiği gibi eleştirel teori ve pragmatizmin bir araya gelişini de ima eder.

Bu durumda liberal teori içinde kalınarak ve her şeyin politik olanla ilişkili olduğu bir dönemde kurumsallaşma ve devlet ile temasın gündeme gelmesini kaçınılmaz görerek; fakat kadın deneyimlerinin birikimselliğinin düzeltici ve etki edici yönünü de azımsamadan normatif olan ve deneyimsel olan arası bir yol bulunabilir.

Feminizm özelinde ise “kişisel olan politiktir” sloganının bir getirisi olarak kamusal-özel alan ayrımında ailenin yeri, kadınların özgürleşmesi ve sosyal adaletsizliklerin son bulması gibi konular gündeme gelmekte; farklılık konusu ise çok kültürlülük meselesi gibi liberal teoriyi reddetmeden tartışılabilir bir konu olmaya kapı aralamaktadır. Dolayısıyla farklılık konusunun müzakereci demokrasi içerisine yedirilmesi, liberal teori içinde kalarak bahsi geçen konunun tartışılmasına zemin hazırlamaktadır (Farrelly, 2004: 157-176). Böylece, farklılık meselesi teorileri reddetmeden de tartışmaya açılabilir.

Bilgi ve sosyal araştırmanın feminist politik teori ile ilişkisi de kaçınılmaz olarak politik bir mesele haline dönüşür çünkü evrensellik karşısına “çoğulculuk”, “durum”, “deneyim” gibi konuların getirilmesi, kimlik meselesini gündeme getirir. Çoğulculuk adına kimliğe vurguda bulunulması, bir süre sonra feministlerin eleştirdiği özcülük tehlikesine kendilerinin düşmesi tehlikesini beraberinde getirir. Tartışma “öznellik” konusu ile genişler ve öznelliklerin, kimliğin, kişilerin deneyimlerinin, çoğulculuğun, kişilerin içinde buldukları koşulların bilme eylemine nasıl etki edeceği boyutuna gelir (Weed, 1989). Bilme konusunun gündeme gelişi, Fricker’ın bahsettiği gibi “epistemik” boyutta bir çoğulculuğu ifade eder. Deneyimlerin bilme eylemi üzerinden politik teoriye dahili, politikanın da pratik yönünü gündeme getirir.

Politika-Politik Olan Arası Köprü Olarak Politika Yapımı

Politikbilimin bilimsel bir faaliyet olarak belirginleştiği Amerika’daki seyri dalgalı bir hal izlemiştir. Avrupa kıtasından aldığı göçler ve özellikle eleştirel teori geleneğini takip edenlerin etkisinde politikanın “teori” ile mi ilgili olduğu yokda ampirik veriler üzerine yoğunlaşan bir bilim mi olduğu tartışmaları görünür olmuştur. Davranışçılık akımıyla birlikte gözlemlenen davranışların ampirik analizi ile siyaset bilimi vurgusu netleştirilmeye çalışılırken, liberalizm ve bilim eleştirisi ile birlikte politik teori çalışmaları daha çok politik felsefe alanına yaklaşmıştır. Aşkınlık/ampiriklik, evrensel/yerel ve teori/pratik gibi tartışmalar söz konusu seyrin en temel tartışma

konularını oluşturmuştur. 1960'larla birlikte politika çalışmalarının “tarihsel”, “normatif” ve “ampirik” olmak üzere üç boyutu olduğu düşüncesi yaygınlaşmaya başlamış; pratik arayışının sonucu olarak politika çalışmalarının devlet politikalarının çıktıklarına hizmet etmesi düşüncesi ile kamu politikası alt disiplini doğmuştur (Gunnell, 1986: 10-42).

Dolayısıyla kamu politikası, temelde siyaset biliminin konusu ve alt disiplindir (Birkland, 2011: 4). Kamu politikası çalışmalarının başlangıcının bu disiplin içinde olması, "kurumsal yapı" ve "hükümetlerin felsefi gerekçelendirmeleri" konuları üzerinde daha çok durulmasını sağlamıştır (Sapru, 2009: 1-2). Fakat öncelikle belirtmek gerekir ki siyaset biliminden farklı olarak kamu politikası, kurumlara amaç değil araç gözüyle bakar. Asıl olan, politik yapılar ve bunların işleyişi değil; çözümün sağlanması noktasında kurumların nerede yer aldığı ve çözüme ulaşmada politik yapıların işe yarayıp yaramadığının sorgulanmasıdır (Goodin ve diğerleri, 2006: 6). Kamu politikasının kamu yönetimi tarafından sahiplenildiğini görmekle birlikte, kamu politikası ile kamu yönetiminin aynı şey olmadığına yönelik vurgu da oldukça önemlidir. Kamu politikası, kamu yönetimi gibi “idari yapılar” ve “teknikler” üzerine odaklanmaz; politika yapımını birçok boyutta ve ilişki içinde ele alır (Allison, 2006: 65). Politika yapımı disiplinler arası bir yaklaşımı gerektirir. Kamu politikasını her bir disiplinin kullanımı, o disiplin içinde kamu politikasına ilişkin bir "kendi dilinin" oluşmasını sağlar (Birkland, 2011: 4). Kamu politikasının feminist bir perspektifle ele alınması da benzer şekilde yeni bir dili gündeme getirmiştir.

Feminist kamu politikasında feminizmin kamu politikasına yönelttiği eleştiri, bu politikaların toplumsal cinsiyet farklılıklarını dikkate almamalarına; hem yöntemsel hem aktör olarak kadınların gereksinimleri ile ilgilenmemelerine yöneliktir (Hawkesworth, 1994). Feminizmin eleştirdiği noktaların revizyonu ile yeniden ele alınan bir kamu politikası yapımı için “feminist kamu politikası” kavramı kullanılmaktadır (Alvarez-Dardet, 2013; Shaw, 2004; Mansfield ve diğerleri, 2014). Kamu politikası anlayışının feminizme katkısı noktasında da özetle şöyle söylenebilir:

“Politika analizinin en büyük avantajı, politika kadar politik kurumlarla da ilişkili alanları etkileme becerisinden gelir. Enformasyon; politikalardaki toplumsal cinsiyete dayalı önyargıları vurgulayarak iktidar ilişkilerine, kültüre ve erkek-baskın kurumlara dikkat çekerek yönetişimin daha eşitlikçi şekillerine öncülük edebilir.” (Alvarez-Dardet, 2013: 2).

Dolayısıyla bir politikanın yapım aşamalarına odaklanmak, “politik değişim mekanizması” olarak da düşünülebilir (Gerston, 2010: 5). Özel olarak feminist dilin politika yapımına etkisi, süreçlere-tutumlara-politika yapımına etkisi anlamında düşünülebilir. Feminizm bir sosyal hareket haline gelerek ve sonrasında politik aktivizme bürünerek politik çıktıları etkilemeye çalışabilir. Bizzat siyasi kurumlar ve sendikalarda görev alanlar tarafından bu çıktılar etkilenmeye çalışılabilir. Bunun bir diğer yolu da bizzat hükümet ve kurumların içinde yer alanların politika yapımlarını etkilemeleridir (Gelb, 1989). Dolayısıyla süreçlere dahil olma, sesinin duyulması ya da doğrudan etkileneceği konular üzerinde tanıklılığının ciddiye alınması ve bir bilgi türü olarak kabul edilmesi; aktivizm aracılığıyla gerçekleşebileceği gibi devlet ile birlikte değişimi gerçekleştirmeye çalışmak üzerinden de gerçekleştirilebilir.

Politika yapımı konusu devleti bir aktör olarak yeniden gündeme getirir. Sivil topluma ve sosyal hareketlere yönelik artan vurgu, kamusal-özel alan tartışmasında özel alana daha çok önem atfedilmesi ve liberal teoride devletin eril bir ideolojiye hizmet ettiği eleştirisi, feminizmin devlete yönelik olumsuz bir bakış geliştirmesine neden olmuştur. Fakat devlet konusu dışarıda bırakılarak feminist politikaya ilişkin tartışmaları yürütmenin zorluğu, devlete feministlerin dikkatlerini yeniden yöneltmeleriyle sonuçlanmıştır (Waylen, 1998). Kamusal alan-özel alan tartışması eğer feministler için hayati bir öneme sahipse, devletin gerçekleştirdiği politikalar ile özel alanı denetlemesi söz konusudur. Farklılık konusuna yönelim, devletin kendisinden çok ürettiği “söylemler” ile toplumsal cinsiyet iktidarının nasıl oluşturduğu ilgisiyle sınırlı kalmıştır. Fakat böylesi bir söylem vurgusu, “siyaseti söylemlere indirgeme” tehlikesini gündeme getirmektedir. Siyasetin bundan fazlası olduğu ve politik çıktılarda kadın deneyimleri ve ilgilerinin olması gerektiğini söylediğimiz noktada, sadece söylemlerden oluşan bir siyaset yetersiz kalacaktır (Mottier, 2004). Çünkü elimizde, söylemlerle birlikte kadınların hayatını etkilemeye devam eden somut konular bulunmaktadır.

Politika yapımının somut konularına baktığımızda bunların sağlık, çocukların sağlığa erişimi, sürdürülebilir tüketim, enerji, çevre güvenlik, özel mülkiyet (Steward, 2008); ekonomi, bütçe, refah ve sosyal güvenlik, eğitim, çevre, dış politika ve güvenlik gibi konular olduğunu görürüz (Kraft ve Furlong, 2017). Kadınların ve onların deneyimlerini merkeze alan/alması gereken politika yapım konuları ise şöyle

sıralanabilir: *sağlık, barınma, güvenlik, savunma, gelişme, dış politika, kürtaj, üreme hakları, üreme teknolojisi, tecavüzün engellenmesi, cinsel taciz, ev içi şiddet, cezai adalet, boşanma, özel hayatın gizliliği, pornografi* (Hawkesworth, 1994: 114-115). Böylece hem genel hem kadınlara daha yakın konulardaki politika yapımlarında kadın deneyimlerinin önemi yeniden karşımıza çıkar.

Deneyimler meselesi, feminist bir politika anlayışı için oldukça önemlidir. “Kişisel olanın politik” olduğu argümanı, deneyimler vurgusuyla el ele gider. Makro ölçekli politikalar gündelik hayatın içine sızar; orada var olur ve yaşanır. Dolayısıyla nesnel, büyük ölçekli yapılanmalar kendini duygular alanından ve öznel alandan soyutlayamaz (Stanley ve Wise, 1993: 63). Deneyimlerin kamu politikasına nasıl entegre edilebileceği hususunda da “yöntembilim” ve sosyal araştırma konusu karşımıza çıkar. Feminizmin yöntembilimsel devrimle ve daha katılımcı nitel yöntemlerle hem akademi için hem kamu politikası için gerekli bilgi edinimini dönüşüme uğratmaları söz konusudur (Fonow ve Cook, 2005). Bu noktada özellikle katılımcı yöntemlere bir zemin oluşturmak için olayların kadın bakışından ele alınmasını gerekli kılan feminist duruş teorisinin, kamu politikası için gerekli bilgi edinimine entegre olması gündeme gelir (Rixecker, 1994).

Kadınlara ait bilginin politika yapımına etkisi “ampirik feminist politikanın” kadınla doğrudan ilgisi olsun ya da olmasın kadınların olaylara bakış açılarının sürece dahil edilmesi anlamına gelir. Devletin politika yapımında önemli bir aktör olarak rol oynaması ise “kurumsallaşmanın” ve söz konusu kurumların kararlarına kadınların deneyimlerinin “ampirik” olarak dahil edilmesini gerektirir (Mazur, 2002: 6). Politik bir çıktının şekillenmesi, hem teorik hem pratik boyutuyla kadınları gözeterek karar vermeyi gündeme getirir.

Hayatın Her Alanında ve Etiğe En Yakın: Karar Verme

İktidar ilişkilerinin söz konusu olduğu en önemli alanlardan biri “karar verme” sürecidir. Karar vermenin pek çok bileşeni olmakla birlikte genellikle altı adım ortaya atılır. Bunlardan ilk adım bir konunun ya da sorunun ortaya çıkışıdır. İkinci adımda söz konusu konu alternatiflerini gündeme getirir. Üçüncü adımda tüm alternatifler karar verme sürecine girer. Dördüncü adımda bu alternatifler eksileri ve artıları ile birlikte ele alınıp değerlendirilir. Beşinci adımda bunlardan biri seçilir ve son adımda, yani altıncı

adımında, seçilen şey uygulamaya konur. Bu süreç kadınlar açısından ele alındığında sürecin ve adımların anlamı değişebilir. Bir konuyu gündeme getirme ve gündeme gelmiş bir konuda alternatifler yaratma noktasında kadınların etkisi nedir? Ya da kadınların ortaya koyduğu alternatiflerin karar verme sürecine girmesi ne kadar mümkündür? Bu adımlar, özellikle karar verme sürecine girerek alternatiflerin belirlenmesi ve bu alternatiflerin karşılaştırılması noktasında çatışmaları barındırabilir (Goverde ve diğerleri, 2000: 27). Karar verme, gündelik yaşamın bir parçası olabildiği gibi politik olanla ilişkili de olabilir:

“Politika yapımı karar verme ile yakından ilişkilidir. Politika yapımı karar vermeyi içerir ama kararlar bir politika oluşturmak zorunda değildir. Karar verme daha çok problemin tanımlanmasını, alternatiflerin dikkatli bir analizini ve eylem için alternatiflerden birinin tercih edilmesini içerir” (Sapru, 2009: 6).

Karar verme eylemi ve bu eylemin gerçekleştiği süreç, genel olarak, birtakım adımların takip edildiği, bu adımları takip ederken kişilerin birbirlerinin fikirleri ve düşüncelerine başvurduğu ilişkilerden oluşur. Bunun yanında karar verme; farklı fikir ve düşünceler yumağı içinde karar vericinin kendi durduğu yeri ölçüp tarttığı, tüm bunlar gerçekleşirken ister istemez “sorumluluk” almanın gerekli olduğu, uygun olmayan ve yanlış adımların yeniden gözden geçirildiği ve tüm unsurlar içinden gerçekleşecek seçimlere göre değişik tabloların oluşabileceği bir bileşenler bütünüdür (Parker, 1998).

Hem adaletin hem demokrasinin amaç edinildiği bir politik tahayyülde, karşılıklı etkileşim kaçınılmaz olarak gündeme gelse de politik teori çalışanlar bu kaçınılmazlığı bir gereklilik olarak sunar ve bırakırlar. Hem demokratik bir süreci barındıracak hem de adil çıktıları olacak bir politik çerçevenin detayları soru işareti olarak kalmaya devam eder. Eğer müzakereden ve birlikte hareket etmekten bahsediliyorsa, bir ideal olarak demokrasi ve adaletten öte, gündeme gelen “pragmatik sorular” ve bu soruların nasıl cevaplanacağına ilişkin “kurumsal dizaynlar” bizi politik ideallerin gerçekleşmesi noktasında “karar vermenin” nasıl gerçekleşeceğinin sorgulandığı tartışmalara götürür. “Ampirik” olarak net ve “önyargılardan bağımsız” bir karar verme, rasyonel bir süreci meşrulaştırıcı güç olarak tasarlamayı gerektirir. Bu noktada Habermas, aşırı bireyci bir liberalizm ile pek çok etik öğretisi ile dolmuş cumhuriyetçi bir anlayışın ortası bir yol tutmaya çalışır. Metafizik ve bireyciliği reddederek “ahlaki sorular” ile “pragmatik soruları” birleştirmeye çalışır. Böylece politikayı “adaletin etiği” olarak anılan bir zemine oturmaya çalışır. Karar vermenin gerçekleştiği zeminde, Habermasçı anlamda,

herkesin “nötr” ve “eşit” kabul edilmesi cinsiyetsiz bir tablo sunarak feminist bir çerçeveyi zorlaştırdığı için eleştiriler olsa da karşısına koyulan “özen etiği” de kadınsı ahlaki ilkelerin olduğunu öne sürmenin ne kadar doğru olacağı hakkında eleştiriler alır. Bu noktada “farklılık” politikalarının ve bu politikaların pek çok farklılığın dikkate alındığı “kesişimselliği” gündeme getirir. Bu da karar verme sürecinin detaylarını tartışmaya açma noktasında Habermasçı bir çizgide olup farklılıkları vurgulamak anlamına gelir. Böylece müzakereci demokrasi, “iki izli/yollu bir modele (two-track model)” dönüşür. Bir yanda “iletişim ve karşılıklı anlayış” söz konusu iken diğer tarafta bunun gerçekleşmesini sağlayacak “araçsal eylem ve politika” söz konusu olur (Squires, 2008).

Karar verme meselesi, tam olarak belli bir durumda ne yapmamız gerektiği sorusuna aranan cevap olarak uyulması gereken kuralları ve yasaları, kimi zaman bunlarla karşı karşıya gelişimizi gündeme getirir. İnsanların birbirinden oldukça farklı değerlere sahip olduğu bir dönemde basit bir şekilde neyin “doğru” neyin “yanlış” olduğu sorusunun cevabı da değişir. Fakat yine de bir karar vermek durumundayızdır. Bu karar bireysel bir karar mıdır yoksa kamuya mal edilebilecek ortak değerler var mıdır ve biz bunları da dikkate almak zorunda mıyız gibi soruların cevabı, etik karar vermenin nasıl olacağını tartışmaya açar (Lee, 2002). Etiğin son dönemlerde teknolojik gelişmeleri takiben gündeme getirdiği en pratik sorunlar ise bedene ilişkin meselelerdir. İyi bir yaşamın ne olduğu sorusu, hem kendimiz hem başkaları için karar vermemiz gereken durumlarda neyin doğru neyin yanlış karar olduğu sorusuyla bizi karşı karşıya getirir. Bu konular “sağlık”, riskli durumlarda “yaşamın devamı” ya da “ölüme” karar verilmesi, “doğum”, “kürtaj”, “bebekler ve çocuklar” hakkında karar verme, “ötenazi”, “organ nakli” ve “genetik” gibi konulardır (Devettere, 2016). Gündelik hayatın, politik olanın ve etiğin konusu olarak karar vermenin dairesi böylece genişler.

Hill, Glaser ve Harden’in “bir problemin tespiti”, “problemin tanımlanması”, “çözümler geliştirme”, “çözüm seçilmesi”, “süreci gözden geçirme”, “kararı uygulama ve değerlendirme” ve son olarak kararın “yansımalarını” takip etme aşamalarını takip ederek geliştirdikleri “etik karar verme için feminist model” de klinik görüşmeyi örnek alır. Bir uzmanın ve o konuda sorun yaşamakla birlikte uzmanlığı olmayan bir kişinin çözüm için karar vermesi, her ikisi arasındaki iktidar uçurumunun kapatılarak birlikte

karar verebilecekleri bir süreci gerekli kılar (Hill ve diğeri, 1998). Özellikle beden ilişkin konularda karar vermenin gündeme gelmesinde toplumsal cinsiyetin rolü ve etik karar vermeye ilişkin erdem epistemolojisi tartışması önemli rol oynamaktadır (Marcum, 2015). Kadınlar arasındaki farklılıkların bedene ilişkin kararlarda gündeme gelmesi de söz konusudur. Örneğin göğüs kanserine ilişkin müdahalelerde Afro-Amerikan kadınların kendi bedenlerine yükledikleri anlam ve bunun yaratacağı “duygusal stres” diğeri gruplardan farklı olabilir (Schubart ve diğeri, 2014). Ayrıca bu tür bir karar verme, beden üzerinden somut teşhisleri ve kanıtları gündeme getirirse de kişilerin “değerlerinin” bir kanıt olarak kabul edilmemesi, “kanıtların” varlığını eksik bırakır ve kararı etik olmaktan uzaklaştırabilir (Goldenberg, 2015).

Tüm bunların ışığında, feminizmin karar verme tartışmaları üzerinden başkalarının bilgisi ve kararlarıyla daha çok ilişki içinde olan bir “özne” anlayışının özel durumları dikkate alarak, aynı kararları vermek yerine duruma uygun “adil” kararları nasıl vereceğinin tartışıldığı bir feminist bioetik oluşumu söz konusudur (Marway ve Widdows, 2015). Fakat karar verme meselesi yalnızca bioetikle sınırlı değildir. Örneğin, kamusal alan-özel alan ayrımını takip edecek olursak, çalışan kadınların iş yaşamı ve ailelerinin bakımı konusunda ne tür kararlara yakın oldukları ya da hangi duruşa sahip kadınların hangi kararları verdikleri bu tür bir kararın konusudur (Jolanki, 2015). Böylece karar verme, hem kamusal hem özel alanın bir konusu olarak politik olanla ilişki kurar.

Kadınların resmi kararlarda sayıca yeterli ya da üstün olmalarının politik çıktıları etkileyebildikleri güçte oldukları anlamına gelip gelmediği gibi politik karar vermeye ilişkin bir mesele (Mendelberg ve Karpowitz, 2016) kadar kadınların ev içinde alınan kararlara etkisi de (Colfer ve diğeri, 2015) karar verme konusunun kapsamındadır. Bu kararları etkileyen kanıtlar listesine nelerin alınabileceği ise tartışmanın en anahtar konusu olmaktadır. Bu da bizi, kanıt olarak sunulacak bilginin edinimini sorgulamaya itmektedir.

Politik Araştırma ve/ya Araştırmanın Politikliği

Politik araştırma ya da araştırmanın politikliği, Habermas’ı takip etmekle birlikte Dewey üzerinden pragmatizmi eleştirel teoriye özellikle “yöntem” noktasında entegre etme çabasına soka James Bohman’ın “araştırma olarak demokrasi, demokrasi olarak

araştırma” (Bohman, 1999) kurgusuna benzer. Bir araştırma içinde de iktidar pratikleri ve normatif olanı aramak söz konusu olabilirken aynı zamanda bir sosyal araştırmanın çıktılarının karar verme sürecinde ve politika yapımında kullanılması üzerinden “kanıt temelli” politika yapımına hizmet edebilir (Pedersen, 2014). Feminist bir perspektif, bu tonu güçlendirmekte, kullanılan yöntemlerin de baskı ve iktidar ilişkilerine yol açabileceği noktasında bizi uyarmaktadır.

Bohman, demokratik bir sistemde nasıl katılım ön plana çıkıyorsa bir sosyal araştırmanın da farklı katılımcılara ve onların bilgisine yer vermesi gerektiğini söyler. Bunu “sosyal araştırmada işbölümü” olarak adlandırarak uzmanların kendi bilgilerini ve vatandaşların da deneyimlerini bir araya getirerek karşılıklı etkileşime girmesi üzerinden kurduğu “birliktelik (cooperation)” normu ile bağdaştırır. Sosyal araştırmanın ve kararlara ilişkin “prosedürlerin” eleştirel teori içinde gündeme gelmesi Dewey başta olmak üzere pragmatizmin etkilerinin bir yansımasıdır. Bu etkiler kendini daha çok epistemoloji üzerinden göstererek demokratik bir araştırmaya kimlerin bilgisinin nasıl katılacağına adımlarını tartışmaya açar (Bohman, 1999). Demokrasi ve bilimin bir araya getirilmesi, eleştirel teorinin normatif zeminini bozmadan “pratik” açıdan onun zenginleştirilmesini ve daha “refleksif” hale getirilmesini içerir. Dolayısıyla eleştirel bir sosyal bilim için aydınlanma dönemine dek gidebilen ahlaki tartışmaları dikkate almakla birlikte eleştirel teoriyi gelişmelere ve demokrasiye daha açık hale getirmek gerekir (Bohman, 2005). Bohman’ın bu argümanı daha ileriye götürülerek böylesi bir sosyal araştırmanın çıktılarının “bilim temelli politika yapımında” kullanımı tartışılabilir.

Bilimsel bilgi, politika yapımına ve karar verme sürecine etki eden önemli bileşenlerden biridir. Bir konu hakkında karar verebilmek için o konuya ilişkin olguların bilgisine ihtiyaç vardır. Fakat süreci etkileyecek bilgi türlerinin, kararın yalnızca küçük bir parçasını oluşturduklarını bilerek farklı bilgi türlerinin katılımı ile bu bileşenlerin artırılması gerekir. Bunu gerçekleştirecek bir kurumsallaşmaya gidilmesi ve hem bilime hem politika yapımına ilişkin “kamusal güveni” sağlamaya çalışmak bir sonraki adım olacaktır (Pedersen, 2014). Farklı bilgi türlerinin gündeme gelmesi sosyal araştırmaya feminist bir bakışta da söz konusudur.

Habermas'ın iletişimsel eyleminden yola çıkan “eleştirel iletişimsel metodoloji”, bilginin edinimi esnasında dışlanmış grupların deneyimlerini de bilgi üretim sürecine dahil etmeyi amaçlayarak bir araştırmada kendisiyle görüşme yapılan katılımcıların kendi “yaşam dünyalarına” ait bilgiyi bu sürece dahil ederek ve bu bilginin politika yapımında kullanılmasını sağlayarak “dönüşümü” gerçekleştirebileceklerini düşünür (Gomez ve diğerleri, 2011). Habermasçı zemine oturan iletişim temelli bir metodoloji, temelde “katılımcı araştırmanın” bir örneğidir. Habermas'ın iletişimsel eylemi, stratejik hesaplamalardan bağımsız bir şekilde hem bir konuda hizmet sunanları hem de o hizmetten yararlananları bir araya getirerek böylesi bir etkileşimin bilgisine ulaşmada yardımcı olabilir (Godin ve diğerleri, 2007).

Katılım bilgi edinme sürecine bir katılımdır ve bu katılım; iktidar ilişkilerini ele alırken bunların bağlamlarına odaklanmayı ve dikotomik düşünceden uzaklaşmayı ima eder. Bu durumda bilgi edinim sürecinin de dikkatlice ele alınması ve açık bir hale getirilmesi önem taşır (Pascale, 2010: 163). Açıklık, demokratik bir araştırmanın önemli bir koşulu olarak karşımıza çıkar. Kadınların bilginin üretimi aşamasından ayrı tutulması da bir tür dışlama ve “epistemik adaletsizlik” olarak görülebilir. Bu nedenle daha demokratik ve adil yöntemlerle kadın deneyimlerinin izlerinin görülebileceği ve bunun açıkça ortaya konabileceği bir bilgi üretimi önemlidir. Bu da başta epistemoloji olmak üzere feminist epistemolojiyi gündeme getirmektedir.

Alison Jaggar, editörlüğünü gerçekleştirdiği “adil yöntemler” isimli çalışmasında bilimsel araştırmanın “politik olandan” ayrı düşünülmemeyeceğini söyler. Bilginin üretiminin iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülmemeyeceği gerçeği, nasıl makro boyutta demokratik ve meşru bir politik sistemi işaret ediyorsa bir araştırma boyutunda da benzer bir model gerektirir. “Araştırmanın demokratikleştirilmesi”, aynı zamanda “bilgi üretiminin içsel sürecinin” demokratikleştirilmesini içerir. Araştırma sürecinde “farklılıklara açık, uzmanlığa güvenen, eleştirel, hesapverebilir, sorumluluk sahibi” bir zemin oluşturmak, söz konusu araştırmanın meşru bir araştırma olarak kabul edilmesi için önemlidir (Jaggar, 2008: 414-416). Yöntem, “farklı politik imaların” oluşumuna çanak tutar. Bunlar içinde “teorilerin, kavramların, bilincin, bilginin, anlamın” yer aldığı “fikirler”; “sosyal dünya” ve “gündelik yaşamın” yer aldığı “deneyimler”; “şeylerin, ilişkilerin, iktidarın, kurumların” yer aldığı “materyal ve sosyal gerçeklikler” sayılabilir.

Tüm bunlara ilişkin farklı tercihlerin bir araya gelişi farklı yöntemleri gündeme getirir. Bu nedenle “bilgi üretimi”, hem etik hem politik tercihlerin bir toplamına dönüşür (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 9-11). Bilgi üretiminin hem etik hem politik olduğu argümanı ile Bohman’a geri dönmüş oluruz.

Feminizmin katılımcı araştırmaya bakışı, örneğin kadın ve yoksulluk konusundaki bir çalışmada, bilgi üretim sürecine akademisyenlerden politika yapıcılara ve kadınlara dek herkesi kapsayacak şekilde bir alan araştırmasını ve bunların Habermas’ın iletişimsel eylemindeki gibi eşit katkıda bulunacakları düşünülerek aktörlerin belirlenmesidir. Bu da kısaca “kadınların sesinden bilgiye” ulaşılan bir sürece işaret etmektedir (Krumer-Nevo, 2009). Tüm bunların feminist epistemolojideki karşılığı ise temelde bilgi üretimine katılımın da politik bir yönü olduğudur. “Konumsal bilginin” önemi ve çoğulculuğun vurgulanması ile evrensel karşı daha yerel olanın bilgisine ulaşmayı amaçlayan bir hale bürünür (Liao, 2006).

Farklı bilgi türlerinin bir sosyal araştırmada kullanımını ve bu bilgi türleri ile katılımcı ve araştırmacı arası iktidar ilişkilerini politik bir mesele olarak görmek, farklılıklara ait deneyimler ve değerlerin de bir bilgi türü olmasında ısrarcı olur. Bu tür bilgilerin de kanıt olarak kabulü, demokratik bir şekilde ve epistemik adalet gözetilerek gerçekleştirilmesi, politika yapımında kanıt olarak dahi kullanımın kapısını aralayabilir. Fakat bilginin bu rolünü anlayabilmek için, ne tür bir epistemolojiye ihtiyacımız olduğu tartışılmalıdır.

2.3.2. Feminist, Sosyal ve Pragmatist Bir Epistemoloji

Analitik düşünce - kıta düşüncesi dikotomisinin aşılmaya çalışıldığı çabalar dikkate alındığında Fricker’in epistemik adaletsizlik kavramı; klasik epistemoloji tartışmasının ötesine geçerek politik olana yaklaşma konusunda önemli bir adımdır (Code, 2014: 155). Epistemik adaletsizliğin anlaşılmasında “konumlandırılmış bilen” ve “birbirine bağımlı bilen” arasındaki diyalektik ilişkide, konumlandırılmış olma feminist epistemolojinin dikkat çektiği noktadır. Bu konum sahibi özneler birbiri ile bağımlılık ilişkisine girdiğinde “asimetrikleri” gündeme getirir ve böylece iktidar pratikleri de devreye girmiş olur (Pohlhaus, 2012: 719). Birbirine bağımlı olma durumu ise kaçınılmaz olarak sosyal ilişkiler içinde olmayı gerektirir. Sosyal epistemolojinin epistemoloji tartışmalarını etik ve politika alanına çektiği düşünüldüğünde; etik-politik

soruların sosyal epistemolojinin “güven, iktidar, epistemik uzlaş, savunma, inanılrlık, araştırma topluluğu” gibi konularıyla iç içe geçmesi kaçınılmazdır (Code, 2014: 153-154).

Dolayısıyla Fricker’ın “epistemik adaletsizlik” kavramı ve argümanları, eleştirel pragmatik bir çerçeve içine yerleştirmek istendiğinde -onlardan da beslenerek- feminist epistemoloji ve sosyal epistemoloji ötesine geçmek durumundadır. Bu nedenle bu aşamada, epistemoloji tartışmasından pragmatizme varan yolda yaklaşımımıza uygun olarak neleri yanımıza alabileceğimiz görülmeye çalışılacaktır.

2.3.2.1. Epistemoloji ve “Epistemik Olan”

Epistemolojiyi en basit haliyle “bilginin doğası ve imkanına ilişkin çalışma” olarak tanımlamak mümkün olsa da (Rakova, 2006: 59); epistemolojinin tek ilgi alanını bilgi olarak tanımlamak ya da bilgiyle ilgilenen tek disiplini epistemoloji olarak tanımlamak yeterli olmaz. Epistemoloji, birçok sosyal bilim dalıyla ilişkili “bilış bilimin” bir dalıdır (Bunge, 1983: 12). “Biliş”i ise “algılama, hafıza, düşünme, karar verme vb” kavramları da içerecek şekilde “organizmaların bilgiyi ya da enformasyonu edinme, depolama ve kullanma yolu” olarak kısaca tanımlayabiliriz (Rakova, 2006: 27). Özetle, epistemoloji bilış bilim şemsiyesi altındadır; bilgi konusu ise epistemoloji şemsiyesi altındaki konulardan yalnızca biridir.

Fricker, Anglo-Amerikan gelenekte epistemolojinin daha çok birey üzerine odaklandığını; feminist epistemolojinin de bu tür bir odaklanmadan pay aldığını söyler. O nedenle, sosyal yapıların ve bu yapılardaki adaletsizliklerin kişilerin bilen olarak kapasite sahibi olarak görülmemesinde ne tür bir etkide bulunduğunu anlayabilmek için daha farklı bir mecrada epistemik konular tartışılmalıdır. Bu mecra da “erdem epistemolojisidir” (Fricker, 2007: 2). Epistemik erdemler olarak bahsedilen epistemik eylemler ya da edinimler “idrak, doğruluk, samimiyet, kavrayış, önyargılardan bağımsız olma, açık fikirlilik, entelektüel cesaret ve merak” gibi unsurlar olarak sıralanabilir (Gelfert, 2014: 234). Erdem epistemolojisi açısından "epistemik güvenlilik" elzemdir. En basitinden iki kişi arasında kurulacak iletişim her iki tarafında hem epistemik hem moral bir düzlemde erdemli olmasını gerektirir. Konuşmacı ve dinleyici arasındaki ifade aktarımının bilgi olarak şekillenebilmesi için dinleyicinin konuşmacının ifadelerini değerli görmesi, onun inanılır olduğunu kabul ederek söylediklerini gerçek olduğunu

düşünmesi gereklidir. Dürüst olmak, eşitlikçi bir tutum sergilemek ve iyi niyetle yola çıkmak erdem temelli bir epistemik ilişkinin kurulması için gerekli olan koşullardan bazılarıdır. Böyle bir ilişki içine girmek aynı zamanda "sorumluluğu" gündeme getirir ve onu alabilmeyi gerektirir (Daukas, 2011: 50).

Fricker'ın "epistemolojik adaletsizlik" yerine "epistemik adaletsizlik" kavramını kullanması, "episteme" sözcüğü ile pratik olanı ve pratik alandaki çoğulculuğu vurgulamak içindi. Çünkü ontoloji kavramını kullanmasa da epistemik olanın dışında kalan alanda bir akıl tanımına ihtiyaç olduğunu belirtmeye devam etmekteydi. Epistemoloji, bilgi dışında inanç ve deneyim gibi konuları içermekle birlikte Fricker'ın episteme sözcüğünü tercih edişi aynı zamanda sözcüğün kökeni "bilgi" anlamına geldiği için epistemoloji içinde bilginin, daha doğrusu tanıklıkların bilgiye dönüşünü vurgulamak amacı da taşımaktaydı. Birey temelli Anglo-Amerikan epistemoloji anlayışını eleştirmesi ve sosyal olan içindeki iktidar pratiklerini bilgi edinme ile ilişkilendirmesi sosyal epistemolojiye; iktidar pratiklerine ise dezavantajlı olan açısından bakması feminist epistemolojiye; normatif olanı araması ise erdem epistemolojisine varmasını sağlamıştır.

Epistemik erdemlerin konuşmacı ve dinleyici arasında ne gibi önkoşulları gerektirdiği tartışması, Habermas'ın iletişimsel eylem için ön gördüğü stratejik aklın dışarıda bırakılacağı ve samimiyetin ön plana çıkacağı diyalog tanımını çağrıştırmaya devam etmektedir. Bu çağrışımın temel nedeni olarak ise Habermas'ın iletişimsel eylem kuramını inşasına epistemoloji tartışması ile başlaması gösterilebilir.

Epistemoloji açıdan hem sosyal olan hem feminist olan kendi içinde eleştirel tonlar bulundurmakla birlikte hem feminist hem eleştirel pragmatik bir epistemoloji için pragmatist epistemolojiye de değinme gerekliliği duyulmuştur. Böylece sosyal, feminist ve pragmatist bir epistemolojinin nasıl bir çizgiye sahip olacağı görülmeye çalışılacaktır.

2.3.2.2. "Sosyal Olan" ve Sosyal Epistemoloji

Rytina ve Loomis, yaptıkları bir çalışmayı tanıtırken "Bizim durduğumuz yer, tüm sosyolojik önermelerin örtük olarak epistemik bir temel iddia ettiği; hem sosyolojik hem epistemolojik önermelerin sosyal iktidar tarafından etkilenebileceğidir. Fakat bu

çalışmamızda, bu duruşu savunmayacağız” der (Rytina ve Loomis, 1970: 308). Miranda Fricker tam da bunu yapmakta ve savunmaktadır. Bunu da epistemoloji geleneği içinde tarihsel olarak biraz daha yeni bir alan içinde yapmaktadır.

Epistemoloji sözcüğünün “sosyal” sözcüğü ile birlikte anılmasının oldukça gecikmesinde iki temel neden belirleyicidir denilebilir. Bunlardan ilki, epistemolojinin sadece “bilgiye” odaklanması ve bu odaklanmayı gerçekleştirirken bilginin ne olduğunu yönelik kabuldür. Bu kabulle yola çıkanlar, bilgiye sahip olanın sadece bireyler olabileceğini düşünerek bu iki sözcüğün bir araya getirmemişlerdir. Bir diğer neden ise hem bilgi dendiğinde sadece “bilimsel bilginin” anlaşılması hem de bilimsel bilgiden kastedilenin, ara sıra Gianbattista Vico gibi sosyal-tarihsel boyuta vurguda bulunanlar çıksa dahi, matematiksel ve doğa bilimlerle ilişkili bilgi olmasıdır. Bu nedenle zaten bilimsel kabul edilmediği için bir “bilgi” olarak da görülmeyen sosyale ait olanın bilgisinin epistemoloji ile bir arada düşünülmesi de söz konusu olmamıştır. Sosyal olanın epistemolojinin gündemine girmesiyle birlikte sosyal bilimlere bakış, yöntemsel tercihler ve bilginin oluşumunda etkili unsurların ne olduğuna yönelik tartışmalar artmış; Weber bağlamında tartışılan “değerler” sorunu yeniden gündeme gelmiştir. Bilimin “bilgiler sistemi” değil de “insan eylemleri” olarak görülmeye başlaması, bilimi çevreleyen kültürel ve politik unsurların oluşturduğu yapıları gündeme getirmiştir (Agazzi ve diğerleri, 2008: 7-10).

Sosyal epistemolojinin en önemli isimlerinden Goldman, epistemolojinin sosyal olanla ilgisinin çok disiplinli yönüne dikkat çekmek ve bu ilginin sosyoloji, tarih, politikbilim vb. dallarla yakından ilişkili olabileceğini göstermek için “sosyal epistemik” kavramını kullanır. Epistemolojinin birey odaklı olduğu söylenegelse de hiçbir bireysel bilgi, onu oluşturan sosyal unsurlardan ayrı değildir. Bir bilgi, iletişim ve dil aracılığıyla oluşur ve pek çok alanda fikirlerin şekillenerek değişmesi ile sonuçlanır. Bu noktada, fikirlerin değişimine giden yolda, yer alan “epistemik özellikler” sosyal epistemoloji içinde normatif, değerlendirici ve eleştirel yaklaşımlarla ele alınır. Toplumdaki sosyal inanç sistemleri, sistemlerin işleyişi, sistemleri işleten ya da oluşturan kurumların etkileri, varılan ya da varılamayan “konsensüslerin” hepsi sosyal epistemolojinin inceleme alanına girer. Böylece epistemolojinin alanı, çevresel olaylara, bu olayların kişilerin bilişsel süreçleri üzerinde nasıl etkili oldukları ve bilgiyi oluşturan unsurlardan hafıza,

algı vb. şeyleri nasıl etkilediği, sosyal inancın oluşumu, iletişimin nasıl şekillendiği, yapıların ve kurumların sosyalin bilgisini nasıl yönlendirdikleri gibi sorularla genişler (Goldman, 1987). Sosyal olanın kaçınılmaz olarak dil pratiklerini gerektirdiği düşünüldüğünde; sosyal epistemoloji, “ifadeler” üzerine odaklanan ve epistemolojinin sosyal olanla yakın ilişkisi olamayacağını ileri süren geleneksel epistemolojiye yönelik eleştirel bir yaklaşımdır denebilir (Schmitt ve Scholz, 2010).

Tozzi'nin de belirttiği üzere, “ifade” kavramına odaklanmak birçok disiplini yardıma çağırmakta ve gündeme almaktadır. “İfade”, epistemik olanla ilişkili olmakla birlikte “ahlak-etik” ve “politik olanla” da yakından ilgilidir. İfadenin konu olduğu yerde – politika bağlamında - ; kanıt, meşruiyet, güven, ses, tarih, hafıza gibi kavramların gündeme gelmesi de kaçınılmazdır. Kanıt meşruiyeti sağlamak için kullanılırken, ifadeye de aynı hakkın verilmesi gündeme gelir ve ifadenin bir kanıt olarak gündeme alınması güven ilişkisini tartışmaya açar. Kişilerin yaşanmışlıklarının sese dönüşmesi ve bunun doğrudan bilgi olarak kabul edilmesi, hafızayı bilgiye dönüştürür; kişilere kendi tarihlerini yazma imkanı tanır (Tozzi, 2012).

Fakat kendi tarihini yazma konusunda ısrarcı bir grup vardır ki bu da buraya kadar anlatılan tüm epistemik ve epistemolojik tartışmalara yeni bir çerçeveden bakmamızı söyler.

2.3.2.3. “Feminist Olan” ve Feminist Epistemoloji

Kadın ve bilgi arasındaki ilişki çok yönlü bir ilişkidir. Özellikle Batı tarihinde bilgi, patriyarkal bir içerikte bulunmakta ve bu içerikle birlikte akademide alışlagelmiş bilgi anlayışını oluşturmaktadır. Kadının bu "ana akımın" dışında kalmasının sorun edinilmesi, kadının "bilen özne" olarak konumlandırılmasından onun "iktidar" ilişkileri içinde yer alışı biçimine ve tüm bu ilişkiler ağının feminizm tarafından bir eleştiri ile ele alınmasının tartışılmasıdır (Gunew, 1990: 13). Söz konusu ana akımın işleyişinin "Avrupalı bilgi temelli terimler" ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür (Duran, 2001: 6). Ana akıma Avrupa içinden gelen eleştirilerin oluşturduğu feminist akım da "Avrupa merkezli feminizm" olmaktadır (Duran, 2001: 3). Bunun eleştirisini de kültürel feminizm gerçekleştirmekte; bunu yaparken de pragmatizme yaklaşmaktadır.

Epistemolojinin, feminizm için önemi, onun farklı sorular sorarak feminizmi kemikleşmiş bir felsefe olma ya da soru sorma şeklinden uzaklaştırmasıdır (Alcoff ve Kittay, 2007: 10). Feminist epistemolojinin temel sorunsalı kadınların bilgi ve deneyimleri ile olan ilişkileri de dikkate alındığında neden “bilimsel alandan dışlandıkları” ve “otoritesizleştirildikleri”dir. Genel bir formülasyonla bunu “kadınların deneyimlerinin” ve “kadınların kendi deneyimlerine yönelik yorumlarının” neden arka planda kaldığıdır (Alcoff ve Kittay, 2007: 11).

Feminist epistemolojiyi ayrı bir epistemolojik yaklaşım olarak görenler olduğu gibi onu diğer epistemoloji türlerinin (doğallaştırılmış, erdem, sosyal vb.) bir alt yaklaşımı olarak görenler de mevcuttur (Rooney, 2011: 6). Bu bakış, feminizmin bir perspektif mi yoksa özel bir çalışma alanı mı olduğu tartışmasıyla örtüşür.

Feminist epistemoloji, yeni bir epistemolojik yaklaşım olmakla birlikte klasik epistemik yaklaşımların ana maddeleri olan “kanıt, akıl, nesnellik, gerekçelendirme, bilgi” gibi konulara da yeni yorumlar getirir (Rooney, 2011: 5). Feminist epistemoloji, eleştirel bir yaklaşım olmakla birlikte bir “kurtuluş teorisi” değildir. Bir kadının ya da kadınların durumunu anlama ve analiz etmede feminizm de diğer birçok disipline ihtiyaç duymakta; tek başına yeterli olmamaktadır. Fakat bilginin edinimi noktasında, kadını temel almak birçok yerleşmiş kalıbı aşma noktasında değerli olmaktadır (Young-Eisendrath, 1989: 155).

Siyaset çalışmalarına yönelik eleştirel bir yaklaşımın türü olan feminist bir yaklaşım da öncelikle iki konuyu ön plana çıkarır, bunlar bilgi ve iktidardır (Ferguson, 1987: 209). Bilgiye eleştirel yaklaşımın sosyal olana ilişkin boyutta ele alınışında genellikle şu sorular karşımıza çıkar:

- “Çeşitli bilgi türlerine hangi gruplar ya da kurumların erişimi bulunmaktadır?”
- -“Hangi grup ve kurumlar bilgiyi tanımlama ve meşrulaştırma için kriter koymaktadır?”
- “Hangi gruplar ve kurumlar bilginin dağıtımında yer almaktadır?”(Dijk: 2003: 88).

Epistemoloji ve kadın ilişkisinde ortaya çıkan temel sorular ise şunlardır (Mendel, 2009: 47):

- “Kimin bilgisi ve hangi bilgi meşru kabul edilmekte, kimin bilgisi ve hangi bilgi göz ardı edilmektedir?”
- “Kimlerin kimlerin hayatı üzerinde epistemik otoritesi bulunmaktadır?”
- “Kadınlar için faydalı bilgiyi nasıl üretebiliriz?”

Soruların birbirine benzerliğine, birbirini içerdiğine ya da ima ettiğine dikkat edildiğinde, bu soruların bu çalışma kapsamında nasıl cevaplanacağı önemli bir konudur. Feminizmin epistemoloji ile ilişkisinde Code, ne feminist teoriyi ve deneyimi geleneksel epistemolojiye eklemeyip devam etmenin (yani yapıya dokunmamanın); ne de tamamen yeni bir teoriye odaklanıp geleneksel yöntemleri yok saymanın doğru olmadığını belirtiyor (Code, 1989: 158).

Feminist epistemolojiye ilişkin yukarıda sorulan soruların bilgiye yönelik eleştirel bir yaklaşımın ürünü olduğu düşünüldüğünde, bunun pragmatizm ile birleşiminin neyi ima edebileceği sorusu da bu sorulara eklenmektedir. Code’un da belirttiği gibi her iki durum arası bir yol bulmak ya da Fricker’a yöneltilen “üçüncü yol” eleştirisi ruhuna uygun bir açı kazanmak bu noktada önemli görünmektedir.

Feminizmin, kimi noktada feminist bir bilimsellik anlayışını yeniden kurma çabasının altında bilim felsefesi ve onun alanı içindeki tartışmaları tamamen reddetme değil; görecelilik içine saplanıp kalmayan yeni bir bilim felsefesi inşa etme arzusu vardır (Nelson ve Nelson, 1996). Bunu aynı zamanda “nesnelliğin alternatif nosyonu” arayışı (Tuana, 1997: 32) ya da “daha insani bir rasyonalite kavramsallaştırması” olarak da (Biesta, 2009: 35) adlandırılabilir.

Konum teorisinin iktidar ilişkilerini çalışmak için oldukça yaralı olduğunu ileri süren Wylie’ye göre Fricker’ın “hermenötik adaletsizlik” dediği şey tam olarak buna uygun bir tartışmadır çünkü hermenötik adaletsizlikte bir durumun kişinin içinde bulunduğu sosyal çevrenin etkisiyle anlaşılması ya da yorumlanması durumu söz konusudur. Duruş teorisi, hem iktidar ilişkilerini gündeme getirmek hem de sadece iktidar analizini gerçekleştirip bırakmak yerine çözüm üretmeyi merkezine alabileceği için feminist epistemoloji için en uygun bakıştır (Wylie, 2011). Daha önce bahsedildiği üzere konum

teorisinin postmodern bir göreceliliği işaret etmesi durumu söz konusudur. Fakat duruş teorisi, epistemolojik boyutta kaldığı sürece ve Fricker'ın bahsettiği “epistemik” pratikleri işaret ettiği sürece Benhabib'in bahsettiği normların ampirik olarak denetlenmesi ve revize edilmesi için önemli bir yaklaşım olmaya devam edecektir.

Ortak noktaları “deneyimler” olan pragmatizmin ve feminizmin bir arada ele alınışı önemli “epistemolojik” açılımlar da sağlayabilir. Politik olanı da hesaba katan ve deneyimleri aracılığıyla bilgi sahibi olan öznelere belirli bağlamlar içinde yer aldıklarını ve bu bağlamların etkisiyle olaylara baktıklarını dikkate almak, feminist epistemolojiyi ve feminist epistemoloji içinde kadınların bu konumlarına odaklanan “duruş teorisini” daha kapsamlı bir şekilde ele almayı sağlayabilir (Farkosova ve Szapuova, 2004: 47). Konumların ve farklı değerlere ait deneyimlerin epistemik boyuttaki önemi postmodern bir tondan ziyade pragmatizmin “pratik olanı” vurgulaması üzerinden epistemolojiye nasıl baktığını görmekle daha net bir hal alacaktır.

2.3.2.4. “Epistemik Olan” ve “Sosyal Olana” Pragmatik Olanın Eklenmesi

Sosyolojik anlamda üç tür epistemolojiden bahsedebiliriz. Bunlar; pozitivist, hermenötik ve pragmatik epistemolojilerdir. Pozitivist epistemoloji, “kesinlik” peşinde koşarken bunu bürokratik ve hiyerarşik yapıların önemini vurgulayarak gerçekleştirir. Bilgiyi ararken olguları merkeze alır ve birikimselliğin sağlanması ile daha kesin yargılarda bulunmamızın kolaylaşabileceğini söyler. Hermenötik epistemoloji, kesinlik arayışından ziyade “söylemlere” odaklanır ve farklı ekollere ayrılarak bilimselliğin eleştirisine yönelir. Farklılara önem göstererek, bu farklılıklar içinde yine de ahlaki bir temel arayışı işine soyunur. Pragmatist felsefe ise gözden geçirme ve oluş sürecini takip etmeyi ima eder. Eğer bir düzen varsa bu düzen pek çok kişinin kararları sonucu oluşmuş bir düzen olmalıdır. Bir ayağı gelecekte iken çabuk “geribildirimler” de almayı hedefler (Fuchs, 1993). Özetle “*Pragmatik bir görüş, bilginin olduğunu kabul eder fakat bu bilgi asla soyut değildir ve her zaman geçicidir*” (Rockmore, 1984: 118). Kıta felsefesinin nasıl bir epistemoloji anlayışına yöneldiğini Marks'ın ve Kant'ın epistemolojiye yaklaşımlarına bakarak anlamak mümkündür.

Marksizm içinde bilginin nasıl elde edileceğine yönelik imaların peşine düşülürse, bu çizgide bir bilgi “materyal” dünyadan beslenecektir. Fakat bir yandan da Marks'ın kurgusunun kendisi de metafizikten beslenmektedir. Bu noktada farklı çıkarımlara gebe

olmakla birlikte Marksçı bir epistemolojik zeminde eksik kalacak olan şey, “özneler arası konsensus”un nasıl sağlanacağına ilişkin öneriler olacaktır (Rytina ve Loomis, 1970: 310-311). Kant’ın düşüncesinin etkisini ise felsefedeki “Kopernikçi dönüşüm” olarak tanımlamak mümkündür. Bu dönüşüm, hem kıta felsefesini hem de analitik felsefeyi etkilemiştir. Kant’ın “katı realist” bir tutum dışına çıkarak “özneyi” ön plana çıkarması, aynı zamanda ona, sosyal inşacılığın yolunu açan ve daha önemlisi “bireye epistemolojik rol verilen” bir dünyanın kapılarını araladığı söylenebilir. Bu kapı aralayıp, eleştirel felsefe içinde önemli bir yerde durmakta ve epistemolojik anlamda Kant’ı bir dönüm noktası haline getirmektedir (Rockmore, 2004: 475-476). Kant’ın pragmatik düşünce içindeki önemi, aslen matematikçi olan C. P. Sanders’in pragmatizm terimini Kant’ın “pragmatik-pratik” ayrımını referansla kullanmasıdır. Pratik olan “ahlaki yasalara” işaret ederken pragmatik olan “deneyimlere” işaret etmektedir (Dewey, 1998 [1925]: 3). Kıta felsefesine atfettiğimiz ahlaki arayışlar ve pragmatizmin ön plana çıkardığı deneyimlerin nüvelerini kıta felsefesi içinde görmek mümkün olmakla birlikte Marksizm’in materyal koşulları dikkate alışı ve Kant’ın özneyi bilen olarak ön plana çıkarması, yine kıta düşüncesi içinde görebileceğimiz epistemolojik yaklaşımlardır.

Feminizmin epistemolojik tartışmalar üzerindeki en büyük etkisi, “daha önceleri dışlanmış grup ve görüşlerin kapsanmasıdır”; ayrıca, kadınların da homojen bütünler olmadıkları ve kadınlar arasında da farklılıklar olabileceği uyarısı feminizme aittir (Tuana, 1997: 32). Dışlanmış grupların ya da Fricker’in belirttiği şekilde “bilen olarak kapasite sahibi” görülmeyen grupların deneyimlerine ait bilginin gündeme gelmesi, postmodernizm etkisindeki kültürel feminizmin epistemolojiye yansımada da görülür.

Örneğin siyahi feminist epistemoloji, kadınların deneyimlerine ve özellikle “anlatılarına” dayanan ve bu anlatıları “ruhları olan veri” olarak kabul eden bir yaklaşım olarak düşünüldüğünde, öznelliği ön plana çıkaran ve nesnellığe karşı duran; bu öznellik ve hikayeler aracılığıyla değişimin gerçekleşebileceğini öne süren bir yaklaşımdır (Nadar, 2014). Benzer bir yaklaşım da batılı ve beyaz olmayanların deneyimlerinin bilgisini dikkate alan ve bağımlı post-kolonyal feminizm ile kuran post-kolonyal feminist epistemolojidir (Racine, 2008).

“Kadınların seslerinin” duyurulması meselesi ahlaki tartışmaları gündeme getirerek ahlak temelinde bir epistemoloji anlayışının ne olabileceğini anlamayı gerektirir. Çoğulculuğun epistemolojinin kapsamına girmesi ve farklı kadınların farklı deneyimlerine ilişkin seslerinin gündeme gelmesi, ses konusu üzerinde çalışırken evrensel olurken otoriter eğilimler de gösteren ahlaki epistemolojilerin pragmatist bir bakış açısı ile geliştirilerek detaylandırılması gerekliliğini ima eder (Walker, 1989). Bu noktada karşımıza kadınların seslerini ya da konularını dikkate alma noktasında postmodernizm ile pragmatizmin epistemolojiye bakıştaki farklılıklarının ne olabileceği sorusu çıkar.

Görecelilik pragmatizmle sık sık bir tutulan bir durumdur. Fakat göreceliliği ikiye ayırabiliriz. Bunlardan ilki herkesin kendi sosyal çevresi ile ilişkili olarak konuları olduğunu kabul ederken genel geçer doğruların mümkün olmayacağını işaret eden “kaba görecelilik” iken diğeri kişilerin başkalarının konularını anlayarak kendini yalnız belli bir sosyal çevreye bağlı görmeme durumu olarak “kalifiye göreceliliktir”. Bu durumda pragmatizm, kalifiye göreceliliğe daha yakın durarak kaba görecelilikten ayrılır/ayrılmalıdır (Thayer-Bacon, 2003). Fricker’ın “duyarlılıkların eğitimi” dediği şey, yani “karşıt kanıtlarla” karşılaşarak ön yargılarımızı yeniden gözden geçirmemiz “kalifiye görecelilik” tanımını için uygun bir örnek olmaktadır. Örneğin Fricker’ın verdiği örnekte de görüleceği gibi kadınların belli konularda başarılı olamayacağı söylemlerini duymuş bir erkek, üniversite eğitimi sırasında söz konusu alanda başarılı kadınları görünce önyargısını kırabilir (Fricker, 2007: 33-34)⁴¹. Dolayısıyla “kalifiye göreceliliğin” hakim olduğu bir pragmatizm, feminist konum için daha uygun bir yaklaşımdır.

“Pragmatist sosyal epistemolojinin” öneminden bahseden Green, bunu “işbirliğine dayanan araştırma”, “kapsayıcı yöntemler”, “devam eden eğitim”, “sosyal-entelektüel uzmanlar”, “deneyimler”, “yöntemleri netleştirmek” olarak tanımlar. Bu noktada yazar, bilgiye değer veren fakat evrensel bir rasyonalist anlayışa sahip olmayan, bu anlayışa karşı bir tutum geliştirirken bilimi bir köşeye atmayan bir duruş için John Dewey’e

⁴¹ Fricker bu örneği Nomy Arpaly üzerinden verir. Bknz. Nomy Arpaly, *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

dönme gerekliliğinden bahseder. Böylesi bir anlayış için neopragmatizm içinde kalarak Rorty'yi takip etmek yetersizdir çünkü Rorty'nin bir epistemoloji anlayışı yoktur (Green, 2008: 108-116). Green daha sonra pragmatist epistemoloji arayışını Dewey üzerinden formüle ederek “kültürlerarası pragmatist epistemoloji” kavramını öne sürer. Bu tür bir epistemolojik anlayış, bilme eylemini bir oluş olarak tanımlar ve sürekli gözden geçirme gerekliliğine vurgu yapar. Dolayısıyla bilmenin sorumluluğu da getirdiği bir ortamda kişilerin deneyimleri, gündelik hayatları, birbirlerinden farklılıkları, hükümet dışı örgütler, vatandaş-uzmanlar, ampirik çalışmalar vb. önemli olacaktır (Green, 2008: 116-122). Pragmatist epistemolojinin feminist perspektif ile etkileşimi ise deneyimleri ve yine Dewey ile ilişkiyi gündeme getirir.

Dewey ve Quine'i temel alarak Amerikan pragmatizmini feminist epistemolojiye uyarlayan Shuford, feminist yaklaşımların birbirlerinden farklı olmalarına rağmen epistemolojik bir yaklaşımda daha çok ortak noktalar bulunabileceğini belirtir. Bireye odaklanan bir epistemolojik anlayışın o bireyi şekillendiren sosyal bağlamı anlamamızı ıskalayacağını belirten yazar, bu bağlamların çokluğu ve farklılığını bir görecelik içinde bırakmaz. Bu noktada “embodiment” kavramını ileri sürerek beden epistemolojik tartışmalar içinde ihmal edildiği üzerinde durur. Böylesi bir ihmal yanlıştır çünkü dikkatimizi daha çok bedenlere yüklenen anlamlara yönlendirsek de en nihayetinde “bedenlerimiz aracılığıyla bilme” eylemini gerçekleştirmekteyiz. Bu nedenle beden-kültür ayrımına bir son vererek bilmeyi daha “interaktif” bir hareket olarak görmek gerekmektedir. Bu noktada bedenler, hem deneyimlerin yaşanmasında hem de bilginin edinilmesinde birer “epistemolojik portal” görevi görebilirler (Shuford, 2010). Bu nedenle pragmatizmin, kadın bedenini çıkış noktası alan “hamilelik, doğum, menopoz, üreme” konuları başta olmak üzere “medikalleşme” pratiklerini merkeze alan deneyimler üzerinde oldukça verimli tartışmalara ortam hazırladığı söylenebilir. Söz konusu pratikler üzerinde artan teknolojik gelişmeler sonucu kendi bedenlerine ilişkin “kadınların bilgisinin” ne gibi etkilere maruz kaldığı, hem deneyimlerin anlaşılması hem de günlük hayata etki eden gelişmelerin dikkate alınmasında pragmatizm tartışmasını oldukça yol gösterici kılmaktadır. Bunu yaparken, kültür-hegemonya-ideoloji üçgenine odaklanarak “yerel bilgiyi” ve “yerel pratikleri” dikkate alması, pragmatizmin ayırt edici özelliklerinden biridir (Lock ve Kaufert, 1998). Pragmatizm, cinsiyeti sadece “toplumsal cinsiyet” olarak bir inşa süreci değil aynı zamanda bedensel

gerçekliğin de pay sahibi olduğu bir zihin/beden dikotomisinin ötesi olarak algılayarak beden feminist literatürde sadece söylemlere ev sahipliği yapan bir zemin olarak değil bilme eyleminin bir bileşeni olarak görür.

Bu durumda Shalin'e göre, Habermas'ın demokrasi kuramı ve bunu iletişimsel rasyonalite üzerine inşa etmesi çok önemli bir adım olsa da "embodiment" kavramı Habermas'ta karşılığını bulmamaktadır. Bu nedenle Habermasçı argümanlar, "embodied deneyimi" anlamak için gerekli araçları bize sunmayabilir (Shalin, 2011: 119-164 Bölüm). Habermas'ın feminist formülasyonuna baktığımızda ise Benhabib, "somut ötekine karşı epistemolojik körlükten" (Benhabib, 1996c: 91) ve kadınların "sadece politik ve moral değil, epistemolojik olarak da dışlandıklarından" bahsederek bunun kamusal alanda kadının konumlanması üzerinde de etkili olduğunu söyler (Benhabib, 1992: 13). Bu noktada epistemolojik duruşu da Arendt'ten etkilenir ve ona referansla "kamusal müzakere sonucu edinilen/kazanılan kamu bilgisi" olarak formüle ederek bunun Arendt'in "genişletilmiş mentalite" kavramsallaştırması ile uyumlu olduğunu belirtir. Arendtçi anlamda bir bilgi edinimi için üç önemli unsur kendini göstermektedir. Bunlar; i) her konuda en doğru kararın uzmanlara bırakılması gerektiğinin bir yanılgı olduğu, ii) özneler arası ilişkileri daha iyi anlamak -dolaylı olarak yapıları da kavramak- için insanların "anlatıları" oldukça önemli bir araç olduğu, iii) kişinin kendi bilgisi" ile "kişinin ötekine yönelik" bilgisi ne kadar birbirine yaklaşırsa o kadar "mentalitesinin genişleyeceği" vurgularındır (Benhabib, 1992: 121-144). Mentalitenin genişlemesi, bu noktada konum teorisinin pragmatist bir çerçevede ele alınabileceği "kalifiye göreceliliğe" ve Fricker'ın "duyarlılıkların eğitimi" konusuna oldukça benzerdir.

2.4. Bölüm Değerlendirmesi

Bu bölümün başında "epistemik adaletsizlik" kavramını destekleyecek "çoğulculuğa ve farklılıklara duyarlı fakat akla ve normatif olana değer vermeye devam eden bir yaklaşım" arayışında bulunduğu belirtilmişti. Bunun için hem eleştirel teoriden hem pragmatizmden yardım alınması; epistemik adaletsizliğin altının doldurulabilmesi için her ikisinin işbirliğinin gerekli olduğu belirtilmişti. Fakat bu işbirliği, pek çok farklı bir araya geliş türünü işaret etmişti.

Eleştirel teori ve pragmatizmin bu çalışma için nasıl bir birliktelik sağlayabileceğine yönelik ise “normları dışlamayan ve kurtuluş umudunu koruyan” ve aynı zamanda “gündelik yaşamı”, “dikotomik olmayanı” ve “pratiği” dikkate alan bir yapının gerekliliği ortaya koyuldu. Bu noktada hangi yaklaşımın daha ağır basacağını kilit noktası bu birlikteliğin “temelci” bir zemine mi sahip olacağı yoksa “anti-temelci” mi olacağıydı. Diğer nokta ise pragmatizm ve eleştirel teorinin ortak noktalarına dayalı homojen bir çerçeve mi oluşacağı, farklı yönlerinin bir araya mı getirileceği yoksa iç içe geçmiş melez bir yapıdan bahsedileceğiydi. Bu kilit noktalar üzerinden bu çalışmanın tercihi ise temelci bir yaklaşım ve farklılıkların bir araya getirilmesine yönelik bir formülde somutlaşmıştır. Çünkü homojen yapının her iki yaklaşımdan daha dar bir çerçeve sunarak epistemik adaletsizlik kavramına yönelik desteği azaltacağı; melez bir iç içe geçişin ise analiz yapabilmek için gerekli analitik kavramlara henüz sahip olmadığı düşünülmüştür.

Eleştirel pragmatizm kavramının kullanımında en çok ön plana çıkan isimler ise içindeki iktidar vurgusunun keşfi ile Dewey ve eleştirel teori ile pragmatizm sentezi yaparak normatif olana ilişkin tartışmayı terk etmeyen Habermas’tı. Dewey, ontolojik bir zemin sağlama konusunda yetersizken Habermas politik bir teori için daha uygun görülmüş ve Dewey ile epistemolojik olarak desteklenebileceği düşünülmüştür. Feminist bir perspektifin devreye girmesi Habermas’ın hem eksikliklerini hem de feminist bir politik teori için sunduğu imkanları ortaya koymakla birlikte epistemolojinin teori inşasındaki rolünü de gündeme getirmiştir.

Normativite tartışmasının pratik olanla birlikte sürmesi ve bunun nasıl bir politik zemin sunacağını ortaya konulması, hem bütüncül ve hem disiplinlerarası bir yaklaşımın gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Fakat bu bütüncüllük sert kuralları olan homojen bir bütünlüğü değil politikanın hem teorik hem pratik yönünü dikkate alan dikotomik olmayan bir bütünlüğü ifade etmektedir. Pratiğin ve pragmatizmin politikaya sızması, ister istemez disiplinlerarasılığı gündeme getirerek epistemolojiden yardım almayı gerektirmiştir. Fakat Habermasçı bir teorik zemini destekleyecek pragmatizm anlayışı, Dewey’de karşımıza çıkarak eleştirel pragmatizm için Habermas Dewey sentezinin uygunluğunu bir kez daha göstermiştir. Epistemoloji, Fricker’ın belirttiği

üzere “epistemik” üzerinden pratiği işaret etmekte, konumları dikkate alması açısından sosyal olmakta ve göreceliliğe düşmeme noktasında pragmatik olmaktadır.

Kadınların deneyimlerinin, seslerinin ve konumlarının hem pragmatizmde hem postmodernizmde karşılık bulması ve Fricker’in postmodernizme karşı bir tutum sergilemesi, deneyim-ses-konumların farklı deneyim-ses-konumlarla karşılaşarak “duyarlılıklarını eğitebileceği” ya da “mentalitesini geliştirebileceği” bir temele oturtularak çözülmeye çalışılmıştır. Bu çözümün Dewey’in eğitim konusuna pratik üzerinden verdiği önemle de örtüşmektedir. Geriye elimizde –tüm bu sentezler, benzerlikler, uyumlar ışığında- nasıl bir “feminist politik teori” oluşabileceği sorusu kalmaktadır. Bu noktada da feminist teorinin temel tartışması olan ve kendini feminist politik teori arayışında da bulan eşitlik ve farklılık tartışması ortaya çıkmaktadır.

Eşitlik ve farklılık tartışmasını politik teori bağlamında ele alırsak, eşitliğin daha çok fırsat eşitliği ya da dağıtım konularını ele alan bir bağlamda tartışıldığını görürüz. Farklılık tartışmaları daha kültürel bir alanı işaret etmekle birlikte politik teori içindeki yansıması “tanınma” meselesi olarak karşımıza çıkar. Her iki mesele de demokrasi teorisi bağlamında katılım ve içerme konularını gündeme getirir. Farklılık konusunu politik teori boyutunda çalışmayı “çeşitlilik (diversity)” olarak adlandırmak daha doğrudur (Squires, 2006). Bu konuyu daha da açacak olursak:

“Kısaca çeşitlilik, çeşitlilik adına neyin kabul edilebilir olup neyin kabul edilebilir olmadığını söyleyerek (örneğin yaşamının ve eğilimlere sahip olmanın çeşitlilikleri gibi) demokrasinin formülasyonuna ilişkin temelci duruşlar üzerinedir. Diğer taraftan farklılık ise haklı ya da iyiyi düzenleyen bir kriter hakkında bilgi sahibi olamayacağımız anti-temelci bir perspektif ile ilgilidir. Tüm bunlar eylem esnasında değerlendirilmeli, yargılanmalı ve hesaba katılmalıdır. Tüm eylem bağlamsallaştırıldığı için hiçbir kriter apaçık belli ya da değer yüklü değildir. Bu da demokrasinin anti-temelci eylem olarak anlaşılmasının, şartlar konuşulmadan, paylaşılmadan, yargılanmadan ve değerlendirilmeden önce bir eylemin ahlaki ve politik sonuçları hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi gösterecek şekilde farklılığın pragmatik bir tutum olarak kabul edilmesi anlamına gelir.” (Ljunggren, 2003: 352).

Dolayısıyla şu ana dek kullandığımız farklılık sözcüğü, bir temele oturmaz. Çeşitlilik sözcüğünün tercihi ise normativite tartışmasına daha uygundur ve bu nedenle politik teori içinde daha kabul edilebilirdir. Çeşitlilik, aynı zamanda, eşitlik tartışmalarının yürümeye devam ettiği liberal bir politik teori içinde kalarak farklılıkların ele alınabilmesine de zemin hazırlar.

Bu bölüm boyunca karşımıza çıkan üç temel isim Dewey, Rorty ve Habermas'tır. Temelci ve anti-temelci bağlamında Habermas evrensel ve soyut bir dil pratiği işaret ederek daha temelci bir yaklaşım sergilerken, Dewey ve Rorty anti-temelci bir yaklaşımı benimserler. Bu yaklaşımda neyin adil ya da politik olduğuna yönelik baştan belirlenebilecek ilkeler koymak demokrasinin ruhuna aykırıdır. Dewey ve Rorty pragmatizm bağlamında birbirlerine daha yakın olmakla birlikte anti-temelci ton Rorty'de daha kuvvetlidir (Ljunggren, 2003). Green'in pragmatist epistemoloji anlayışında belirttiği üzere Rorty'de epistemolojik duruşun yokluğu, disiplinler arası ve bütüncül bir politika anlayışını karşılayamaz. Aynı zamanda anti-temelci oluşu, normativite tartışması yürütmemizi zorlaştırır. Bu nedenle Rorty, bu bölümde, üzerinde detaylı bir şekilde durulmadan elenmiştir. Habermasçı bir zemin tercih edilerek feminist formülasyonunda ona en yakın isim olarak Benhabib düşünülmüştür. Benhabib'in önemini işaret ettiği ama kendisinin bir model sunamadığı epistemoloji tartışması içinde Deweyci bir pragmatizm anlayışının desteği uygun görülmüştür. Dewey'in epistemolojik bir duruşu olmakla birlikte bu duruş postmodernizmdense pragmatizme daha yakındır çünkü "deneyimler" üzerine temellenir.

Bir sonraki bölümde ise Benhabib'in ve Fraser'ın benzerlikleri üzerinden, politik teoriye zemin hazırlama açısından nasıl bir ontolojik duruşu işaret ettikleri; bunun Deweyci bir pragmatizmle desteklendiği noktada nasıl bir tablonun karşımıza çıktığı anlaşılmalı çalışılacaktır.

BÖLÜM 3: TEORİYE DÖNÜK İMALARI ONTOLOJİK KABULLERDE ARAMAK

Çoğu zaman bir çalışmanın “başlangıç noktası” kabul edilen teori, birbirleriyle ilişkili birçok unsurun bir araya gelmesiyle oluşturulan karar sürecinin sonucudur. Elimizdeki konuyu belli bir açıdan anlamamıza yardımcı olacak bu parçalar bütünü, “sosyal hayata ve onun bağlantılarına ait unsurların kavramsallaştırılması ve anlaşılmasına ilişkin farklı yollar arasından karar vermek” üzerinden şekillenir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 150). Fakat bir çalışmada işe doğrudan teorik duruşun belirtilmesiyle başlanması ve ontolojik sayıltıların gündeme getirilmemesi, öncelikle ontolojiyi felsefe alanına atıp onun üzerinde durmamaya neden olur. Ontolojik dayanağı bilinmeyen teorik bir tercih ise oldukça farklı yorumlamalara uğrayıp farklı zeminlere çekilebilir (Hay, 2006: 78).

Girişte kısa bir tanımı verilmesine rağmen “teorinin” tam olarak ne olduğuna dair sosyal bilimciler arasında bir birlikten söz etmek zordur. Sayıları oldukça fazla teoriler literatürde yer aldığı gibi, teorinin ne olduğuna ilişkin tanımlar da bazı çalışmaları teori olarak kabul ederken diğerlerini dışarıda bırakabilir. Teori; bir şeyin “köklerinin” ortaya koyulması olarak algılanabileceği gibi sadece “eleştiriye” yarayan bir çerçeve olarak da ele alınabilir. Kimileri onu “felsefeye karşı” somut parçalar bütünü olarak kurgularken, kimi de teoriyi ekonomik alanda sıkça karşımıza çıktığı üzere “modellemeler” ile sınırlayabilir. Teori, kesin çizgiler ile çevrili bir çerçeve olmaktan ziyade birbiri ile ilişkili kavramlar bütünü olarak da kabul edilebilir. Dahası, bir teorinin varlığının mümkün olmayacağı da ileri sürülebilir (Corvellec, 2013).

Daha analitik bir açıdan bakmak gerekirse teorik tartışmalar, genellikle üç kaynaktan beslenir. Teoriler bilimsel olmaya dayandığı noktada, sosyal bilimlerde bilgiye ulaşabilmek için temel eğilimler ya da oldukça genelleşen çerçeveler ve ilkelerin bulunmaya çalışıldığı bir yaklaşıma bürünür. Yasalar ve ilkelerin değil de “kavramsal düşünme” ve kategoriler üzerinden ilerleyen bir teorik arayış, teoriye ilişkin “felsefi” yaklaşımı ima eder. Tartışmanın ahlaki boyutu ise teorinin ve genelde bilimsel çalışmaların “daha iyi bir dünya” için ne sunabileceği üzerine odaklanır. Bu aynı zamanda eleştirel bir tutumdur ve sosyal eleştiriye hizmet etmek suretiyle ampirik çalışmaları desteklemeye devam edebilir. Bilimsel, felsefi ve ahlaki boyutların hepsi bir teoride yer alabilir; ya da bir teori bu yollardan sadece birinden de ilerleyebilir

(Seidman, 2008: xii-xv). Teori diye bir şeyin mümkün olamayacağına ilişkin söylem ise özellikle post-yapısalcılar tarafından gündeme getirilir. Bunda “kolonyal çalışmaların” batıya yönelttiği eleştirilerin de önemli bir payı bulunur. Teori, batının kendi değerlerini genel-geçer olarak sunabildiği bir alan olarak modernist bir yaklaşımın ürünü olarak görülür ve toptan reddedilir (Manga, 2013). Görüldüğü üzere, teori pek çok farklı şekillerde algılanabilir; bu farklılıklar belirli analitik zeminlere oturtulabilir ya da teori tümüyle reddedilebilir.

Kavramsal çıkış noktamıza baktığımızda Fricker, *teori* ile *teori-yüklülük* (theory ladenness) arasında fark arasında olduğuna dikkat çeker. Bir teoriyi ve onun kurallarını birebir uygulamak ile o teoriden mevcut durumu anlamlandırmak için yardım almak arasında fark bulunur. İlkinde söz konusu teorik çerçevenin dışında kalan meseleleri gözden kaçırmak gibi bir sorunla karşı karşıyayken ikincisinde elimizdeki teorik çerçevenin eksik bıraktığı yerleri görüp analize bu kısımları da dahil etmek mümkündür. Bu nedenle teorilerden yardım almak ve onları göz önünde bulundurmakla her şeyi onlara uydurmaya çalışmak arasında fark bulunur (Fricker, 2007: 73). Fricker’ın bu söylemi, teoriyi reddetmeyen bir bakış açısını gösterir. Kimlik üzerinden ilerlettiği tartışma, “kolonyal tartışmalar” için uygun bir çerçeve sunabilecekken, post-yapısalcılar gibi teoriyi bir kenara koymayı gerektirmez. Çalışmasının disiplinini başta felsefe olarak tanımlaması ve eleştirel teori ile yakın bulunması, ahlaki bir yaklaşıma sahip bir teoriyle ilişkilendirilebileceğini ima edebileceği gibi kavramın ampirik çalışmalarda kullanılması, ampirisizmin sosyal eleştiri için kullanılabileceği bir çalışmaya uygunluğunu da ortaya koyar. Tüm bu tartışmaların ve bağlantıların kesin bir teoriden ziyade teorik tartışmaların verimli bir şekilde gerçekleşeceği bir zeminde yapılmaya uygun olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle şöyle özetlenebilir:

“Teoriyi pratiğin hem konusu hem de bir ürünü olarak ele almak, akademide olmanın teorileştirmenin pek çok yoluyla ilişkili olmak anlamına geldiğinin altını çizer: yaratmak, geliştirmek, fakat aynı zamanda teorileri öğrenmek ve öğretmek, bazen umut ve keyif ifade etmek, bazen reddetme ve kafa karışıklığı deneyimlemek, ...” (Corvellec: 2013: 23).

Teori, bir gerçeklikten ziyade bir “söylem” olarak algılanabilir ve pek çok bileşen arasındaki ilişkinin nasıl bir diyaloga girdiği üzerine odaklanarak “diyalektik” ve “etkileşim” temelinde bir yol tutabilir. Bu da pek çok farklı noktanın eleştirel fakat anlamlı bir biçimde bir araya getirilmesine ilişkin teoriye yönelik yeni bir bakış

gerektirebilir (Zima, 2007). Teori, tek başına bir “pratik”, “tarif”, “hipotez”, “felsefe” ya da “düşünce” değildir. Bunlardan herhangi birini doğrudan teori ile ilişkilendirmek doğru değildir (Arora ve Awasthy, 2007: 40-41). Son noktada, Corvellec’in de belirttiği üzere kesin bir teoriye varmaktan ziyade teoriye giden süreçte bir yerden tutmak ve orada bir tartışma yürütmek anlamlı görünmektedir.

Bu bölümde -ve bu çalışmada da- Habermasçı çizgide pek çok farklı teori akılda tutulmakla birlikte, “epistemik adalet(sizlik)” kavramı herhangi birine uydurulmaya zorlanmamakta; aksine uygun bir zemin aranmaya çalışılmaktadır. Bunu yaparken de “ne olsa gider (*anything goes*)” durumuna düşülmemeye çalışılmakta; bu nedenle teorik ve kavramsal parçaların belirli bir konuyu çalışmak için bir araya gelişinde dahi ontolojik tartışmalar gerekli görülmektedir. Böylesi bir tartışma, bu parçaların neye istinaden ve hangi amaçla bir araya getirildiği konusunda da fikir verici olacaktır.

3.1. Ontolojik Sayıtların Belirlenmesi

Sosyal bilimleri ve sosyal bilimler çatısı altındaki teorik çerçeveleri anlamlandırmak açısından ontoloji önemli olmakla birlikte, ontolojiye yönelik son dönem çalışmalar daha soyut bir düzlemde cereyan etmektense daha “ampirik” ve gündelik deneyimlerin açıklanması amacını yüklenerek epistemolojiye oldukça yaklaşmıştır. Her iki durumda da amaç aslen teoriyi daha sağlam temeller üzerine oturtabilmektir (Latsis ve diğerleri, 2007: 5-6). Bu noktadan hareketle, ontolojinin “saf felsefi ontoloji” ve “uygulamalı bilimsel ontoloji” ayrımında, her iki tarafa da ayağını basan “felsefi-bilimsel” bir arayış içinde olmak önemlidir. Saf felsefi ontoloji, “olma (being)⁴²” üzerine odaklanarak birbiri ile sıkı sıkıya uyumlu parçalardan oluşan bir varlık tasavvurunda bulunur. Fakat modern devletin gelişimi ile cevaplanamaz sorular, soyut alandan çıkarak “ampirik başlangıç noktasından” hareket edilebilecek bir alana doğru kaymaya başlayınca uygulamalı bilimsel ontoloji; “nesnel”, “işler/ilişkiler” ve “gerçek dünya” üzerinden önem kazanmaya başlar. Bunu yaparken ontoloji, bir “disiplin” olarak ya da bir “alan/kaynak (domain)” olarak kabul edilebilir. Disiplin olarak kabul etmek felsefi tartışmaların alanını genişletirken, bir alan/kaynak olarak kabul etmek bir konu

⁴²“Being”in statikliğine karşın pragmatizm etkisinde olduklarını söyleyebileceğimiz Yeni-Materyalistler “becoming” sözcüğünü önermektedirler. “Oluş” olarak çevirebileceğimiz “becoming” ise süreklilik arz eden bir değişimi işaret etmektedir. “Becoming” tercihi noktasında ise Deleuze’den esinlenmektedirler.

özelindeki tercihleri işaret eder. Bunu “var olan oluşumlara ilişkin tercihlere yönelik teorik bağlılık” olarak adlandırmak mümkündür. Kişilerin çalıştığı alana ve konuya uygun olacak ontolojik kabullerin ve teorilerin bir araya getirilerek “uzlaştırılması” ve uzlaşmanın birtakım “kavramsal analizleri” gündeme getirmesi; çalışılacak mevzuya ilişkin teoriden beslenen bir zemin oluşturabilmek için ontolojiyi yardıma çağırması gerektirir (Jacquette, 2002). Bu çalışmada da epistemoloji ve etik tartışması ontolojik tartışma ile birlikte yürütülmeye çalışılarak ontoloji sadece soyut bir tartışma olarak görülmemekte, tam tersine, hem saf tahayyülü hem de bunun gündelik yaşamdaki yansımaları anlamak için kullanılmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmadaki tercihler “kavramsal analiz” boyutunda “epistemik adaletsizlik” kavramını ve onun “epistemik adalet” olarak pozitif bir anlama kavuşmuş haline eleştirel-pragmatik-feminist-disiplinlerarası bir zemin arayışı olduğundan; tüm bunların bir araya nasıl geleceği ya da bir araya geldiklerinde birbirleriyle nasıl ve ne derece “uzlaşabileceklerini” göstermek için ontolojik tartışmaların temel sayıltılarını yardıma çağırılmaktadır.

Tercihlerimizin altı yeniden çizilecek olursa, detaylara daha çok hakim olmak adına, genel olarak felsefe alanına bırakılan ontolojik tartışmaların hangi soruları sorduğuna; bunun pragmatizmin ve eleştirel teorinin bir araya gelmesi durumunda nasıl bir zemin hazırladığına; feminist çalışmalarda ve politik teori çalışmalarında bu zeminin ortaya çıkardığı soruların neler olduğuna kısaca değinilecektir. Nihayetinde ise tüm bu zeminin – Fricker ve Benhabib’in argümanları ve imalarıyla birlikte- sunabileceği imkanlar tartışılmaya çalışılacaktır.

“Olmaya” ve “şeylere” ilişkin kritik soruları içeren ontoloji, klasik ontoloji olarak şu soruları sorar: i) “Bedenler sadece var olan şeyler midir yoksa gerçek olan materyal-olmayan biçimler midir?”, ii) “Evrende bir üst akıl var mıdır yoksa her eylem mekanik harekete indirgenebilir mi?”, iii) “Sadece bireyler mi gerçektir yoksa topluluklar da bağımsız olarak gerçek midir?”, iv) “Evrenselin gerçek nesnelere var mıdır yoksa evrenseller basitçe insanların zihinsel soyutlamalara verdikleri adlar mıdır?”. Tüm bunların yanında temel sorusu “Olma (being) ne demektir?” olan ontolojiyi- kimi zaman ampirik bir bilimsel anlayışın karşısına “tümdengelimsel” akıl yürütme olarak konulsa da- “totaliter” bir kesinliğe boğulmayan sorular sorma eylemi olarak tanımlamak mümkündür (Noonan, 2008: 577-578). Bu sorular listesine konu başlıkları olarak “görünüş, gerçeklik, öz, aşkınlık, fiziksel oluşumlar, mekan, zaman, madde, nedensellik,

ilişkiler, olaylar, doğal yasalar, parça-evrensel, öznellik-nesnellik, Tanrı, kültür (dil, sanat vb.)” gibi konular eklenebilir. Bu başlıklar, ontolojik tartışmaları “uygulanabilir” olana daha çok yaklaştırır (Jacquette, 2002: 182-274).

Pragmatizm, deneyimlere odaklanarak ve ontolojiyi metafizik alana bırakarak aynı zamanda temelcilik karşıtı bir tutum takınır. Sabit zeminlerden ziyade gerçekliğin sürekli değiştiği ve insanların somut eylemleri ile sürekli yeniden inşa edildiği vurgusunda bulunarak; bir temel arayışı iddiasında olunacaksa bunun soyut bir formülasyonda değil, insanların eylemleri bütününde saklı olduğunu söyler. Böylece ontolojiden bahsedilecekse, somut deneyimlerin daha görünür olduğu ve yer yer fenomenoloji olarak da kabuledilen epistemolojiden bağımsız bir tartışma, pragmatizm içinde yürütülemez (Rosenthal, 2011). Pragmatizmin ontolojik tartışmaları gündelik yaşamın somut deneyimlerine çekme çabası ve bunu epistemolojiden bağımsız yapmaması, yukarıda belirtilen epistemoloji-etik tartışmalarının da eşlik ettiği bir tartışmayı ima ederek hem ontolojinin metafizik alandan sıyrılması hem de “uygulamalı bilimsel ontoloji” için daha detaylı bir tartışma yürütebilmek açısından yol göstericidir. Fakat eleştirel teori buna ne demektedir?

Eleştirel teori ontolojik olarak toplumu “ampirik bir fenomen” olarak görmekle onu tamamen “yorumsamacı” bir şekilde ele alınan bir anlamlar bütünü olarak görmek arasında bir yere oturtmaya çalışır. “Sosyo-kültürel inşaalara” önem vererek ve toplumsal yapı içindeki normatif öğeleri bulmaya çalışarak tüm bunları “ahlaki-etik-politik” bir çerçeve içinde tartışmaya çalışır (Strydom, 2011: 10). Sosyal inşaacılikten hareket edecek olursak, eleştirel düşünme eylemi için Carol C. Gould, “sosyal ontoloji” kavramını kullanır. Sosyal ontoloji, öncelikli olarak sosyal bilimlerde “ampirik çalışmaların” ve sosyal gerçekliğin “istatistikler” ile açıklanmasını eleştirerek, ontolojiyi aslen “daha önemli sorular” soran eleştirel bir perspektif olarak resmeder. Sosyal gerçeklik, “insanların eylemleri ve etkileşimleri” ile sürekli değişen bir yapıdadır ve ancak tarihsel arka planı ile anlaşılabilir (Noonan, 2008: 578-579).

Pragmatizmin somut deneyimler vurgusu ile ön plana çıkan “ampirisizmin” eleştirel teori tarafından şüphe ile karşılandığı açıktır. Tarihsel arka planın anlaşılması vurgusu da sosyal inşa anlayışına sahip olması ile örtüşür. Fakat etiği de tartışmaya dahil etmesi, pragmatizme benzer bir yöneliş olmakla birlikte böylesi bir tartışmanın gerekçesi

noktasında eleştirel teoriyi ondan farklı bir noktaya taşıyabilir. Birinde normatif bir temel arayışı söz konusuysen diğeri bunu sadece sorular üretmek amacıyla yapar.

Pragmatizmin anti-temelci bir bakış açısına sahip olması yanında “farklı grupların” “farklı perspektiflerinin” bir araya nasıl geleceği noktasında “perspektifsel çoğulculuk” sağlanması gerektiği vurgusu kimi zaman ontolojik bir arka plana ihtiyaç duyabilir. İnsanların birbirleriyle olan iletişimleri ve ilişkileri ile gerçekleşebilecek “perspektifsel çoğulculuk”, bunu “iletişimsel eylem” üzerinden gerçekleştirebilir (Rosenthal, 2005). Eleştirel yaklaşımın ve pragmatizmin bir araya gelişiyle ortaya çıkan “eleştirel pragmatizmi” hatırlayacak olursak, amacın pragmatizme bir temel kazandırmak olduğu görülür. Böyle bir zemin için Habermas’ın çıkış noktası olması bu noktada tekrar anlamlıdır.

Eleştirel pragmatizmin, hem eleştirel teorinin hem pragmatizmin ontolojik boyuttaki ortak noktası olarak, bize hem soyut tartışmalara hem de teknik noktalara dikkat çekebilen bir tartışmayı etik ve epistemoloji tartışmaları ile birlikte yürütme fırsatı verdiğine kısaca değindikten sonra çalışmanın disiplinler duruşunun temellendiği politik teori ve perspektifini oluşturan feminizmin ontolojiyi nereye oturttuğuna bakmak gerekmektedir.

Politik teorisyenler, ontoloji ile kurdukları bağlantıda “insan doğası, toplumun doğası, bilgi veya epistemoloji, nihai gerçeklik” gibi konular üzerinde tartışmalarda bulunur. Gerçekliğe ilişkin yaklaşımlar “maddi, ideal, doğaüstü” gibi yaklaşımlar üzerinden şekillendirilebilir. Çoğulculuktan yana tercihlerini kullananlar, keskin çizgilerle çizilmiş ontolojik konumlamalardan kaçınarak daha “zayıf ontolojiler” üzerinden teorilerini oluşturmaya çalışır (Schumaker, 2010: 101-102). Pragmatizmin ontolojik bir tartışmaya ve bunun ima ettiği normatif bir zemine olan ihtiyacının çoğulculuk noktasında ortaya çıktığı düşünüldüğünde ve “epistemik adalet” temelli bir politika yapımı için birtakım “uzlaştırılması” mümkün tercihler yumağının oluşturulmaya çalışılması, bu çalışmada keskin bir ontolojik çerçeveyi ima etmemekle birlikte norm arayışı nedeniyle de zayıf ontolojiden uzaktır. Kısacası iki ucun arasında bir yerde olduğunu söylemek doğrudur.

İnsan doğasını feminist bir bakış açısıyla ele alan Alison Jaggar; liberalizm, geleneksel Marksizm, radikal feminizm ve sosyalist feminizmin insan doğasına yaklaşımını ele alır. Liberalizm “tarafıkların elenmesi” noktasında imkan sunarken radikal feminizm

kişilerin ve grupların bilinç yükseltme ile farkındalık kazanabileceğini ön görür. Marksizm dezavantajlı olmaya bilimsel bir yaklaşım sağlarken sosyalist feminizm “kadınların konumlarını” dikkate alma noktasında katkı sağlar. Feminist teorinin “normatif, kavramsal, ampirik ve metodolojik” arasında ilişkiler kurarak insan doğası konusuna yaklaşması gerektiğini belirtir. Jaggar’ın son olarak üzerinde durduğu mesele ise insan doğasına ilişkin tartışmaların “politik bilgiye” ulaşma çabasının bir sonucu olması nedeniyle politik teori ve epistemolojinin özellikle feminizm söz konusu olduğunda birbirinde ayrılmasının mümkün olmamasıdır (Jaggar, 1983). Politik teori ve epistemoloji birlikteliği, bu çalışmanın da ikinci bölüm son kısmındaki vurgusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla ontolojik bir tartışmanın politik teori ve epistemolojinin birlikteliğini anlamak için yardımcı olabileceğini söylemek mümkündür.

Feminist bir araştırmada ise ontolojik duruşun belirlenmesi öncelikli olarak “toplumsal cinsiyetin doğası, iktidarın doğası, sosyal ilişkilerin doğası” tartışmaları ve bu tartışmaların akabinde yapılacak tercihler arasındaki ilişkilerin neler olduğunun ortaya koyulması ile ilişkilidir. Bu bağlantıların farklı kombinasyonları bizi farklı yollara yönlendirecektir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 151). Aynı zamanda feminist bir çalışmada ontoloji, daha açık bir şekilde, beden-zihin dikotomisinin nasıl ele alındığını, bedensel gerçekliğin sosyal inşaacılık iddiası karşısında nereye oturtulduğunu, duyguların bu ilişkide nerede durduğunu, kendi-öteki ilişkisinin ne anlama geldiğini sorgular. Carol Gilligan ve Nancy Chodorow⁴³ örneklerinde görülebileceği gibi kadınlara özgü ahlaki bir “ses” olup olmadığı da ontolojik duruşun belirlenmesi noktasında belirleyici bir sorudur (Stanley ve Wise, 1993: 194-200).

Kısaca politik bir çalışmada ontolojik konumu belirlerken cevaplanması gereken birtakım sorular vardır. Fakat tercih noktasında açık bırakılan kapı, bu soruların nasıl isteniyorsa öyle cevaplanabileceğidir: “yapı-eyleyen arası ilişki, fikirlerin politik çıktıları etkilemedeki rolü, bütün parçaların toplamından fazlası mı, zihin-beden arası ilişki (dualistik ya da diyalektik), politik öznenin doğası ve motivasyonları, sosyal bilimin saygıdeğer yanları, görüngü ve gerçeklik arası ilişki” (Hay, 2006: 81-82). Bu

⁴³Gilligan, “özen etiği” üzerinde durarak evrensel adalet anlayışının bir alternatifi olduğunu söyler. Chodorow ise annelik üzerinde durarak bunu kadınlara özgü bir deneyim olarak ele alır. Özellikle Gilligan’ın adalet tartışmasına bu bölümün ilerleyen kısımlarında daha detaylı yer verilecektir.

liste, yukarıda görülebileceği üzere, klasik ontoloji tartışmalarındaki sorular ile kimi noktada örtüşür; kimi noktada ise onlardan ayrılır.

Bize cevaplamamız noktasında serbestlik tanıyan fakat birtakım temel soruları koruyan yukarıdaki farklı yaklaşımları dikkate aldığımızda bu bizi nereye götürmektedir? Tüm bunların bizi çıkardığı ortak alanlar şu şekilde sıralanabilir:

- *Bu çalışmanın merkezine politik teori/politik çalışmalar alındığında, bu çalışma var olan ontolojik pozisyonlar içinde nereye daha yakın durur?*
- *Dikotomi ve dikotomik düşünmenin devamı olan iktidar ilişkileri nasıl ele alınır/alınmalıdır?*
- *Etikle ilgili bir tartışmanın hem pragmatizm hem eleştirel teori içindeki önemi dikkate alındığında, politika-etik ilişkileri bağlamında “epistemik adaletsizlik” nasıl bir temel üzerine oturtulabilir?*
- *Politik özne nasıl konumlandırılmaktadır? Politik özneyi harekete geçirecek unsurlar nelerdir?*
- *Toplumsal cinsiyet ve bedenin konumlandırılışı nasıldır?*
- *Birey-toplum arası ilişkiler nasıl ele alınır?*
- *Sosyal bilimsel bir çalışmaya böylesi bir zeminde biçilen rol ne olabilir?*

Yukarıdaki sorular sırasıyla cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda son dört sorunun cevaplanması, ikinci soruyla bağlantılı olarak diğer dikotomilere nasıl bir yaklaşım sergilendiğini de içerir. Örneğin politik özne kendi-öteki dikotomisini, toplumsal cinsiyet beden-zihin dikotomisini, birey-toplum ilişkisi adı üstünde birey-toplum dikotomisini, sosyal bilimsel çalışmalara yaklaşım ise pozitivizm ve yorumsamacılık ya da ampirisizm/rasyonalizm ve araştırmacı-katılımcı gibi dikotomilere değinmek anlamına gelmektedir.

3.2. Ontolojik Duruş Olarak “İlişkiselliğe” Yakınlık ve “Prosedürlerin” Rolü

Politik çalışmalarında dört farklı ontolojik pozisyondan bahsetmek mümkündür. Bunlar bütüncülük (*holism*), metodolojik bireycilik, fenomenolojik bireycilik ve ilişkiyel realizmdir. Holizmde yaşam bir bütün olarak algılanır ve her şeyin ondan türediği yapılar bulunur (kapitalizm gibi). Metodolojik bireycilikte ise holizmin tam tersi bir durum karşımıza çıkar ve birey, tüm toplumsal ve yapısal bağlarından kopuk (ve

genellikle faydacılık temelinde kendini konumlandıran) bir öneme sahip olur. Fenomenolojik bireycilikte politik eylem ve davranışların belirleyicileri olarak “arzular” ortaya çıkar ve bir kişinin bir diğer kişinin zihin dünyasına “erişiminin” imkansız olduğu düşünülür. “İnsan bilinci” ve bilinç sahibi insanların birbiriyle iletişimi aslında hepsinin aynı şeye yönelik tepkilerinin bileşimidir. İlişkisel realizm ise tamamen “tartışmalar”, “geçişler”, “iletişimler” ve “sosyal bağlar” üzerine kuruludur. Tamamen bireye ya da tamamen yapıya odaklanmak yerine bu ikisinin birbiriyle nasıl etkileşim içinde olduğunu anlamaya çalışarak ilişkilere odaklanır. Özellikle Amerikan pragmatizmi ilişkisel realizmin gelişimine önemli katkı sağlamıştır. Bu yaklaşımları ayrı ayrı ele alanlar yanında bunlar arasında bağlantıyı sağlam kurup birden fazlasını aynı anda ontolojik duruş olarak kurgulayanlar da bulunur (Tilly ve Goodin, 2006: 10-12). İlişkisel ontolojinin “ilişkilere” özellikle birey-yapı arasındaki ilişkilere odaklanması, epistemik adaletsizlik kavramına yönelik birey-yapı arası bir analiz noktası bulunması önerilerine bir çözüm olarak uygun durmaktadır. Fakat ilişkisellik sadece insanlar arası ilişkileri kapsamamakta, ontolojik kabullerin yansımasının devamı olarak epistemolojik boyutta da karşımıza çıkabilmektedir.

İlişkisellikteki ilişkilerden kasıt temel olarak *insanlar-insan olmayanlar-şeyler* arası ilişkilerdir. “Niyet/amaçlılık, dil ve rasyonel düşünceye” sahip olma noktasında ayrıcalıklı olduğu düşünülen insan, insan olmayandan ayrı ele alınma eğilimindedir. Bu da başta hayvanlar olmak üzere insanın kendi gibi olmadığını düşündüklerine ait sınıflandırmaları gündeme getirir. Aynı zamanda insanlar, “şeyler” ile kurdukları ilişkiler aracılığıyla farklı düşünsel zeminlerin oluşmasını sağlar. İlişkileri çok boyutlu bir şekilde ele alarak ilişkisel bir ontolojik zemin için çalışan isimlere günümüzde Deleuze ve Guattari⁴⁴, Haraway vb. isimler örnek verilebilir. Heidegger ve Merleau-Ponty de çok yönlü bir ilişkisellik tasavvuruna zemin hazırlayan, referans olan düşünürler arasındadır (Watts, 2013). “Çeşitlilik, çoğulculuk, pragmatizm” üçgeni üzerinden şekillenen “ilişkisel ontoloji”; özneler arasındaki ilişki kadar “soyut” olan ile “çoğulcu olaylar (plural events)” arasındaki ilişkilerin nasıl kurulduğuna da odaklanır.

⁴⁴Deleuze ve Guattari’de söz konusu olan ilişkiselliği, bu bölümde ele aldığımız üzere dikotomiler arası ilişki olarak değil bunu da kapsayacak şekilde ikili öğelerle sınırlı kalmayıp zıtlıkları pek çok parça arasında kurgulayan bir yaklaşım olarak görebiliriz. Bir başka deyişle ilişkinin tarafları çoğuldur.

Böylesi bir ontolojik duruş, yorumsamacılığın ötesinde bir anlayışı gerektirir. Bütün-parça ilişkisi içinde soyut olanı, pür soyutluk olarak değil de var olan ilişkiler içinde saklı bir gerçeklik olarak ele alır. Pek çok farklı ilişkiler ve ilişkisellikler olabileceği gerçeğinden hareketle adalet tartışması üzerinden hukuk ve ahlak tartışmalarına doğru kapı aralar (Benjamin, 2015: 1-34). Soyut olan ile çoğulculuğun ilişkisi, Benhabib'in normlarla somut olayları bağlama çabası ya da Fricker'in çoğulculuğu epistemik boyutta ele alarak normatif bir tartışmaya alan bırakmasına benzerlik gösterir.

İlişkiselliğe ilişkin imaları sadece ontolojik boyutta değil epistemolojik boyutta bulmak da mümkündür. “Anglo Amerikan feminist eleştirinin” olabilirliğini sorgulayan Friedman, Norveçli teorisyen Toril Moi'nin Fransız ve Amerikan düşüncesini Britanya düşüncesi ile birleştirme önerisinden yola çıkarak daha farklı bir tartışma yürütür. Farklı düşünceler arası ilişki kurma çabası her bir düşünce içinde saklı yöntemleri ve araçları bir araya getirme çabasını barındırır. Fakat temel amaç Avrupa entelektüelliği ile Amerikan aktivizmini bir araya getirmektir. Feminizmin her bir düşünce içinde farklı tarihi gelişimi söz konusu olsa da bunlardan bağımsız olarak -genel olarak- feminizmin farklı düşünceleri bir araya getirme esnekliği bulunur. Kesin bir “Anglo-Amerikan feminist eleştiri” yerine her düşünce içindeki farklı yaklaşımların ve araçların birbirleriyle bağlanabileceği fakat başlangıç olarak “lokasyon politikasından” yola çıkan bir “çoklu, esnek, ilişkiyel” bağlantılar, gerçekliğin sürekli değiştiği vurgusunu da beraberinde getirerek “ilişkiyel epistemolojilerin” oluşumunu destekleyebilir (Friedman, 1993). Dolayısıyla ilişkiyel, ontolojide olduğu gibi farklı ontolojik pozisyonlar arası ilişki kurmayı ima edebileceği gibi epistemolojik boyutta da benzer imayı barındırmaktadır.

Farklı düşünce geleneklerini -ontolojilerini- somut dünyada birleştirme noktasında epistemolojinin ve feminizmin öneminden yola çıktığımızı, epistemoloji tartışması pragmatizme daha da yaklaşmamızı sağlar; fakat tartışmanın bir de epistemolojiden ayrı düşünülmemeyecek “etik” boyutu vardır ve normatif bir zemin arayışında bulunulduğu sürece eleştirel teoriye olan ihtiyaç artar. Bunu kısaca şu şekilde özetleyebiliriz:

“Fakat pragmatizm, insanların gerçek somut sorunlarının sürekli gözden geçirilmesini gerektirir. (Pragmatizm) Aynı zamanda eylemlerde yeni anlamları denememizi ve bunların nasıl çalıştığını görmemizi gerektirir. Eğer genelde politik teori ve somut olarak ütopya, gündelik yaşamlara çok az dokunan entelektüel soyut bir hale gelmezse, bu doğru bir düzeltmedir (McKenna, 2001: 137)”.

Pragmatizmde gerçekliğin temeli olarak akışlar ve geçişler yer alır. Dünya, “yaratıcı fırsatlarla” dolu “açık-uçlu” bir yerdir ve kendi “bağlamı” içinde çeşitli “ilişkilerin” bir araya gelmesiyle oluşur. Deneyimlerden hareket eden ve “belirlenimciliğe” sırtını dönen bir anlayış, pragmatizmin ontolojisini oluşturan unsurlardır (Jackson, 2013: 43-58). Eleştirel teorinin ontolojik pozisyonuna baktığımızda ise Emmanuel Renault, eleştirel teoriye en uygun ontolojik pozisyonun “sosyal ontoloji” ile açıklanabileceğini söyler. Sosyal ontolojiye ilişkin yaklaşımlardan ilki “özcü sosyal ontolojidir”. Varlığın doğasında belirli özler olduğunu söyleyen bu ontolojik pozisyon, kaynağını Aristoteles’ten alır. Birbirinden bağımsız unsurların kendi özleri olması özün biçimi öncelenmesi bu duruşun temelini oluşturur. İkinci yaklaşım süreçsel sosyal ontolojidir. Varlığın doğası bağımsız unsurlarda değil de bu unsurlar arasındaki ilişkilerde aranır. Renault’a göre ilişkisel ontoloji de özcü imalar taşır çünkü ilişkilerin bir öz oluşturması söz konusudur. İlişkisel ontolojiyi günümüzde “sosyal yapıcılığın” temsilcileri olan Strauss ve Bourdieu’da görmek mümkündür. Çünkü ilişkilerin oluşturduğu öz, kendini tek bir unsur temelinde yapı olarak sunabilir. Son yaklaşım ise süreçsel sosyal ontolojidir. Süreçsel ontolojide öncelik ne bağımsız unsurlarda ne de onlar arasındaki ilişkilerdedir. Süreçsel ontoloji, “dikotomi eleştirisini” merkeze alarak Hegel ve Dewey’de karşımıza çıkan “etkileşim”, “karşılıklı alışveriş” kavramları üzerinde durur. Etkileşim ya da karşılıklı alışveriş kavramları da ilişkiselliği içermekle birlikte, ilişkisel ontolojiden farklı olarak durağan ilişkiler açısından değil sürekli değişen ilişkiler açısından bahseder. Renault, bu üç ontolojik duruşun “ideal tipler” olduğunu belirterek, Althusser’de örneği görülebilecek üzere bir araya gelebilecek bir şekilde de ele alınabileceklerini belirtir (Renault, 2016). Politik boyutta Amerikan pragmatizminin etkisi “ilişkisellik” ile açıklanırken, Renault’un sosyal ontolojisinde pragmatizmin etkisi süreçsel ontolojide karşımıza çıkmaktadır. Renault’un prosedürel olanı ilişkisellikten ayırma sebebi, ilişkilerin de “dinamik” olmasıdır. Fakat ontolojik politik boyutta ilişkisellik, ilişkilerin durağan olduğunu ima etmez. Dewey’den alınan dinamiklik, ilişkisel ontolojiye eklenebilir. Fakat süreçlere ilişkin tartışma politik boyuta çekildiğinde, karşımıza demokrasiye ve adalete ilişkin tartışmalar çıkar.

Prosedürlerin ontolojide gündeme gelmesi, politikada özellikle demokrasi ve adalet konularında dikkat çeken “süreççilik/prosedüralizm” tartışmasını akla getirmektedir.

Demokrasi tartışmalarında özellikle karar verme pratikleri üzerinden ilerleyen süreççilik, “değerleri” dışarıda bırakacak şekilde birtakım rasyonel adımların takip edilmesi ile meşru çıktılara ulaşılabileceğini öne sürerek demokrasiyi “vatandaşların prosedürel eşitliğine” bağlaması nedeniyle savunulmakta ya da eleştirilmektedir. Fakat prosedürlere adaletin önemli bir bileşeni gözüyle bakıldığında her iki durum arasında bir denge gözetilebilir (Mackie, 2011). Adalet tartışmalarında ise Rawls’u akla getirecek şekilde “sürecin iyi” kurgulanmasının “çıktıların da iyi” olmasını doğuracağı argümanını akla getirir. Bu noktada genellikle öz ve prosedüralizm birbirine karşıt konumlar olarak ele alınır. Fakat prosedüre “özel” bir anlam kazandırılması ile bu karşıtlık ortadan kaldırılabilir. “Normatif vurgunun çıktıdan ziyade süreç üzerine verilmesi” durumunda-örneğin bizi çıktıya götüren aşamalarda karşımıza çıkan müzakere süreçlerine “azınlık gruplarının” da katılmasının bir norm olmasında görülebileceği gibi- çıktılar kadar süreç de “adaletin” bir konusu haline getirilebilir (Ceva, 2012).

Farklılıkların katılımının prosedüralizm tartışmalarına dahiliyetini Gregg, “rengeduyarlı prosedüralizm” olarak adlandırır. Süreçlerin, “katılım” meselesini dikkate alacak şekilde dizayn edilmesi durumunda “zayıf normativite” içinde kalınarak “hakkaniyetin çeşitli normları” üzerinde anlaşma sağlanabilir. Zayıf normativite, belirli noktalarda anlaşmakla birlikte “eyleyenlere” bu noktaların nasıl işleyeceğine ilişkin müdahale gücü veren bir pozisyon olabilir. Gregg’e göre Habermas, zayıf normativiteye örnek isimlerden biridir. Belirli normları ortaya koymakla birlikte bunların farklı bağlamlarda nasıl şekillenebileceğini geliştirilmeye ve tartışmaya açıktır (Gregg, 2002). Prosedürlerin dikkate alınması ve daha katılımcı bir hale getirilmesi, ayrıca, demokrasiyi soyut ve ideal bir kavram olarak algılamayı bırakarak onun kurumsal boyutta ve hayata geçtiği noktada da işlevsel olabilmesinin yollarını arayarak ikisi arasında denge kurabilmek anlamına gelir (Scheuerman, 2016). Bu argümanlar, aynı zamanda bize politikanın hem teorik hem pratik yönüyle bir bütün olarak ele alınması gerektiğini yeniden gösterir.

Joshua Cohen’e göre, çoğulculuk söz konusu olduğunda prosedüralizmin ve özün birlikteliği ayrıca önemli rol oynar. Farklı grupların “prosedürün” nasıl işleyeceğine yönelik asgari noktalarda birleşmesi, aynı zamanda “politik oyunun kurallarını” da ortaya koyar. Bu durumda eşit katılıma ilişkin hakların içi sadece “prosedürlerin” ne

olacağı noktasında değil prosedüre ilişkin ortak “değerlerin” neler olabileceği noktasında da doldurulmalıdır (Cohen, 1994). Siyasilerin demokratik prosedürleri takip ederek de “meşru olmayan” kararlar alması söz konusu olabilir. Fakat buna karşı tepki göstermenin yine prosedürü takip ederek ortaya konulması ile prosedürel normlar korunmaya devam eder. Böylece askeri ya da yargısal müdahalelerin önü kesilebilir. Herkesin kendi tartışmasını bu prosedürel normlar üzerinden gerçekleştirmesi ve meşru olmadığını düşündüğü kararlara dahi meşru prosedürler içinde karşı çıkabilmesi, demokrasinin korunması açısından prosedürlerin önemini gösteren bir başka örnektir (Kirshner, 2010). Dolayısıyla katı rasyonel karar vermeyi içermeyen, karar vermeye ve politika yapımına ilişkin belirli adımları (yani prosedürleri) izlerken değerlerin rolünü de dikkate alan bir süreç yaklaşımı, demokrasinin devamlılığı açısından önemli rol oynar.

Tüm tartışmalar dikkate alındığında -hem ontolojiye ilişkin tartışmalar hem de bu çalışmanın başından beri gerçekleştirilenler- epistemik adaletsizliğin çalışılmasına uygun ontolojik pozisyonun için şunlar söylenebilir:

- Birey yapı arası geçişler ve insan-insan olmayan canlılar-şeyler (çevre) arası ilişkilere odaklanmak,
- Bu ilişkileri statik bağlardan öte dinamik bağlar olarak görmek,
- Geçişlerin sağlanmasında feminizmin sunduğu olanakları dikkate almak,
- Deneyimler ve normlar arasında nasıl bağlantı kurulabileceğini tartışmak,
- Çoğulculuk söz konusu olduğunda öz ve prosedürün iç içe geçebileceğini görmek,
- Prosedürleri dikkate alarak teori ve pratiği ilişkilendirebilmek.

Dolayısıyla ilişkisellik merkezde olmak üzere, ilişki-prosedür-öz arası eklektik bir yaklaşımın epistemik adaletsizlik için en elverişli pozisyon olduğunu söylemek mümkündür. İlişki, diktomilerin aşılması ve Habermasçı anlamda iletişim ile Fricker’ın bahsettiği tanıksal alışverişin sağlanması noktasında anlamlıyken; özler ise normların dikkate alınması noktasında hem bireylere hem yapıya hem de prosedürlere ait değerlerin belirlenmesinde etkilidir. Prosedürler ise politikanın hem teorik hem politik boyutta çalışılması noktasında önemlidir. Karar verme, politika yapımı ve müfredat oluşturmada karşımıza çıkan rasyonel adımların takibi, prosedürlerin önemini gösteren

adımlardır. Peki tüm önemler ve anlamlılıklar içinde Fricker'ın ve Benhabib'in argümanları nerede durmaktadır?

Öncelikle insanlar-insan olmayanlar-şeyler arası ilişkiye baktığımızda Benhabib, Habermas'ın eleştirel teori içindeki dönüşümünün temel dinamiğini özne-nesne ilişkilerinden özne-özne ilişkilerine geçiş olduğunu söyler (Benhabib, 1986). Fakat kendisi bunun bir adım ötesine geçerek ahlaki iddiaların, sadece insanları değil insanların eylemlerinin sonuçlarından etkilenen hayvanları ve diğer canlıları da kapsadığını söyler (Benhabib, 2003: 42). Fricker, doğrudan hayvanların uğradığı adaletsizliklere ilişkin bir şey söylememekle birlikte Tuvel, tez çalışmasında Fricker'ın “epistemik adaletsizlik” kavramını hayvan haklarına uyarlar (Tuvel, 2014). İnsan ötesi ilişkilerin gündeme gelişinde, pragmatizmin dönüşünün büyük rolü bulunur. Beden ve çevre ile bütünleşmenin sağlandığı hem özneler-özneler arası hem de özneler-hayvanlar-şeyler arası ilişkiler, pragmatizmin haklara ve yaşama ilişkin sorduğu yeni sorular aracılığıyla yeni bir ontolojik konumlandırmayı işaret etmiş olur (Light ve McKenna, 2004).

Benhabib özne-özne ötesi ilişkileri ima etmekle birlikte bu konu üzerinde detaylı bir şekilde durmaz. Fricker'ın kendisi bundan bahsetmemekle birlikte ortaya koyduğu “epistemik adaletsizlik” kavramı bu amaca hizmet etmeye uygun görünür. Özne-özne ilişkisinin ötesine geçebilmek için pragmatizmin gerekliliği bu noktada karşımıza çıkmış olur.

Birey-yapı arası geçişleri içerecek şekilde “ilişkiselliğin” Fricker ve Benhabib'de nasıl ele alındığına bakacak olursak; Fricker'ın bir konuşmacı ve bir dinleyici arasında vuku bulan “tanıksal alışverişi (testimonial exchange)”, hem güven ilişkisini gerektiren hem deneyimlerin bir araya geldiği, katılımın gerekli olduğu ve erdemli olma gerekliliğinin bu sürece eşlik ettiği bir şekilde tanımladığını görürüz. Burada kendi bağlamlarını da sürece katan bireysel deneyimler aynı zamanda ilişkiye girerek kolektif bir deneyimin oluşumunu gerçekleştirirler (Fricker, 2007: 82-83). Medina, bu nedenle, özellikle hermenötik adaletsizliğin anlaşılabilmesi için “interaktif” ve “ilişkisel” bir bakış açısına ihtiyaç olduğunu söyler (Medina, 2012: 202).

Benhabib argümanlarını şekillendirirken Arendt'e başvurur ve “hikayeler ağından (web of stories)” söz eder. Fakat temellendirici bir unsur olarak Arendt'i tek başına ele almaz,

onu Kant ile birlikte ele alır⁴⁵. “Herkesin konumu” olduğunun dikkate alındığı fakat bu konumların birbirileri ile eklenerek bir yapıyı da oluşturdukları/oluşturabilecekleri “sivil arkadaşlık ve dayanışma” üzerine oturan; farklı konumların birbirine olumlu duygular ile yaklaşabilecekleri bir zemin gereklidir (Benhabib, 1992: 140). Son olarak ilişkiselliği vurgulayacak şekilde Benhabib şöyle der: “Aktörler aynı zamanda acı çekenlerdir; sadece eylemde bulunmazlar, aynı zamanda, diğerlerinin hikayelerinin de nesnesi olurlar” (Benhabib, 1992: 129).

Fricker’in sosyal epistemoloji vurgusu ile Benhabib’in Arendt’e başvurarak “hikayeler ağından” bahsetmesinin birbiri ile örtüştüğü söylenebilir. Fricker, nasıl bireyleri aşarak grupların da tanıklıkları ve ifadeleri olabileceğini belirtiyorsa Benhabib de bireyler yanında kurumların da hikayeler ağının bir parçası olabileceğini söyler. Benhabib’in arkadaşlık ve dayanışma dediği ilişkileri güçlü tutacak ya da oluşturacak tutkal, Fricker’da “norm” arayışına dönüşür. Fakat bu ilişkilerin değişkenliğini anlamak, gündelik hayat içindeki akışkanlığı görebilmek noktasında yine pragmatizmin dokunuşunu gerektirir.

Hem Fricker’in hem Benhabib’in -daha önce değinildiği üzere- feminizm ile yakın ilişkileri olduğu ve feminizmin sunduğu olanaklardan faydalandıklarını söylemek mümkündür. Bunun dışında deneyim-norm, öz-prosedür, teori-pratik gibi birbirine zıt olarak algılanan kavramlar arasında denge kurma çabalarının nereye denk geldiği, ontolojik konumu belirleyen önemli bir sayıltı olarak dikotomilerin algılanışında ele alınacağında şimdilik burada değinilmeyecektir.

3.3. Dikotomiler ve İktidar İlişkilerinin Durumu

Dikotomiler, ontolojik konumun ortaya konması açısından büyük önem taşırlar. Zıtlıklar arasındaki itici güç, aynı zamanda iktidar meselesini de gündeme getirir. Argümanların zıtlıklar üzerinden mi ilerlediği, zıtlıkların aşılmaya mı çalışıldığı, bu durumda çoğulculuğun nasıl kurgulandığına yönelik sorular Fricker ve Benhabib’de iktidarın nasıl tanımlandığını anlamamıza da yardımcı olacaktır.

⁴⁵Arendt ve Kant arası benzerlikler ve farklılıklar üzerine detaylı bir tartışma için bkz. Benhabib, 2006a: 75-79.

3.3.1. Dikotomik Düşünmek ve Dikotomileri Aşmak

Aralarında iktidar asimetrisi bulunan iki şey olarak kısaca tanımlayabileceğimiz “dikotomi”, içinde kendisi ile kimi zaman aynı anlama gelecek şekilde kullanılan pek çok kavramı barındırır. Dikotomik konumlanmalarda, öncelikle, iki şeyin birbirine “karşı koyması (*opposition*)” durumu karşımıza çıkar. İki şeyin birbirine karşı koyması bu iki şeyin “eşit” olduklarını çağrıştırabilir ya da bunu gerekli kılabılır. Eşit güçlerle birbirine karşı koyan iki şey söz konusu olduğunda dikotomiler aynı zamanda birbirini tamamlayan farklılıklar olarak görülebilir. Fakat dikotomiler, iki şey arasında “hiyerarşi” üzerine konumlanır. Burada “karşı koyma” durumu bir tarafın diğer tarafa “baskı” uyguladığı bir asimetriye dönüşür. Bir süre sonra da “tabi” konuma gelen zayıf tarafın “dışlanması” durumu karşımıza çıkar. Hiyerarşi oluşmaya başlasa dahi hala iktidarın iki tarafının bir “bütünü” oluşturmaya devam ettiği vurgusu hakimiyetini koruyabilir. Dikotomiler, “karşı koyma”, “hiyerarşi” ve “bütünün parçaları” gibi unsurların yanında son olarak “aşkınlık (*transcendancy*)” unsurunu barındırır. Aşkınlık, “daha alt seviyede olanın daha üst seviyeye” gelme ve iktidar simetrisini yeniden sağlama çabasıdır (Prokhovnik, 1999: 23-31).

Farkında olarak ya da olmayarak, insanların hayatında önemli bir düşünme tarzı olan dikotomik düşünmenin izlerine hem geçmişte hem günümüzde rastlamak mümkündür. Sık sık başvurulan bu "temel dikotomiler" şu şekilde sıralanabilir: *yapı/eyleyen, devamlılık/değişim, gerçek/değer, yerel/küresel, nitel-nicel, normal patolojik, kültür/doğa, görecelilik/mutlakçılık, kamusal/özel, cinsiyet/toplumsal cinsiyet, irk/etnisite, idealizm/materyalizm, ulusçuluk/uluslararasılık, teori/pratik, sivil/politik, aktif/pasif, özne/nesne, imaj/metin, ihtiyaçlar/istekler, yaşam/ölüm, yüksek/kitle, modernlik/postmodernlik, çalışma/boş zaman* (Jenks, 1998). Bunlardan bir tarafın diğer tarafa tercih edilmesi ve daha çok vurgulanması ya da bir tarafın daha güçsüz olduğu düşünülen grupları tanımlamak için kullanılması, iktidarı tartışmaya açar.

Dikotomik düşünme, kendi içinde pek çok sorunu barındırabilir. Bunlardan ilki dikotomilerin “baskın metafor” haline dönüşmesidir. Bu tarz bir düşünme iki ayrı şey arasındaki ilişkiler yerine onların kendisine odaklanmakla sonuçlanarak aslında birbirine benzeyen ya da birbiri ile zaman zaman ilişki içinde olan iki şeyi birbiriyle ilgisizmiş gibi göstermekle sonuçlanabilir. İkinci olarak her şeyin karşıtıyla birlikte var olabileceği düşüncesine eşlik eden bir dikotomik düşünme, her argümana karşıt bir

argüman oluşturma gibi bir zorunluluğu ima edebilir. Tüm bu düşünme şekilleri, “sert kabuklu bir bütüncülük” ile sonuçlanarak her farklılığı bir kalıba uydurmak zorunluluğunu hissettirebilir (Prokhovnik, 1999: 31-38). İlişkilerin belli kalıplar içine zorla sokulmaya çalışılmadığı, “dinamik”, “açık-uçlu” ve dışlayıcılıktan ziyade “içerme” üzerine odaklanan bir ilişkisellik, dikotomik düşünmenin aşılması noktasında yardımcı olabilir (Prokhovnik, 1999: 38-49). Fricker ve Benhabib, böylesi bir ilişkiselliğe ne kadar uymaktadır?

Fricker’ın “epistemik adaletsizlik” kavramsallaştırmasını “üçüncü yol” olarak tanımlayan Marshall, *her şeyin olduğu gibi doğru kabul edildiği* bir yaklaşım ile *her şeyden şüphe edilen* bir yaklaşımın ortasını bulmaya çalışan Fricker’ın “Aristotelesçi” bir yol tuttuğunu söyler. Fricker’ın amacı her iki tarafa da eşit ağırlık veren bir yol bulmaksa, böylesi bir yola bize çıkaracak “araçların” aranması bu ruha uygundur (Marshall, 2003: 174). Fricker, “güvenirlik ekonomisi (*credibility economy*)” tartışmasında konuşmacı ve dinleyici arasında eşit şartlarda bir tanıksal alışverişin gerçekleşebilmesi için dengede bir güç ilişkisinin gerekliliğinden bahseder (Fricker, 2007: 30-59). Ayrıca Fricker, bu tür bir alışverişi aynı zamanda “diyalektik pozisyon” olarak adlandırır. Bu diyalektik pozisyon, “sorumluluk sahibi dinleyicilerin” belirli bir güven ortamı sağlayarak hem “ahlaki” hem “epistemik” boyutta kendi “duyarlılıklarını geliştirebilecekleri” bir ilerlemeyi öngörür (Fricker, 2007: 60-85).

Fricker, sonuç olarak, “melez erdemden” bahseder. Melez erdem, adalet ve hakikat dikotomisini aşarak bir insana güvenebilmek için hem gerçekleri bilmek hem de ona adil davranmak açısından her ikisinin de erdem bir gerekliliği olduğunu söyler ve “entelektüel-etik” bir erdemden bahseder (Fricker, 2007: 120-121). Fricker; güven-şüphe arası denge gözeterek, eşit koşullarda bir tanıksal alış-veriş olması gerektiğini söyleyerek ve erdemleri melezleştirerek bir yerde epistemik adaletsizlikten “epistemik adalet” durumuna nasıl geçilebileceğinin yollarını da ortaya koymuş olur. Bu da nihayetinde dışlamanın olmadığı, tanıksal alışverişte herkesin yer alabileceği bir kapsayıcılık durumunu işaret eder.

Hatırlanacağı üzere Fricker; akıl-sezgi, ampirik-normatif, kesin güven-daimi şüphe, soyutlanmış sosyal kavrama-somutlaşmış sosyal kavrama gibi kavramlar arasında bir denge bulmaya çalışmaktaydı. Fricker’ın ikilikler arasında köprü kurmaya çalışması,

onun diyalektiğe verdiği önem yanında “üçüncü yol” arayışının da bir göstergesidir. İkilikler üzerinden tartışmasını yürütmekle birlikte ahlaki boyuttaki tartışmalarında “melezlikten” bahsetmişti. Benhabib’de de benzer bir çabayı -hatta daha yoğun bir şekilde- görmek mümkündür.

Benhabib, kendi öteki ayrımının başladığı yer olarak Antik Yunan vurgusunda bulunur. Yunan ve Roma düşüncesine dek geri götürülebilen evrenselliği Benhabib, “kosmopolitanlık” üzerinden tartışır. Antik Yunan düşüncesi, kendini daha üst bir düşünme tarzı olarak konumlandırarak kendi konumunu akla uygun dolayısıyla kozmopolit bir gerçeklik olarak ortaya koymaya çalışır (Benhabib, 2011: 5). Zıtlıklar, gerçekliğin sürekli değiştii düşünce ile birbirlerini tamamlayıcı bir şekle bürünür. Zıtlıkları gözden geçirmek, klasik ontolojiye başvurmayı gerektirmekle birlikte bilgisine ulaşılan şeyin göreceli olabileceğini kabul ederken gerçekliğin evrensel olmaya devam edeceğini de ima edebilir (Noonan, 2008: 580). Benhabib’in temel sorusu, eşitler olarak bireylerin “etnik, kültürel, dini farklılıklar” ile nasıl bağdaştırılabileceğidir (Benhabib, 2013: 261). Habermas’ın “geçerlilik iddiaları” dediği ya da Fricker’in eşit tanıklalığı olarak düşündüğü durum, Benhabib’de farklılıkları tartışmaya açar.

Benhabib ve Cornell’a göre Benhabib, bir bağlam içinde bireysel olarak hikayesi farklı “somut” özne ile herkesle benzer haklar ve yaşam onuruna sahip “genelleştirilmiş” özneyi; diğer öznelerle ilişkilerinden ve bunun getirdiği iktidar pratiklerinden azade “otonomluk” ile birbirine sıkı bağlarla bağlı “ilişkiselliği”; son olarak da çoğu kez kadınsı bir çerçeve olarak görülen “özen” ile akıl ve kamusal alanla özdeşleştirilen “adalet” kavramlarını birleştirmeye çalışır (Benhabib ve Cornell, 1996: 8). Genel özne-somut özne, otonom-ilişki, özen-akıl gibi zıtlıkları bir araya getirme çabası, farklı zıtlıklar arasında da köprü kurmaya çalışması ile sonuçlanır. Bunları tek tek inceleyecek olursak;

- Normatif ve ampirik arası dengeyi “genelleştirilmiş öteki” ve “somut öteki” arasındaki denge ile kurmaya çalışır. Bu durumda bir kişi hem diğer herkesle varoluşsal ve ahlaki olarak “eşit” ve aynı olmakla birlikte aynı zamanda her birinin kendi sosyal çevreleri içinde farklılıkları söz konusudur. Her iki özellik de arada kesin bir çizgi olmaksızın bir kişinin sahip olduğu “ötekilik” durumudur (Benhabib, 1985: 93-94).

- Benhabib, “otonomi” ve “dayanışma” arasındaki geçişkenliği işaret eder. Bu noktada özne, ne “yalnız” ve “narsist” biri ne de “kurban” ve “acı çeken” kişi olarak konumlandırılmalıdır. Nasıl otonomi ve dayanışma arasında bir etkileşim olması gerekiyorsa adalet ve bakım/özen arasında da aynı etkileşim olmalıdır (Benhabib, 1995b: 199-200).
- Bu nedenle Benhabib, Gilligan’ın bakım/özen etiğini, evrenselliğin zıttı olarak değil; onun bağlamı vurgulayarak eksikliğini kapatan bir girişim olarak okur (Benhabib, 1995b: 183). Fakat söylem etiği, nihayetinde “deontolojik ve evrenselci” bir ahlak teorisi (Benhabib, 1995b: 189).
- “Açık sınır politikasının radikal evrenselliği” ile “cumhuriyetçi vatandaşlık” arası “orta yol” arama (Benhabib, 1999a: 712), “kendini-yönetmeye yönelik cumhuriyetçi ideal” ile “özgürlüğün eşit değerine ilişkin liberal ideal” arasında bir yaklaşım peşinde olma (Benhabib, 2005: 674), “soyut yasal normlar” ve “sivil haklar olarak spesifik anayasal buyruklar” arası geçiş bulmaya çalışmak (Benhabib, 2003: 44) Benhabib’in zıtlıkları birbirlerinin bütünleyicileri olarak görme noktasında en makro bağlantısı olarak karşımıza çıkar.
- Benhabib “söylemsel” kamusal alan ile “agnostik” kamusal alan arasında net bir ayırım olamayacağını, bu ayırımın kökenleri Antik Yunan’a dek giden “politik-sosyal” ayırımına dayandığını söyler. Bu durumda, esasen, politika ve sosyal olan arasında da “geçişkenlik” söz konusudur (Benhabib, 1990: 194-195).

Görüldüğü üzere dikotomiler; baskı, hiyerarşi, bütüncülük ve aşkınlık gibi kavramları barındırarak düşünme pratiğimizi şekillendirme noktasında birtakım sorunlar barındırabilirler. Baskın metafor haline gelebilir, bir karşıt üretmeyi gerektirebilir, bütüne ulaşma vurgusunu ön plana çıkarabilir ve bir tarafın daha aşağı konumda ele alınmasıyla sonuçlanabilirler. Dikotomilere yönelik ilişkisel bir yaklaşım için Prokhovnik özetle bir tercihte bulunmaktan ziyade “hem/hem de” birlikteliğine geçmeyi gerekli görür (Prokhovnik, 1999: 43-44). Bu çalışmanın yaklaşımında en başta pragmatizm ve eleştirel teori arasındaki benzerliklerden bahsetme amacı da öncelikli olarak pragmatizm ve eleştirel teori üzerinden iki farklı düşünce geleneğinin birbirine karşıt konumlandırılmamaları, epistemik adaletin sağlanması için her ikisinin de gerekli olduğunu göstermekti. Bu yaklaşımın devamında, elbette, diğer dikotomilere de “hem/hem de” ölçütünde bakmak gerekli olacaktır.

Fricker, dengede bir güç ilişkisi önererek aşağı tarafın diğer tarafla eşit olması gerektiğini belirterek merkeze güveni koyar. Bunu diyalektik bir düşünme içinde melez erdemler eşliğinde gerçekleştirmeye çalışır. Benhabib, kamusal/özel ve soyut/somut dikotomisinin aşılmasını evrenselliğe ulaşmak ve ortak “normlar” bulmak için gerekli görür. Ayrıca adaleti, eril bir düşünüş olma geleneğinden kurtararak aklın ortadan kaldırılmadığı bir adalet-özen etiği dengesi kurmaya çalışır.

Fricker “üçüncü yol” arayışında olarak aslında “ikilikler” üzerinden tartışmasını yürütür. Benhabib’in bütüncülük vurgusuna düşme tehlikesi bulunmakla birlikte bunu somut dünyadan devşirerek gerçekleştirmeye çalışması normatif zemin arayışına yeni bir boyut getirir. Dolayısıyla diyalektik boyut tüm analizlerde rastlanılır hale gelir. Özetle Fricker ve Benhabib’in zıtlıklar arasında denge ve ilişki bulma çabasında olduğu, zıtlıkları birbirlerini dışlayıcı değil birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak gördüklerini söylemek mümkündür.

3.3.2. İktidar Asimetrisi ve Tarafların Konumlanışı

İktidarın ne olduğuna, iktidara sahip olduğumuzu düşündüğümüzde aslında neye sahip olduğumuza ve iktidara kimlerin sahip olabileceğine yönelik net tanımlar ve belirgin özellikler yoktur. Gündelik hayatta bir takımın en güçlü oyuncusundan ülkeyi kapsayacak şekilde başkanın gücüne dek tartışmalarda, güç olarak neden bahsedildiği çoğu zaman muğlaktır (Lukes, 2005: 72). Bu nedenle iktidar kavramı, politik teori çatısı altında farklı teorik yaklaşımlar ile ele alınabilir. Bunlar iktidar teorisi, psiko-analitik teori, sosyolojik teori, liberal-demokratik teori, Marksist teori ve seçkinler teorisidir. Her biri iktidarı farklı şekillerde açıklar (Johari, 2007: 514-540). Bu yaklaşımların yanında politik teori içinde iktidar konusu, özellikle iki siyaset teorisyeninin tartışmaları üzerinden ilerler ve bunları temel alır. Bunlar Max Weber ve Hannah Arendt’tir. Weber’in, temelini otorite kavramından alan iktidar tartışmasını “geçişken iktidar” olarak; Arendt’in ortak zeminler ve diyalog temelli tartışmasını “geçişsiz iktidar” olarak tanımlamak mümkündür. Geçişken iktidar, aynı zamanda, “bir şey üzerinde iktidar” anlamına gelebilecekken geçişsiz iktidar ise “bir şeye doğru iktidar” anlamına gelebilir. Biri ya da bir şey üzerinde iktidar uyguladığımızda bu iktidarı o şeye ya da kişiye aktarmış oluruz. Bir şeye doğru iktidarda ise bir iktidara sahip olunmakla birlikte bir şeye bu güç ile yönelme anlamı söz konusu olur. Böylece geçişken iktidar “öteki” ile

birlikte ilerlerken geçişsiz iktidar “kendi” üzerinden şekillenir. Öteki olan baz alındığında ilişkiler ağında “düzenlemeler” söz konusu iken “kendi” temelli ilişkilerde “entegre olma” kaygısı yer alır. Düzenlemelerle birlikte ötekiyle olan ilişkilerin “anlaşılması/algılanması” gerekirken, kendi referanslı bir iktidar bunu birine aktarma için değil “kendini-güçlendirme” için kullanır. Geçişken iktidarda iktidar bir başkasına aktarılarak “uygulanırken”, geçişsiz iktidarda ise iktidar “yaratılır/ortaya çıkarılır” (Goehler, 2000).

Görüldüğü üzere iktidarın konusu tekil ve tek yönlü bir güç değildir. Uygulanan iktidar ile “karşı-iktidar” arası ilişkiler, bizi iktidar konusunu tartışmaya götüren ilişkilerdir. İki yönlü bu ilişkide kimi zaman simetrikler kimi zaman asimetrikler oluşur. Siyaset teorisi (daha çok liberal-demokratik teori), asimetrikler üzerinde ve bu asimetriklerin nasıl düzeltilebileceği üzerinde durur (Goehler, 2000: 44). Asimetriklerin olduğu yerde iki taraf arası ilişkiler söz konusu olur. Taraflardan biri gücü elinde bulundurarak, zorlama ya da ikna ile diğer tarafın tepkilerini şekillendirmeye çalışır (Tilly, 2009: 71). Baskı (domination) kavramı, bir şey üzerinde iktidar söz konusu olduğunda karşımıza çıkar. Bir şey üzerinde iktidar, “iktidarın kullanımını” gerektirir. İktidar, bir şey üzerine yöneltile de yöneltilmese de bir “kapasite” olarak bulunur. Bu kapasite, birine onun aleyhine olacak şekilde yönlendirilirse karşı tarafın mecburi bir bağımlılığı ortaya çıkar. Bu da iki türlü sorunu gündeme getirir. Bunlar, iktidar ilişkisinin sadece bir potansiyel olma durumundan bir şey üzerine doğru nasıl yöneldiği ve yönelimin ardından uzunca bir süre bu iktidarı nasıl devam ettirebildiğidir (Lukes, 2005: 109-110).

Güç asimetrisi durumunda doğrudan bir asimetri olmasa bile eğer kişi güçsüz olduğuna ya da yetersiz olduğuna inandırılmışsa, karşısındaki ile arasındaki mesafenin epeyce açılmış olduğunu düşünebilir. Buna göre hareket etmesi ise karşı tarafın her söylemine “körü körüne” itaat ederek içeriği sorgulamamasını doğurabilir (Belenky ve diğerleri, 1997: 27-28). Bu durum, iktidarın araçları ile de yakından ilişkilidir. Güç ve zorlama ile sağlanabilecek bir otorite ve etki, görülmeyen bir zeminde manipülasyon ile sağlanabilir. Çıkar çatışmalarının olmadığı durumlarda ise otorite daha çok ikna ve yüreklendirme ile sağlanır (Lukes, 2005: 36). Bu bağlamda epistemik adaletsizlik, farklılıkların yer aldığı toplumsal zeminde bir grubun belli nedenlerle “daha zarar görebilir” bir çerçeveye sahip olması ile ortaya çıkacaktır (Bohman, 2012: 184).

Örneğin yaşadıkları acı ve endişe nedeniyle hastaların söylediklerini abartabileceklerini düşünerek onların söylemlerini dikkate almayan doktorlar örneğinde hastalar, konumları gereği “zarar görmeye” daha yatkın kişiler olabilir (Carel ve Kidd, 2014). Aynı şekilde çoğunlukla hayal kurdukları ya da yalan söyledikleri düşünülerek bilgi kaynağı olarak kabul edilmeyen çocuklar da yetişkinler tarafından “epistemik adaletsizliğe” uğratılma noktasında zarar görebilirliğe daha yakındır (Murriss, 2013). Bu nedenle epistemik adaletsizlik “iktidarın eşit olmayan ilişkilerini” (Marshall, 2003: 176) temel alarak özellikle “kimlik iktidarı ekonomisinde dengesizlik” (Marsh, 2011: 281) üzerine yoğunlaşır.

Fricker, iktidar tartışmasını “sosyal ajanlar olarak sosyal dünyadaki şeylerin nasıl hareket edeceğini etkileyeceğimiz kapasite” olarak tanımladığı sosyal iktidar üzerinden gerçekleştirir. Foucault ve Wartenberg’in argümanları aracılığıyla kendi argümanlarını ortaya koyan Fricker, iktidarın hem “aktif” hem “pasif” bir şekilde gerçekleşebileceğini; aynı zamanda hem “eyleyensel” hem “yapısal” boyutta olabileceğini belirtir. Fricker’a göre Foucault’nun iktidar analizi hem yapısal hem metafiziksel bir yaklaşımdır. Fakat Fricker’a göre son kertede iktidar ilişkileri “iki ögeli (dyadic)” bir özelliğe sahiptir fakat bu iki öge arasındaki ilişkiler üçüncü ve dördüncü ögeler üzerinde de etkili olabilir. İktidarın özü ise davranışları “kontrol etme” üzerine kuruludur (Fricker, 2007: 9-14). Hatırlayacak olursak Fricker, pasif-aktif iktidar ayrımı için trafik polisi örneğini vermekteydi. Trafik polisi ceza yazma yetkisini elinde bulundurarak pasif iktidara sahipti, ceza yazdığı noktada ise aktif iktidar devreye girmiş bulunuyordu. Bireysel-yapısal ayrımı ise Fricker’ın en çok eleştiri aldığı noktalardan biriydi. Fricker’ın cinsel taciz olsun ırk temelli adaletsizlik olsun, bu tür örneklerinin yapısal bir soruna işaret ettiğine yönelik çalışmalar mevcuttu.

Benhabib’e dönecek olursak, Benhabib’e göre “geçerlilik” ve “iktidar” arasında fark bulunur. “Geçerlilik”, güç kullanma potansiyelini elinde bulundurmak iken “iktidar” bizzat onu kullanmaktır. Bu noktada Lyotard’ın iktidarı “otorite sahibi olmak” olarak tanımlamasına katılmaz; gücün zorla kullanımının örneklerinin bulunduğunu ve her iktidarın otorite sahibi olmakla doğrudan bağlantılı olamayacağını belirtir (Benhabib, 1984: 114). Bu tanım açısından Fricker’ın trafik polisi örneğini ele aldığımızda, Fricker’ın “pasif iktidar” dediği şeyin Benhabib’de geçerlilik olduğunu görürüz. Ceza yazıldığı durumda, Benhabib için iktidar gerçekleşirken Fricker için var olan iktidar

aktifleşmiş olur. Fakat Benhabib'in her iktidar ilişkisinin otorite sahibi olmakla ilgili olmadığını söylemesi, söz konusu örneğin açıklayıcılığını azaltmaktadır. Çünkü burada trafik polisi ceza kesmek için mesleki anlamda otorite sahibidir. Benhabib, otorite sahibi olunmayan durumların da olduğunu söyler. Trafik polisi örneğini, Fricker'ın pasif-aktif iktidarı açıklamak için kullandığını düşünürsek bütüncül bir iktidar anlayışı için bu örnek elbette yeterli değildir. Fricker, bir cinayete yönelik şüpheleri dikkate alınmayan bir kadın örneği vermektedir. Kadının şüphelerinin “kadınsı sezgiler” olduğu söylenmektedir. Bunu söyleyen ne bir dedektif ne de polistir. Öldürülen gencin babasıdır. Dolayısıyla erkek olmanın mantıklı olmakla kadın olmanın sezgisellikle ilişkilendirildiği otorite dışı örneklere de Fricker'da rastlanmaktadır. Kısaca her ikisinde de potansiyel/kapasite olarak iktidarın pratiğe dökülmüş iktidardan ayrıldığını görmekteyiz.

Bu noktada Marsh'ın epistemik adaletsizliği daha anlaşılır kılmak için yaptığı ayırım oldukça önemlidir. Bunlar öğretmen, yargıç, senatör gibi tanımlamaları gerektiren “rol-iktidarı” ve üst-sınıf, beyaz, erkek benzeri nitelendirmelerden oluşan “kimlik-iktidar” (Marsh, 2011: 280). Bu durum politika yapımına ilişkin (Frank Fisher'da görülebileceği üzere) adımların katılımcılığa açıklığını ve katılımcılar arasındaki iktidar ilişkilerini gündeme getirir (Dieleman, 2015: 805-806). Epistemik adaletsizlik ile ilişkili örnek çalışmaları hatırlayacak olursak doktor-hasta, öğretmen-öğrenci ilişkileri gibi ilişkileri açıklamaya ne kadar müsait bir kavram olduğunu görürüz.

Benhabib'e göre iktidarın konusunu oluşturan şey aynı zamanda “kamusalın” da konusudur. Neyin özel alan kapsamına neyin kamusal alan kapsamına girdiğine yönelik gereksiz ve anlamsız bir ayırım yapmaya gerek yoktur. Güç asimetrisini tartışmaya açan herhangi bir konu hem politik hem kamusaldır (Benhabib, 1992: 94-95). Bu durumda ister kapasite olarak bulunsun ister bir otorite dahilinde ya da otorite dışında pratiğe dökülmüş olsun, dezavantajlılık durumu kamusal alana çıkarılabilir.

İktidar tartışmaları sonucunda görülmektedir ki iktidar belirsiz bir kavram olarak politik teori içinde pek çok farklı şekilde ele alınsa da genel tartışma Weber-Arendt ekseninde geçmektedir. Arendt'e atıfta bulunan ve Habermasçı bir çizgide kamusal alanın ve iletişimin önemini vurgulayan düşünürler daha çok “geçişsiz iktidardan” yana tavır sergilerken Fricker'ın amaç olarak “geçişsiz bir iktidarı” düşündüğü; simetrisinin

asimetriye dönüşmesinin anlaşılması ve buna karşı birtakım normatif zeminler bulunması gerektiğini belirttiği söylenebilir. Fricker'daki asimetrilerin, Benhabib'de bir konunun kamusal alana çıkması için yeterli bir sebep olduğu ve böylece politik bir unsura da dönüşeceği belirtilebilir. Dolayısıyla Benhabib'in bu tanımı, Fricker'ın epistemik ve ahlaki dediği şeyin politik olanla kesişmesinoktasında bağlayıcılık sağlar.

Fricker'ın "iki ögeli" olarak ele aldığı iktidar ilişkileri, fakat bunun üçüncü ve dördüncü boyutlara geçebileceğini söylediği düşünüldüğünde, bu geçişe politik bir zemin kazandırmak açısından Benhabib'in uygun isim olduğu söylenebilir. Fricker hem ırk, hem cinsiyet, hem cinsel tercih gibi örnekler üzerinden ilerleyerek cinsiyet ve ırk unsurlarına kendi çalışmasında başat rol vermekle birlikte aynı zamanda pek çok kimlik ve rol iktidarını türlerine uygun bir kavram ortaya atmaktadır. Bu noktada Benhabib ve epistemik adalet kavramını kullanan diğer isimler, farklı kimliklerin kesişebileceklerini; bu durumda adaletsizliğin de çok boyutlu olabileceğini işaret etmektedirler.

Benhabib, eşitlik sağlanmak istiyorsa bunun ancak farklılıkları koruyarak gerçekleşebileceğini belirterek günümüzde dikotomik ve indirgemeci farklılıkların çok ötesinde "sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet" gibi farklı kesişim alanları ve ulusal sınırları aşarak karmaşıklaşan farklılık yumakları bulunduğunu söyler (Benhabib, 2007: 45-46). Marsh, çalışmasının bir yerinde epistemik adaletsizlikle birlikte gerçekleşen daha yapısal bir adaletsizlik söz konusu olduğu için bu durumu "ikili marjinalleşme (dual marginalization)" olarak adlandırır (Marsh, 2011: 285). Murriss ise siyahi çocukların hem çocuk olmaları hem de siyahi olmaları nedeniyle epistemik adaletsizliğe uğramaya iki kere yatkın olduklarını belirterek bu durumu "çifte dezavantaj (double disadvantage)" olarak adlandırır (Murriss, 2013: 256-257). Kesişim, ikili marjinalleşme ya da çifte dezavantaj durumlarını açıklama noktasında feminist bir yaklaşım "kesişimsellik" kavramıyla önemli bir imkan sunmaktadır.

"Kesişimsellik (intersectionality)⁴⁶", feminist epistemoloji içinde önemli bir tartışma konusudur. Özellikle hukukçu Kimberle W. Crenshaw tarafından gündeme getirilerek kullanılmıştır. Kavramın kullanılma amacı siyahi kadınların hem siyahi olmaları hem de

⁴⁶ Epistemik adaletsizlik kavramının doğrudan "kesişimsellik" ile ilişkisi üzerine bir çalışma için Routledge Handbook on Epistemic Injustice içindeki Patricia Hill Collins'in çalışmasına bakılabilir: (Collins, 2007).

kadın olmaları nedeniyle ırk ve cinsiyete ilişkin farklılıklarının kesiştiği ve maruz kaldıkları iktidar pratiklerinin bu bağlamda incelenmesi gerektiğine yönelik vurgudur. Crenshaw bu noktada özellikle *Degraffenreid vs General Motors* davası örneğini verir. General Motors'ta çalışan siyahi kadınlar iş yerinde ayrımcılığa uğradıkları gerekçesiyle mahkemeye başvurmuşlardır. Mahkeme iş yerinde siyahi erkekler üzerinden örnek vererek bir ırk ayrımcılığı olmadığına karar vermiştir. Aynı zamanda iş yerinde çalışan beyaz kadınları işaret ederek cinsiyet ayrımcılığı olmadığını belirtmiştir. Oysa siyahi kadınlar, içinde buldukları durumun her ikisinin kesişimi olan farklı bir durum olduğunu düşünmektedirler. Beyaz kadınlar siyahi kadınlara ırk temelinde ayrımcılık yapabileceği gibi siyahi erkekler de siyahi kadınlara cinsiyet temelinde ayrımcılık yapabilir. Dolayısıyla her iki iktidar asimetrisi bir arada ele alınarak dezavantajlı konumda bırakılma durumu incelenmelidir (Crenshaw, 1989). Bu noktada da kimlik iktidarlarının kesişimi söz konusudur. Örneğin siyahi çocukların iktidar pratiklerinin kesişimsellik ile açıklandığı noktada hem yaş unsuru hem ırk unsuru söz konusudur. Burada siyahi öğrenciler söz konusu olduğunda ve onları kapasite sahibi olarak görmeyen taraf öğretmen olduğunda ise rol iktidarı da bu ikiliye katılabilir.

Görüldüğü üzere iktidar ilişkilerinin farklı tarafları ve temellenmeleri bulunabilir. Pasif ya da aktif, yapısal ya da bireysel olarak ele alındığında iktidar, Fricker'ın bahsettiği “işlevsizlikleri” incelemek için müsait ayrımlardır. Bunlar ayrıca başta bahsettiğimiz “geçişli” iktidara örnektir. Çünkü birinin davranışlarını kontrol etme ve böylece onu dezavantajlı ya da baskı gören konumuna düşürme anlamında -potansiyel olarak bulunsa da- iktidarı bir başka tarafa “geçirme” anlamı taşır. “Epistemik adaleti” arayışımız ise kişinin “kendinden” işe başladığı daha geçişsiz bir iktidarı ima eder. Geçişsiz iktidar, Fricker'ın “duyarlılıkların eğitimi” dediği ve önyargıların kırılmasını gerekli kılan “güçlenme” anlamında bir iktidardır. Benhabib'in Arendtçi bir açıdan iktidara yaklaşarak Habermas'ı takip ettiği iletişim temelli iktidar da “geçişsizlik” için önemlidir. “Geçişkenlikten” “geçişsizliğe” doğru bir “geçiş”; epistemik adaletsizlikten epistemik adalete geçişe benzer şekilde normatif olan tartışmasını yeniden gündeme getirir.

3.4. Politika ve Etik İlişkinde Normativite Arayışı

Fricker, epistemik adaletsizlik konusuna eğilirken aynı zamanda dinleyici ve konuşmacı arasında adaletin nasıl sağlanabileceğine baktığı noktada “normatif” bir arayış içine girer (Bohman, 2012). Birine ne tam olarak inanmak ne de tam olarak inanmamak arası bir yol tutarak herhangi birine “epistemik adaletsizlikte” bulunmamaya çalışmak, etik konusunu gündeme getirir (Marshall, 2003: 176). Fricker’ın epistemik adaletsizlik kavramının tersini -dolayısıyla epistemik adaletsizliğin olmadığı bir durumu- dikkate alırsak, burada karşımıza erdem olarak “tanıksal adalet” çıkar. Fakat epistemik adaletin sağlanabilmesi için Fricker’ın argümanlarının etik açıdan ne kadar yol gösterici olduğu bir soru işaretidir. Fricker’ın argümanlarının ve özellikle epistemik adaletsizlik kavramının “derin normatif temellerden” yoksun olduğu söylenebilir (Riggs, 2012: 162).

Bir erdem olarak “epistemik adaletin” sağlanması için Fricker’ın argümanları önemli bir çıkış noktasıdır fakat bu argümanların politik alandaki normativite tartışmalarına yaklaştırılabilmesi için Benhabib’in argümanlarından yardım alınarak politika-etik ilişkilerinin -bu çalışmanın çerçevesi de dikkate alınarak- nasıl konumlanmasının daha uygun olabileceğine değinilecektir. Habermasçı bir çizgiyi takip eden rasyonelleşme ve evrensellik tartışmasına “normatif” bir zemin olarak yer verilecektir. Fakat öncesinde, politik olan ve etik olanın ne kadar örtüşüp ne kadar ayrıldığı anlaşılmaya çalışılacaktır.

3.4.1. “Politik Olan” ve “Etik Olanın” Birlikteliği/Ayrılığı

Fricker’ın etiğe ilişkin yaklaşımlar içinde nerede durduğuna ilişkin tartışmanın sonucunda uygulamalı felsefeye yakın olduğuna, bu noktada Yeni-Aristotelesçilik ile bağları olduğuna, ileri sürdüğü argümanlarla üç yaklaşımı da çağrıştıran yanları olduğuna değinilmişti. Epistemik adaletsizlik olduğu anda hem dinleyicilerin hem konuşmacıların zarar görmesi durumu sonuçluluk ile ilişkiliyken ilkesel olarak da olsa tanıksal alışverişte eşitliğin talep edilmesi ile Kant’a ve dolayısıyla deontolojiye yaklaşılmaktaydı. Erdemlerden bahsedilmesi ve her ikisi arası bir üçüncü yol arayışı da onu erdem etiğine daha yakın tutmaktaydı. Politikaya ilişkin ise totaliter bir anlama gelmeyen aksine tüm yönleri dikkate alma anlamını işaret eden bir bütüncül anlayış gerekliliğinden bahsedilmekteydi. Epistemik adalet için daha güçlü bir normatif temel

arandığı ve bunun politik teori ile ilişkilendirildiği noktada karşımıza nasıl bir tablo çıkmaktadır?

Fricker'ın normatif bir zemin arayışı, “erdemli dinleyiciler” ile “sosyal politik değişimin” birlikte var olabileceği bir tahayyül üzerinden ilerler. Burada epistemoloji ile politik olanın birlikteliği, Fricker'ın “etik olan politiktir” sloganı ile etik tartışmasını politik ile örtüştürerek ilerler (Fricker, 2007: 8). Benhabib ise politik olana ilişkin tartışmaları yürütürken maddi kaynakların paylaşımı konularını temel alan ekonomik modellerle siyaseti açıklamaya çalışmaktan vazgeçmemiz gerektiğini söyler (Benhabib, 1996b:71). Tam bu noktada Chantal Mouffe, politik olanın ekonomik olandan ayrılmaya çabaladığı günümüzde bu kez de politik olanın etik olanla örtüştürülüp yine politikanın içinin boşaltıldığını söyler (Mouffe, 2007: 36). Bu durumda politik olan ile etik olan arasındaki denge nasıl sağlanacaktır?

Politik olana ilişkin tartışmalarında “kamusal olan” kavramını merkeze alarak kullanan Benhabib, bu kavramı Arendt ile ilişkilendirir. Arendt, “politik olanı” ekonomist bir bakış açısından kurtarma noktasında başarılı olurken “sosyal psikoloji” ve “kültür” konularını kamusal alanın “kutsallığı” içinde ele alınabilecek bir konu olarak görmez (Benhabib, 2011: 35). Bu kapsamayı da gerçekleştirmeye çalışan Benhabib, söylem etiğinden hareketle gerçekleştirdiği tartışmasında ahlak ve politikanın birbirinden tamamen ayrı alanlar mı yoksa birbiriyle tamamen örtüşen alanlar mı olması gerektiği sorusunu sorar. Benhabib, her iki alanın ayrı tutulması fakat bu iki alan arasında köprüler oluşturulması gerektiğini öne sürer. Bunun peşine yasal dayanaklarla sığınmacıların bir ülkeye alınmayışı ya da sınırdışı edilişi örneğini verir. Yasal-politik normlar ile ahlaki normların birbirinden ayrı olması bazı durumlarda eleştiride bulunma imkanını da verir. Yasalar gereği sınır dışı edilmişlerse burada ahlaki normlar bunun yanlış olduğunu bize söyletebilir (Benhabib, 2006b: 25). Fricker'ın etik olan politik olandır söylemi bir kesişim alanını ima ediyor kabul edilebilirken düzeltilmesi gereken bir örtüşme olarak da görülebilir.

Ne politikanın tamamen etikten arındırıldığı bir anlayış ne de politikanın tamamen etikle doldurulduğu ideal bir anlayış, etik ve politika ilişkilerini açıklamak açısından uygun değildir. Politika ve etik bir noktada kesişebilir ve kesiştikleri noktada normatif olan ortaya çıkmaya başlar. Feminist perspektiften bakıldığında özel olanın politik

olduğu iması politik alanın etik ile dolması ile sonuçlanabilir. Fakat normativite arayışı, hem gündelik pratikler hem de kadınların “kurumlar” ve “politikalar” ile olan ilişkisinde saklıdır. Normativite, dolayısıyla, içinde bulunulan koşulların ve iktidar pratiklerinin şekillendirmesiyle oluşan politik alan içinde kalan bir etik sorular ve sorunlar bütünüdür (Bar On, 2009). Dolayısıyla tamamen iç içe geçmeyen politik alan ve etiğin kesişim kümesindeki ya da köprülerin üzerindeki sorulardan yola çıkarak ele alınabilecek normativite arayışı, “politik olanın” ne olduğunu daha da açmayı gerekli kılar. Fakat daha önce belirttiğimiz, politika çalışmalarının çok yönlülüğünü de işaret eder çünkü burada gündelik hayattaki kararlarımızdan bilginin üretimine, politika yapımına ve soyut düzeyde politika tartışmalarına dek pek çok boyut geçerli olur.

“Politik olanın” ne olduğuna yönelik sorunun cevabı bir “şey” olduğu gibi bir “zemin” de olabilir. Politikayı bir şey olarak tanımlamak onun kapsadığı alanı kesin çizgilerle belirlemek ve ona bir doğa atfetmek ile gerçekleşir. Politikayı bir zemin olarak belirlemek ise o zemine gelebilen her şeyin “politik olan” olma şansı olabileceğini ima eder (Heller, 1991: 330). Örneğin, “özgürlük” sözcüğü soyut bir kavramdır ve bir değerdir. Belli bir konu, politik kurumlar tarafından ele alındığında ya da kamuoyu gündemine geldiğinde o kurumun ve kamuoyunun bağlamına göre somutlaşır. Fakat burada belirtilmesi gereken şey, politik kurumun gündemine gelmesinin yeterli olması değildir. Belirli bir soyut kavramı çağrıştırmadan da bir konu gündeme gelip düzenlenebilir gündemden çıkabilir. Bu durumda siyasa anlamındaki politikadan bahsederiz (Heller, 1991: 342). Benhabib’in iktidarın konusu olan bir şeyi kamusal alana çıkararak politikleştirebileceğimizi söylemesi, politikanın, örneğin kurumlar gibi, bir şeyden çok bir zemin olarak görüldüğü anlamına gelir. Bu zemine getirilen her konu politik olma özelliği kazanabilir.

Feminizmin “özel olan/kişisel olan politiktir” mottosu pek çok konuyu “politik olana” çekme noktasında onu bir zemin olarak ele almayı mümkün kılarken pek çok sorunu da beraberinde getirebilir. Özel olanın politik olduğu iması etiği gündeme getirme noktasında hem verimli hem verimsiz bir zemin sunabilir. Öncelikle;

- i) Verimli bir zemin sunabilir çünkü özel alanın politik olduğu vurgusu, hem iktidar ilişkilerinin gündelik pratiklerde aranmasında hem bu asimetric ilişkilere karşı çıkışta hem de bu karşı çıkışla birlikte meydana gelen “yeniden

tanımlamalarda” görülebilir (Bar On, 2009: 12-13). Özellikle “karşı çıkma” hareketi, politik bir hareket olarak etik unsurları da barındırır. Kişinin var olan işleyişe karşı tutum takınması, belli ideallerle hareket ettiği, dolayısıyla kafasında bir şeyin doğru ya da yanlış olduğuna ilişkin fikirler olduğunu ima eder (Rivera, 2009: 38). Dönüştürme ve değiştirme niyetinin ortaya çıktığı noktada politik hareketin de ortaya çıkması, herhangi bir konunun hızla politikleşmesini sağlarken alması gereken yeni biçimin nasıl olması gerektiği sorusu etiği gündeme getirir. Bu durum, yeni soruların sorulması noktasında oldukça zihin açıcı olabilecekken çözümü hızlandırabileceği gibi cevaplanamayan soruların varlığıyla onu aynı zamanda yavaşlatabilir. Böylece;

ii) Verimsiz bir zemin sunabilir çünkü kişisel olan politiktir sloganının yetersizliğine yönelik öne sürülen argümanlar teori ve politik eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişisel olanın politik olduğu vurgusu, değişimi gerçekleştirecek daha büyük çaplı bir hareketin oluşmasını engelleyebilir. Kişisel olan üzerinde ısrarla durmak ve o çemberden çıkamamak ise teori oluşturmanın önünü kesebilir (Stanley ve Wise, 1993: 68-72). Bu noktada, politik olanın tamamen etik olan mı olduğu gibi bir tartışmadan önce kişisel olanın tamamen politik mi olduğu gibi bir tartışma gündeme gelir.

Bu tartışmaya kamusal alan kısmında daha detaylı yer verilecek olmakla birlikte şimdilik birkaç şey söylenebilir. Elbette modernite ve Batı merkezci düşünce karşıtlarının birçoğu için teori oluşumu çok gerekli bir şey olmayacaktır. Böylece özel olanın tamamen politik olduğu seçeneği kalacaktır. Fakat teorik birikimin önemliliği ve kavramsal açıklamaları güçlendirici birer zemin olduklarından yana bir tavır alındığında, liberal politik teorisyenlerde olduğu gibi özel alan içerisindeki sorunları kamusala çıkarmanın gerekliliği yanında özel alan içinde küçük de olsa özel bir alan kalması gerekliliği savunulabilir.

Fricker, “sosyal konumlardan” hareket eden bir düşünme şekli ile etik tartışma yürütebileceğimizi; böylece etiği tamamen felsefe alanına bırakmamış olacağımızı söyler (Fricker, 2007: 3-4). Fricker, özellikle “kolektif politik değişim” noktasında etik olanın politik olandan ayrılamayacağını belirtir (Fricker, 2007: 8). Hem somut dünyada

yansıması olan hem de kolektif meseleleri ve değişimi gündeme getiren bir konu, Fricker'a göre politik olanı gerektirir.

En az iki kişinin eylemi ile ortaya çıktığı düşünöldüğünde Benhabib, iletişimsel etiği “adalet felsefesi” ile birleştirek tartışır (Benhabib, 1992: 44). Dolayısıyla etik ile politik olanın bir araya geldiği yer bizi “adalet” tartışmalarına götürür. Peki adalet, etiğin de içinde bulunduğu felsefenin mi yoksa politikanın mı konusudur?

Benhabib'e göre eski dönemlerde felsefenin konusu “iyi yaşam” iken bu tartışma günümüz felsefesinde artık “adalet” tartışmasına dönmüştür. Özellikle birlikte yaşamaya ilişkin kurallar arayışı bu tartışmaların temelini oluşturmuştur (Benhabib, 1986: 334). Benhabib, adalet tartışmalarını günümüz felsefesinin temel konularından biri olarak gösterse de politik olanı felsefi ya da teolojik olandan da ayırma yoluna gider. Örneğin Adorno, Horkheimer ve Arendt'in kendi dönemlerindeki olaylara gösterdikleri tepkiler “kolektif” olanı ve “ötekini” devinimi gözeterek ele almak ve tüm bunları gerçekleştirirken merkeze “insan kapasitesini” koymak noktasında politik teoriye katkı sağlamaktadır (Benhabib, 2011: 22).

Etik ve politik olan arasındaki “kesişim” ya da “köprü” noktasında “normativite arayışına” giden yol, özetle, karşımıza iki tartışma konusunu çıkarır. Bunlar, etik olanın politik olup olmadığı ya da ne kadar politik olan olabileceği tartışması ve buna eşlik eden feminizmin “özel olan politiktir” vurgusudur; diğeri ise etiğin felsefe içindeki konumu ve politikanın konusu olarak adaleti gündeme getirdiği konuların neler olduğudur. Birçok farklı dikotomi arasında denge kurma gerekliliği şu ana dek nasıl önemli bir konu olarak karşımıza çıktıysa, etik ve politika arasında kurulması gerekli denge de benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır. Her güç asimetrisinin politikanın bir konusu olup olmayacağına ilişkin feminizmin de dahil olduğu tartışmada, bu konuda bir denge gözetmek gerekmektedir ki iktidar asimetrisinin aşılacağı “aşkınlığı” sağlayacak adımların “karşı çıkma” ile sağlama alınması gerçekleşirken bir teorinin ya da en azından çalışılan konuya özgü “teori yüklölüğün” kişisel olanı aşması da sağlanabilsin. Dolayısıyla Benhabib'in siyaseti kamusal alanda bir zemin olarak görmesi ve bu zemine çekilen konuları politikleştirmesi bir “çıkış” olarak görülebilir.

Politika, hem iktidar asimetrisini hem de kurumsal düzenlemeleri içerecek şekilde anlam kazanabilir. Kurumsal düzenlemeleri içeren ve özel alandaki deneyimlerden

yardım almaya yeryüzüne inen bir etik, felsefe ile bağıını sürdürerek ütopyasını gerçeklikten koparmayarak arayan bir politik teoriye daha çok yaklaşabilir. Politika ve etik arasında köprülerin kurulduğu noktada normative arayışının zemini olarak artık adalet tartışması karşımıza çıkar. Fakat bu tartışmaya giden süreçte, öncelikle başka tartışmaların gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

3.4.2. Normatif Temel Arayışı, Rasyonalite ve Evrensellik

Eleştirel teori, normatif temeller arayışında bir teoridir; bu nedenle, ahlakla da yakından ilişkilidir. Dolayısıyla eleştirel teorinin bir revizyon görevi gördüğü de söylenebilir. Ortaya atılan her teori ve yapılagelmekte olan her uygulama için eleştirel teorinin söyleyeceği bir şeyler bulunur (Chambers, 2004: 219). Pek çok farklı pragmatist duruş olsa da gündelik yaşamın pratiklerine odaklanmaları nedeniyle pragmatizmin genellikle “anti-temelci” bir tutumu bulunur. Bu temelsizlikten hareketle pragmatizm, bilgiye “sosyal” bir açıdan bakar ve dikotomik düşünceye karşıt bir tavır sergiler (Rumens ve Kelemen, 2016: 3). Fakat eleştirel pragmatizmin, pragmatizme normatif bir boyut kazandırma amacı olduğunu düşündüğümüzde, normatif bir zemin olarak aklın ve rasyonalitenin bu tartışmada nerede durduğu, bunun nasıl bir evrensellik sunduğu, söz konusu evrenselliğin somut deneyim alanlarını oluşturan “konumlar” ve “evrensellik” ile nasıl ilişkili olduğu anlaşılmalıya çalışılacaktır.

Normatif bir teoriden bahsedildiğinde, akla politik olandan ziyade ahlaki olan gelir. Politik olanın daha “yerel/mahalli” olanla ilgilenirken ahlaki olanın “evrensel” ilkeler arayışında olduğu argümanı, normatif olana ilişkin tartışmada farklı noktaları işaret eder. Ahlaki olanı iki kişi arasındaki ilişki ve bir kişinin kendini ikinci kişi üzerinden sorgulaması olarak düşünürsek ve üç kişi oldukları noktada politik olanın devreye girdiğini söylersek, üçüncü kişinin varlığı aralarında ahlaki ilişki bulunan iki kişinin artık bir üçüncü kişi tarafından “eleştirilebileceği” anlamına gelmeye başlar. Normatif olanı iki kişiyle sınırlamak ve eleştirel -aynı zamanda kısmi ve yaratıcı- olan üçüncü kişiyi bu çemberden çıkarmak, normatif olanı sadece ahlaki tartışmalarla doldurup “anti-politik” bir tavrın ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilir (Howard, 2013: 32-34). Dolayısıyla politikanın normativite tartışmasına ihtiyacı olduğunu söylerken normativite tartışmasının da politikaya ihtiyacı olduğunu görmekteyiz.

3.4.2.1. Akıl ve Rasyonalite

Batı düşüncesinde “akıl” tanımlanışına ilişkin altı farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki akıl “evrensel soyut ilkeler” olarak düşünülmesidir. İkincisi, “çatışma” ya da “uyumluluk” anlamına gelecek şekilde akıl “mantıksal ilkeler” olarak ele alınmasıdır. Üçüncüsü, Yunanca’daki “mantık” anlamında kendini dilin kullanımı üzerinden gösteren bir akıl tanımıdır. Dördüncüsü, “aktif eyleyeni” merkeze alan “özel” ve “normatif” bir zemin anlamına gelen akıldır. Beşincisi, “bilişsel” konular içinde sıkça alındığı şekliyle “gözlemleme, farkında olma, algılama” gibi yollar aracılığıyla bilginin elde edinimi anlamında bir akıl tanımıdır. Sonuncusu ise Kartezyen düşünceden kaynağını alan “soyut ve evrensel öznellik” bağlamında bir akıl anlayışıdır (Prokhovnik, 1999: 60-61). Rasyonaliteyi ise temelde üç konunun ele alınması olarak algılayabiliriz. Bunlar “eylem yönlendirme boyutu”, “normatif değerlendirme boyutu” ve “psikolojik açıklama ve tahmin için araç boyutu” bulunur. İlki gündelik yaşamımız içinde edindiğimiz bilgileri de dikkate alarak karar verilen eylemlerin neler olduğunu ya da olabileceğini ele alır. İkincisi bazı eylemlerde bulunurken bazı eylemlerde neden bulunmadığımız; birini diğerine tercih etmemizdeki kriterlerin neler olduğunu tartışır. Sonuncusu ise psikologlar ve ekonomistler tarafından insan davranışlarını anlamak, tahmin etmek ve açıklamak için kullanılır. Rasyonalite tartışmalarının geldiği nihayi nokta ise tüm bu tartışmaları kapsayacak şekilde “müzakere” meselesidir (Bermudez, 2009: 11-42).

Müzakere aynı zamanda birey ve çıkarları ötesinde eyleme konma anlamında “pratik akıl” gerektirir. Searle’in de belirttiği üzere bir şeye inanmak için sahip olduğumuz nedenlerle eylemde bulunduğumuz nedenler birbirlerinden farklı olabilir (Searle, 2001: 136). Aynı zamanda rasyonalite sadece bireylerin eylemleriyle ilgilenmek durumunda değildir, “kolektif rasyonalite”, “kolektif karar verme” ve eylemde bulunma süreçlerinden de bahsetmek mümkündür (Elster, 1991). Dahası akıl, faydaya ilişkin hesaplamalardan ibaret ve ahlak ile uyuşmayacak realist bir alan olarak görülmek zorunda değildir. Birtakım erdemler de davranışlarımızın rasyonel nedenleri olarak ele alınabilir (Setiya, 2007). Örneğin “diğergamlık” da eylemlerimiz için önemli bir “mantıksal gereklilik” olarak ele alınabilir (Searle, 2001: 135-166). Aynı zamanda akıl, sadece bilginin kaynağı ya da temeli olarak görülmek durumunda değildir. Bir şeyin

özünden ziyade o şeyin oluşum sürecini de işaret edebilir. Örneğin bilgi edinme sürecinin hangi hangi adımları izlediği konusuna odaklanmak ve onu açıklamaya çalışmak da aklın ve rasyonalitenin bir konusu olarak ele alınabilir (Lupia ve diğerleri, 2000). Bu da öz/süreç tartışmasında bahsi geçen prosedürlerin rasyonalizmin bir parçası olarak görülmesi anlamına gelir.

Normativite tartışmaları daha çok “akıl” ve “rasyonalite” tartışmaları üzerinden şekillenerek ve “bilgi” konusunu da gündemine alarak ilerler. Rasyonalitenin hem “geleneksel” hem “iletişimsel” ayrımları göz önünde bulundurulduğunda ise tartışmanın kapsamı “teknik bilgiye” sahip olmak anlamındaki akıl algısından uzaklaşarak normatif olanın sosyal olan içinde arandığı bir bağlama ilerler. Normatif olan ancak birden fazla kişinin bir araya gelerek yaşadığı ve gündelik hayatlarını idame ettirdiği bir ortamda gündeme gelebilir. Fricker, bu noktada, sosyal olanın gündeme gelmesi ve geleneksel rasyonalite anlayışının dışarıda bıraktığı gruplardan tartışmasına başlayarak araçsal rasyonalitenin eleştirilmesinde önemli bir adım atmış olur (Arnal, 2003). Araçsal rasyonalite eleştirisi ve rasyonalitenin toplumsal olan içinde saklı olduğu vurgusu Habermas’ta da ön plana çıkar. Toplulukların bir arada yaşayabilmeleri için “rasyonel” bir şekilde “organize” olmaları gerekir. Habermas, bu durumu vurgulamak için Kant’ın “monolojik” akıl algısını daha “diyalojik” bir boyuta çeker. Adalet ve politika üzerine oturan rasyonalite tartışmaları, epistemik boyutu da içererek müzakereci demokrasi olarak kavramsallaşır. Rasyonalite, hem normatif bir ideal hem de ampirik boyutları olan bir pratik olarak ortaya konmaya çalışılır (Jörke, 2010). Bağlantılara ve bağlamlara odaklanan bir akıl, yeni bir rasyonalite tanımını doğuracaktır. Kişiler, iktidar-akıl-epistemik olan üçgeninde örülmüş iktidar ilişkileri üzerinde bir konumda yer alırlar. Bu konumlanma, aynı zamanda, etik ve adalet konularını da tartışmaya açar (Fricker, 2007: 3-4). Hatırlayacak olursak Fricker’in argümanlarının yeni bir akıl anlayışı için verimli bir tartışma alanı sunabileceği, Fricker’in sezgisellik içinde saklı rasyonel bilgi olabileceğini söylediği ve aklın kullanımı ile aklın otoriter kullanımı arasında fark olduğunu düşündüğü belirtilmişti.

Benhabib ve Cornell, normatif bir temel arayışında Benhabib’in Habermas’tan yola çıktığını belirtir (Benhabib ve Cornell, 1996: 8). Benhabib de araçsal rasyonalite eleştirisinde bulunarak alternatif olarak “iletişimsel rasyonaliteden” bahseder.

Farklılıkları ve bu farklılıkların şekillendiği bağlamları dikkate alarak girilen bir iletişim süreci, nesnelliği ve evrenselliğin deneyimler ile birlikte var olabileceği bir zemin hazırlar (Benhabib, 2011: 188). Habermas'tan yola çıkma, araçsal rasyonaliteyi eleştirme ve farklılıkları bağlamlarıyla birlikte el alma, Habermas ve Fricker'ın argümanlarına Benhabib'in argümanlarını da ekleyerek onları ortak bir noktada buluşturur.

Benhabib, “rasyonaliteye ilişkin söylemsel, iletişimsel anlayış” peşinde olduğunu belirtir (Benhabib, 1992: 5). Benhabib, bunu gerçekleştirirken Fricker'a benzer şekilde postmodern çizgideki feministleri eleştirir. Aklın yalnızca erkekle ve erkeklige ait olanla eşleştirilmesinin neticesinde, tarihi bu hakim erkeksi bakıştan arındırmak için kimi feministler akla karşı tavır alırlar. Soyut anlamda aklın devre dışı bırakılması, otomatik olarak “insanın ölümü, tarihin ölümü ve metafiziğin ölümünü” de beraberinde getirir. Postmodernizm, bu imaları ile feminizmi karamsarlık içine iterek onu bir gelecek sunma imkanından uzaklaştırır (Benhabib, 1995c). Benhabib; komünitaryanlar, feministler ve postmodernlerin evrenselciliğe karşı olduğunu belirtir fakat kendisinin her üç tarafın argümanlarından faydalanmaya devam ederek evrenselliği savunduğunu belirtir (Benhabib, 1992: 2). Postmodernizm, pek çok “temelin silinip atılması” olarak görüldüğü noktada Benhabib gibi kimi feministlerin tepkisini çeker. Postmodernizm, feminist bir araştırmayı öncelikle “yöntemsiz” bırakır. “Parçalanmışlıklar” ve “çokyönlülükler” içinde evrenselliğe veda ederek “yerelliklere” odaklanır. Dikotomik düşünmeye karşı bir tavır sergiler fakat bunu karşıtlıkları “yapısöküme” uğratarak yapar. Özellikle bedene ilişkin “maddi gerçekliği” göz ardı ederek her şeyi sosyal olarak inşa edilen ve dil pratikleri üzerinden anlaşılabilen anlamlar bütününe dönüştürür (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 86-96).

Feministlerin akıl eleştirilerinin kapsamında öncelikli olarak “bilimsel rasyonalitenin” eril düşünüş şekliyle eşleştirilmesi gelir. Bunu, anneden ayrılma evresiyle birlikte duyguların terkedilerek aklın tarafına geçilmesi argümanına yönelik psikanalitik alanından eleştiriler izler. Sonraki eleştiriler, “bilimsel rasyonaliteye” çok fazla değinmeden “logosu” temsil edecek şekilde akıl eleştirisine odaklanır. Judith Butler'ın temsil ettiği akıl eleştirisinde ise her türlü “pratik akıl” ve “araçsal özne” eleştirilerin hedefine oturur. Genel olarak, tüm akıl eleştirilerinde karşımıza çıkacak temel argüman

“aklın maskülenleştirilmesidir”. Bu noktada akılı bir kenara bırakmak yerine onu yeniden formüle etmeye çalışmak gibi bir seçenek de bulunur (Nagl-Docekall, 1999). Benhabib ve Fricker’da bu çabayı görmek mümkündür.

Aklın faydacılık ve hesaplama temelinde sadece birey odaklı ele alınımına yönelik eleştiriler olduğu görüldü. Aynı zamanda aklın erdemle ya da sezgi ile zıt kavramlarmış gibi görülmesine yönelik de eleştiriler bulunmaktadır. Başta sayılan akıl tanımları hatırlanacak olursa Fricker’in bahsettiği akıl, epistemolojik duruşu dikkate alındığında, bilişsel bir alana işaret etmekle birlikte normatif olanı gerekli görmesi açısından normativite tanımı için de bir çağrıda bulunmaktadır. Habermas’ta dilin kullanımı ve iletişimin geçerlilik iddiaları olarak karşımıza çıkan akıl, Benhabib tarafından Habermas’a uygun bir şekilde iletişimin temeli olarak ele alınmaya devam etmektedir.

Feminist bir bakış açısı, akılı “maskülen” olan olarak görerek eleştirirse de hem Fricker hem Benhabib bu noktada akılı reddetmezler. Fricker’in “bilen özne” peşinde oluşu ve Benhabib’in Habermas’ın akıl anlayışını takip etmesi postmodernizme karşı duruşlarının bir özeti olmaktadır. Her ikisi de araçsal rasyonaliteyi eleştirirken Fricker “erdemleri” dışlamamakta; hem Fricker hem Benhabib “kolektif” olanın öneminden bahsetmektedir. Fricker’in “sosyal epistemolojiye” yönelişi, bireyci anlayışı eleştirmesi aklın birey temelli anlayışıyla yetinmeyeceğini ortaya koyar. Fricker’in nasıl bir normatif zeminle destekleneceğine yönelik politik tartışma ise Benhabib’in akılı iletişim dışında evrensellik tartışması ile hukuk temelinde yeni bir zemine çekmesiyle açıklanabilir.

3.4.2.2. Normlara Giden Yol: Evrensellik

İster bilgi ister ahlak konusunda olsun kimileri evrenselin bilgisinin mümkün olmadığını, tüm doğruların topluluktan topluluğa ya da zamandan zamana değişebileceğini söylerken; kimileri evrenselin mümkün olduğunu söyler. Fakat evrenselin mümkün olduğunu söyleyen herkes, evrensele aynı şekilde yaklaşmaz. Kimi evrensele “akıl” ile ulaşılabilirliğini söylerken kimi evrenselin gerçeklik olduğunu fakat insan aklıyla buna ulaşmanın imkansız olduğunu söyler (Laclau, 1996: 22-23). Evrensele karşın ancak özeline bilgisine ulaşabileceğimiz düşüncesinin temelinde Batı’nın kendi düşünce sistemini evrenselin bilgisi olarak sunduğunun düşünülmesi yatar. Bu durumda “mahalli/parçaya ilişkin (particular)” ve “Batılı” olmayan

anlayışların olabileceği sunulmaya çalışılır. Bu tavrı ise daha çok postmodernler takınır. Fakat Batılı argümanlarla Batı'ya karşı bir argüman üretilmeye çalışıldığında yine aynı döngüye girme ihtimali de saklı durmaktadır (Sayyid, 1998).

Evrensellik tartışması açıldığında Batı düşüncesinde akla gelen ilk isim Kant olmaktadır. Kant'ın evrenselliği Batı-dışı kültürleri “baskı” altına almaya yönelik bir evrensellik anlayışına yol açtığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Fakat Kant'ın evrenselliğini asgari ahlaki formlar olarak ele alıp onların yerelde nasıl özgün bir şekilde bu formları doldurduğunu görebilmek için bu yaklaşım “pratik antropoloji” ile birleştirilebilir (Westphal, 2016). Benhabib'in de tam olarak bu işe kalkıştığını söylemek mümkündür. Benhabib, tüm insanların insan olmaktan ötürü eşit değerde kabul edilmesi olarak -ki bunu Arendt'e başvurarak *haklara sahip olma hakkı* olarak formüle eder- “genelleştirilmiş öteki” ile tanımlar. Fakat genelleştirilmiş öteki tek başına yeterli değildir. Eşit değerde kabul edilseler dahi her insanın içinde bulunduğu koşulların onları şekillendirdiği farklı konumları vardır. Bunu da “somut” öteki olarak adlandırır. Fakat bu ikisi birbirine zıt değil birbirini tamamlayıcı konumlar olarak ele alınır. Birini tek başına ele almak gerçeklikten kopuk “soyut” bir yaklaşımken, herkesin birbirinden çok farklı konumları olduğunu söyleyerek ortak noktalar olmayacağını belirtmek ise insanları bir araya getirmeyecek bir parçalanmışlığa yol açar (Benhabib, 2007: 15-16; Benhabib, 1986: 340-341; Benhabib, 2011: 69).

Evrensellik tartışması üzerinde önemle duran Benhabib, evrensellik dendiğinde akla “küresel imparatorluğun Truva atının” değil “evrensel insan haklarının” gelmesi gerektiğini söyler (Benhabib, 2011: 118). Benhabib, evrenselliğin farklı yönlerinden bahseder. Bunlardan ilki “insan doğasına” ilişkin evrensel bir bakış açısıdır. Tüm insanlar için geçerli olabilecek temel bir doğa, kendini evrenselci olarak niteleyenlerin üzerinde durduğu boyuta bir örnektir. Diğer boyutlar “gerekçelendirme stratejisi” olarak evrensellik, “ahlaki anlama” sahip evrensellik ve “yargısal” boyutta evrenselliştir. Bunlardan ilki nesnellik arayışında olmak anlamına gelirken, diğerleri “eşit ahlaki saygınlığa” sahip olmak ve hukuki boyutta yaşam, vücut bütünlüğü, inanç özgürlüğü vb. gibi hukuki ortak özelliklere sahip olmak anlamına gelir (Benhabib, 2011: 62-63; Benhabib, 2007: 13). Evrensellik, Benhabib'te kendini varoluşun özü ve her yerde aynı tek bir gerçeklik olarak sunmaz. Tersine, Benhabib'in bahsettiği şey “etkileşimli

evrenselciliktir”. Öznelerin birbirleri ile girdikleri etkileşim sonucu oluşan ağlar, evrensel bir anlayışı resmetmeye başlar (Benhabib, 1996c: 81). Bu da ilişkisellikte bahsettiğimiz ağların ve Benhabib’in Habermas üzerinden tartıştığı iletişimin yarattığı bir evrenselliştir.

Evrenselliğin mümkün olmadığını savunanların argümanlarını formüle ettiği kavram olarak karşımıza “bağlamsalcılık” çıkar. Bir şeyin ancak belirli bir mekana, zamana ve topluluğa ait olarak şekillenebileceğini savunan bu görüşün izlerine pek çok alanda rastlanabilir. Bunlar dilbilimle ilişkili olarak izlerini Wittgenstein ve Dewey’de görebileceğimiz anlamın evrensel olamayacağının öne sürülmesi; Hegel’le ilişkilendirilen kimlik tartışmalarında bağlamın belirleyiciliği söylemi; eyleyeni şekillendiren ve onu aynı zamanda kısıtlayan sosyal çevreyi ima eden anlamda bağlamsalcılığı ima eder. Bağlamın şekillendiriciliği eyleyenin kendini belirlemesi ve bu kısıtları kırmayı zorlarsa da bunu iletişimle aşma imkanı bulunur çünkü iletişimin yaratıcıları eyleyenlerdir. Böylece “bağlamlar arası ilişkiler” kurulur ve belli grupların deneyimlerini ve seslerini duyurabilmeleri için diğer bağlamlardaki seslere karşı duymaları gereken sorumlulukları gündeme gelir. Bağlamsalcılık tüm bu tartışılma alanlarıyla birlikte neo-pragmatizmin konusunu oluşturur (Medina, 2006).

Feminist epistemoloji içinde de Marks’ın argümanlarından kaynağını alan “feminist duruş teorisi”, Marks’ın işçilerin perspektifinden ekonomik ilişkileri açıklaması gibi kadınların perspektifinden iktidar ilişkilerini açıklamaya çalışır (Hartsock, 2004 [1983]). Sandra Harding’in literatüre kazandırdığı feminist duruş teorisi, günümüze dek özellikle bilimsel gelişme ya da bilim tarihi olarak ya da büyük teoriler olarak sunulan şeylerin genel-geçer şeyler olarak sunulmakla birlikte genellikle kadınların bakışını eksik bıraktığını belirtir (Harding, 1987). Benhabib, bağlamlara ve konumlara önem vermekle birlikte bunların ötesine geçebilmek ister.

Benhabib’in evrensellik tanımlarından bahsederken kendisini nereye yerleştirdiğine bakarsak, “eşit ahlaki saygı” bağlamında, yine insan haklarına vurgu yapan, “yargısal evrenselliği” görürüz (Benhabib, 2011: 11). Bu, bir tarafta Benhabib’in Arendt’e atıfla kullandığı “haklara sahip olma hakkı” ile de ilişkilidir (Benhabib, 2006b: 59-79). Benhabib’in tüm bu çabası kısaca kendisinin “insan haklarının söylem-teorik açıklaması” üzerine çalışmasıdır (Benhabib, 2011: 62). Bu nedenle akıldan başlayarak

evrenselliğe varan normativite arayışı, Benhabib’de hukuk alanına kaymaya başlayan normatiflikte somutlaşır.

3.4.2.3. Normlar: Minimal Kriterler ve Hukuk

Benhabib, “büyük anlatı” ya da bir “temel” olmasa da “geçerliliğin minimal kriterlerinin” olması gerektiğini söyler (Benhabib, 1984: 126). Benhabib, Rousseau ve Kant’tan kaynağını alan modernleşme dönemi düşüncesinde de görülebilecek şekilde insanların eşit saygıyı hak ettiklerini söyler (Benhabib, 2013: 275-276). Fakat bu düşünce, “batı modernleşmesi” ile eş değer tutulmamalıdır çünkü Batı’ya ait gelişmeler de son durumda bir “kültürel söylemin” ürünüdür (Benhabib, 2008: 102). Dolayısıyla Benhabib’in bahsettiği evrensellik, herhangi bir bağlamın ürünü olmayan bir evrenselliştir.

Benhabib’e göre karşı karşıya olunan kriz “demokrasi krizi” değil “bölgesel krizdir” (Benhabib, 2005: 673). Bu nedenle ulus-devlet, uluslararasılık ve kozmopolitanlık arasında normatif olana ilişkin arayışlar şekillenir.

Evrenselliğe yönelik eleştirilerden uluslararası hukuk da etkilenir. Benhabib’e göre uluslararası hukuka itirazlar üç cepheden gelir. Bunlar i)neo-Marksistler tarafından böylesi bir durumun “ekonomik küreselleşme” imasıyla “imparatorluk” yaratımına sebep olabileceği, ii)kolonyallerden gelen, uluslararasılığın daha güçsüz olarak algılanan devletlere müdahaleyi doğuracağı iması ve iii)insani müdahale ile sonuçlanacak şekilde her an bir “acil durum” söz konusu olduğunun inandırılmasıdır (Benhabib, 2009: 693-694). Benhabib, bu eleştirileri “uluslararası normlar” yerine “kozmpolitan normlar” kavramını tercih ederek aşmaya çalışır. Çünkü uluslararasılıkta hala ulus-devletler ve politik üyeliğin izleri bulunur. Bu durumda bir başka politik gruptan gelen kişinin haklarının korunması noktasında yetersizlikler yaşanabilir. Halbuki “kozmpolitan” dendiğinde herhangi bir politik topluluk üyeliğinden fazlası olarak “ahlaki” bir kabul gündeme gelir (Benhabib, 2013: 279).

Bir ulus-devletin parçası olarak vatandaş olan kişi, bu özelliği ile “kolektif kimliğin” bir parçası, “üyeliğin imtiyazlarına” sahip, “sosyal haklar ve faydalara” sahip biridir (Benhabib, 1999a: 720-724; Benhabib, 2005: 675; Benhabib, 2002: 162). Bu, Arendtçi anlamda “politik haklara” sahip olmayı ifade eder. Fakat Benhabib, insanların “dünya

topluluğu tarafından tanınmış ve korunmuş” bireyler olmaları gerektiğinin altını çizer. Bu tanınma ve korunma, “kozmpolitan normlar” ile sağlanabilir (Benhabib, 2007: 11). Özellikle küreselleşme ve hareketlilik ile göçmenlerin, ait olmadıkları politik topluluklar içinde “yabancı” gibi algılanmaları nedeniyle, söz konusu politik topluluğun sahip olduğu haklardan yararlanamamanın dezavantajlarını kapatacak daha kapsamlı bir ahlaki statü gereklidir (Benhabib, 1999a: 711). Böylece Benhabib, eşitlik söylemi içinde farklılıklara değinmiş olur:

“Haklara sahip olma hakkı olan varlıkların bu şekilde karşılıklı olarak birbirlerini tanımaları; sınıflar, cinsiyetler, uluslar, etnik gruplar ve dini inançlar arasındaki politik çatışmalar, sosyal hareketler ve öğrenme süreçleri ile gerçekleşir. Evrensellik, hepimizin sahip olduğunun söylendiği bir öz ya da insan doğası üzerinde ısrar etmez; daha çok farklılıklar, çatışmalar, ayrılıklar ve mücadeleler arasındaki ortaklıkların ortaya koyulması deneyimleri üzerinde ısrar eder.” (Benhabib, 2003: 40).

Kukathas, evrensellik ve kültürel farklılık arasındaki gerilimin çözülmesine yönelik beş farklı öneri olduğunu söyler. Bunlar farklı grupların her birine farklı hakların tanınması anlamında “farklılaştırılmış haklar çözümü” (Kymlica), eşit ve genel geçer hakların tanınması şeklinde “kozmpolitan çözüm” (Okin, Barry, Nussbaum), farklılıkların “tanı(n)ma” politikaları ile kabul edilmesi anlamında “farklılık ve tanınma” (Walzer, Taylor, Young), iletişim ve karar verme pratikleri ile dengenin sağlanması anlamında “müzakereci demokrasi” (Benhabib) ve son olarak tüm farklılıklara ve onların uygulamalarına saygı duymak anlamında “radikal hoşgörüdür” (McIntyre) (Kukathas, 2006). Burada Benhabib müzakereci demokrasi yaklaşımını temsil için uygun görülmüştür. Merkezi olarak burada durmakla birlikte kozmpolitan çözüme de uygun durmaktadır. Burada liberal teori ve liberal feminist teorinin temsilcisi olarak Okin, Barry ve Nussbaum gibi isimler söz konusudur. Benhabib, liberal teoriyi cumhuriyetçiliğin kapsamını genişletmek için kullanır fakat liberalizmin evrensellik iddiasının de belli bir bağlamın ürünü olduğunu bildiği için bunu “kozmpolitanlık” olarak sunar. Aynı zamanda farklılıkların tanınması noktasında kültürel olan somut öteki ile de evrensellik anlayışını birleştirir. Farklılaştırılmış haklara değil de evrensel hakların farklılaştırılmış içeriklerine imkan tanır. İletişim, başkalarının içinde bulunduğu anlam dünyalarının ayırıcına varabilmek için önemlidir. Fakat burada hem kendine hem diğer sosyal konumlara yönelik eleştirelilik devam edeceği için radikal bir hoşgörü gerekmez.

İnsan haklarının en önemli görevi, vatandaşlar ve devlet arasındaki iktidar ilişkilerini korumak ve vatandaşların haklarını kağıt üstündeki birtakım genellemeler ve prensipler olarak değil somut işlemler olarak ele almaktır (Donnelly, 2006: 603). Fakat insan haklarını her şeyin üstünde tutmak ve ona kutsallık atfetmek bazı tehlikeleri de beraberinde getirebilir:

“Aynı zamanda tüm sosyal şeyleri, insan hakları çerçevesine sığdırmak gibi talihsiz bir eğilim vardır; bu özellikle insan haklarına tüm sosyal ve politik sorunlara uyan bir standart beden olarak tanınmışlığı açıkça kullanarak olur. Bu, sosyal adalet ve insan kurtuluşunu gerçekleştirmek için anlamlar ve stratejiler hakkında yaratıcı düşünmenin önünü tıkar. İnsan hakları hegemonyası gittikçe daha derin bir şekilde daha çok yere sızdırdıkça, insan haklarının uygun olmayan emperyalizmine karşı özellikle daha hassas olmak gerekir.” (Donnelly, 2006: 616-617).

Benhabib, insan hakları söyleminin de bir bağlamanın ürünü olduğunu söyleyerek söz konusu tehlikenin farkında olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yerine kozmopolitan haklardan bahseder fakat onun da her sorunun çözümü olarak görülmeceğinin farkındadır. Bu nedenle bağlamlara ve farklılıklara yönelerek bunun evrensellik ile ilişkisini kurmaya çalışır.

Benhabib’in, Arendt’in “politik haklarını” ulus üstü bir boyuta taşıdığını söyleyebiliriz. Uluslararasılık yeterince kapsayıcı bulunmadığı için Benhabib tarafından “kozmpolitan” sözcüğü kullanılır. Bu sözcük, ahlaki bir boyut taşımakla birlikte hukuksal boyuta da kavuşabilir. Böylece Benhabib, “eşitlik” söylemini kozmopolitan bir norma dönüştürmüş olur. Fakat evrensellik kısmında da bahsettiğimiz üzere, Benhabib için bir de “somut öteki” bulunur. Farklı somut konuların “ortaklıkları”, onların deneyimlerini aktarımı ile keşfedilebilir. Böylece Benhabib’in feminist politik teorideki eşitlik meselesini takip ettiği fakat postmodernizme kaçmayacak şekilde farklılıkları da sürece dahil etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Burada deneyim aktarımı hem “çatışma” hem “sosyal hareketler” hem de “öğrenme süreçleri” ile ortaya konulabilir. Böylece hem eleştirel teorinin hem pragmatizmin öğeleri ile deneyim aktarımı süreci gerçekleşmiş olur.

Hatırlayacak olursak Bohman, epistemik adaletsizliğin giderilebilmesi için normatif bir zemin olarak “baskı-olmaması” durumundan bahsetmekteydi (Bohman, 2012: 186). Bunu hem Bohman’ın hem Fricker’in cumhuriyetçilikle ilişkilendirmesi birtakım ilkelerin, dolayısıyla normların yönetime yön vermesi durumuyla ilişkiliydi. Fakat

Benhabib, “haklara sahip olma hakkını” ulus-devlet sınırları dışına çıkararak cumhuriyetin yetersiz olabileceğini işaret etmiştir. Bu da Benhabib’in kendini liberalizmle cumhuriyetçilik arasında bir yere konumlandırmasıyla ilişkilidir. Kozmopolitan normlar, asgari ahlaki normların altını çizerek farklı yönetimler ve bağlamlar içinde farklı şekiller alacaktır.

Böylece meşruiyet, Benhabib’e göre hem “politik kanallar” hem de “yasal kanallar” aracılığıyla sağlanabilir (Benhabib, 2009: 698). Kozmopolitan normların yasaya dönüşmesi sağlanabileceği gibi yasaların eksikliklerini kapatmak üzere kozmopolitan normlara da meşruiyet kaynağı olarak başvurulabilir. Bu da aynı zamanda hukuk ve politikanın Benhabib’de örtüşmesini engelleyerek ikisini de birbirini tamamlayıcı olarak görmekle sonuçlanır. Bu durumda ekonomik modellerden kaçarken ve politikayı etikle birleştirme tehlikesininden kaçınırken bu kez politik olanın hukuki olmakla eş anlamlı sayılabileceği bir zemine kaymak önlenebilir.

3.4.3. Güç Asimetrilerinin Politikleştiği Yer Olarak Kamusal Alan

Liberal sistem içinde kamusal-özel ayrımının varlığı, aynı zamanda bu ayrım üzerinden şekillenen meşru ve gayrimeşru ayrımını kurgular. Özel alana “bireysel, seküler olmayan, bağlamsal olan” hapsedilerek bu alan ve bu alana ait olan konular kamusal alanda gündeme gelme noktasında “meşru” olmayan konular olarak yaftalanır. Bu durum da özel alana ait ve kamusal alana ait farklı epistemolojilerin oluşmasına neden olur (Frega, 2012: 275-276). Epistemik olarak -epistemik adaletsizlik üzerinden bakıldığında “dışlanmak”, yapısal boyutta dikkate alındığında aynı zamanda “kamusal alanda” gerçekleşebilecek “hermenötik katılmadan” da dışlanma anlamına gelir (Bohman, 2012: 184). Kişilerin epistemik alandan dışlanmaları onların politik ve sosyal alandan dışlanmalarından ayrı düşünülemez. Birinden dışlanma, diğerinden dışlanmayı da beraberinde getirir ya da kolaylaştırır (Marsh, 2011: 286).

Kamusal alan genel olarak iki konunun gündeme geldiği alandır. Bunlar;

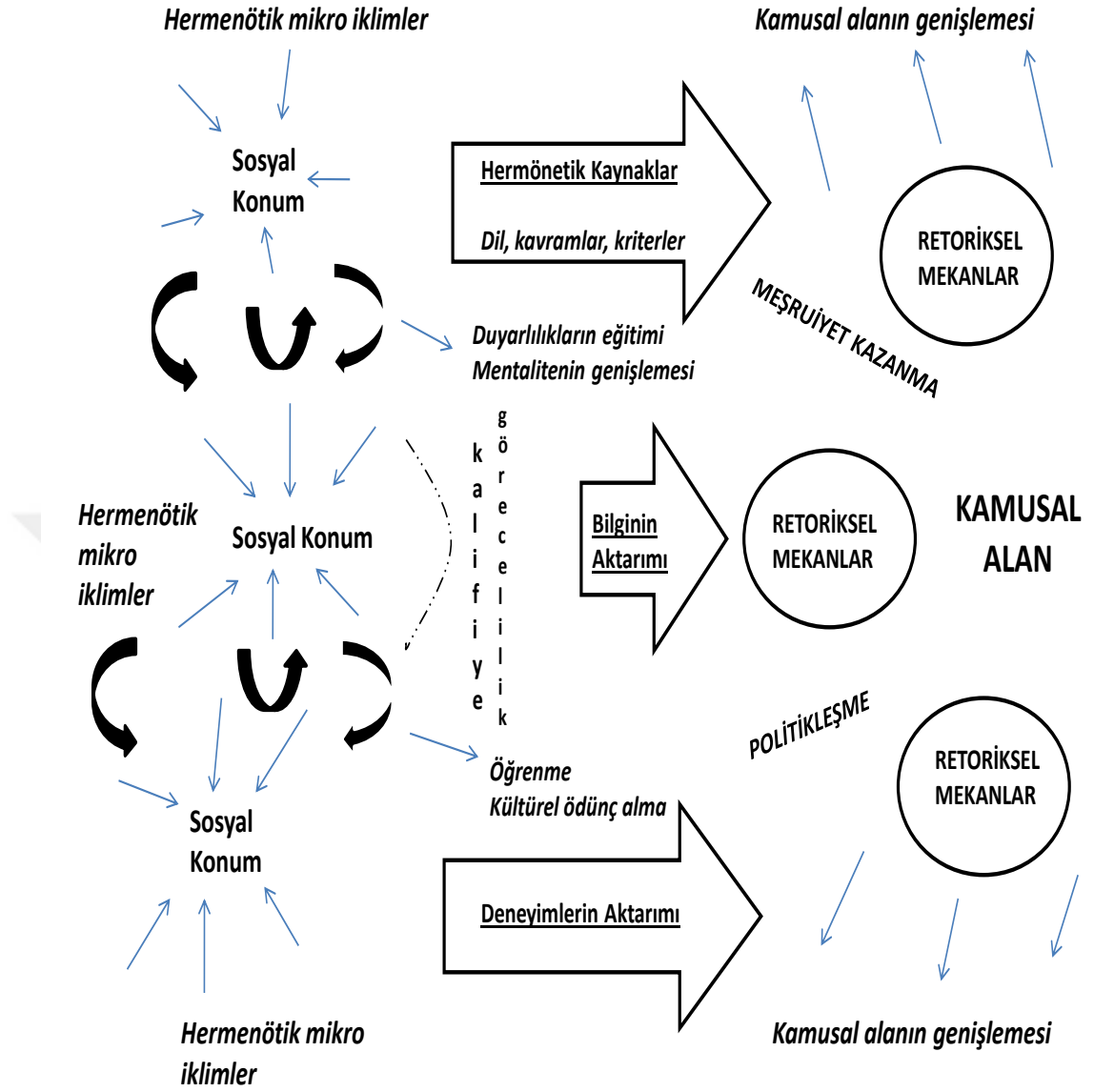
- i) yöneten ve yöneticiler arası ilişkilerin gündeme gelmesi ile
- ii) “bilgi alışverişinin” gerçekleşmesi ve bunun akabinde “kamuoyunun şekillenmesi” konularıdır (Graham, 2013: 33). Yöneten-yönetilen arası ilişki, aynı zamanda “birey-devlet arası tansiyon” olarak da gündeme alınabilir.

Hükümetler, kurumlar, örgütler, bireyler vb. arası ilişkiler çoğu kez “kesişir”. Tüm bu ilişkiler diyaloglar ve karşılıklı etkileşimler ile büyük bir alanda birbirilerine bağlanırlar. Dolayısıyla kamusal alan sürekli bir hareketlilik içindedir, bu hareketlilik, iktidar pratiklerini de sürekli etkiler ve günceller (Wilson, 2013).

Bu değişimi ve çeşitlenmeyi Benhabib “kamusal alanın genişlemesi” olarak tanımlar. Farklı dinlerin, ırkların ve özellikle kadınların hem süregiden tartışma konularına eklenmesi hem de yeni tartışma konuları için inisiyatif alması, kamusal alan ile özel alanı iç içe geçirmiştir (Benhabib, 1992: 93-94). Benhabib aynı zamanda politik mücadele aracılığıyla kamusal alana getirilerek meşruiyet tartışmalarına açılan birçok konunun bir zamanların dokunulmaması gereken konular olduğunu belirtir (Benhabib, 1992: 100). Bir başka deyişle;

“Modern dünyada baskıya karşı tüm mücadeleler, önceden “özel”, kamusal-olmayan ve politik- olmayan konuların söylemsel meşruiyet gerektiren kamu ile ilgili meseleler, adalet konuları ve iktidar alanları olarak yeniden tanınmasıyla başlar.” (Benhabib: 1992: 100).

Kamusal alana karşı konumlandırılan özel alan, üç farklı anlama gelebilir. Bunlardan ilki ahlakı ve dini pratikleri kapsayan alan olarak kamusal alandır. İkincisi, ekonomik özgürlükler alanı olarak konumlanan özel alandır ki siyasetin kamusalına karşı serbest piyasa ilişkileri kamusal alanın düzenlemesi dışında kalması gereken özel ilişkiler bütünü olarak görülebilir. Son olarak ise özel alan; cinsellik, üreme, özen vb. konuları kapsayan “ev” ve ev içinde yaşananları kapsayan bir alandır (Benhabib, 1992: 108-109). Kamusal; bir yandan ahlaki olanla ilişkiliyken diğer yandan ekonomik olanla ilişkilidir. Feminist bir perspektiften bakıldığında ise “ev” ile ilişkili olandır. “Özel olan politiktir” sloganı ise cinsellik ve üreme gibi meselelerin de kamusal alanda tartışmaya açılması anlamına gelir. Fricker’ın Carmita Wood üzerinden cinsel taciz kavramının ortaya çıkışını tartışmasını hatırlayacak olursak, özellikle sonuncu anlamda özel alan ile ilişkili olduğu görülür. Carmita Wood yaşadıklarını özel bir alanda başka kadınlarla paylaşmış, bu paylaşımın ortak deneyimler olduğu anlaşılmış, bu deneyime bir ad bulunmuş ve kamusal alana çıkmıştır.



Şekil 5: Fricker ve Eleştirileriyle Kamusal Alan

Fricker'in "epistemik adaletsizlik" kavramı için öne sürülen teorik zeminlerden biri de kamusal alan teorisiydi. Kamusal alana ilişkin pek çok isimden yardım almak, farklı kamusal alanlarla söz konusu kavramı desteklemek mümkündür. Fakat Benhabib'in Arendt'ten etkilenecek tartıştığı kamusal alan, daha önceki kısımlarda da bahsi geçtiği üzere "politikleşmenin" ve bir tartışmanın "meşrulaşmasının" şartlarındandır. En başa dönecek olursak, "deneyimlerin adlandırılması" tartışmasında insanların olayları ve deneyimlerini yorumlamasında ve onları aktarmasında kendi birincil sosyal çevrelerinin etkisi olduğu iddia edilmişti ve bu etki "hermeneütik mikro iklimler" olarak adlandırılmıştı. Bu iklimlerin de etkili olduğunu söyleyebileceğimiz "sosyal konumlar"

ise feministlerin dikkat çektiği noktalardandı ve kadın deneyimlerini açıklamak için başvurulmaktaydı. Tam bu noktada pragmatizmin postmodernizmden farkından bahsedilmişti. Bu sosyal konumların birbirini anlamasının bir arada hareket etmesinin oldukça zor olduğundan bahsettiğimiz takdirde parçalanmışlığı kabul etmiş bulunuyorduk. Fakat bu farklı konumların Fricker’ın deyiimiyle “duyarlılıkların eğitimi” ya da Benhabib’in deyiimiyle “mentalitenin genişlemesi” ve “kültürel ödünç alma” ile etkileşime girerek ortak noktalarını görebileceğimizi düşündüğümüzde, pragmatizme yaklaşmış oluruz. Bu durum Dewey’in deyiimiyle “eğitim” ve “öğrenmeye” denk gelmekle birlikte postmodernizmi pragmatizmden ayıran önemli bir husus olarak bahsettiğimiz “kalifiye göreceliliğe” de denk gelir.

Bu durumda özel alanın tamamen politik mi olduğu, ya da liberal feminist teorinin önerdiği gibi özel alanın en azından bir kısmının hala özel olarak kalması mı gerektiği tartışması gündeme gelir. Günümüzde özel olana ilişkin tartışmaların kapsamı da değişmiştir. Teknolojinin gelişmesi ile birlikte kişilerin dinlenmesi ve özel hayatlarının görünür kılınması artmıştır. Özel alan; kişinin tercihlerine ilişkin gizliliği içeren “kararsal özellik”, devletin müdahalesine karşı kendini koruma ve ilişkileri koruma amacıyla “enformasyonel özellik” ile kişinin ailesini ve evini kapsayan “yerel özelliştir”. Günümüzde bu alanların korunmasına ilişkin çabalar, özel alanının anlamını yeniden sorgulamaya açmaktadır (Roessler, 2006). Bu nedenle liberal feminist teorinin ön gördüğü gibi özel alanının korunması gereklidir. Fakat bu durum bu alanda meydana gelecek bir epistemik adaletsizliğin gündeme gelmesine engel olmamalıdır.

Özetle mikro iklimlerin ve sosyal konumların birbirleri ile iletişime girmesi kamusal alan üzerinden gerçekleşebilir. Hermenötik mikro iklimlerin etkisinde şekillenen dil ve kavramlar (cinsel taciz gibi) gibi araçlar yoluyla deneyimin ve bilginin aktarımı gerçekleşir. Bu aktarım, daha önce bahsedilen farklı retoriksel mekanlarda gerçekleşebilir. Bu retoriksel mekanlar (tanıksal alışverişin gerçekleştiği mağaza vb. gibi yerler de dahil olmak üzere) kamusal alanın bir parçasıdır. Ne kadar farklı sosyal konum kendi deneyimlerini iletişim aracılığıyla kamusal alana taşırsa Benhabib’in farklılıklar üzerinden bahsettiği “kamusal alanın genişlemesinin” o kadar mümkün olacağını söyleyebiliriz. Bu esnada özel alana ilişkin belli bir gizlilik alanı kalmaya devam etmeli; adaletsizliğin söz konusu olduğu noktada kamusal alana çıkmasının önündeki engeller kalkmalıdır. Böylece özel alan korunurken kamusal alanın

genişlemesine devam edilebilir. Genişlemenin en temel bileşenlerinden biri ise iletişim ve onun kullanımınıdır.

3.4.4. Güç Asimetrilerinin Denge Noktası Olarak İletişim

İletişim, hem sözlü hem sözsüz unsurlardan oluşan “dinamik bir süreç” olarak insanların ilişki kurmalarının en temel şeklidir. İletişimin semboller ve anlamlardan oluşan bir “içerik boyutu” bulunduğu gibi bir de “ilişki boyutu” bulunur. İlişki boyutu daha çok iletişimin gerçekleştiği bağlamı dikkate alarak bu bağlama göre içeriğin nasıl şekillendiğini/şekillenebileceğini anlamamıza yardımcı olur (Wood, 2011: 33-37). İletişim, aynı zamanda, bir eylem türüdür. Bu eylemin varmak istediği nihai nokta ise “anlama” eyleminin gerçekleşmesidir. Anlamanın ya da anlaşmanın iletişim aracılığıyla sağlanabilmesi için birtakım “normatif koşullar” gereklidir. Anlamalı bir konunun/içeriğin anlaşılması için bir kişi tarafından bir diğer kişiye aktarımı, anla(ş)ma eyleminin gerçekleşmesi için lazım gelen temel zemindir. İletişimin bağlama ve ihtiyaca bağlı bir şekilde oluşması ile “pragmatik” boyut sağlanırken birtakım normatif koşullara ihtiyaç duyulması ile de “evrensel” boyut sağlanarak, iletişim “evrensel pragmatik” bir hal alır (Habermas, 2003 [1976]). Dolayısıyla iletişimin hem bağlamsal hem normatif bir yönü olduğuyla karşılaşırız. Bu birliktelik ise çoğulculuğun iletişim pratiklerine eklenmesi ile Benhabib’in iletişimsel eylem yorumunda karşımıza çıkar.

Benhabib’e göre “rasyonel olarak harekete geçirilmiş konsensus” ile “ideal konuşma durumunun” bir araya geldiği normatif düzlem, “teori” ve “pratiğin” birlikteliğine daha yakındır (Benhabib, 1985: 86). Ayrıca iletişimin, “ihtiyaçları” ve “kültürel gelenekleri” içermesi normatif olanla birleşerek, “otonomluğun” “adil normlara uyumun” ve “somut ötekinin durduğu yerin” bir araya gelmesiyle sağlanabilir (Benhabib, 1985: 91). Bu noktada Habermas ile Fricker’in birleştirilmeye çalışılan çabalarına bakılacak ve Benhabib’in Habermas yorumu üzerinden bu birleşimin gerçekleşmesi durumunda karşımıza çıkacak tablo anlaşılmaya çalışılacaktır.

İletişimsel eylem, iletişim sürecini toplumsal sorunların çözümünü sağlayacak bir araç olarak görür. Kişiler arası ilişkilerde iletişimsel eylemin gerektirdiği iletişimsel rasyonalitenin sağlanması, kişileri aşarak toplumsal iyiye gidişi sağlayacak bir güce sahip kabul edilir. Rekabet, ekonomik zeminden çekilerek fikirlerin ve görüşlerin iletişimsel alanda rekabetine döner. Fakat ekonomik ve yönetsel alandaki gelişmeleri

işaret eden sistem ile iletişim sürecini etkileyebilecek gündelik yaşamın pratiklerini oluşturan yaşam dünyası arasında ilişkiler, iletişimin seyrinde belirleyici rol oynar. Günümüz toplumlarının sorunları iletişim pratikleri üzerinden anlaşılabilir; böylece felsefe, yeni bir bilimsel anlayışın oluşması ve oturması için yol gösterici olabilir (Olga, 1996: 229-230). İletişimin bilgibilimsel yönüne dikkat çeken Fricker’da iletişim, “tanıksal alışveriş” olarak adlandırılır. Fricker bunu “bilginin konuşmacıdan dinleyiciye aktarılan söylemsel alışverişi” olarak tanımlar. Bu alışverişte kimlik ve güven önemli unsurlar olarak sürece dahil olur. Bu unsurlardaki aksaklıklardan dolayı konuşmacının uğradığı zarar, hem bilginin oluşumunun engellenmesi açısından “epistemik” hem de uğranılan zarardan ötürü “etiktir” (Fricker, 2007: 16-17). Epistemik adaletsizlikte kişinin bilen olarak kabul görmemesi, daha farklı boyutlarda “katılımın” söz konusu olduğu durumlarda, aynı zamanda “statü sahibi” olarak görülmemesinin de yolunu açar. Birini bilme eylemini yerine getirecek düzeyde görmemek, bir tarafın kendini “epistemik otorite” olarak görmesi ve bilgi üretim sürecine diğerini dahil etmemesi olarak görülebilir (Bohman, 2012: 78). Böylece iletişimin epistemik yönü, katılımın gerçekten ne kadar gerçekleştirdiği noktasında fikir verir. Bu durum, politik teori ve epistemolojinin birlikteliğine daha önce çektiğimiz dikkat ile uyumlu olmakla birlikte aynı zamanda Habermas’ın epistemolojiye yakınlığının feminizme sunacağı olanaklar olacağı düşüncesinin zeminidir.

Bu nedenle epistemik adaletin sağlanması, dinleyicinin konuşmacıyı hem “iletişimsel” hem “epistemik” boyutta dikkate almasıdır (Bohman, 2012: 177). Aynı zamanda, insanların neden sustuklarını ve deneyimlerini paylaşmak istemediklerini anlayabilmek için “iletişimsel dinamiklerin performatif ve pragmatik yönlerine” bakmamız gerekliliğinin bir sonucudur (Medina, 2012: 202). Bu nedenle Fricker’ın tanıksal alışverişi ile Habermas’ın iletişimsel eylemi bir birine uygun görülmüştür.

Epstein, Fricker’ın Habermas’ın genel söylemlerle oluşturduğu iletişimsel eylemini detaylandırıldığını belirtir. İletişimsel eylem ve tanıksal alışveriş birbirleriyle örtüşmekle birlikte birbirlerinden farklı noktalara da sahiptir. Örneğin, Fricker’ın Habermas’ta eksik olan güven unsuruna dikkat çektiğini söyleyerek, “rasyonel” ya da “kapasite sahibi” olmanın güvenilir olmak anlamına gelip gelmediğini sorguladığını belirtir. Fricker bu sorgulamayı “kendine-eleştiri yöneltme” ile bağlantılandırarak bir üçüncü gözden ziyade kişinin kendisini de bu tür bir sorgulamaya çağırır. Ayrıca Habermas,

“ideal” olan arayışında bir perspektife sahiptir. Fricker’ın perspektifi ise analize dezavantajlı taraftan başlayarak adaletsizlik ya da eşitsizlik gibi daha negatif durumların gündeme getirilmesidir (Epstein, 2014: 435-438). İdeal olan ile farklılıkların kamusal alana taşıdığı iktidar asimetrisini birleştirme noktasında Benhabib’in önemli katkı sağlayacağını söyleyebiliriz.

Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*’da Marx, Hegel, Kant, Marcuse, Adorno, Horkheimer gibi düşünürlerden yola çıkarak Habermas’a varır ve “iletişimsel eylemin” ne gibi açıkları kapattığını ve tüm bu hikayenin (sistemik resmin) neresinde durduğunu ortaya koymaya çalışır. Buradan hareketle hem Habermas’ın eleştirel teorisini hem de getirdiği eleştirilerle birlikte Benhabib’in eleştirel teori anlayışını görmek mümkündür (Benhabib, 1986). Kısaca Benhabib, Habermas’ı büyük resim içinde göstererek kendi iletişimsel eylemini Habermas’ın argümanları üzerine kurmaya başlar.

Benhabib’e göre iletişimsel eylem, üç noktada Marksçı ve Hegelci bir eleştirelilik yaklaşımının açıklarını kapatır. Öncelikle iletişimsel eylem, bu iki düşünürün üzerinde durduğu “sosyal eylem”in “dil”e ilişkin eksikliğini kapatır. Sosyal eylemin gerçekleştiği, şekillendiği ve sistematikleştiği süreçte en belirleyici unsurlardan biri dil ve onun iletişimselliği nasıl etkilediğidir. İkinci nokta, “çoğulculuğun” es geçilmesidir. Marks’ın toplum ve mücadele tasavvurunda tek farklılık sınıftır. Sınıf yanındaki diğer farklılıklar belirleyici değildir ya da yoktur. Farklı dilsel pratiklerin ve deneyimlerin bir araya gelmesiyle oluşması gerektiğinden, iletişimsel eylem böylesi çoğulcu bir ortama fırsat vermesinin ötesinde onu gerekli kılar. Son olarak iletişimsel eylem, bireylerin onları çevreleyen normlarla ilişkisine de dikkat çeker. Bireyler, başkaları tarafından konulmuş ya da zaman içinde kemikleşmiş birtakım normların belirlediği pasif kişiler olmaktan çıkar. Belirlenimciliğe karşı “iletişimsel sürecin” bir çıktısı olarak etkide bulunma imkanları artar (Benhabib, 1986: 243-245). Böylece iletişim, dilin önemini yeniden gündeme getirerek sınıf dışı farklılıkları da dikkate alır. Aynı zamanda normları reddetmez fakat bu normların kişilerin “eyleyen” olma kapasitesini yok sayarak sadece yapıları dikkate almaz.

Benhabib, Habermas’a katılarak baskının olmaması ya da iktidar simetrisinin sağlanması durumunun, bir iletişimin sağlanması için söylemsel düzlemde norm olarak

ele alınması gerektiğini söyler. Bunlar daha detaylı bir şekilde “her katılımcının iletişim içinde yer alması ya da yeni bir iletişim başlatma konusunda eşit olması”, “söz eyleme yönelik *simetrik* yetki” ve “iletişimsel rollerin *karşılıklı* olmasıdır”. Fakat tüm bu normatif zeminler, bağlama bağlı olarak, farklı şekiller alabilir (Benhabib, 2003: 41). Bu da Benhabib’in “soyut öteki” ile “somut öteki” arasındaki bağlantısının bir yansımasıdır. Bu bağlantının kurulma araçlarından biri böylece dil ve onun kullanımı olmuş olur.

Benhabib’e göre çoğulculuğun olduğu yerde de iletişimin gerçekleşmesi için birtakım normlara ihtiyaç vardır ve gündelik yaşam içinde gerçekleşen “dil” ile bu normların ortaya konulması zordur. Bu nedenle, kurumsallaşma ve kurumsallaşmanın getirdiği bir “kurumsal dil” ile bu normlar oluşturulmalıdır (Benhabib, 1996b: 81-84). Habermas’a göre iletişimsel etikte, konuşmanın normatif unsurları kişisel fikirler ya da “hislerden” ziyade “kuralları” ima eden içeriklere sahip cümlelerden oluşur. Örneğin “Çocukların taciz edilmesinden tiksiniyorum” cümlesinden “Çocukların taciz edilmesi yanlıştır” cümlesinin kullanılması, bir norm olmaya daha uygundur (Benhabib, 1985: 85). Feminizm, hislere ve duygulara deneyimin ve dolayısıyla bilginin kaynağı olarak yer vermeye devam ederken Benhabib’te norm oluşturma ve bunu kurumsal bir dil haline getirme noktasında (yasa metinleri de bu şekilde okunabilir), “doğru/yanlış” cümleleri aracılığıyla deneyimleri aşabilmesinin yolu açılır.

Fricker’in cinsel tacize ilişkin “Carmita Wood” örneği bu noktada yeniden yardımcı olabilir. Carmita Wood, iş yerinde patronunun ona gösterdiği fiziki yakınlıktan rahatsız olmaktaydı fakat bu rahatsızlığın adını koyamamaktaydı. Kendine benzer deneyimleri olan kadınlarla bu konuyu konuştuklarında ise bu rahatsızlığın adı olarak “cinsel taciz” kavramı karşımıza çıkmaktaydı. Söz konusu kavramın, kadınlar arasında deneyim aktarımı aşamasında, ifade edilmesinin “bu durumdan tiksiniyorum” şeklinde olmuş olması yüksek olasılıktır. Benzer rahatsızlıklar, kolektif bir deneyim olarak yapısal bir sorunu gündeme getirmeye başlamış ve diğer tüm kadınların bu olumsuz deneyimlerini kamusal alana taşıyabilmeleri için bir kavrama ihtiyaç duyulmuştur. Fakat bu esnada önemli bir soru karşımıza çıkmaktadır. Bu durum bir deneyimin “tiksinme” durumundan bu deneyimin ahlaki açıdan “yanlış” olduğu noktasına nasıl gelmiştir?

Benhabib'in "kamusal farkındalık", "bilinç yükseltme" ve "sosyal hareketler" vasıtasıyla "eşit hakların anlamının genişletilmesinin" sağlanabileceğini söylemesi (Benhabib, 2002: 121) bu noktada yardımcı olabilir. Bu yardım Benhabib'in şu sözleriyle arttırılabilir:

"İnsan hakları normları dahi yorumlanmaya, özümsemeye ve yerel dile bulaşmaya ihtiyaç duyar; itaatsiz insanlar üzerinde sadece yasal elitler ve yargıçlar aracılığıyla uygulanmaz. Dahası kişilerin kendi yorumlama, eklemleme ve yinelemeleri aracılığıyla demokrat insanların kamusal kültürünün parçaları olmaları gerekir." (Benhabib, 2009: 696).

Carmita Wood örneği göstermektedir ki hem kadın-erkek ilişkilerine hem çalışma yaşamına ilişkin "eşit haklar", kozmopolitan bir norm olarak zaten kabul görmektedir. Cinsel taciz ise eşit hakların ihlaline ilişkin farklı bir bağlamda gerçekleşen somut bir örnek olarak söz konusu normun anlamını genişletmiştir. Normların anlamlarının genişlemesi de son durumda kamusal alanın genişlemesi ile eş zamanlıdır. Söz konusu kavram ile kamusal alandaki görünürlükleri artan kadınlar, yeni bir grup ve yeni bir iktidar asimetrisi konusu ile iletişim pratiklerine dahil olmuşlardır.

Benhabib, kozmopolitan normların somut örneklerle doldurulması durumunu karşılayacak bir kavram kullanır. Bu kavram "yinelemelerdir" (iterations). Yineleme herhangi bir kavramın başka bağlamlarda kullanılmaya başlamasıyla orjinalin anlamının da değişmesi durumudur (Benhabib, 2006a: 45-82). Eşitlik örneğinde de görülebileceği gibi genel bir kavramın farklı bağlamlarda tartışma konusu olmasıyla birlikte eşitlik sözcüğü de ilk anlamını kaybetmekte ya da anlamı genişlemektedir. Eşitlik bir zamanlar tüm insanların eşitliği iken daha sonra kadın ve erkeklerin, siyahi kadınların ve beyaz kadınların, orta sınıf beyaz kadınlar ve alt sınıf beyaz kadınların vb. eşitliği anlamına gelir. Eşit katılım ilkesi de aynı şekilde politik anlamda katılım iken sürecin başka bir disiplinde ele alınması ile epistemik katılımı da içerecek şekilde genişlemiştir.

Katılma üzerinden devam edersek iletişimsel eylem temelde "öznelerarasılık" üzerine kurulu bir süreçtir. Temel amacı "çatışma" olmaması değil, ki bu pek mümkün değildir, asgari bir "uzlaşma" bulabilmektir. Bu kurgusuyla da liberalizmin ön gördüğü "rasyonel bireyi" yeterli görmez (Benhabib, 1992: 28). Öznelerarasılık, Habermas tarafından G. H. Mead'den aldığı ve normların toplumsal pratikler içinden oluşacağı pragmatik bir anlayışa dayanır. Mead'in öznelerarasılığına başvurmanın nedenlerinden biri ne Kant'ın

ne de faydacıların etik bir anlayış için yeterli görülmemesidir. Normların bağlamlardan kopuk şekillenmemesi gerekliliğinden yola çıkılarak soyut olan kadar kişilerin içinde buldukları sosyal konumlara da vurguda bulunur. Normlar ve bağlamlar arası ilişki kurma amacıyla öznelarasılığı kullanarak Habermas'ın etik teorisini bir adım daha ileri götüren isim Benhabib olmaktadır (Mendieta, 1994).

Yine ilişkisel bir durum karşımıza çıkmakta ve pragmatizmin uzlaşmadan ziyade birbirinin sosyal konumlarını anlama ve görüşleri test etme olarak müzakere sürecini ele alması konusu bu aşamada belirgin olmaktadır. Böylece iletişim aynı zamanda kavramların sosyal konumlar aracılığıyla anlamlarının genişlemesine de etkide bulunur. Fakat bunun yanında bir de “iletişememe” yani “sessiz” kalma durumu söz konusudur.

Fricker'da sessizlik, özellikle hermenötik adaletsizlikte karşımıza çıkmıştı. Epistemik adaletsizliğin bu türünde, kişiler ya deneyimlerini adlandırmakta zorluk çekmekte ya da bu deneyimleri adlandırsalar dahi bunları dile getirme noktasında ciddiye alınmayacaklarını düşünmekteydiler (Fricker, 2007: 129-146). Benhabib de iletişimsel etiğin, verili bir “insan doğası” öngörmediğini ve iletişim kadar sessizlikler üzerinde de durması gerektiğini söyler. Çünkü iletişimin gerçekleşmesi kadar iletişimin gerçekleşmemesindeki etkenler de iletişim konusunun ilgi alanına girer (Benhabib, 1986: 338). Benhabib, “ses” kavramını üç unsurla açıklar. Bunlar “konuşma, pozisyon, ahlak” olarak karşımıza çıkar. Ses vermek, farklılıkları yok sayan bir evrensellik ile değil; “etkileşimsel” boyutta oluşacak bir evrensellik ile ilişkili olur (Benhabib, 1992: 3). Bu evrensellik yine Benhabib'in belirttiği gibi “ilişkisel” boyutta birbirine bağlanan hikaye ağlarından oluşan bir evrenselliştir. Burada her kişinin bir sosyal pozisyonu bulunurken bu pozisyonla birlikte evrensel ağa bağlıdır, sessizliği iletişim ile bozar ve ses vermek ahlaki arka planı olan bir kavrama dönüşür.

İletişimin “ilişki” boyutu, ontolojik pozisyon olarak ilişkiselliği desteklerken Benhabib'de bu evrenselliğe de kapı aralar. İletişimin içerik boyutu ise Benhabib'deki “somut ötekine” karşılık gelir. Bu aynı zamanda feminizmin dikkat çektiği sosyal konumları da ima eder. Habermas iletişime ilişkin normatif olan üzerinde dururken, Benhabib bunu “çoğulculuk” için daha elverişli bir hale getirerek Fricker'ın Habermas'la ilişkilendirilmesinden daha elverişli bir ilişkiye olanak sağlamış olur çünkü Fricker'da da ırk, cinsiyet, cinsel tercih gibi farklılıklar ön plana çıkar. Fricker'ın

bu farklılıklara değinirken normlarla ilişki kurmaya çalışması ile Benhabib'in Habermas'ın iletişimsel eylemini daha çoğulcu bir zemine çekmeye çalışırken normatif olandan vazgeçmemesi birbirine benzer çabalardır.

Benhabib, normatif zemin için kurumsal bir dil oluşumunu gerekli görür. Deneyimleri adlandıracak ve onların kamusal alana çıkışını kolaylaştıracak kavramların oluşumu ve bunların kamusal alanın genişlemesiyle (farklılıkların katılımıyla) birlikte “yinelemelere” tabi tutularak anlamlarının genişlemesi, normlarla bağlantıyı sağlayan unsurlardır. Böylece iletişim Benhabib'in bahsettiği gibi hem eleştirel teorinin Marks ve Hegel'den ayrımını hem de onun pragmatizme yaklaşımını göstererek eleştirel pragmatizme uygun bir zemin sağlamış olur.

3.4.5. Geniş Kapsamlı Bir Adalet Anlayışı

Epistemik adaletsizlik, pek çok adaletsizlik türü ile -başta sosyal adaletsizlik kabul edilebilir- iç içe geçmiş olabilir. Epistemik adaletsizlikte kişisel olan, toplumsal ve yapısal olana birçok adaletsizliğin eş zamanla meydana gelmesi ile bağlanır (Bohman, 2012: 181-182). Epistemik adaletsizliğin bir güven adaletsizliği türü olması onu doğrudan sosyal adalet tartışmalarına bağlar; sosyal adalet teorilerinden bağımsız bir epistemik adaletsizlik tartışması düşünülemez (Marsh, 2011: 291). Diğer adaletsizlik türleri ile birlikte ele alınması gerekliliği yanında Fricker'in adaletin epistemik yönüne çektiği dikkat oldukça önemlidir çünkü “[A]daletsizliğin epistemik biçimleri çoğu zaman fark edilmeden kalmıştır.” (Bohman, 2012: 176). Bu argümanlar, feminist literatürdeki etik ve adalet tartışmaları üzerinden yürüyen tartışmalarla şekillendiği için kısaca bu literatüre göz atmak gereklidir.

Feminist literatür için etik ve adalet konularına ilişkin tartışmalarda çığır açan çalışma, Carol Gilligan'ın 1982 yılında yayınladığı “In a Different Voice” isimli kitabıdır. Bu kitap, psikoloji alanında gerçekleştirilmiş bir araştırmanın sonuçlarına dayanır. Burada Gilligan, farklı yaş gruplarından kadınlar ve erkeklerle görüşmeler yaparak, kadınların ve erkeklerin ahlaki değerlerin ve değerlendirmelerin söz konusu olduğu durumlarda nasıl bir anlatıma yöneldiklerini karşılaştırmıştır. Burada özellikle üzerinde durduğu nokta kadınların deneyimlerini nasıl aktardıkları, bunun erkeklerden nasıl farklılaştığını; nasıl başka bir “ses” dönüştüğünü göstermektir. Fakat doğrudan kadınlara ait bir ses ya da erkeklere ait bir ses olduğunu yönelik kişiler temelli bir sınıflandırma yapmak yerine,

erkek ve kadın sesleri olarak iki tür düşünüş ve yaşayış şekli olduğundan bahseder. Yani kadınlar da erkek sesine sahip olabilir ya da erkekler de kadın sesine sahip olabilir. Gilligan'ın burada iki farklı düşünüş tarzı üzerinde vurguda bulunmasının nedeni, genel-geçer kabullerin her zaman erkek deneyimlerini yansıttığı kabulüdür. Gilligan bu noktada en azından iki farklı tarzın var olduğunu söyleyerek bir tekeli kırmada ilk adımı atar. Gilligan'ın kadınların deneyimlerine çalışmasında yer vermesi ve bunu çalışmanın bir "verisi" olarak kabul ederek ciddi bir bileşene dönüştürmesi, teori inşasına bakışını da gösterir. Teori inşası boyunca farklı verilerin birikiminde kadınların dahil edilmemesi, aslında teoriyi zayıflatan bir şeydir. Kadınların deneyimlerinin de veri olarak kabul edilmesi aynı zamanda teorinin daha sağlam bir şekilde ortaya koyulmasını da sağlar. Kadınların sesinin de bir bütün olarak uyum içinde olduğunu söylemek de sorunludur; fiziksel, çevresel ve sosyal faktörler sesleri değiştirebilir. Fakat genellenebilecek nitelikte olan şey kadınların "özenli", "sevgi dolu" ve "ilişkisel" oluşlarıdır. "Sorumluluk" ve "suçluluk duygusu" gibi kavramlara da bu çerçevede yaklaşılabilir. Gilligan'ın kadınlara özgü bu "sesi" adalet açısından ele alışı ise onu adalet etiği ve özen etiği arasında net bir ayrıma götürür. Adalet etiği şu ana dek hep eşitlik üzerinde durmuştur, fakat bundan fazlası gereklidir (Gilligan, 1982).

"Özen etiğine" ilişkin yansımaları bakıldığında, daha çok eğitim bilimleri alanında çalışan Nel Noddings, 1984'te "A Feminist Approach to Ethics & Moral Education"ı yayımlar. Nodding, "feminist bir bakıştan pratik etik" üzerinde durarak "özen/bakım" kavramını merkeze alır. Bakım/özen sadece mikro boyutta gerçekleşmez, bakım işiyle ilgilenen kurumlar bulunur. Dolayısıyla bu konu sosyal yaşamın her yanını sarmıştır. Etik düşünüş "hatıralar, duygular, kapasite, kişisel sorumluluk, mental yükler, suçluluk duygusu vb." birçok bileşenin işin içine girdiği bir süreçtir (Nodding, 1984). Bu durumda özen, aynı zamanda kamusalın da konusudur.

Okin, adalete toplumsal cinsiyet ve aile temelli yaklaşır; aile içindeki toplumsal cinsiyete dayalı konumlanmalar kadınların uğradığı adaletsizliğin temelidir. Aile içinde adaletin sağlanması tüm diğer alanlarda adaletin sağlanabilmesi için öncüdür. Aile politik bir kurumdur ve hukuk da bu kurumdaki adaletsizliklerin devamı noktasında rol oynayıcıdır. Politik teori çok uzun bir zaman ailenin politik önemi üzerinde durmamıştır. Aileyi hep ahlakın inşası için elzem görmüş ama bu kurumun içinde neler olup bittiğine bakmamışlardır (Platon aileye karşı tutum alıyor ama Rousseau, Hegel,

Tocqueville ailenin önemini belirtiyor). Bu da adalete ilişkin teorilerin her zaman erkek deneyimlerinin bir ürünü olduğunu gösterir (Okin, 1979).

Ruddick, anaç düşünmeyi barış politikası ile ilişkilendirmekte; şiddetsizlik ve militarizmi bu düşünüş şekli ile ele almaktadır. Anaç düşünmenin oluşumunda Ruddick; Habermas, Wittgenstein ve Winch'in argümanlarını yararlı bulmaktadır. Çünkü bu argümanlar, gündelik hayatın içinde pratiğe dokunan bir barış politikasının oluşumunu sağlayabilirler. Anaç deneyimle ilişkili olan anneler, biyolojik olarak bir çocuğu dünyaya getirmiş kişiler olmak durumunda değildir. Annelik bir ideolojik zemin olmakla birlikte farklı duyguları içinde barındırır. "Koruma", "gelişimi sağlama" ve "sosyal kabul edilebilirlik" gibi kriterlerin gerçekleştirdiği annelik, farklı şekillenişlerinin yanında barışın sağlanmasında büyük rol oynayabilir. Anneler, çocuklarını korur ve büyütür, onların gelişimini sağlar. Onların birincil olarak bakımını gerçekleştirir ve sevgi temelli bir ilişki üzerinden hareket eder. Fakat, militarizm, tüm bunları yok sayarak var olması için üzerinde büyük bir emek harcanmış bedenleri, yok olmaya programlandırabilir. Annelik "yaratım"a odaklanırken, militarizm "yok etme" temelli hareket etmektedir. Kısacası, Ruddick'in anaç düşünme dediği şey şiddet karşıtı ve feminist duyarlılığı da barındıran; politikayı çatışma değil uzlaşma temelinde yeniden tanımlama çabasıdır (Ruddick, 1989).

Gilligan'ın bakım/özen etiği kapsamında yaptığı özen ve adalet arası net ayrımı doğru bulmayan Held, adaletin ve bakım/özen etiğinin bir arada var olduğu karma bir yaklaşım üzerinde durur. Bakım/özen genellikle işbirliğine işaret ederken, adalet yarışmaya işaret etmektedir. Soyut ilkeler olarak adalet yine de gereklidir ve insan hakları söylemi devam etmelidir. Fakat bu söylemin altı da bakım/özen etiği ile doldurulmalıdır. Bakım/özen etiği, öncelikle, rasyonalizmi kılavuz edinip duyguları önemsemeyen bir yapıya bürünmemelidir. Duygular, kişilerin empati kurabilmesi ve birbirlerinin deneyimlerine karşı hassasiyet oluşturabilmeleri açısından önemlidir. Soyut teorileri toptan yok etmeden onların gündelik hayata dokunmaları sağlanmalıdır. Ayrıca, kamusal-özel ayrımı çok dikkatli incelenmelidir. Çünkü bakıma müdahale, özel alana müdahaleyi gerektirebilir. Dünyaya yeni gelmiş her canlının bakıma gereksinim duyduğu gerçeğinden hareketle, farklı şekillenişlerin yanında, bakımın evrensel bir deneyim olduğu söylenebilir. Aynı zamanda bakım/özen, çocuk-bakıcı ilişkisini aşan bir şekilde mentalite olarak kurumlara da sirayet edebilir. Bu nedenle bakım/özen etiği,

kişisel olmayışı ve kadınların süreci sahiplenmesine dikkat çekerek erdem etiğinden ayrılır. Hem mikro hem makro düzeydeki etik tutumların gerekliliği, liberalizm eleştirisini de beraberinde getirir. Çünkü mevcut etik teorileri, rasyonel ve kimseye muhtaç olmayan kişiler üzerinden etik anlayışı şekillendirir. Gerçekte ise bakımın/özenin muhatabı olan binlerce kişi bulunur (Held, 2006).

Özetleyecek olursak Gilligan'ın tamamen kadınlarla özdeşleştirilmese de erkeksi düşünceye alternatif olarak sunduğu ikinci bir düşünüş şekli olarak “özen etiği”, kadın deneyimlerini doğrudan bir çalışmanın “verisi” olarak görerek hem feminist teoriye hem adalet teorilerine kaynağını pratikten alan yeni bir tartışma konusu sunmuştur. Nodding, özen etiğini “kurumsallaşma” boyutu ile ele alır. Okin, günümüze dek gelen adalet tartışmalarının erkek deneyimlerinin bir ürünü olduğunu belirterek aile içine odaklanmamızı söyler. Ruddick ise annelik kurumu üzerinden ilerleyerek Habermas'ın argümanlarından da yardım alarak politikayı uzlaşma temelinde yeniden tartışır. Bu noktada Held, karma bir yaklaşımdan bahsetmesiyle farklı bir yere konumlanır. Held'in söyleminde kurumsallaşma ve insan hakları vurgusu devam ederken, duygularasyonelizm, teori-pratik, kamusal-özel arasında denge kurulmaya çalışılarak aynı zamanda liberalizm eleştirisine de girilir. Bu noktada, dikotomileri uzlaştırma yönündeki vurgusu ile dikkat çekicidir.

Benhabib'in epistemoloji-politika ilişkisini gündeme getiren tartışmalarından en önemlisi Kohlberg-Gilligan tartışması üzerinden yürüttüğü “genelleştirilmiş öteki” ve “somut öteki” ayrımıdır. Benhabib, evrensel iddialarda bulunan adalet teorilerinin “genelleştirmiş öteki” olduğunu söyler. Uluslararası hukukta ve insan hakları tartışmalarında geçen eşitlik, insana saygı, haklar gibi herkes için bahsi geçen konular, kişilerin onlara özgü hikayelerini ve deneyimlerini göz önünde bulundurmayabilir. Etik ve adalet tartışmalarında farklılıkları yok sayılmış bu “genelleştirilmiş öteki” eleştiriler ile karşı karşıya kalır. Bu da çoğu zaman gerçek olaylar söz konusu olduğunda hak ve özgürlüklere ilişkin tartışmaları, sorunları çözme noktasında eksik bırakır. Somut öteki, kendi hikayesi olan ve birey-yapı ilişkisinde farklı etmenlerle karşılaşarak şekillenerek aslında özel alana ve kişilerin konumsallığına vurguda bulunur (Benhabib, 1996c). Böylece Benhabib, evrensellelikle bağını Habermas'ın iletişimsel eylemi ve kozmopolitan normlarla yürütürken Kohlberg'in evrensel ve rasyonel olanı savunduğu adalet tartışmasına bağlanır. Postmodernizme kaçmayan fakat pragmatik bir tonda ele aldığı

çoğulculuk meselesini Gilligan'ın özen etiğiyle ilişkilendirir. Benhabib'in önemi, bu ikisi arasında hiyerarşik bir konumlandırma yapmaması; her ikisini de birbirini tanımlayıcı ve anlamlandırıcı⁴⁷ yönler olarak görmesidir.

Benhabib'e göre politik teori literatüründe kadınların çok uzun yıllar kendilerine yer bulamamalarının temel nedenlerinden biri kamusal alanın “adalet” tartışmalarıyla eş zamanlı yürümesidir. Çünkü adalete ilişkin ortaya koyulan argümanların hemen hepsi erkek deneyimlerini referans almışlardır ve adalet tartışmaları için gerekli ve yeterli görünmeyen *ilgi, şefkat* ve *bakım* gibi konuları kadınlarla özdeşleştirerek özel alana ait konular olarak düşünmüşlerdir. Konunun içeriği erkek deneyimleriyle bire bir örtüşünce kadınlara teorik akıl yürütmeler içinde yer verilmemiştir (Benhabib, 1996c: 85-86). Benzer nedenden ötürü *Rawls, Hobbes* ve *Kohlberg* gibi düşünürler aynı hataya düşerek kadın deneyimlerini özel alana terk ederek genel geçer kurallar olarak erkek deneyimlerini merkeze almışlardır (Benhabib, 1996c: 81). Görüldüğü üzere adalet ve hak teorilerine yönelik eleştiriler söz konusu olduğunda, feministlerin özellikle “*Rawls, Dworkin, Hayek* ve *Nozick*'i” çokça eleştirdikleri görülür. Çünkü bu düşünürler, hak ve adalete yönelik tartışmaları “public persona” üzerinden gerçekleştirmekte; özel alanda kalarak “public persona” olamayan kadınlar ve diğer sosyal gruplar ise -genele yayılan bir adalet tartışması olarak görünse de- bu teorileştirmelerde yeterince temsil edilmemektedir. Bu argümandan yola çıkan feministler, söz konusu düşünürlere yönelik eleştirilerini belirtirken temelde “liberal teoriyi” de eleştiriye tutar (Benhabib ve Cornell, 1996: 10). Benhabib, Nancy Fraser ve Iris M. Young'ın argümanlarından destek alarak (Habermas eleştirisini de içerecek şekilde) feministlerin müzakere, katılım ve kamusal alan meselelerine eleştirel yaklaşarak “kapsayıcılık” konusunda yeterli olmadıklarını söyler (Benhabib, 1996b: 81-84). Benhabib de benzer şekilde Habermas'ı eleştirir ve Habermas'ın adalet tartışmalarında kadınların kendi deneyimlerinin katkısının ne olabileceğini görmezden geldiğini söyler (Benhabib, 1992: 109). Böylece Benhabib, Okin'in dikkat çektiği özel alanın unutulması meselesine de değinmiş olur. Okin, feminizmin bir teori olarak ele alınışında bahsedildiği gibi, liberal teori içinde

⁴⁷ Benhabib'den farklı olarak Kittay (2009), özen etiğini adalet ile birbirini dışlayıcı yaklaşımlar olarak ele alır. Kittay'a göre bildiğimiz adalet tartışmaları “hipotetik, kurgulanmış, fazlaca basitleştirilmiş” tartışmalardır. Bu tartışmaların aksine “özen etiği”, somut olaylardan kaynağını aldığı için adalet tartışmaları ile bir arada ele alınamaz.

kalarak feminizm tartışmalarını yürütmekteydi. Benhabib, adaletin konusu noktasında liberal teoriyi eleştirmektedir.

Benhabib, adalet tartışmalarının dağıtım konularından ötesine odaklanması gerektiğini belirtir (Benhabib, 2006a: 13). Bir başka yerde Benhabib bu durumu “adalet ve iyi yaşam ayrımı” üzerinden açıklar. “Otonom burjuva öznesinin” nasıl olması gerektiğini söylediği “iyi yaşam” formülünün, adaleti tek başına tanımlayıcı ve tamamlayıcı bir reçete olarak sunulmasının yarattığı sorunlar olduğunu belirtir (Benhabib, 1996c: 83). Fakat bu eleştirisi yalnızca liberal teori ile sınırlı değildir. Politik teorinin adalet tartışmaları ile ilişkisinde de bir sorun bulunmaktadır çünkü “adalete kendi bağlılığını gerekçelendirmede yetersiz politika vizyonu” (Benhabib, 1984: 126) söz konusudur. Benhabib’e göre “[İ]nsan hakları, en merkezi şekilde, politik adaletin kamusal söz dağarcığının bir parçasıdır; ahlaki hakların, daha özel ve dar kapsamlı bir sınıfını meydana getirirler.” (Benhabib, 2003: 42). Benhabib, adaleti politika ile ilişkilendirirken ahlaktan yardım alır fakat insan hakları olarak belirlenen hukuki ilkeler, ahlakın bir alt başlığı olarak ele alınabilir. Peki Benhabib için uygun adalet tanımı ya da teorisi nedir?

Benhabib, Habermas’ın doğrudan bir adalet teorisi olmadığını söyler (Benhabib, 1992: 39). Fakat Benhabib’in önerisi yine iletişimsel teori ile ilişkili olacak şekilde “iletişimsel etik modelidir” (Benhabib, 1996c: 91). Böyle bir modelin normatif tarafını “adalet” oluştururken, ütopya tarafını ise “arkadaşlık, dayanışma, mutluluk” oluşturur (Benhabib, 1986: 13). Ütopya tarafı böylece hem sosyal olan hem Gilligan’ın belirttiği üzere özen ile ilgili olan olmuş olur. Adaletin “somut öteki” olan tarafının dikkate alınmaması, eleştirel teoriyi ütopyasız bırakmak anlamına gelir.

Benhabib, adalet teorisini iletişimsel etik ile birleştirerek adaletin yalnızca rasyonel birey üzerinden tartışılmasını eleştirmiş olur. Benhabib, Held’in insanların kendi kendine yetmediği ve başkalarına ihtiyacı olduğu söylemini “arkadaşlık” ve “dayanışmadan” bahsederek onaylamış olur. Gilligan’ı adaletin sosyal ve bağlamsal kısmını tamamlayıcı olarak kullanır. Duygular, Nodding’de olduğu gibi kamusal alanda kamusal bir hizmet olarak bakım/özen işinin bir parçası olur. Böylece Benhabib’in bahsettiği kurumsal dil ile ifade edilmeye ihtiyaç duyabilir. Dolayısıyla “tiksiniyorum” cümlesinden “yanlıştır” cümlesine geçiş bu noktada da geçerli olur. Held’in, duyguların

empati için lazım olduğunu söylemesi aynı zamanda “duyuların eğitimi” ve “mentalitenin genişlemesi” gibi hususların sağlanmasında da önemli bir unsur kabul edilebilir. Benhabib’in “arkadaşlık, dayanışma, mutluluk” dediği şeyler duygulardan bağımsız ele alınamaz.

Duyuların önemi; Dewey, Addams ve James’ta karşımıza çıkan şekliyle pragmatizmin “ahlaki duygusalcılık” kavramı ile daha çok ön plana çıkar. Sosyal eylemin ve demokratik etiğin duygular olmadan eksik kalacağı inancı, karşı tarafın “embodied” deneyiminin empati aracılığıyla anlaşılmasında duyguları da dikkat almayı gerektirir. Pragmatizmin ahlaki duygusalcılığını güçlendiren ve yeniden gündeme getiren ise feminizmdir (Epstein- Corbin, 2014). Hem rasyonel hem bağlamsal bir tartışma üzerinden adaleti ve onun politika ile ilişkisini anlamaya çalışmak, aynı zamanda, akıl ve duygu arasındaki bağlantıyı gündeme getirerek Fricker’in da bahsettiği akıl-duygu(sezgi) dikotomisini aşmanın başka bir ontolojik sayıtlıdaki yansıması olmaktadır.

Son olarak feminizmin etiğe yaklaşımında dört yaklaşımın ön plana çıktığı söylenebilir. Bunlar yukarıda bahsettiğimiz “özen etiği”, “uygulamalı etik” (üreme, evlilik, aile yaşamı, kadına karşı şiddet konuları), liberalizmin ön gördüğü “otonomi” tartışması ve söylem etiğidir. Söylem etiği iletişim üzerinden Habermas’la gündeme gelirken Benhabib bunun feminizmdeki temsilcisi olur (Friedman ve Bolte, 2007: 81-92). Benhabib, her ne kadar söylem etiği ile anılsa da özen etiğine somut ötekini anlama açısından büyük önem verir. Fricker’in ise uygulamalı etik ile yakından ilişkili olduğu belirtilmişti. Eşitlik söyleminin ve pragmatizmin önemseydiği kişinin kendi sosyal konumunun ötesine geçebilmesinin gerektirdiği otonomluk ise liberalizm tartışmasına girer. Dolayısıyla Fricker ve Benhabib’in bir arada ele alınacağı bir etik anlayışı, feminizmin etiğe yaklaşımının tüm türlerine değinmek durumunda kalır.

3.5. Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Algılanışı

Beden, politik tartışmalarda önemli bir konu olarak tüm siyasi düşünce tarihi boyunca karşımıza çıkmakla birlikte teknolojik gelişmelerle etik tartışmaları da beraberinde getirerek politik olanla ilişkisini çeşitlendirmiştir. Kadın bedeni üzerine tartışmalarla birlikte feminizmin, bedene ilişkin bilginin edinimi ile feminist epistemolojinin⁴⁸ de

⁴⁸ Bu tartışmaya ikinci bölümün son kısmındaki epistemoloji tartışmasında yer verilmişti.

konusunu oluşturmaya başlamıştır. Bedene ilişkin tartışmalar, feminizm özelinde, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi konuları içermekle birlikte medikal pratiklere ilişkin konuları da iktidar ilişkileri bağlamında ele almaktadır.

Bedenin politikleşmesinde onun bir “mülkiyet” olarak algılanmasının önemli rolü bulunur. Böylece beden, mülkiyetin bir konusu olarak “sözleşme” ve “haklar” ile ilişkilendirilmiş olur. Liberal teorinin temelini oluşturan toplum sözleşmecilerinden Locke’da beden kişiye ait bir mülk olarak görülür ve diğer özel mülkiyet unsurları gibi dokunulmaz olur. Bunun dışında beden, farklılığın bir göstergesi ve iktidarın nesnesi olarak bir “metafor” olarak ele alınabilir. Hobbes’un *Leviathan*’ı ve Foucault’un *iktidarı* beden üzerinden açıklaması bu metaforlara örnektir. Beden, aynı zamanda, “statü kaynağıdır”. Toplumsal cinsiyet ve ırk gibi unsurların görünürlüğü, ona sahip olan kişilerin karşılaşacağı ayrımcılığı ya da imtiyazı gösteren bir işaret olur (Gatens, 2006).

Verili bedensel işaretleri temel alarak tüm rolleri bunun üzerine inşa etmek anlamına gelen biyolojik belirleyicilik, politika ile her zaman iç içe olmuştur. "Biyolojik olarak belirleyici argümanlar" tarih boyunca sürekli "güçlü politik araçlar" olarak kullanılmıştır. "Sosyal-kültürel eşitsizlikler", biyolojik olarak verilmiş ve değiştirilemez konumlar olarak sunulmuş; üstelik "cinsiyetçilik, ırkçılık, etno-merkezcilik, sınıf, kolonyalizm, milliyetçilik, heteronormativite, homofobi, engellilik, yaş ayrımcılığı" gibi eşitsizlik temelli tartışmalar pozitivistimin de sunduğu imkanlar etrafında bilimsel olarak kanıtlanmaya çalışılarak, bu konular güçlendirilmiştir. Eşitsizliğin temellendirilmesini ise bir grubun "dışlanması" ya da diğerine "tabi olması" durumu takip etmiştir (Lykke, 2010: 23). Biyolojik belirleyiciliğin en belirgin iki tartışması ise ırk ve cinsiyet konusudur.

Alcoff, anında görülebilir ve fark edilebilir bir unsur olduğu için ırkın, etnik ve kültürel kimlikten ayrıldığını belirtir (Alcoff, 2006: 198). Ayrıca ırk teorisi bağlamında "ırk" kavramına ilişkin adlandırmaların farklılaşabileceğini de belirtir. İrkin biyolojik bir ayırım olmakla birlikte üzerine anlam atfedecek kadar önemli bir detay olmadığı düşünülebilir (nominalizm), ırkın kimlik inşası ve ifadesi açısından belirleyici olduğu öne sürülebilir (özcülük) ya da ırkın inşa edilmiş bir sosyal yapı olduğu iddia edilebilir (bağlamsallık) (Alcoff, 2006: 182). Özellikle “bedeni bir kanıt olarak” karşımıza

çıkararak tartışmaların merkezinde bir beden aracılığıyla gündelik hayat içinde de fark edilebilen “ırk” ve “toplumsal cinsiyet” konuları yer almaktadır (Hobson, 2012).

Feminizmin bedenle olan ilişkisi “patriyarkal sistemin” toplumsal cinsiyet rolleri ile bedeni kontrol etmesi üzerinden ele alınagelmıştır. “Adet görme” ve “kürtaj” gibi konular ele alınırken zamanla bedenin nesneleştirilmesi gündeme gelmiş, kadın bedeninin görünümüne ilişkin idealler yaratılmış; moda ve yeme bozuklukları gibi konular gündeme gelmeye başlamıştır. Yine kadın bedeninin nesneleştirilmesi bağlamında pornografi tartışması ortaya çıkmıştır. Kapitalizmin beden üzerindeki hakimiyeti gibi konulardan psikanalize dek uzanan “gözetleme” konuları tartışılmıştır. Postmodernizm ise “parçalanmış öznellikler” üzerinde durarak kadın ve erkeğin ötesindeki kimliklere odaklanmıştır (Carson, 2006). Bu nedenle ırk ile cinsiyetin “kesişimi”, postmodernizmle ve farklılık feminizmiyle gündeme gelmeye başlamıştır.

Farklı feminizmlerin, bedeni farklı farklı algıladığını söyleyebiliriz. Kadının bedeninin onun ikincilliğine sebep olduğuna yönelik düşünüş, bu bedensel farklılığın ortadan kaldırılması düşüncesine dek uzanır. Radikal feministler, kadınların bu farklılığa bir son vermesi gerektiğini önerir. Böylece biyolojik eşitlik sağlanınca sosyal eşitlik de sağlanacaktır. Biyolojik farklılık, sonraki dönemlerde kadınlar için "olumlayıcı" bir söyleme dönüşür ve kadınların bu farklılıklarıyla birlikte kadın oldukları üzerinde durulmaya başlanır (Entwistle, 1998: 158-159). Farklı algılanışlarına rağmen bedene özgü feminist tartışmaların temelinde -biyolojik belirleyicilikte olduğu gibi- “özcülük” tartışması yatar.

Özcülük sadece bedene ilişkin kalıplara ve kodlara dayanmaz. Kadınlara ya da belli bir gruba ait özel ve başkası tarafından anlaşılmayacak “deneyimler” olduğu vurgusu da bir tür özcülüktür. Bunun yanında bazı tercihlerimizin (cinsel tercihlerimiz gibi) doğamız gereği gerçekleştiğini belirtmek, “belli bir kategorinin üyesi” olarak görülmek (eşcinsel olmak gibi) sonucu kafamızda o gruba ait algıların olması da bir tür özcülük olarak adlandırılabilir. Fakat özcü olmak bedenin tamamen reddedilip cinsiyete ait her şeyin toplumsal olarak inşa edildiği ısrarında da yatar (Calhoun, 2007: 185-189). Böylece beden üzerinde ısrar etmek kadar bedeni yok sayarak hareket etmek de özcülüğün bir türü olarak kabul edilir.

Fricker örneklerini toplumsal cinsiyet ve ırk örnekleri üzerinden verir. Fakat Fricker her ikisini de “kimlik” iktidarı üzerinden tartışarak bir kimlik meselesine dönüştürür. Ön yargıları kırmak özcü düşünmemeyi gerektirir. Fricker, hem cinsiyet hem ırk konusunu ele alırken bir yandan da “görünür kimliklerle” ilgilenmiş olur. Bu görünürlükte ise dini farklılıklardaki gibi giyim kuşama ilişkin değil doğrudan bedensel farklılıklar söz konusudur. Fricker’da cinsiyetin kimlik olarak ele alınması, sosyal epistemolojiye yakınlığı ve sosyal olan üzerinde durmasıyla kimliğin ve dolayısıyla cinsiyetin de inşa edilmişliği vurgusuna yakındır. Bağlamsallık içinde boğulmamak için postmodernizmi reddeden Fricker, ona yüklenen anlamlar dışında bedeni nereye oturttuğu konusunda bilgi vermez. Denge kurmaya yönelik yaklaşımı bedeninin de toplumsal olarak yüklenen anlamlar dışında bir varlığı ve anlamı olabileceği düşüncesini destekleyebilir. Benhabib’e baktığımızda da benzer bir eksiklikten bahsedebiliriz.

Feminizmin bir “kurtuluş arzusu” olduğunu ve bu arzunun postmodern bir bakış açısından gerçekleştirilmenin mümkün olmadığını söyleyen Benhabib (2008: 41), kadınlara özgü bir ahlaki ses ve bu sese ait birtakım özellikler olduğu vurgusunun, diğer bir deyişle “eril” ahlaki zeminler yerine “dişil” birtakım zeminler olabileceği iddiasının da sorunlu olduğunu söyler. Çünkü böylesi bir yaklaşım –tam da Gilligan’ın argümanında görülebileceği üzere- yine kadınlara özgü “stereotipler” üretme tehlikesini içinde barındırır (Benhabib, 1992: 191). Aslen Gilligan kadınlara has bir etikten bahsetmez fakat erkeklerde de rastlanabilecek şekilde ikinci tür bir etik anlayışı olduğunu belirtir. Ruddick de anaç olmayı benzer şekilde ele alır ve kadınlara ait bir özellik olmaktansa erkeklerin de sahip olabileceği barışçıl bir ideoloji olarak kurgular.

Doğrudan bir özcülük imasında bulunmasa da Benhabib, hem “biricik kadın deneyimlerinden” bahsederek hem de cinsiyetçi tutumlara karşı durarak nasıl bir deneyim tartışması yürütülebileceği sorusunu sorar. Kısaca Benhabib, kadınlara has bir deneyim vurgusu sorusunun tartışılması gerektiğini vurgular (Benhabib ve Cornell, 1996: 13). Bu durumda Benhabib’in haklı çıktığını, her iki ismin de kadınlara özgü deneyimlerle ilgili özdeşleştirilerek özcü bir şekilde ele alındığını söyleyebiliriz. Kadınlara özgü bir deneyimin getirdiği özcülük tehlikesinin altını çizmekle birlikte toplumsal cinsiyeti ele alışında aynı tehlikeye kendinin düştüğünü söyleyebiliriz.

Benhabib, toplumsal cinsiyete bakış noktasında Judith Butler ile ters düşerek Butler'ın toplumsal cinsiyet tasvirinin “ampirik” bir araştırmaya konu olamayacağını ve “normatif” bir çıkarımda bulunmaya imkan tanımayacağını belirtir (Benhabib, 1995: 111). Fakat toplumsal cinsiyetin ve cinsiyetin tanımı noktasında Judith Butler ile aynı düşünmektedir. “Anatomik farklılığın” ve dolayısıyla “cinsiyetin” kendisinin de verili bir gerçeklik olmadığını, bu anatomik farklılıkların da inşa edildiğini, toplumsal olarak anlam yüklendiğini ya da bir farklılık olarak nitelendirildiğini söyler (Benhabib, 1995b: 194). Bu nedenle toplumsal cinsiyet, Benhabib'e göre, “insanların kadın ve erkek türleri olarak inşasıdır” (Benhabib, 1995b: 193). Cinsiyeti bir inşa meselesi olarak görerek bedensel olanı görmezden gelen Benhabib'in, beden-zihin ya da toplumsal cinsiyet meselesi açısından söylersek anlam-beden dikotomisini aşmadığını söyleyebiliriz. Fricker'in da böyle bir söylemde bulunmamakla birlikte bedenden yeterince bahsetmediğini söylemiştik. Peki bu durumda beden her iki ismin -Benhabib ve Fricker- postmodernizm karşıtı duruşu ile nasıl bir araya getirilecektir? Dahası, dikotomiler arası denge kurmalarının ontolojik bir duruş olması, bu iki unsur arasında da denge kurmalarını gerektirmektedir. Bu noktada ise pragmatizmin feminizm ile bir araya gelişindeki beden vurgusu her iki ismin bu eksikliğini kapatmak için “sentezin” önemli bir kısmı anlamına gelir.

Dewey'in pragmatizmi, klinik çalışmalar ve laboratuvar deneyleri gibi konuları ele alır. Bu aynı zamanda bilimin sorgulanmasını da beraberinde getirir. İnsanların nesneymiş gibi algılanmasına pragmatizmden eleştiri gelir. Bilim, insanların hislerinden ve deneyimlerinden kopuk ele alınamaz. Bu bir gereklilik değil aynı zamanda “sorumluluktur”. Bir deneyin ya da tedavinin üzerinde uygulandığı kişilerde bıraktığı etkiler dikkate alınmadan bilimsel bir çalışmadan bahsetmek eksiktir (McHugh, 2011). Beden ve hislerin bir arada ele alınışının pragmatizmin öne sürdüğü “embodiment” için gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Deneyimler hem bedene hem sosyal ilişkilere ve anlamlara ilişkin yaşanmışlıkların toplamıdır.

Bir başka deyişle beden/zihin dikotomisini aşan ve ikisi arasında ilişki bir tutum takınan toplumsal cinsiyet algısı, kadın ve erkek bedenlerini anatomik gerçeklikler olarak kabul etmekle birlikte hem kadın-erkek hem beden-zihin arasındaki ilişkide “hegemonik olmayan” ve “dikotomik olmayan” bir düşünmeyi gerekli kılar. Böyle bir

ilişkide beden, “anatomik cinsiyete sahip olmaktan ötesi” olarak algılanabilir. Dahası beden, birçok unsurun barınabildiği bir zemin olarak kabul edilir. Bu unsurlar “cinsiyet, kişisel anlatı, sosyal kimlik, merhamet ve bakım, ağrı ve acı çekme” gibi unsurların yanında “aile tarihi, sosyal soykütüğü, sınıf, kültür, jenerasyon” vb. unsurlardır (Prokhovnik, 1999: 106-107). Tüm bu deneyimlerin bir bedensel gerçeklik üzerinden oluştuğunu görmekteyiz. Aynı zamanda teknolojik gelişmelerin etkisiyle bedenin bir gerçeklik olarak dönüşü pragmatizme dönüşü de gerektirmiştir diyebiliriz.

Teknolojik gelişmeler, beden üzerindeki tartışmaları adalet tartışmalarına daha da yaklaştırmıştır. Medikal teknolojilerin gelişmesiyle “organ nakli, genetik mühendisliği, taşıyıcı annelik” gibi imkanlar ortaya çıkmıştır. Bu ise “bedensel kaynakların dağıtımı” tartışmasını ortaya çıkarmıştır. Organ yetmezliği gibi sorunları olan dezavantajlı insanlara karşı sorumluluğumuz olup olmadığı teknolojik gelişmeler sonucunda ortaya çıkmış bir sorudur (Fabre, 2006). Bu gibi gelişmeler sonucunda “medikal etik” gündeme gelmeye başlamış, başta üreme ve doğum olmak üzere kadın bedenleri ve bu bedenlere ait parçalar üzerinde yapılacak tasarruflarda kadınların karar vermeye katılımı tartışmaya açılmış; “feminist bioetik” alanı oluşmaya başlamıştır. Ayrıca klinik pratikler, feminist epistemolojinin bedene ilişkin bilgi edinimini yeniden ele almasıyla sadece teknik ve medikal bilgi ile sınırlı kalmamıştır. Kadınların kendi bedenlerine ilişkin anlatıları ve hikayeleri de en az bu bilgi türleri kadar önemli görülmüştür (Lindemann, 2007). Özellikle kimlik ve farklılık tartışmaları cinsiyet ve ırk ile sınırlı kalmamış, “engellilik” de bir kimlik konusu olarak gündeme gelmeye başlamıştır. Dışlanma ve adaletsizliğe uğrama noktasında en az diğer unsurlar kadar önemli bir çalışma alanı olmaya başlamıştır (Silvers, 2007). Dolayısıyla fiziki engelliliğin de “görünür kimlikler” içinde yer aldığını söyleyebiliriz.

Özetle, toplumsal cinsiyet tartışmasının girişinde de dikkat çekildiği üzere, beden ve sosyal hayatın karşılıklı etkileşim içinde olduğunu belirtmekle başlamak yerindedir. Bu etkileşim, beden konusunu politik bir unsur haline getirir çünkü bedeni verili kabul etmek pek çok eşitsizliği meşrulaştırmanın aracıdır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet kavramının eşitsizliğin değiştirilebilir olduğunu vurgulamak için özellikle kullanıldığı göze çarpar. Fricker’ın kimlik üzerinden epistemik adaletsizliği tartışması, stereotiplere ve önyargılara vurguda bulunması sosyal inşacılıktan yana bir tavır aldığını gösterse de;

epistemik adaletsizlik kavramının uzman-uzman olmayan ilişkileri bağlamında özellikle “medikalleşme” tartışmalarında kullanılmaya başlaması, bedensel gerçekliğe vurguya yönelik bir adım kabul edilebilir. Fricker’ın “epistemik adaletsizlik” kavramı güncel tartışmalara bağlanmaya verimli bir kavram olarak durmaktadır. Fakat Benhabib ve Fricker’ın birbirlerini destekler ve dikotomiler arası bağ kurbaya çalışan argümanları, toplumsal cinsiyet noktasında pragmatizmin desteğine ihtiyaç duymaktadır. Benhabib’in deneyimler noktasında özcülüğe düşme uyarısı toplumsal cinsiyetin ele alınışında da önemsenerек dengenin sağlanmasına katkıda bulunulabilir.

3.6. Metodolojik İlişkisellik

Eyleyen-yapı, mikro-makro, birey-bütün gibi dikotomiler bir arada kullanılsalar dahi herbirinin farklı bir düşünce dünyasının ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Kapitalizm ve komünizm arası dikotominin eski gücünü kaybetmesi ile birlikte dikotomiler arası köprülerin nasıl kurulabileceğine ilişkin tartışmalar artış gösterir. Köprü arayışlarını hem Amerika’da hem de Avrupa’da gözlemlemek mümkündür. Amerika mikro-makro kavramlarını tercih ederek bu kavramlar arası ilişkilerin nasıl kurulabileceğini tartışırken Avrupa ise kendi kavramları olan eyleyen-yapı dikotomileri arasındaki ilişkilere odaklanmıştır. Örneğin Amerika’da “sembolik etkileşimcilik (mikro)” ile “yapısal işlevselcilik (makro) arası bağlantılar önem kazanmıştır. Avrupa’da bunun yansıması “varoluşçuluk” ve “yapısalcılık” arası ilişkiler olarak kendini gösterir. Her iki kıtadaki tartışmaları “metodolojik bireycilik” ve “metodolojik bütüncülük” arası ilişkiler olarak özetlemek mümkündür. Bu noktada “eyleyeni” “birey” ya da “mikro” olarak düşünmemek gerekir. Aynı şekilde “yapıyı” da “makro” ya da “bütüncülük” ile aynı görmek de yanlıştır. Mikro bir inceleme alanı ya da bir eyleyen belli bir “kolektiviteden” oluşabilir. Aynı zamanda makro bir tartışmayı “nesnellik” ile eş görüp mikroyu “öznellik” olarak düşünmek de sorunludur. Makro bir tartışma öznellik temeline oturabilir (örneğin kültür çalışmaları). Her ne kadar meta teori düzeyinde bir tartışma olsa da dikotomilerin “entegrasyonu” ya da dikotomiler arası “işkilere” odaklanan tartışmaların ortaya çıkardığı geleneğe -her iki kıta tartışmalarını da kapsayacak şekilde- “metodolojik ilişkisellik” demek mümkündür (Ritzer ve Gindoff, 1994). Dolayısıyla “metodolojik ilişkisellik” kavramı eleştirel-pragmatik bir yaklaşıma oldukça uygundur.

Eyleyenliği, “sosyal eylem için kapasite” olarak tanımlayabiliriz. Bu durum daha çok “bireylerin özgürlüğü” kapsamında “özgür irade, ahlaki tercih, politik kapasite” olarak algılanabilir. Çünkü karşımıza çıkan temel soru verdiğimiz kararlarda kendimize ait “otonom” bir parçanın mı var olduğu yoksa her eylem ve kararımızın aslında toplum ve kültür tarafından öğretilenler mi olduğudur. Tamamen içinde büyüdüğümüz sosyal çevrenin eseri olma durumumuz, bize öğretilenler dışında biri olamayacağımızı söyler. Tamamen rasyonel ve otonom bireyler olduğumuz söylemi ise içinde yaşadığımız toplumun üzerimizde hiç mi etkisi olmadığı sorusunu gündeme getirir. İçinde büyüdüğümüz ideoloji ve sahip olduğumuz toplumsal roller dışında “özgür düşünce” mümkün müdür? Bu tartışmada söz konusu özgürlüğün mümkün olmadığını yapısalcılarda (Levi-Strauss) ve yapısal-işlevselcilerde (Durkheim) görmek mümkünken bireye geniş özgürlük alanı tanıyan yaklaşımlar olarak ise fenomenolojiyi ya da sembolik etkileşimciliği görmekteyiz. Fakat böyle bir dikotomik konumlandırmanın doğru olmadığını, her ikisinin de sürekli bir etkileşim içinde birbirlerini etkilediklerini söyleyen ve denge arayan bir yaklaşımdan (Giddens) bahsetmek de mümkündür. Ayrıca tartışmanın bir tarafını yapıya karşı sadece bireyle sınırlamak doğru değildir. Bireyler kadar topluluklar da otonomluğun konusu olabilirler (Calhoun, 2002: 7-8; Bruce ve Yearley, 2006: 7).

Yapı, “ortak ve düzenli” davranışlar üzerinde durur. Yapısalcılık ise tüm bu davranışları onlara yön veren “nedenler seti” ile açıklamaya çalışır. Bunun işlevselcilikle birleşmiş hali, her kurum ve yapıyı belli bir “amacı” gerçekleştirmek ya da düzeni sağlamak ile eş tutar. Bu durum da bu düzene ayak uyduramayanların dışlanması ile sonuçlanabilir. Etkileşimcilik ise “gerçeklik” denen şeyin her şeyden bağımsız bir şekilde toplumsal yapıda saklı olmadığını, onun sürekli değiştüğünü söyler. Eyleyenlik de değişebilir. Kimi zaman yapı daha çok “özgür iradeye” izin verirken kimi zaman bunu kısıtlayabilir (Walsh, 1998a: 33). Öznellik, kişilerin kendine ait “fikirleri, değerleri, çıkarları ve güdüleri” olması durumudur. Nesnellik ise “kurumlar” ve “yapılardan” oluşan bir gerçeklik olduğunu ve öznellik denilen şeyin bunun bir yansımasından başka bir şey olmadığını söyler (Walsh, 1998b: 298). Tüm bu tanımlamaların temelde “aktiflik/pasiflik” dikotomisine ait bir tartışma olduğu söylenebilir. Aktiflik, kişileri sadece nesnel gerçekliğin bir yansıması ya da yapının küçük formları olarak kabul etmez. Kişiyi kendi kararlarını belirleyici ve kendi yolunu çizebilen bir öznellik biçer.

Pasiflik ise bunun tem tersi olarak kişilerin dış güçler tarafından şekillendirildiğini söyler (Jenks, 1998: 274). Kimlik ise sosyalleşmenin etkisi ve kişinin kendi getirdikleri ile birlikte sahip olduğu roller (baba, işçi, vatandaş gibi), “yaşam tarzı” ve “genetik mirasın” toplamıdır (Bruce ve Yearley, 2006: 144).

Eyleyenlik, öznellik, aktiflik, birey kavramlarının kendi arasında birbiri yerine kullanılması olasılığı yüksek görünmektedir. Aynı durum yapı, nesne, pasiflik ve toplum kavramları için de söylenebilir. Bunlara ek olarak Benhabib özelinde bağlam/evrensel tartışması da bu listeye eklenebilir. Tüm bu tartışmalardaki baskın hususun “otonomluk” tartışması olduğu söylenebilir. Yapı kavramı daha çok sosyolojide karşımıza çıkarken öznellik ve nesnellik meselesinin bilgi edinimi tartışmalarında daha görünür olduğu söylenebilir. Siyaset teorisinde ise daha çok birey-toplum⁴⁹ ikilemi karşımıza çıkar.

Hatırlayacak olursak, Fricker sosyal epistemolojiden taraf olmasına rağmen yapısal etkenlere yeterince dikkat vermemekle ve analizlerini birey temelinde yapmasıyla eleştirilmiştir. Örneğin Bohman, *Bülbülü Öldürmek* romanında Tom Robinson’ın yaşadıklarının kişisel bir önyargının devamı değil daha yapısal bir sorunun parçası olduğunu söylemekteydi. Günümüzde bir siyahinin epistemik adaletsizliğe uğraması, “köleliğin başka araçlarla devamı” olarak bir önyargılar ağına işaret etmekteydi (Bohman, 2012: 179-180). Tom Robinson’un başına gelenler münferit bir olay olmadığı için Bohman böyle bir eleştiride bulunmaktaydı. Fakat Fricker’in “kimlik iktidarı” söylemiyle zaten söz konusu tartışmanın yapısallığının farkında olduğu söylenebilir. Ayrıca Fricker’in yapısal yönü olan bir tartışmayı bireylerin üzerinden görmek isteyerek “mikro” bir analize yöneldiğini de söyleyebiliriz. Yapıyı anlamak için makro bir analiz yapmak yukarıda belirtildiği gibi şart değildir.

Epistemik adaletsizliği medikal pratikleri anlamak için kullanan Wardrope, epistemik adaletsizlik kavramının adaletsizliğe neden olan daha genel adaletsizliklerden bağımsız

⁴⁹Politik teoride birey-toplum ilişkisi, politik yönü ağır basarak, bireyin mi toplumun mu önce geldiği ve hangisinin hangisini şekillendirdiği yönünde tartışmaları beraberinde getirir. Bireylerin bir sözleşme ile toplumu oluşturduğu “toplum sözleşmesi (Hobbes, Rousseau, Locke, Hobhouse vb. düşünürlerde görüleceği üzere)” ve “grup zihin teorisi (Plato, Hegel vb. teorisyenlerde görüleceği üzere)” gibi tartışmalar birey-toplum ilişkisine ilişkin tartışmalardır (Sharma, 2007: 150-155).

olamayacağını söyler. Bu nedenle “medikal epistemik adaletsizlik” dediği şeyin anlaşılabilmesi için “medikalleşme” sürecinin getirdiği yapısal dönüşümün de dikkate alınması gerektiğinin altını çizer (Wardrope, 2014). Medikalleşme, nesnelleşme vurgusunu da beraberinde getirir. Hastaların kendi bedenlerinde olup bitenlere tanıklıklarının yetkililer (doktorlar vb.) tarafından dikkate alınmamasının nedenlerinden biri bunların “öznel” bulunmasıdır. Doktorların karar vermesi noktasında daha nesnel kanıtları dikkate almayı tercih edebilirler. Bu noktada hasta ve doktor dışında bir üçüncü unsur olan tahlil sonuçları gibi “raporlar”, hastanın birinci-şahıs olarak bilgi kaynağı görülmesinin önüne geçebilir (Carel ve Kidd, 2014: 533). Burada da bilgi edinimi “nesnel” ve “öznel” olarak ele alınmaktadır. Nesnel bilgi, tahlillerin ve röntgenlerin hasta bedenine ilişkin verdiği bilgi iken öznel bilgi hastanın kendi bedenine ilişkin anlatıları ve hissettikleridir. Bu noktada ise yapısal bilgi olmadan nasıl medikalleşme pratiği eksik kalacaksa öznel anlatılar olmadan da eksik kalacaktır. Dolayısıyla birbiriyle zıt gibi görünen yapılaşma ve öznellik (hasta anlatıları) eşit derecede önemlidir. Tersini söyleyecek olursak hasta anlatıları ne kadar önemliyse nesnel bilgi de o kadar önemli olmalıdır.

Fricker’a yönelik eleştirilerden bir diğeri de yapısal adaletsizliklere yönelik çözüm önerisiydi. Erdemler bireysel olanla ilişkilendirildiği için Fricker’ın erdem temelli bir tartışma yürütmesi anlamsız görülmekteydi. Bu nedenle Bohman şöyle der: “Marjinalliğin üstesinden gelmek, kolektif bir girişimdir; sadece epistemik erdem meselesi değildir” (Bohman, 2012: 183). Bu noktada “kolektif girişim” anlamlı olmakla birlikte erdemleri dışlamak durumunda değildir. Nasıl eyleyenlerin bireylerle sınırlı olmadığını söylüyorsak, erdemleri de bireylerle sınırlamak gerekmez. Fricker’ın bireyler kadar grupların da “epistemik özne” olabileceğini söylediğini ve Benhabib’in de benzer bir tavır takındığını düşünürsek, epistemik adaletsizlik üzerine gerçekleşen tartışmalar gruplar için de gerçekleşecektir. Bunun ötesinde “kolektif epistemoloji⁵⁰” tam da buna yönelik tartışmaları yürütmektedir. Kısaca erdemlerin bireyler ötesinde bir tartışma konusu olabileceğine yönelik tartışmalar zaten mevcuttur.

⁵⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. *Collective Epistemology*, Edt: Hans Bernard Schmid, Daniel Sirtes, Marcel Weber, Frankfurt ve Paris: Ontos Verlag, 2011. (Özellikle birinci kısımda yer alan grupların “epistemik eyleyen”, “rasyonel kaynak” olup olmayacağı tartışmaları ve grupların erdemlerinin olup olmayacağı)

Özetlemek gerekirse Fricker, epistemik adaletsizliği “kimlik iktidarı” temelinde ele alarak yapısal unsurların farkında olduğunu belirtmiş, fakat bunun izlerini somut olaylar üzerinden anlamaya çalışmıştır. Anlatılara önem vererek öznel bilgiyi ön plana çıkarmıştır. Fakat bu nesnel bilginin ikinci plana atılması anlamına gelmemelidir. Bunlar birbirlerini düzeltici ve dengeleyici bilgiler olarak ele alınabilir.

Otonomluk ve yapı ile ilişkilere dönecek olursak Fricker, insanların “bilen olarak kapasite sahibi” olduklarını söylemekteydi. Ayrıca önyargılara sahip olsalar dahi “duyuların eğitimi” ve “eleştirel-refleksif” bir tutum takınma ile bu önyargıları aşabilmekteydiler. Benzer şekilde epistemik adaletsizliğe maruz kalanlar da kavram üreterek, deneyimlerini paylaşarak ve benzer deneyimleri paylaşanlarla bir kolektivite oluşturarak içinde buldukları durumu değiştirmeye çalışabilmekteydi. Bu durumda iletişimin ve deneyim paylaşımının otonomluğu kolaylaştırıcı bir yönü olduğu söylenebilir.

Benhabib, yapısal unsurların anlaşılmasına oldukça önem verir. Liberalizmin, özellikle de “neo-liberal çıkar grubu çoğulculuğunun” en büyük eksikliği, demokrasinin önündeki engellerin –bilgiye erişim ya da örgütlenme noktasında- “yapısal” unsurlarını görememektir. Bireye fazlasıyla odaklanan bu anlayış, özellikle dezavantajlı grupların içinde bulunduğu yapısal zorlukları anlamada eksik kalmaktadır (Benhabib, 1984: 124). Yapısal zorluklar anlaşıldıktan sonra değişim mümkündür. Kurtuluş, ancak ifa (fulfillment) ve başkalaşımın (transfiguration) bir arada gerçekleşmesi ile oluşabilir. İfa, şu ana ait imkanların etkili bir şekilde kullanılması ile gerçekleşen bir aşama iken başkalaşım, geleceği de hesaba katarak adım atmaya gerekli kılar (Benhabib, 1986: 41-42). Dolayısıyla var olan yapı içindeki fırsatlar fark edilebileceği gibi değiştirilmesi gereken yönler için mücadele mümkündür.

Böylece Benhabib’in de Fricker’in da kişileri ve grupları “pasif” alıcılar olarak değil değişimi başlatacak ve yönlendirecek “aktif” aktörler olarak gördükleri söylenebilir. Fricker’in mikro analiz ile ortaya koymaya çalıştığı noktaların Benhabib tarafından daha teorik ve makro boyutta ele alındığını söylemek mümkündür. Fricker’a yönelik eleştirilerin odağına oturan yapıyı dikkate almama ve kolektif olarak değişimi yeterince vurgulamama gibi eleştiriler, Benhabib ile birleştirilerek güçlendirilebilir.

Her iki ismin argümanlarının birleşiminin, ikinci bölümdeki tartışmaları da arkasına alarak, belirli özellikleri olan bir özne anlayışını işaret ettiklerini söylemek mümkündür. Bunlar; “bilen olarak kapasite sahibi” olarak “epistemik” ya da “bilen özne”, belli bir sosyal çevrenin etkisinde olarak “konumlandırılmış” özne, bununla sınırlı kalmayarak başkalarının konumlarını anlamaya çalışarak önyargılarını kırmayı başarabilen “konumunu aşabilen özne”, bunu yaparken iletişime geçen ve “karar verebilen” öznedir. Tüm bu yönleriyle birlikte “politik özne” olarak karşımıza çıkar.

3.6.1. Bilen Özne

Bilmek tek bir yolla gerçekleşmez. Bir şeyi bilinir kılan pek çok farklı kaynak olabilir. Otorite, deneyim, araştırma yöntemleri, gelenek ve sezgi bunlara örnek verilebilir (Grinnell ve Unrau, 2011: 6-12). Bu kaynaklardan beselenerek “bilme” eylemini gerçekleştirmek, “bilen özneyi” ya da Fricker’in deyimiyle bilme eylemini gerçekleştirme noktasında “kapasite sahibi” olabilmeyi akla getirir.

Fricker’in tartışmasına “bilen” üzerinden başladığını düşündüğümüzde, bu başlangıç noktasını Grasswick’in belirttiği şekilde “epistemik özne” olarak tanımlayabiliriz. Grasswick’in çıkış noktası “bilen kim” sorusudur ve sorunsal birey-toplum ilişkisinde bireyin nereye oturduğudur. Fricker’in fazlasıyla bireyci bir çerçeve çizdiğini belirten eleştirileri hatırlayacak olursak, epistemik öznelerin ele alınması sürecinde bireye vurguda bulunan bir yaklaşımı Grasswick “bilenlere ilişkin atomistik görüş” olarak tanımlar. Bu durumda iktidar ilişkilerinin görmezden gelinmesi gibi bir sonuçla karşılaşılabilir. Oysa tüm bireyler temelde birbirlerine “epistemik bağ(ım)lılık” duyar. Tamamen topluma odaklanmak da tüm bireyleri tektipleştirerek onların toplum içinde kendilerine ait konumlarını görmezden gelmek ile sonuçlanabilir. Her iki tarafın da eksikliklerini aşmak için Grasswick, “topluluklar-içindeki-bireyler” kavramsallaştırmasını önerir. Bu kavramsallaştırma, toplumun ve bireyin sürekli “interaktif” bir ilişki içinde olduğu bilincinin yerleşmesini sağlar. Bireylerin toplum içerisinde “epistemik yeteneklerini” ne ölçüde ve nasıl kazandıklarının hikayesi, iletişime giren herkesin kendi arka planını da sürece dahil ederek “özgün” bilme eylemlerinin gerçekleşmesine olanak verdiği gerçeği ve kişilerin sadece bilgi üretici değil bilgi taşıyıcı olarak da görülmeleri gerekliliği bu interaktifliğin dozunu da belirler

(Grasswick, 2004). Böylece “bilme” eylemi, sadece bireysel değil sosyal bir durum olarak karşımıza çıkar.

“Özgün bilme eylemlerinin” olanak dahilinde olması tek başına otonomluğu işaret etmek açısından önemlidir. Böylece epistemik özne aynı zamanda epistemik eyleyene dönüşür. Bu nedenle epistemik adaletsizliği, her şeyden önce, “epistemik eyleyen” ve bu eyleyenin diğer eyleyenler ile bağı üzerinden oluşan deneyim aktarımında meydana gelen adaletsizlikler bütünü olarak ele almak gerekir. Epistemik eyleyenler ve içinde buldukları epistemik cemaatler, bireylerin birer özne olarak konumlandırılmasına yardımcı olurlar. Dolayısıyla epistemik eyleyenler, adaletsizliğe uğradıkları noktada Fricker’ın söylediği gibi “nesneleştirilmeye” maruz değildir. Tersine, tanıklıklarına inanılmadığı noktada dahi kendilerine yarı-özne muamelesi yapılır. Çünkü, Fricker’ın “bilen olarak kapasite sahibi olma” kabulü üzerinden şekillenen özne olma durumu, adaletsizliğe uğratılan kişinin de “yanıltan/kandıran olma noktasında kapasite sahibi” olarak görülmesiyle yine bir özne olarak kabul edilmesini gerektirir (Pohlhaus, Jr., 2014). Bilmek kadar bilmemenin de bir kapasite meselesi görülmesi, hem bilen hem bilmeyen özneyi “eyleyene” dönüştürür.

Burada karşımıza bir başka boyut olarak “nesnelleşme” çıkmaktadır. Her zaman her yerde geçerli olan bir gerçeklik durumu dışında kişilerin “özne” olarak görülmemeleri durumu söz konusu olabilir. Özne olarak görmeme durumu, duyguları ve düşünceleriyle birlikte bir insanı bir bütün olarak görmemek anlamına gelir. Feminizm içinde tartışma alanı bulan “cinsel nesneleştirme” ve kadınların bunu içselleştirerek “kendini-nesneleştirmeye” yönelmeleri, savaş ve sömürge dönemlerinde karşı tarafın “insanileşmeden-uzak” algılanışı, “öfke” yerine “utanma” ile sonuçlanan toplulukların ve grupların kendi içlerindeki gruplara yönelik “alt-insanilikten uzaklık” ile yaklaşımları, bir grubun daha medeniyetten uzak ya da yeteneksiz olarak görülmesi sonucu oluşan “insanlıktan-uzaklık” yaftası olarak nesneleştirme nesneleştirme türlerine örnek olarak verilebilir (Gervais ve diğerleri, 2013: 2-5). Bunun medikal pratiklerdeki yansıması ise hem teknolojinin gelişmesiyle hastaların incelenebilir ve içlerindeki tüm parçaların ve sıvıların görüntülenebilmesinden sürecin ekonomik yönüne dek uzanarak insandan ziyade hastalıklarının tedavisi ile sağlık sektörüne para kazandıran unsurlar olarak görülmelerinden ötürü “bio-nesnelleştirme” ile karşı karşıya kalmalarıdır

(Douglas, 2016). Nesneleştirme ile aynı zamanda öznenin “eyleyenliği” elinden alınmış olur. Buna postmodernizmin ortaya koyduğu aşırı öznelleştirme de sebep olur.

Postmodernizme karşı tavır alan feministler parçalanmışlık fikrine karşı durarak postmodernizmin “yerinden ettiği” özneyi yeniden “bilen özne” olarak yer verir. Bilen özne olmanın yanında özne bir “eyleyen” olarak sosyal dünyada etkinliğini sürdürür. Bedensel gerçeklik ve cinsiyetin toplumsal inşasını birlikte ilerleyen gerçeklikler olarak ele alarak “embodiment”i mümkün kılar. İktidar ilişkileri, “kurtuluşun” mümkün olduğu bir zemine çekilebilir ve bu zemin “politika-etik-epistemoloji” ilişkileri bağlamında anlamlı bir şekilde tartışılabilir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 96-102). Bu nedenle Fricker’in “bilen özne” ısrarı bile tek başına postmodernizme karşı oluşuna bir örnek olarak gösterilebilir. Böylece, Fricker’in penceresinden bilen özne hem tanıklıkta bulunan hem de sessiz kalabilen fakat her ikisinde de kapasite sahibi öznedir. Bilme ise her iki durumda da kişilerin kendi yaşamlarına yönelik “deneyimleri” olmasından kaynaklanır. Bilen özne böylece “deneyim sahibi özne” ile kesişir.

Bir insanı kişi yapan, büyük oranda, onun deneyimleri ve deneyimlerin onu nasıl şekillendirdiğidir (Young-Eisendrath, 1989: 157). Bilen özne, deneyim sahibi özne olmasından ötürü bir “kişiye” dönüşür. Feminizmin deneyim ısrarının temelinde de bu yatar. Fakat daha önce de bahsedildiği gibi bunun özcülüğe kaçması, farklı farklılıklara has deneyimlerin genellenmesi “özcülüğe” düşme tehlikesini de beraberinde getirir. Deneyim sahibi olurken postmodernizmin içine düştüğü parçalanmışlıktan geri durarak “bilen özneyi” ön plana çıkarmanın getirdiği otonomluk, aynı zamanda bu özneyi kendi kararlarının vericisi durumuna getirir.

Bu nedenle özneler aynı zamanda karar vericidirler. Karar vericilerin kararları “psikolojilerinden”, aldıkları “etik” pozisyonlardan, karar verme eylemini gerçekleştirdikleri “bağlamdan”, karar verme boyunca güttükleri “niyetten”, aldıkları ve almadıkları “sorumluluklardan”, “hakkaniyet” ve “özgürlüğe” nasıl baktıklarından, sahip oldukları “otoriteden” ve ortaya koydukları “iyi nedenlerin” niteliğinden ayrı düşünülemez. Bunların yanında kararın ne hızla verildiği ya da verilmesi gerektiği, kararın tek başına mı yoksa bir grup insanla mı alındığı, ne tür bilgi kaynaklarının kullanıldığı, karar vericinin dışında ne gibi faktörlerin süreci etkilediği, karar verme süreci sonunda nelerin “öğrenildiği”, bu yeni deneyimlerin bir sonraki karar verme

süreçlerini nasıl etkilediği ve değiştirdiği gibi bileşenler karar verici üzerinde etkide bulunurlar (Pomerol, 2012). Karar verme eylemi çok unsurlu ve karmaşık bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Karar verme de bilme eylemi gibi interaktif bir süreci işaret etmektedir. Bilme eyleminin sosyal olan içinde gerçekleşmesi, sosyal olandan etkilenmesi söz konusu olmakla birlikte bu etkilenmenin muhatabının yalnızca “birey” olduğunu söylemek yanlış olur. Bireyler kadar gruplar ve kurumlar da “bilen özne” dolayısıyla “deneyim sahibi” ve “karar verici özne” olabilirler.

Fricker’a göre araştırma grupları, komiteler, hükümetin açıklama yapmak için görevlendirdiği kurullar, kurumlar ve gruplar vb. buna örnek gösterilebilir. Grup ifadesi “müşterek üstlenme” ile mümkün olabilir (Fricker, 2012). Benzer şekilde kurumsal tanıklık, bir firmanın ya da hükümetin bir bütün olarak bir basın danışmanı ya da başka bir yetkili aracılığıyla ifadesini bilginin kaynağı olarak sunmasıdır. Kurumsal tanıklık, genel olarak “grup tanıklığının” kapsayıcılığı altında yer alır (Gelfert, 2014: 26-27). Böylece gruplar ve kurumlar da bilen özne olarak karar verme ve deneyim sahibi olma noktasında eyleyen olabilirler. Bu durum ileride bahsedileceği üzere politik özne olma noktasında da önemli bir açılım olacaktır.

Özetle kişiler ya da gruplar hem bilme hem de bilmeme noktasında “özne” ve “eyleyenlerdir”. Kişilerin bir şeyi bilmemesi de kendi tercihleri ile gerçekleşebileceğinden bu durumda bir otonomluk göstergesidir. Önyargılardan ötürü karşı tarafın tanıklığının kabul edilmemesi “epistemik adaletsizlik” olarak adlandırılır. Fakat bir kişinin herhangi bir konudaki bilgi eksikliği onun nesne olarak görülmesiyle sonuçlanırsa bu aynı zamanda o kişiyi insan olarak görmeme ile sonuçlanabilir. Bir başka deyişle ve Fricker’ın deyişiyle bir kınamaya dönüşmekten öte “epistemik hayalkırıklığı” olarak görülerek, bunu değiştirme gücü varken neden değiştirmedeği sorusunu gündeme getirebilir. Bu şekilde nesneleştirmenin önüne geçilebilir.

Bilen öznenin otonomi sahibi olması, onu *bilen eyleyene* dönüştürürken aynı zamanda deneyim sahibi olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bilme eylemi interaktif bir şekilde ilerlerken hem gruplar hem kurumlar bilen özne olabilirler. Çeşitli aktörlerin postmodernizme karşı bilen özne olarak konumlanmaları, bilmeye etki eden sosyal unsurları kabul etmekle birlikte bu etkilerin aşılmasını gerektirir. Bu da konumlandırılmış ve konumunu aşabilen özneyi gündeme getirir.

3.6.2. Konumlandırılmış ve Konumunu Aşabilen Özne

Konumlandırılmış bilgi, feminizmin temel eleştiri alanlarından biri olan ve Batı felsefesinin de özünü oluşturan dikotomik düşünceyi aşmaya çalışır. Bilginin politik olduğunu söyler ve buldukları konum tarafından şekillendirilmiş öznelerin varlığını kabul eder (Mendel, 2009: 61). Fakat “bileni”, iki ayrı düzlemde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki bilen kişinin “konumlandırılmış bilen” olması ikincisi ise “birbirine bağımlı” bilenlerin varlığıdır. Bu iki durum diyalektik bir ilişki içindedir (Pohlhaus, 2012). Bilen öznenin hem konumlandırılmış hem bağımlı olması “topluluklar-içindeki-bireyleri” hatırlatmakla birlikte Fricker ve Benhabib’deki “soyut-somut” ayrımına da uygun düşmektedir. Kişilerin bir bağlamları ve çevreleri varken bir de bunların ötesine geçip –Benhabib’de evrenselliğe ulaşılacak boyutta- herkesle eşit kabul edilebilecekleri konum ötesi durumları söz konusudur.

Konumlandırılmış olmayı, aynı zamanda “öteki” olmak üzerinden giderek, somut öteki-soyut öteki ayrımında arayabiliriz. Soyut öteki insanların hepsi için geçerli olabilecek “ortak” yönler vurguda bulunurken “somut öteki” ise “ortak olmayan” ve her insanı bir diğerinden ayıran yönler vurguda bulunur. “Şekli eşitlik, hak, zorunluluk, yetki, saygı, görev, değerli olma, saygınlık” gibi nitelendirmeler genel-geçer söylemleri ifade etmede kullanılarak soyut olan ötekine işaret ederken, “somut tarih, kimlik, duygu, özel ihtiyaçlar, yetenekler, tutkular vb.” nitelendirmeler ise somut ötekini işaret eder (Benhabib, 1996c: 87). Böylece “konumlandırılmış özneler” bir başkası için “somut ötekine” dönüşmüş olur.

“Konumlandırılmış” olmanın dikkat çekici unsurlarından biri olan “kimlik” tartışmaları, Antik Yunan’a dek götürülebilen “evrensellik” tartışmaları ile başlar. Evrensellik ya da bütünsellik adına yapılan tartışmalar temelde farklı küçük yapılara dayanır. Bu “somut” parçacıkların bir araya gelişi ile zaman zaman “aşkın” zaman zaman “salt” soyut kurgulara ulaşılır (Young, 1987: 61). Öteki, bu noktada, aslında tanımlı olmayan bir şeydir. Çünkü burada tanımlanan şey “kendi”dir. Kendi gibi olmayan herkesin öteki olması, dolayısıyla, homojen bir öteki algısı oluşturmaz. Fakat kendi gibi olmayanlar bütünü, kendi ile girdiği güç ilişkisinde asimetrik bir konum alır ve dezavantajlı olarak etiketlenir. Kendi-öteki dikotomisi, pek çok başka dikotominin oluşmasına kapı aralar (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 107).

Fricker'ın kimlik iktidarı üzerinden epistemik adaletsizliği tanımlaması ve karşıdakini önyargılardan sıyrılarak anlamaya çalışmayı önermesi, bu anlama eyleminin gerçekleşmesi için kişilerin konumlarının dikkate alınmasını gerektirir. Kimlikler arası iktidar ilişkileri aynı zamanda konumlar arası ilişkileri gündeme getirir. Konumlara ise feminist teori ve epistemoloji içinde “feminist duruş teorisi” üzerinden detaylı incelemeler yöneltilir. Bu noktada Fricker'ın epistemik adaletsizlik kavramı da konum teorileri açısından ele alınmaya oldukça uygundur (Wylie, 2011). Bu durum aynı zamanda konum teorilerinin iktidar ilişkilerini incelemeye uygun bir yaklaşım olması ile de örtüşür (Rolin, 2009).

Fakat konum meselesi sadece kimlik ve anlamlar üzerine odaklanmamalıdır. Bedenin algılanışı kısmında da bahsedildiği gibi bedenler ve onlara yüklenen anlamlar bir bütündür. Kendilik (selfhood), kişilerin biyolojik gerçeklikleri (bedenleri) ile birlikte sosyal ilişkiler içinde anlamlandırmalar kazandığı bir sürecin sonucunda oluşur. Kişiler, edindikleri deneyimler ve içinde buldukları ilişkiler ile sürekli kendi bedenleri ve çevreleri ile ilişkiler oluştururlar. Bunu yaparken de belirli değerler ve ahlaki ilkeler ile birlikte “epistemik eylemlerde” bulunurlar (Rosenthal, 2005: 110). Deneyimin oluşumu, bu nedenle, pragmatizmde bahsedilen “embodimenttan” ayrı düşünülemez.

Kimliğin aynı zamanda “özgün bilme şekilleri” ile ilişkili olması, aynı ağ üzerinde ya da aynı konumda ya da aynı toplulukta olsalar dahi kişilerin farklı bilme pratikleri olabileceği anlamına gelir. Bu durum otonomluğu sağladığı gibi Benhabib ve Fricker'ın kimlik algısına yine bedene ait pratiklerin eklenmesini gerektirir.

Konumları aşabilme ise öncelikli olarak eyleyenlerin bakış açılarının ve durdukları yerlerin başkalarının anlamasına imkan tanımayan kişiye özel alanlar olarak değil, paylaşılarak anlaşılabilir oluşumlar olarak görülmesini gerektirir. Dolayısıyla burada “dialektik bir süreç” söz konusudur. Bu diyalektik süreç karşılıklı etkileşime kapı aralar (Strickland, 1994). Özne ve nesneyi zıtlıklar yerine birbirlerini tamamlayan bütünler olarak görmek bu nedenle ikisini birbirine bağlayan “süreçlerin” varlığını kabul etmeyi gerektirir. Her ikisi birbirini etkilemeye devam etmektedir. Biri bir diğerrinin tek belirleyicisi değildir. Kadınların içindeki buldukları sosyal çevrenin anlamlandırılması için feminist duruş teorisinin önemi büyük olmakla birlikte özneliğin aşılması gerekir. Öznellik, bütün-parça tartışmasındaki parçanın ötesini görebilmeyi

gerektirir (Lazreg, 1994). Postmodernizm ve onun “parçalanmış” öznellik anlayışı özne-nesne arası ilişkinin kurulabilmesi için uygun yaklaşım değildir. Bu durumda “bütüncüllük” üzerinde durulmalı fakat bu bütüncüllük aynılık olarak değil “tutarlılık” ve kişilerin birbirleriyle ilişkileri sonucu oluşan bir bütünlük olarak görülmelidir (Mangena, 1994). Bir başkasının bakış açısını tanımak onun etkisi altına girmek ya da kendi özneliğinden vazgeçme değil, kendini yeniden oluşturma ve alanını genişletme imkanı olarak görülmelidir (Dhanda, 1994).

Konumunu aşabilme noktasında Fricker, “duyuların eğitimi” ve “eleştirel-refleksif açıklıktan” bahsetmekteydi. Benhabib ise benzer bir durumu Arendt’ten aldığı “mentalitenin genişlemesi” ve “kültürel ödünç alma” gibi kavramlarla açıklar. Benhabib bağlamları aşma noktasında normlar anlamında bir “evrensellikten” bahsetmekteydi. Feminist epistemoloji içinde bu konu daha çok özne-nesne arası ilişkinin anlaşılması ve geçişlerin sağlanması olarak tartışılır. Bu durumda nesnellik, özne olarak görmeme durumu değil aynılıkların ve ortaklıkların keşfedilmesi anlamına bürünerek olumlanır. Benhabib bu durumu bağlamların aşılması ile tanımlanaktaydı.

Fricker bunu “parçanın ötesine geçmek” olarak tanımlar (Fricker, 1994). “Kültürlerin birbirinden öğrenmesi” ile farklı kültürler bazı uygulamaları birbirlerinden “ödünç” alabilirler. Fakat bu durumda da uygulamanın kazanacağı yasal zemin ve “evrensel ahlak” ile ilişkisi, bağlamın kendi dinamikleri ile etkileşime girerek yeni bir form kazanacaktır (Benhabib, 2008: 97).

Benhabib, bir başkasının konumu hakkında bilgi edinme durumunu ben-öteki ayrımı ile anlatır. Bu ayrım Hegel’den iletişimsel eyleme dek uzanan bir yolun yapıtaşlarını oluşturur. Hegel’in “karşılıklı tanı(n)ma” dediği ve iletişimsel etikte karşımıza çıkan şey, ben olanın ikili ve çoklu ilişkilerde nasıl bir başka ben için “öteki” olabileceğini kişilerin fark etmeleridir (Benhabib, 1992: 52-53). Böylece özneler arası ilişkiye geçilmiş olur. Özneler arası ilişkinin temel niteliği, bir kişinin “ben olmayı öğrenmesi ve bir başkasının da kendi için ben olduğunu öğrenmesi” olarak açıklanabilir (Benhabib, 1985: 90). Benhabib bunu iletişim üzerinden şu şekilde açıklar:

“...birinin otonom eyleyen olmaya yönelik kapasitesini genişletmesi, ancak hayatlarımızı inşa eden pek çok konuşma ağı içindeki saygı ile o kişinin hem diğerlerini dinlemesi hem de diğerleri tarafından dinlenmesi ile mümkün olabilir” (Benhabib, 1999b: 347-348).

İletişim ve dilin kullanımı, kişilerin kendi içinde yetiştikleri sosyal çevrenin dışına çıkarak söz konusu çevreye eleştirel bir şekilde bakması; aynı zamanda başka sosyal çevreleri tanınması açısından önemlidir. Bu noktada dilin kullanımı, normatif olana ulaşmanın yolunu da açar. Bu nedenle dilin belli bağlamlarda belli deneyimleri sadece “tarif” eden göreceli araçlar olarak görülmesi nedeniyle Rorty, öznel ve nesnel arasında geçişleri anlamaya uygun değildir (Tanesini, 1994). Eleştirel pragmatizmin Rorty ile açıklanamayacağına yönelik vurguyu bu şekilde yeniden güçlendirmek mümkündür.

Konuların aşılması ve farklı konuların bilgisine ulaşılması bunu gerçekleştirmeye yönelik bir “sorumluluğu” gerektirir (Code, 2011). Bu sorumluluğun gerçekleşmesi içinse “epistemik olarak erdemli eyleyenlere” ihtiyaç vardır. Böylesi bir epistemik eyleyen topluluk içindedir ve toplumun kendi üzerindeki etkisinin farkındadır fakat “açık bir zihne” ve “eleştirel angajmana” da sahiptir. Sadece kendini dönüştürmez kendi sınırlarını genişleterek içinde bulunduğu topluluğu da etkiler (Daukas, 2011). Benhabib’in “saygı” temelinde iletişimi ele almasına benzer şekilde “epistemik olarak erdemli dinleyicilerden” bahsetmekteydi.

Epistemik erdemler olarak bahsedilen epistemik eylemler ya da edimler “idrak, doğruluk, samimiyet, kavrayış, önyargılardan bağımsız olma, açık fikirlilik, entelektüel cesaret ve merak” gibi unsurlardır (Gelfert, 2014: 234). “Epistemik erdemler” geliştirebilmeleri, kişilere düşen önemli bir “görevdir”. Tabiki bu erdem kişinin her şeye her koşulda güvenmesi değildir. Sadece onun “güvenmeye eğilimli/anlayışlı” bir kişi olmaya çalışarak hem ahlaki hem epistemik boyutta erdemler kazanabilmesidir. Bir kişi en azından “ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsel tercih” gibi farklılıkları güven ilişkisinin kurulabilmesi için tek başına engel kabul etmemelidir (Marsh, 2011: 288). İletişimsel eylem içerisinde katılımcılar arası hiyerarşiyi yumuşatacak en önemli unsur “saygıdır”. Şiddet ya da aşırı bireyciliğin arttığı kültürlerde saygının azalması ya da yok olması, eşitsizliğin artmasıyla ilişkili hale gelir (Benhabib, 1992: 31-32).

Örneğin bu erdemlerden biri de “epistemik tevazudur”. Epistemik tevazu, kişinin kendi bilgisini değersiz görmesi anlamına gelmez. Kişilerin belli konularda uzmanlık alanları bulunur. Fakat bu kişiler, bir sorunun her zaman kendi uzmanlıkları ve bilgileri dışında yönleri olduğunu bilmeli; başka görüşlere ve deneyimlere açık olmalıdır. Bu aynı zamanda bilgiye tek sahip olanın kendisi olmadığını; önemli bir bilgi birikimine sahip

olsa dahi eksiklikleri olabileceğini ve bu eksikliklerin ancak başkalarının tanıklıklarını ciddiye alarak görebileceği ve kapatabileceği gerçeğinin farkında olması demektir (Wardrope, 2014). Epistemik erdemler geliştirmenin bir sorumluluk olarak öne sürülmesi ahlaki gündeme getirirken bunun bir görev olarak görülmesi deontolojik etiği gündeme getirecektir. Dolayısıyla erdemler ve deontoloji bir arada ele alınmak durumunda kalacaktır.

İletişim konusuna erdemın eklenmesiyle etik ile ilişkili tartışmalar gündeme gelmiş olur. Buna “politik süreç aracılığıyla ahlakın eleştirel üretimi ve dönüşümünü” ekleyerek ahlaki tartışmaların gerektiğinde politik bir meseleye dönüşebilmesi (Tessman, 2009: xiv-xv) imkanını eklediğimizde konumlandırılmış olan bilen öznenin, konumunu aşmasıyla birlikte “politik” özne olması durumu gündeme gündeme gelir.

3.6.3. Politik ve Hukuki Özne

“Politik eyleyene” nasıl baktığımız, öznelliğe nasıl baktığımızla da ilişkilidir. Öznelliği “otonom” ve “rasyonel” olarak algılamak ile “parçalanmış” bir öznelliği savunmak arasındaki fark, politik eyleyene nasıl baktığımızı da gösterir (Benhabib, 1999b: 338). Bu noktadan hareketle hem Fricker’ın hem Benhabib’in politik eyleyenlerinin otonom ve rasyonel bir temel üzerine oturduklarını söylemek mümkündür.

Rasyonel eyleyen, Benhabib’de, “neden göstermek” noktasında başarılı biriyken aynı zamanda “hem yapıcı hem anlatıcı olarak – ötekinin durduğu yeri dikkate alabilmeyi kendi eyleyenliğinin tutarlı bir muhasebesini yapabilmek için gerekli gören” kişidir (Benhabib, 2003: 41). Dolayısıyla hem “kendi insanlığının erdemi içinde her insanın eşit değer ve saygınlıkta” gören hem de bu insanların “somut ahlaki müzakerelerdeki görüşlerini, çıkarlarını ve ihtiyaçlarına saygı gösteren” kişidir (Benhabib, 1995b: 187-188). Böylece Habermas’ın kurgusunda eyleyenler hem akıl yönünden kapasite sahibi hem de “arzuları, ihtiyaçları” bir kenara bırakılmayan kişiler olarak neo-Kantçı yaklaşımlar arasında farklı bir yerde durur (Benhabib, 1985: 89). Politik özne aynı zamanda ahlaki özne olarak “müzakerede” bulunan özne olarak konumlanabilir. Fakat bunun öncesinde bilen özneye benzer şekilde politik öznenin de gruplar ve kurumlardan oluşabileceği, dahası oluşması gerektiğinden bahsedilecektir.

Epistemik adaletsizliğin giderilmesi, güç asimetrisinde dezavantajlı olanların deneyimlerini aktarabilmesi için eş zamanlı ilerlediğinden, bu aktarımın gerçekleşmesi herkese -özellikle asimetride avantajlı durumdaki olanlara- da sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorumluluk “sivil zorunluluklar” olarak vatandaşlık bilincinden ayrı düşünülemez. Tüm bunlar politik felsefe kapsamında tartışılması gerekli ve müsait konulardır (Morgan-Olsen, 2010: 241). Bu sorumluluk kapsamında insanlar, dayanışma ile kolektif bir karşı koyuş başlatarak hem “ahlaki” hem “politik” özneler konumuna gelirler. Özellikle kadınların mücadeleleri söz konusu olduğunda dayanışmanın önemi daha da artar (Scholz, 2009). “Bireysel eylemlerle” düzeltilemeyecek yapısal adaletsizliklerin söz konusu olduğu durumlarda, çözüm için gerekli unsur olarak yapısal analizler kendini gösterir. Bu boyutta bir tespiti yapabilmek ve bu tespite göre harekete geçecek güce sahip olmak noktasında ise kurumlar vazgeçilmezdir. İktidar asimetrilerinin azaltılmasını hedefleyen böylesi yapısal bir çözümleme, “kurumsal epistemik adaletin” sağlanması için de bir adım olabilir (Anderson, 2012). Böylece hem sivil hem kurumsal anlamda kolektif bir hareket adaletsizliğin giderilmesi noktasında kolaylaştırıcı bir etmen olarak görülebilir. Fakat tam tersi olacak şekilde adaletsizliğe neden olan baskının kaynağı bir kurum olduğunda “kurumsallaşma” çözümü zorlaştıran bir şeye dönüşmüş olabilir. Bu, epistemik adaletsizliğin birtakım kurumlarla devam ettirilmesi noktasında da böyledir (Bhargava, 2013: 416). Yine de geniş bir iktidar ağına sahip olabilmek ve kendi iktidarını daha makro bir boyuta taşıyabilmek için “kurumların” hayati öneme sahip olduklarını (Bohman, 2012: 181) düşündüğümüzde kurumsallaşmanın adaletsizliği önlemek için bir araç olarak kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Örneğin, kurumların ve yasal düzenlemelerin hedefinde zarar görebilir grupları koruyarak onlara kendilerini ifade edebilecekleri dayanaklar verilmelidir. Cinsel taciz örneğinde de görülebileceği üzere, bir kadının yaşadıklarını anlatması kurumsal bir boyutta desteklenmelidir (Bohman, 2012: 187). Kurumsal destek elbette kadınlarla sınırlı değildir.

Benhabib’e göre “kozmpolitan normlar çağında, içerdekiler ve dışarıdakiler, vatandaşlar ve uzun dönem ikamet sahipleri arasındaki ayrımları zorlayan yeni politik eyleyen şekilleri ortaya çıkmıştır” (Benhabib, 2005: 675). Hem yerel farklılıklar hem evrensel normalara uyma noktasında hem ulus altı hem ulus ötesi eyleyenler ön plandadır (Benhabib, 2005: 674). Öznelliğe sahip olmak ve bir aktör olarak adalet

arayışında olmak ve bunu etik bir duruş çerçevesinde gerçekleştirmek ise sadece birey ile değil birey gibi davranabilen kurumlar için de geçerli olmuş olur (Benhabib, 2007: 71).

Kişiler, demokratik yönetimlerde aynı zamanda “çıkarları kolektif kararlar ile etkilenenler” olarak “paydaş” konumunda bulunurlar. Bu da doğrudan karar verme süreçlerine katılımlarını gerektirir (Benhabib, 2005: 676). Bu katılım da akla Habermas’ta gördüğümüz müzakereyi getirir.

Müzakerede bulunma ve demokratik karar alma açısından bakıldığında yine “kapasite sahibi olma” durumu karşımıza çıkar. Bu durumda birey “müzakereci kapasitelere” sahip kabul edilir. Bu kapasite sayesinde kendi deneyimlerini nasıl aktarabileceğini, diğer bireylerle birlikte nasıl bir tartışma ortamı yaratması gerektiğini bilmesi gerekir (Alonso, 2013: 193). Müzakereci demokrasi, birey-toplum dikotomisinde bir taraf seçmez. Hem toplumsallaşma hem de liberalizmin vurguladığı bireyselleşme aynı önemde ele alınır. Liberalizmin sağladığı hakları ile kamusal alana çıkan bireyler, her iki pozisyonun da güçlü bir şekilde var olmasını sağlayabilirler (Benhabib, 1996b: 80). Kamusal alana çıkarak kişilerin kendilerini ifade edebilmesi ve epistemik adaletsizliğe uğramaktan kaçınmalarının sağlanması için en temel ve önemli adım öncelikle hem “yasal” hem “politik” bir statüye sahip hakların sağlanmasıdır (Bohman, 2012: 181).

Fakat böyle bir çerçevenin hazırlanması ve hakların kişilerin kendilerini ifade etmelerine olanak sağlayacak şekilde genişletilmesi dahi kimi zaman epistemikadaletsizliği önleyemeyebilir (Bohman, 2012: 186). Haklar söylemi, kişilerin özne olarak kabulünde önemli rol oynar: “İnsan hakları, bireyleri politik öznenin özel bir türü olarak inşa eder: özgür ve eşit biçimde hak iddia eden vatandaşlar” (Donnelly, 2006: 604). Fakat Benhabib “eşit ve özgür” hak istemini insan hakları yerine “kozmpolitan haklar” kapsamında ele alır.

Michel Rosenfeld’in uluslararası anayasal özneler olamayacağı söylemini eleştiren Benhabib, Fransa’da ve Almanya’da Müslüman göçmenlerin üyesi olmadıkları bir politik toplulukta yaşadıkları için birtakım haklardan mahrum kaldıklarını söyleyerek ulusüstü olmasa da “kozmpolitan” düzeyde bir özneliğin olabileceğini hatta olması gerektiğini söyler. Fakat bunun için “kozmpolitan vatandaşlık” kavramı, “küresel anayasal özne” kavramından daha uygun olmaktadır (Benhabib, 2012). Benhabib’in

evrenselin yansıması olarak bağlamları aşan bir kozmopolitanlıktan bahsetmesi, somut ötekileri aşan soyut ötekinin de kozmopolitan vatandaş olarak evrensele olan politik üyeliğini sağlamaktadır.

Kararları etkileme hem makro kurumların (yasama gibi) hem de sivil toplum aracılığıyla gerçekleşebilir. Sivil toplum, kararları etkilemeyi “sosyal hareketler, sivil toplum aktörleri, ulus ötesi örgütler” gibi örgütler aracılığıyla gerçekleştirebilir. Her ikisinin birlikte hareket etmesi kararların “meşruiyetini” artırma noktasında etkili olacaktır. Bu etkileşim ise ancak “iletişimsel özgürlük” ile gerçekleştirilebilir. Bağlamın ve insan haklarının birlikteliğinin eşlik edeceği bu birliktelik sürecinde, böylece, özneler “hukukun öznesi (subject of law)” olmak yanında “hukukun yaratıcısı (author of law)” da olurlar (Benhabib, 2008: 99). Kişiler normatif bağlamda hukukun hem “özneleri” hem de “otoritesi/yapıcılarıdır”. Kişilerin normatif olanı kendi bağlamları içinde “yorumlayıp” tartışması ile hem öznellik hem otoriterlik sağlanabilir (Benhabib, 2008: 99).

Kişilerin bilen özne olarak kabul edilmesinin onları aynı zamanda eyleyen olarak da kabul edilmelerine yol açması, bireylerin otonom olarak görülmeleri üzerinden ilerler. Fakat bu otonomluk sınırsız değildir. Kişilerin onları şekillendiren bir sosyal çevreleri, yani “konumları” bulunur. Fakat bu konumları, onların bunu aşamamaları anlamına gelmez. İnsanlar bazı erdemler geliştirerek “mentalitelerini genişletebilir”, “başka kültürlerden ödünç alabilir”, “duyarlılıklarını eğitebilirler”. Bu noktada etik, söz konusu geçişi sağlamada önemli bir aşamadır. Etiğin ve kolektif karşı koyuşun gündeme geldiği noktada ise politik özneye geçilir. Bir deneyimin gündeme getirilmesi, farklı deneyimlerle ortaklıklarının keşfedilmesi ve söz konusu konuma dışarıdan eleştirel bir şekilde bakılabilmelerini sağlamada ise bireyin “müzakareci” özneye dönüşmesi ilk adımdır. Müzakere sürecini etkileyecek farklı konumlar ve çevreler bulunmasına rağmen insanların eşit müzakareci ya da eşit saygınlıkta bireyler olarak görülebilmeleri için kağıt üzerinde de olsa hukukun özneleri olmaları gerekir. Bu aynı zamanda eşit “tanıksal-alışverişin” de bir gereğidir. Benhabib’in belirttiği gibi bu alışverişin ya da iletişimin kapsamı bağlamına göre değişebilir fakat norm olarak bir eşitlik gerekmektedir.

Nasıl bilen özne hem bireylerden hem de gruplardan ve kurumlardan oluşabiliyorsa, politik özneler de aynı şekilde her ikisinden de oluşabilir. Yapısal sorunların halledilmesinde ise özellikle kolektif hareketler önemlidir. Devletin bizzat kendisi, ulusuüstü ya da yerel pek çok kurum politik özne kabul edilebilir. Bu özneler, müzakere ve erdemler aracılığıyla kendilerine eşitlik statüsü veren hukuku da –evrensel normlara sadık kalarak- dönüştürmekte ve değiştirmektedirler. Bu nedenle bir kez daha pasif değil aktif bireylerdir.

3.7. Sosyal Bilimlerin Konumlandırılması

Endüstri Devrimi'nden sonra “bilgi” doğrudan yeni teknolojik araçlarla buluşların nedeni ve sonucu olarak “mühendislik” ile ilgili bir ürün olarak algılanmaya başlamıştır. Hızlı teknolojik gelişmelerin yanında, bu mühendislik zihninin verdiği itki ile değişmez birtakım “kuralların” kaçınılmazlığı ve bunların arayışı içine girilmesi çabasını da beraberinde getirmiştir (Dewey, 1998 [1930]: 24). Bu süreçler Adorno, Horkheimer ve Marcuse'nin tepkisini beraberinde getirerek, Frankfurt Okulu'nun bu ilk kuşak teorisyenlerinin “etkili ve tahmin edilebilir örgütsel teknikler, bilim ve teknolojinin denetim araçlarına uygulanması, homojen birimler, kurallar ve düzenlemeler, ailenin zarar görmesi, birey yığınları vb.” durumlara yoğun eleştiri yöneltmeleri ile sonuçlanmıştır (Benhabib, 1986: 102). Özellikle Frankfurt Okulu üyeleri, ABD'ye gittikten sonra “liberal-kapitalizm”, “otoriterlik”, “kitle kültürü” vb. konular üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırır (Joas, 1993: 80-81). 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'ye göç eden bilim adamları arasında Kantçılar, Einstein'dan etkilenenler, pozitivistler, liberaller ve sosyalistler bulunur (Nelson ve Nelson, 1996: 6-7). Bu noktada, kıta felsefesi ile pragmatizmin birbiri ile daha çok etkileşime girdiğini söylemek mümkündür.

Modern bilim eleştirisi Frankfurt Okulu üyelerinde ön plana çıksa da Biesta, benzer eleştirinin pragmatizmin önemli teorisyenlerinden Dewey'de de bulunabileceğini söyler. Horkheimer, pragmatizmi ve Dewey'i bu yönüyle tam anlayamamıştır. Fakat Dewey'de modern bilim eleştirisi, onu tamamıyla bir kenara bırakmayı gerektirmez. Dewey, bir yandan da modern gelişmelerin ne tür avantajlar sunabileceği ile de ilgilenir (Biesta, 2009: 35). Dahası Shalin'e göre iktidar ve eşitsizlik konuları, pragmatizmi gerçekten anlamış bir kişi tarafından, bu çerçeve içerisinde rahatlıkla ele alınabilir (Shalin, 2011:

79-118). Marjinalite, aktivizm gibi iktidar ilişkilerinin ve eşitsizliğin söz konusu olduğu konular, feminist pragmatist demokratik bir çerçeve göz önünde bulundurularak çalışılabilir (Whips, 2008: 88). Feminist teori ve feminist epistemolojinin “daha önceden dışlanmış grupların ve görüşlerin kapsanması” noktasında önemli katkılar sunduğu ve kadınlar özelinde kadınlar arasındaki farklılıklara yönelik vurguyu arttırdığı düşünüldüğünde (Tuana, 1997: 32); “metodolojik ve teorik çoğulculuğun” gerçekleştiği ve eleştirel düşünmenin belirli ekollerin ve grupların tekeline bırakılmadığı, bilimin de demokratik bir yönetime benzer şekilde aşamalarının yeniden gözden geçirildiği bir anlayış eleştirel teori ve pragmatizm birlikteliğini ortaya koyabilir (Bohman, 2001: 90-91).

Temel meselenin iktidar ve eşitsizlik konularının gündeme alınması ve modern bilime yönelik eleştiri olduğu görülmektedir. Dikotomiler arası ilişki kurmanın gerekliliğinden hareket edecek olursak, eleştireliliğin önemli olduğu ama modern bilimin birikiminin de yadsınmayacağı bir ilişkinin gerekliliğinden söz edilebilir. Bu noktada eleştirelilik kısmı biraz daha ağır basan bir pragmatizm için kadın deneyimlerinin veri olarak kullanılması, bunların ampirik çalışmaların nitel-nicel yöntemi birlikte ele alarak konusu olabilmemesi, feminizmin eleştirel teori ve pragmatizm arası geçiş noktasında sunduğu imkanlar ve tüm bunların sonucunda nasıl bir bilim anlayışının karşımıza çıktığı ele alınacaktır.

3.7.1. Veri Olarak Tanıklık ve Deneyim

Tanıklığın kısaca ne olduğu noktasında onu “diğerlerinin sözlerinin bilginin kaynağı olarak kabul edilebileceği çeşitli yolları kapsayan şemsiye bir terim” olarak tanımlamak mümkündür (Gelfert, 2014:8). Bu tanım şöyle detaylandırılabilir:

“Bilginin kaynağı olarak tanıklık, savların sözeylemi ile yakından ilişkilidir. Konuşmacı tarafından (ya da yazar) dinleyiciye (ya da okuyucuya) inanmanın bir temeli olarak sunulan sav olarak karakterize edilebilir. Şu anlaşılmaktadır ki tanıksal bilgi diğerlerinin dedikleri üzerine temellenen bilgidir. Tanıklığın tanımı, farklı bağlamlara ve felsefi teorilere göre değişir. Örneğin yasal alanda (makul) tanıklık çoğu zaman kanıtın bir şekli olarak tarif edilir; konuşmacının ya da dinleyicinin perspektifini kabul edip etmemeye bağlı olarak bazı felsefi teoriler de farklı tanımlar ortaya koyabilir” (Gelfert, 2014: 232).

Fakat tanıklığın diğer pek çok unsur gibi (algı, hafıza vb.) bilginin eşit derecede değerli kaynağı olması yanında bilginin tek kaynağı olarak kabul edilmesinin hem yararları hem zararları bulunabilir. Örneğin bir öğretmen öğrenci ilişkisi göz önünde

bulundurulduğunda, öğrencinin öğretmenin her söylediğini doğru kabul etmesi durumunda kendi bilgi edinme çeşitliliğini, kapasitesini ve yeteneğini geliştirememesi durumu mümkündür. Belli bir görüşe bağlı ders anlatan bir öğretmenin verdikleri ile yetinen bir öğrenci sınırlı bir çerçevenin içinde kalabilir. Fakat böylesi bir yaklaşım, öğrencinin öğretmenin her söylediğini göz ardı etmesi; onun belli bir alandaki uzmanlık bilgisini reddetmesi anlamına gelmez. İfadelere odaklanmanın getirdikleri yanında götürebilecekleri olduğu da akılda tutulmalıdır (Moran, 2013). Bu nedenle Fricker, “eleştirel refleksif açıklıktan” bahsederek kesin inanma ile kesin şüphe arası bir yol tutmanın gerekliliğinden bahsetmektedir.

Tanıklığın hem “epistemik” hem de “ahlaki” yönleri bulunur. Hem eleştirel hem pragmatik bir çerçeveden yaklaşırsa, travmatik olaylara tanıklık edenlerin ifadelerinin sadece geçmişin aydınlatılması işlevi olmaz; aynı zamanda bunun şu anı da dönüştürme gücü bulunur. Dolayısıyla ifadeler, bilginin kaynağı olarak, sadece elde daha önceden var olan pozitivist bir kanıtı destekleyici ya da onu “gerekçelendirici” bir kaynak olmanın ötesinde tek başlarına birinci el ve “meşru” bir bilgi kaynağı olurlar (Tozzi, 2012). Meşru bilgi kaynağı olarak dönüştürücü ve kamusal alana çıkışı kolaylaştırıcı bir şekle bürünmüş olurlar.

Bir tanıklık olarak yaşanan acıların “bilgiye” dönüşmesinin onu trajediden farklı kılan yanları vardır. Acıların anlatılmasıyla başlayan süreç trajedideki gibi kişinin kötü kadere teslim olup yok olduğu bir süreci işaret etmez. Acıların anlatılması, anlatının bilgiye dönüşmesi hem çözüm önerilerini hem de uzlaşma temelli bir yapının oluşumu için umut dolu olabilir. Acılar geçmişle ilgiliyken, acıların bilgiye dönüşmesi gelecek ile ilgili olmaktadır (Teitel, 2000: 109). Bu nedenle acının bilgiye dönüşmesi hem eleştirel hem dönüşümü sağlayıcıdır ve deneyimlere odaklanması nedeniyle de pragmatiktir.

Simone de Beauvoir’ın “öteki” üzerinden sosyal ilişkiler ve iktidar ilişkileri ağı kurması, İkinci Dünya Savaşı ve diğer deneyimlerine de yazınında yer vermesi ve kişilerin “anlatılarını” ön plana çıkaran bir felsefi çerçeve kurması, “anlatıların” “tanıklık” ile harmanlanmasıyla ve bunun “toplumsal cinsiyet” ilişkileri göz önünde bulundurularak ele alınmasıyla eş zamanlı ilerler (Tidd, 2003). Anlatıların politik öneminin keşfinden böylece feminizm de etkilenmiştir. Benhabib’in Arendt’e referansla bahsettiği “anlatıların” önemi ve böylece “hikayeler ağının” oluşumu da bu minvalde

ele alınabilir. Benhabib de söz konusu anlatıların etkisinde kalarak Habermas'ın kamusal alanını yeniden feminist bir duyarlılıkla ele almıştır.

1960'lar, kadınların hikayelerini paylaşmaya önem vermeye başladığı ve kendilerine ait bilgi üzerinde "otorite" sahibi olmaya başladıkları dönemi işaret eder (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 39). 1968'i takip eden yıllarda görülen bilinç yükseltme toplantıları, bir bilgi politikası arayışı olarak aynı zamanda "epistemik iktidar"ın oluşmasının da bir göstergesidir. Bu toplantılarda kadınların deneyimlerini paylaşmaları için güven ilişkisi kurmuş olmaları gerekmektedir. Bunun için de öncelikle farklı bir "bilme" eylemi gerçekleşmeli; insanları birbirlerini tanımalı ve bilmelidirler (Code, 1991: 185). Bilinç yükseltme deneyimlerinin amacı "baskın uzman söylemlerine karşı koymak ve özne/nesne dikotomisinin ötesine geçmek" üzerine kuruludur (Mendel, 2009: 51). Bu çaba aynı zamanda "eril merkezli bilimin otoriter seslerine" karşı yeni bir ses oluşturma çabası olarak kabul edilebilir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 39). Tüm bu çabalar kolektif bir hareket olarak ortaya çıkar ve bilmenin sosyal yönüne işaret eder. Çünkü bu noktada bireysel bir hareket kolektif bir hareketi başlatabilir.

Kadın deneyimlerinin de "kanıt" olabileceğini ileri süren Sangster, Kanada'da 1968-1969 yıllarında Kadının Statüsü Üzerine Kraliyet Komisyonu'na gelen mektupları örnek vermektedir. Ücretli işlerde çalışan kadınlar, hem iş yerinde (eşit işlerde erkeklerden daha az ücret almaları, cinsel tacize uğramaları vb.) hem evde (ev içi şiddet) yaşadıkları sorunları bir değişimin gerçekleşebileceğini umarak söz konusu komisyona yazmışlardır. Her ne kadar feminist literatüre ve ona ait kavramlara (zaten pek çok kavram henüz oluşmamıştı ya da yeni yeni oluşmaya başlamıştı) sahip olmamalarına ve bu mektuplar "bireysel" konular olarak görülmelerine rağmen yazar, binlerce olan bu mektuplar analiz edildiğinde aslında hepsinin ortak olarak deneyimledikleri bazı yapısal sorunlara işaret ettiklerini belirtir. Bu noktada tek tek bireysel deneyimler artık "özel" görüşler olmaktan çıkarak "kolektif adaletsizliğin" varlığına kanıt oluşturacak bir düzeye gelmiştir (Sangster, 2011).

Bir başka deyişle kadınların bir sorunu gündeme getirmesi, diğer kadınların da bunu gündeme getirmesi için yüreklendirici bir rol oynar. Japon ordusundaki erkekler için oluşturulan "Comfort Women", yani askerlere cinsel anlamda hizmet sunan kadınların yaşadıkları da bu duruma bir örnektir. Kendilerine yapılanları içlerinden birinin

anlatması, diğer kadınların da bu konu hakkında sırasıyla konuşması ile sonuçlanmıştır (Melchiori, 2001: 18). Dolayısıyla bu hikayelere ilişkin birikim, artık kolektif bir deneyim ve yapısal bir sorunu işaret etmeye başlamıştır. Bu noktada kadınların ses vermesi sadece bir karşı koyuş değildir. Aynı zamanda bu deneyimin bilgisinin tek kanıtıdır. Örneğin bir kadının şiddete uğradığının kanıtı yine kendi yaşanmışları ve bunları gündeme getirişidir (Melchiori, 2001: 17). Dolayısıyla politik bir mesele ya da toplumsal cinsiyete ilişkin bir sorunun gündeme gelmesi avantajlı-dezavantajlı asimetrisindeki dezavantajlıların deneyimlerini paylaşabilmesidir. Bu noktada kişinin deneyimi ve buna tanıklığı, kanıt olarak kabul edilirken aynı zamanda –bilimsel bir araştırma- açısından veri olarak görülebilir. Bunun dışında deneyimler, ampirik çalışmaların konusu olmaya oldukça uygun hale gelebilir/getirilebilirler.

3.7.2. Ampirik Çalışmaların Gerekliliği ve Karma Yöntemler

Metodolojik olarak sosyal araştırmalarda üç farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlar ampirisizm, hermenötik ve eleştirelliktir. Ampirisizm genellikle pozitivist gelenekle eşleştirilerek kendini “nesnel bilginin” edinilmesinde tek uygun yol olarak sunar. Tüm bu gelenek ve nesnellik iddiaları içinde ampirisizm, soyut ve gerçeklere dayanmayan bir teorinin olguların görülmesini engellemesinin önüne geçilmesi, etik olarak ideolojiler ve kişisel düşüncelerden uzaklık ve araştırma sürecinin kendi içinde belli aşamaların kat edilmesi noktasında işlemin nesnelliğinin sağlanması gibi koşulların gerçekleşmesini amaçlar. Hermenötik belli bir yöntembilim içinde bir teknik olarak veriyi analiz etmek için kullanılmakla birlikte kendi başına bir yöntembilim olarak da kabul edilebilir. İlkine sembolik etkileşimcilik örnek verilebilecekken ikincisine geçmişin ve metinlerin anlaşılmasına yönelik bir yol olarak bakılabilir. Hermenötiğin kişiler ve kişi-metin arası diyalogu anlamaya çalışmasıyla birlikte iletişim ortaya çıkar. Hermenötiğe yakın bir yaklaşım olan eleştiri ise, Habermas ile birlikte günümüz şekline kavuşur (Oliva, 1996: 152-161).

Ampirisizm ve rasyonalizm arasındaki temel gerilim bilginin kaynağı olarak neye inanabileceğimiz yönündeki farklı argümanlardır. Rasyonalizmin bilginin edinimi sürecinde karşımıza “akıl” ve “şüphe” gibi kavramları çıkarırken ampirisizm, bilginin “birinci el” olarak tanımlanan kaynaklarına yönelir. Birinci el kaynaklar, kendi “duyularımız” ve “deneyimlerimiz” olmaktadır. Dolayısıyla ancak kendimizin tanıklık

edebildiği kaynaklardan elde edilen bilgi güvenilirdir. Fakat Kant'la birlikte duyular ve deneyimler ikinci bir güven testine ihtiyaç duyar. Kişiler arasılık bilginin güvenilirliğini sınamak için önemli bir araç ve yol olarak karşımıza çıkar. Kişiler kendi duyu ve deneyimlerini başkalarınıninkiyle karşılaştırarak hem kendi kaynaklarını hem de genel olarak bu kaynağın bilgiye dönüşmüş halini sımayabilirler (Gelfert, 2014: 10-11). Bu değişim tam da kişinin “kendi konumunu aşabilmesi” durumuna benzer. Deneyimlerin “bilgiye” dönüşebilmeleri için farklı “deneyimlerle” karşılaşmaları gerekir. Bu da bireyin olduğu kadar bilginin de interaktif bir rolü olduğunu gösterir. Fakat deneyimlerimiz önemli bir veri olarak kalmaya devam eder.

Bilgi ne olursa olsun, bilginin üretiminin ve sunumunun gerçekleştiği bir “epistemik iklim” bulunur. Bu iklimdeki insanların “hayata bakışları, ihtiyaçları ve çıkarları”, bilimsel topluluğa duyulan güvenin çerçevesini de belirler. Araştırmanın gerçekleştiği sürece marjinal topluluklar da dahil edilmeli, fikirleri ve soruları muhatap alınmalı, katılımcı araştırma modellerine odaklanılmalı, bilimsel çalışma ve eleştirelilik üzerine onlarla tartışmalar yürütülmelidir (Grasswick, 2010). Bu nedenle Habermas kaynaklı eleştirel iletişimsel metodoloji, araştırma sürecini yalnızca bilgi üretim süreci olarak değil aynı zamanda bir “sosyal dönüşüm” aracı olarak görür. Araştırma, sadece araştırmacıların “bilimsel bilgileri” ile yürütebilecekleri bir faaliyet değildir. Araştırmanın diğer katılımcıları ile daha eşit bir zeminde bilimsel bilgiyi onlardan gelecek “yaşamdünyasına” ilişkin bilgi ile birleştirerek bilgiye nihai halini vermek gerekir. Tüm katılımcıların bilgiyi yaratma noktasında eşit payları ile oluşabilecek, çalışılan konunun gerçek muhataplarının deneyimleri ve taleplerini de içerecek olan bir araştırma “sosyopolitik etkide” bulunacak güce erişerek dönüşümü sağlayacak politikaların konusu olabilir. “Gündelik yaşam hikayeleri”, “odak gruplar”, “gözlemler” gibi iletişimsel boyutu güçlü olabilecek yöntemlerle birlikte bilgi üretiminin daha etkileşimsel bir hale gelmesi sağlanabilir (Gomez ve diğerleri, 2011). Bu durumda nitel ya da nicel çalışmalardan hangisinin deneyimlerin elde edilmesine uygun düşeceği sorusu gündeme gelir. Çünkü metodolojik boyutta “epistemik adaletsizliğin” anlaşılması için yöntemler geliştirilmesi ve bu kavramın “ampirik” çalışmalarda kullanılabilir bir forma büründürülmesi gereklidir (Carel ve Kidd, 2014: 538-539).

Özellikle politika yapımını etkileyecek olan -ve yine özellikle dezavantajlı grupların deneyimlerini aktarma görevi görebilecek- bir sosyal bilim anlayışının epistemik adaletsizliğin giderilmesinde önemli rol oynayabileceğini ileri süren McCollum, neo-liberal politikaların etkisiyle nicel sosyal bilim araştırmalarına yönelim olduğuna dikkat çeker. Dezavantajlıların deneyimlerini aktarmasını amaçlayan bir nicel araştırma da epistemik adaletsizliğin engellenmesi noktasında anlamlı olmaya devam ederken, diyalogu ön plana çıkararak nitel araştırmaların bu tür bir çalışmanın ruhuna daha uygun olacağını belirtir (McCollum, 2012: 199). Çünkü, örneğin, hasta görüşlerinin dikkate alınması noktasında hastaneler içinde “kısa zamanda” ve “gizliliğin” olmadığı bir ortamda basit sorulardan oluşan anketlerin doldurulması yeterli olmayabilir (Carel ve Kidd, 2014: 533). Fakat bu durum bir yöntemi tercih etmek yerine farklı “sentezlerle” hareket etmekle çözülebilir.

Sosyal bir araştırmada çeşitli ontolojiler, epistemolojileri, yaklaşımlar, metodolojiler ve metodlar arasında bir seçim yapılarak araştırmanın kendi dinamiklerinin sınırlılıkları ve olanakları da dikkate alınarak pragmatik bir formül oluşturulabilir. Bu formül, sosyal bilimler alanında çoğulculuğu sağlarken aynı zamanda pek çok dikotominin aşılması için de kullanılabilir. Pozitivizm ve yorumsamacılık ikilemi ve buna bağlı olarak nicel-nitel yöntem gerilimi çözülmeye çalışılarak bir tür “prensipli çoğulculuk” sağlanabilir. Çeşitli metodolojiler liberalizmin ruhuna özgü bir şekilde iletişim içine sokularak bir araya getirilebilir. İletişim ve uzlaşma, aynı zamanda herhangi bir yöntemin sosyal bilimler alanında “hegemonik” bir güç olarak ortaya çıkmasını da engelleyebilir (Keating ve della Porta, 2010). Fakat deneyimler söz konusu olduğunda nitel yöntemler daha çok ön plana çıkmaktadır. Deneyimlerin incelenmesinde, bilinç yükseltme hareketinin metodolojik devamı⁵¹ olarak kullanılan özel veri toplama teknikleri ve bu tekniklerin arka planını oluşturan yaklaşımlar belirleyicidir. Veri toplama tekniği olarak derinlemesine mülakatlar, deneyim paylaşmanın önemli bir yolu olurken; bunu arka plan olarak gören fenomenoloji ve hermenötik ön plana çıkmaktadır (Fonow ve Cook, 2005: 2218-2219). Bu durumda deneyimlerin birer veri olarak kabul edilmesi “kanıt” kavramının da kapsamını değiştirir. Çünkü deneyimler ya da çoğulcu deneyimler bir

⁵¹ Ampirik çalışmaların feminist bir bakışla nasıl şekillendiğine yönelik daha detaylı tartışmalar için bkz. Tanesini, Alessandra (2012). *Feminist Epistemolojilere Giriş*, Çev. Ümit Tatlıcan, Berivan Binay ve Gülhan Demiriz, 1. Baskı, Sentez.

sosyal araştırma aracılığıyla politika yapımında karar vermeyi etkileyecek bir araç olabilir, bu da dönüşümü sağlayabilir⁵².

Kanıt temelli uygulama, bir noktada modernizmin mantığıyla uyumludur. Modernizmin bilimi her şeyden üstün tutması, insanlardan ve onların birikiminden çok bilimsel bilginin ürünlerine yönelik daha çok güven duyma çağrısının da bir sonucudur (Trinder, 2000: 7-8). Geleneksel yaklaşımda, araştırma temelli düşünüldüğünde, bir karar aşamasında ya da politika yapımında “kanıt” olarak makul görülen araştırma şekli nicel araştırma olmakla birlikte bu durum yeni gelişmelerle birlikte değişmiştir. Çoğulcu yaklaşımların ve düşünme şekillerinin etkisiyle nicel olmayan araştırma yöntemlerinin çıktıları da kanıt olarak sunulmaya başlamıştır (Petr, 2009: 23). Dolayısıyla “kanıt” sözcüğü duyulduğunda akla genellikle nicel araştırmalar gelse de nitel araştırmalar da kanıtların toplanması ve sunulması açısından en az nicel araştırmalar kadar önemli ve değerlidir. Politikanın ya da eylemin gerçekleşeceği bağlamın ve bu bağlama ait koşulların ne tür etik değerleri tartışmaya açtığı bilinciyle hareket ederek yapılacak eleştirel ve doğru bir nitel araştırma, söz konusu adımın uygunluğu ile ilgili oldukça önemli kanıtlar sunar (Hall, 2009). Benhabib de eleştirel teoriyi çalışmanın pozitivist bir analizden kaçınmak anlamına geldiğini söyler. “Tarihsel praksisin” dikkate alındığı, “dünyayı dönüştürme” amacını saklı tutan ve bilimsel çalışmayı “kendi içinde amaç” görmeyen bir anlayışın gerekliliğini ima eder (Benhabib, 1986: 5). Fakat bağlamı dikkate alırken Benhabib, toplumsal cinsiyet konusunda Judith Butler’a karşı çıkmasında gördüğümüz üzere “ampirik çalışmalara” imkan verecek bir toplumsal cinsiyet algısının gerekliliğinden bahseder. Bu da postmodernizmin yetersizliği ile örtüşür. Bağlama ilişkin tartışmalar ise öznel ve nesnel bilgiye ilişkin tartışmaları karşımıza çıkarır.

3.7.3. Feminist Bir Yaklaşımın Sundukları

“Ampirik kesinliği” işaret eden analitik felsefe ile bu tür bir kesinliği sunabilmesi noktasında tartışmalar içeren kıta felsefesi arasındaki ayrım, bilginin daha geniş

⁵² Kanıt temelli politika yapımı için bkz. PAWSON, Ray (2006). *Evidence-Based Policy: A Realist Perspective*, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage.; DAVIES, Huw T., Sandra M. Nutley ve Peter C. Smith (Edt). (2009). *What Works? Evidence-Based Policy and Practice in Public Services*, The Policy Press.

kapsamlı bir şekilde ele alınması önünde engeller oluşturur. Bu iki farklı felsefi gelenek olarak bize sunulan düşünce pratikleri, feminizm söz konusu olduğunda bir araya gelme noktasında daha özgürdür (Code, 2014: 152). Dolayısıyla eleştirel teorinin ve pragmatizmin bir araya gelişinde feminizm önemli imkanlar sunmuş olur. Çünkü görecelilik içine sürüklenmeden sosyal değerlerin bilimsel bir değerlendirme içinde yer alabilmesi mümkündür. Sadece pozitivist bir yaklaşımla ele alınan kanıt yeterli olmadığı gibi, her şeyin her zaman herkese göre değişebileceğini ima eden bir yaklaşım da birçok konuda değişimi ve bir arada hareket etmeyi engelleyebilmektedir. Bu noktada, her ikisi arasındaki dengenin kurulabilmesi için, feminist epistemoloji oldukça zengin tartışmalar sunmaktadır (Goldenberg, 2015).

Feminist araştırmanın zenginliği “refleksif” araştırmayı mümkün kılmasından ileri gelir. Refleksif araştırmada etik, iktidar ve hesapverebilirlik el ele ilerler. Böyle bir araştırmada araştırma ilişkileri hem konu edinilerek belli bir teori çerçevesinde ele alınır hem de araştırma sürecinin kendi içinde saklı iktidar ilişkileri açığa vurularak araştırma süreci boyunca bilginin edinimini engelleyecek her adım hakkında “hesapverilebilir” bir ortam sağlanır. Tüm bunların gerçekleştirilmesi esnasında benimsenecek duruş ise etik konusunu; iktidar ilişkilerini bu kadar merkeze almak da politika meselesini gündeme getirecektir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 118-119). Bir araştırmada iktidar pratiklerinin nasıl işlediğini ortaya koymanın, araştırmacının bağlamları anlamlandırması ve kendini araştırma içinde konumlandırmasının bu iktidar pratikleri ile nasıl ilişkili olduğunu “hesapverebilir” olarak ortaya koyması, “demokratik epistemolojiyi” mümkün kılar (Seller, 1994). Refleksivite kendini eleştirebilmek iken iktidar ilişkileri ortaya konduğu noktada hesapverebilirlik de gündeme gelir. Fakat demokratik bilgi edinimi, iktidar ilişkileri ile birlikte bilgi ediniminde çoğulculuğu da ima eder.

Kanıt toplama sürecinde “katılımcı” ve “çoğulcu” bir yol izlenmesi, farklı alanlara ve bilgi sahalarına ait kanıtların bir araya getirilerek bir karar verilmesini sağlayacaktır. Kanıtlara odaklanarak karar verme böylece sadece rasyonel hesaplamalara konu olan bir karar verme sürecinden çıkacak ve bir politikanın pek çok farklı yüzünü görme imkanını sağlayacak “açık, çoğulcu, interaktif ve bilgilendirilmiş politika topluluklarının” oluşmasını sağlayacaktır. Belli bir bağlama odaklanan oraya özgü toplumsal, kültürel ve

ekonomik koşulları dikkate alarak kanıtların ve politikaların eleştirilmesi ile “müzakereci” bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi, öğrenme sürecini de sağlayacaktır. Çok yönlü kanıt toplama süreci aynı zamanda “karma” olarak adlandırılabilir pek çok farklı yolun denenmesi olanağını da yaratacaktır (Nutley ve diğerleri, 2009: 22-23). Millî anlamda farklılıkların kenara konularak herkesin eşit katılımının sağlanacağını düşüldüğü bir bilim anlayışı imkansızdır. Değerler ve öncelikler, bir çalışmanın sonucunu etkileyebilecek önemli bileşenlerdir (Inteman, 2011).

Kadınlar kadar erkeklerin de katılımının sağlanması, kişilerin “lokasyonları” ile bu lokasyonlardan yola çıkılarak ne tür “genellemelere” gidilebileceği, elde edilen bilginin ne kadar “konumları” dikkate aldığı önemlidir. Bu konular yanında “yapısal analizlere” ne kadar değindiği, sadece kadın-erkek değil kadınların kendi aralarındaki iktidar ilişkilerine de ne kadar odaklanıldığı, farklılıkları ve grup davranışlarını dikkate alıp almadığı gibi konulardaki tartışmalar araştırmanın temel meseleleri olur. Bunun yanında nesnellik tartışması en büyük sorunlardan biridir (Stanley ve Wise, 1993: 8-9). Konumlar ve bağlamlardan nesnel bilgiye nasıl geçileceği feminist epistemolojinin üzerinde durduğu önemli konulardan biridir.

Nesnellik tartışması, öznellik ve görecelilik tartışmaları ile birlikte ilerler. Nesnellik ve öznellik arası ilişki, elde edinilen bilginin nesnel olması gerekliliğini bunun öznellikten daha değerli olduğu iddia edilebileceği gibi öznelliğin nesnellik arayışından daha önemli olduğu vurgusunda da bulunulabilir. Fakat öznellik ve nesnellik arası denge kurma çabası da bir seçenek olarak varlığını korur. Görecelilik, öznelliğe yakın durmakla beraber onun da koşullara göre değişiklik gösterebileceğini; bu ufalanmışlık içinde bir şeyin bilgisinin edinilmesinin mümkün olmayacağını ima edebilir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 47-57). Göreceliliğe saplanmayan bir öznellik aynı zamanda konumunu aşabilme potansiyeline sahip bir öznel bilgi ile mümkün olacaktır.

Konum teorisinin önemli isimlerinden Sandra Harding, anlatıların ve öznelliklerin benzerlikleri sürekli geliştirip yenileyeceğinden ötürü esasında zamanla “güçlü nesnelliğe” yol açacağını söyler (Harding, 2004b). Nasıl “insanlar arası diyalogdan” bahsediyorsak, özne ve nesne arasındaki ilişki de sürekli yenilenmekte ve değişmektedir, fakat ilişkisellik devam etmektedir. Öznel ve nesnel yönleri ilişkin bilgi

edinimi de öznel bilgi kadar nesnel bilginin de dikkate alınmasını gerektirir (Fiumara, 1994). Konum teorisi, öznelliğin deneyimler üzerinden anlaşılmasını sağlar. Fakat bu şekilde edinilen bilgi, parçaya ait bilgidir. Tüm öznelliklerin ve parçaların birbirleriyle ilişkili olduğunu aklımızda tuttuğumuzda parçaların ötesine geçen bir “ağdan” bahsetmek mümkündür (Hutchings, 1994). Bu nedenle konum teorisi çok önemli olmakla birlikte nesnel olana ulaşma noktasında eksiktir.

Feminist bir araştırma için nesnellik noktasında getirilen önerilerden biri de bilimsel bir araştırmaya ait adımların en azından takip edilmesi; bilginin edinimine ve güvenilirliğine ilişkin sorulara cevap verilebilmesidir. Böylesi bir yaklaşım bilginin elde edilebilir oluşunu göstererek bir araştırmaya ait prosedürlerin yardımıyla o araştırmanın göreceliliğe düşmesini engelleyebilir (Lovibond, 1994). Bilginin ediniminde bahsi geçen prosedürler, ontolojik pozisyonda bahsettiğimiz prosedürlerin varlığına benzer.

Feminist araştırmanın sunduklarına baktığımızda, farklı yaklaşımları birleştirici özelliği olmasını şu temel özellikler üzerinden açıklayabiliriz:

- Refleksif olması, kendini eleştirerek dönüştürebilmesi; böylece konumu aşmaya yardımcı olması
- Çoğulculuğu vurgulayarak “demokratik” bir araştırmadan bahsetmesi, çoğulculuğun hem “farklı perspektifler” hem de “farklı yöntemlerin” bir araya gelişi olarak görebilmesi; yaratıcılığa imkan tanınması
- Özneliği görecelilikten kurtararak nesnel olan ilişkilendirmesi, bu nedenle teori oluşumuna ya da teori revizyonuna izin vermesi
- Görecelilikten uzak durarak bilginin elde edilebilir bir şey olduğunu söylemesi, prosedürler ile ilişki kurması

Elbette bu önemli noktalar, bu çalışmanın çerçevesi boyunca yapılan tartışmalara uygun düşecek epistemolojik argümanların bir araya getirilişidir. Benzer noktaların birçoğuna ya da bazılarına vurguda bulunan pek çok epistemoloji türünden bahsedilebilir (ahlaki, erdem, normatif vb. epistemolojiler ve feminist epistemolojilerdeki bazı yaklaşımlar). Feminist epistemoloji içinde de her yazarın bu bağlamda konuya yaklaştığı söylenemez. Fakat akıl ve nesneliği tamamen bırakmayanların argümanları bu çalışmanın iskeleti açısından ele alınmıştır. Böylece refleksif olma, kendini eleştirebilir bir çoğulculuk,

araştırma adımlarının takibi vb. unsurlar feminist, pragmatist ve eleştirel bir pragmatizm gerekliliğinde bahsettiğimiz unsurlara uygundur. Eleştirelliğin ve çoğulculuğun “ne olursa gider” durumundan kurtarılması içinse araştırma adımlarının gerekliliği politika yapımı aşamalarını ya da kuralları takip etme konusundaki prosedürleri akla getirmektedir. Aynı zamanda demokratik bir bilgi edinimi sürecinden bahsedilmesi, James Bohman’ın bahsettiği iktidar ilişkilerinin varlığının ve bunların eşitliği gözeterek ele alınmasının gerekliliğini yeniden doğrulamaktadır.

3.7.4. Abdüktif Akıl Yürütme

Bilimsel yöntem mutlak nesnellik ve mutlak öznellik arasında doğrusal bir yol olarak görülürse, ikisinin ortasında bir yerde “orta yol” tutmak; bilgi, gerçeklik ve hakikate ilişkin tutumları belirleyicidir. Bilgi “politik” ve “gömülü”dür, gerçeklik “dışsal” ve “kısıtlı”dır, hakikat ise “bağımlı” ve “sosyal olarak inşa edilmiş”tir (Ramazanoğlu ve Holland, 2002: 62 [Şekil 1]). Weber’in ideal tiplerine benzer şekilde ne mutlak öznellik ne de mutlak nesnellik söz konusu olamayacağı için “hakikat” bu ikisinin arasında bir yerde konumlanmış olacaktır.

Buraya dek, Habermas’ın iletişimine benzer olan “tanıksal alışverişteki” tanıklıkların kadınların deneyimlerine ait tanıklıklar olabileceğini söylemiş olduk. Bu deneyimler, aynı zamanda bir araştırmanın verileri olarak kullanılabilir. Fakat bu arada şu konuya dikkat çekilmelidir ki söz konusu deneyimler, kadın deneyimleri desek de kadınlara atfedilebilecek özellikler olduğu kabulünden yola çıkan deneyimler değildi. Farklı “bilme şekillerinin” yansıması olan farklı deneyimler belli noktalarda kesişerek “kolektif deneyimi” de gündeme getirebilmekteydi. Bu deneyimlerin bilginin verileri olarak kabul edilmesi, nitel yöntemleri daha çok çağrıştırmakla birlikte nicel yöntemlerle de elde edilebilmekteydi. Tercih yapılmaksızın karma yöntemler aracılığıyla veri toplanması mümkündü. Feminizm, “lyerel” olana ilişkin bağlamın anlaşılması için deneyimler üzerinden hareket etme noktasında oldukça başarılıydı fakat görecelilik ortamında bilginin ve dolayısıyla parçaya ya da genele ilişkin ampirik bilginin elde edilmesi mümkün olmayacağından, kişilerin değerleri ve deneyimlerinden hareket eden öznel bilginin (deneyimlerin ortak noktalarının keşfedilmesinde olduğu gibi yapısal bir soruna işaret edecek ya da genel bir normu gündeme getirecek bir bilgiyi gündeme getirebilmek için) nesnel bilgiyle eş zamanlı hareket etmesi gerekmektedir.

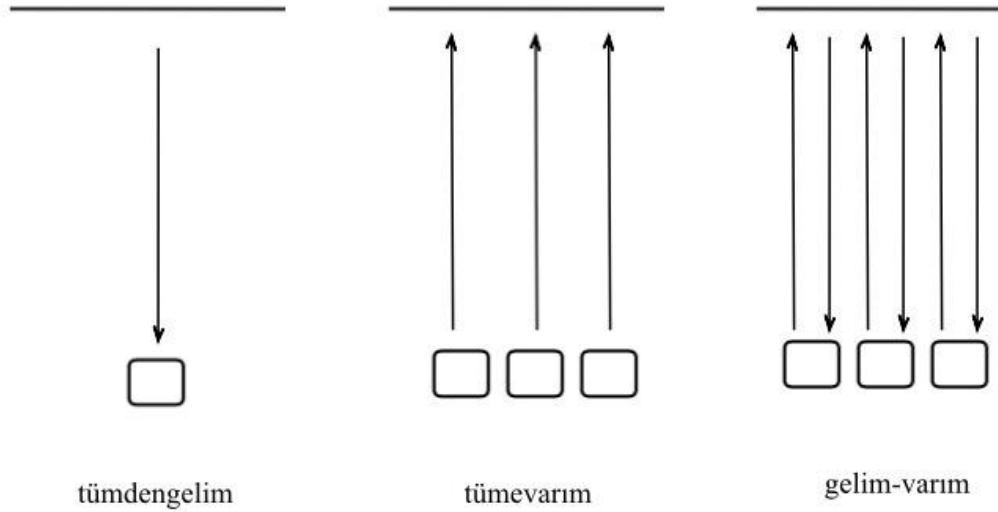
Nesnel bilgi aynı zamanda tıbbi ya da teknik bilgi olarak “embodimentı” anlamak için deneyimin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktaydı.

Feminizm ya da özellikle sınırlı kalmayan feminist epistemoloji, özne-nesnel bilgi arası geçişler arayışındaydı. Yerel deneyimler ve kültürler ile genel normlar arası geçiş arayışı tam bu noktada kendi sosyal bilim sayıtlısında da karşımıza çıkmaktadır. Nasıl yerel uygulama farklılıkları olsa da herkes için norm kabul edilebilecek kabullerden bahsediyorsak (örneğin baskının olmaması ya da kişilerin birbirlerini dezavantajlı duruma düşürmemesi, epistemik adaletsizlikte bulunmaması gibi) benzer şekilde ampirik olarak tek tek bağlamların bilgisinin bir araya gelerek genel bir teoriyi işaret etmesi ya da var olan bir teoriyi revize etmesi de mümkündür. Bu, aynı zamanda, Benhabib tercihinin yöntembilimsel yansıması olmaktadır.

Norm ve bağlam arası tercihimizi hatırlayacak olursak Benhabib, genel bir normatif çerçeveden bahsederken bağlamların ve farklılıkların onu sürekli revize etmesinden ve kapsamını genişletmesinden bahsediyordu. Bunun iki alternatifi daha vardı. Bunların ilki başta normların olmadığı fakat deneyimlerin ve kültürel pratiklerin karşılaşması ve birikimi ile normatif bir çerçevenin oluşabileceğiydi (Nancy Fraser’da gördüğümüz gibi). Bir diğer alternatif ise normların zaten mümkün olmadığını söylemekti (Iris M. Young’da gördüğümüz gibi). Epistemik adaletsizlik üzerine yapılan çalışmaların pek çoğu –normların mümkün olmadığını söyleyenler de- epistemik adaletsizliğin bir “yanlış” olduğu kabulünden yola çıkmaktaydı. Bu durumda zaten en başından beri genel bir normu kabul etmiş bulunuyorlardı. Bu üç düşünce şekli, tümevarım-tümdengelim ve abdüktif akıl yürütme arasındaki tercihi de göstermektedir.

Nesnelliğin ve teorilerin mümkün görüldüğü ve deneyimlerin de veri olarak kabul edildiği bir yaklaşıma bakalım. Genel-geçer teorilerin ve hipotezlerin baskın olduğu bir bilim anlayışında kanıtlar sadece bu teoriyi sınamak ya da hipotezleri test edebilmek noktasında gerekli görülürler. Bu genel geçer yaklaşımlar mikro olayların bir araya gelip oluşturduğu tümevarımcı bir yol tutmanın bir sonucu da olabilir; böylesi bir birikimsel ilerlemenin mümkün olmadığı tahminler üzerinden ilerleyen bir tercihin de sonucu olabilir. Kanıtlar, böylesi bir çerçevede, sadece bu genel-geçer iddianın daha sınırlı bir bağlamda da geçerli olup olmadığının görülebilmesini sağlayan hizmetkarlardır (Norton, 2005: 9-10; Sober, 2008: 1). Dolayısıyla böyle bir yaklaşımda

deneyimlerin birikimselliğinin sonucunda ya da deneysel birikimi beklemeden ortaya atılan bir teoride diğer deneyimler, teoriyi doğrulamadığı noktada anlamsız kabul edilebilir. Fakat kadın deneyimlerini veri almak, dönüştürücü güce inanmayı da gerektirir. Bu durumda deneyimlerin her durumda değerli bir veri olarak görülmesi gereklidir.



Şekil 6: Tümdengelim, Tümevarım ve Abdüktif Akıl Yürütme

Genel-geçer bir normun ya da genelleme yapılabilen bir teorinin küçük bir parçada geçerli olup olmadığına bakılarak “tümünden gelinebilir”. Bu durumda parça geneli doğrulamıyorsa yanlış. Bir başka şekilde parçalara ait bağlamlar ya da deneyimler birikerek birbirlerini doğrularak ve yanlışlayarak bir norm ya da teori oluşturabilir. Aynı şekilde birikimsel olarak oluşmuş teori de soyut teoriye benzer şekilde parçalara uyarlanabilir. Bu durumda genele uymayan parçalar birikimi güçlendirmek için yine dışarıda bırakılabilir. Dahil edilen parçalar da yine geneli güçlendirmek için kabul görmüş olur. Tüm bunların yanında Benhabib’in norm-bağlam tartışmasındaki akıl yürütmesini oluşturduğu düşünülen, aynı zamanda deneyim ve teori arasındaki ilişkiye uyarlanarak “epistemik adaletsizliğe” aranan zemin içinde geçerli olabileceği ileri sürülen bir üçüncü tür düşünme daha mevcuttur.

Analitik düşünme ve hermenötik arasında bir bağ kurabilmenin, düşünsel alanda yansıması tümevarımsal ve tümdengelimsel ayrımının da ötesinde bir düşünme şeklidir. Bu düşünme şekli pragmatizmin ruhuna uygun şekilde “abdüksiyon” olarak da

adlandırılabilir “üçüncü tür akıl yürütme” şeklindedir. Genel bir ifadenin belli bir örneklem üzerinde geçerliliğinin test edilmesi ya da uygulanması olarak işlev gören tündengelim ile örneklem birleşimi ile genel bir ifadeye doğru yol alan tümevarım arasında zigzag dokunabileceği bir düşünüş şekli, dikotomileri yumuşatma noktasında önemli olabilir (Maddalena, 2004: 183). “Abdüktif akıl yürütmenin” araştırma tekniklerindeki yansıması da hem nitel hem nicel yöntemlerin bir arada ilerleyebileceği, karma yöntemlere önem veren; bu yöntemlerin ise “sosyal olarak kullanışlı bilginin” elde edilmesinde bir araç olarak görülmesidir (Feilzer, 2010).

Dolayısıyla “abdüktif akıl yürütme”, genel bir norm ya da kabulden hareket etmekle birlikte bağlamlardaki farklı kültürel uygulamalarla farklı şekillere bürünebilmekte; böylece normun kapsamını genişletebilmektedir. Aynı şekilde deneyimler de bir teorinin kapsamını genişletebilir ya da onu revize edebilir. Örneğin insanlar arasında baskıya dayalı iktidar ilişkilerinin olduğu ve bu ilişkinin bir tarafa zarar vererek onu dezavantajlı konuma ittiği genel kabulünden hareket edilsin. Bu ilişkinin formları, deneyimler arttıkça artacaktır. Önceleri kölelik ya da işçiler üzerinden kurulan bir iktidar ilişkisi zamanla toplumsal cinsiyet örnekleri ile genişleyecektir. Buna farklı roller ve farklı kimliklerdeki yansımalar eklenmekle birlikte farklı ilişkilerin bir araya gelişiyle “kesişimsellikte” gördüğümüz gibi farklı örnekler eklenebilecektir. Aynı zamanda her bir deneyim genel bir çerçeveyi değiştirecek, sadece onu sınımayacaktır. Böylece deneyimlerin tümü farklı boyutlar olarak bir şeyi kanıtlasalar da kanıtlamasalar da geçerli olacaklardır.

3.8. Bölüm Değerlendirmesi

Bu çalışmanın üçüncü ve son bölümünde, “epistemik adaletsizliğe” uygun teorik bir çerçevenin hangi unsurlara değinmesi gerektiğine/gerekebileceğine yönelik ontolojik tartışmaların sayıtlılarından yola çıkan bir tartışma yürütülmüştür. Bu nedenle ontolojilerin pragmatizm, eleştirel teori ve feminizm dikkate alınarak hangi soruları sorduğuna bakılarak benzerlikler ve farklılıklar üzerinden bir soru listesi oluşturulmuştur. Ontolojik tartışmalara ilişkin temel sorular, Fricker ve Benhabib’in birbirlerine benzerliklerini ve birbirlerini tamamlayıcılıklarını anlamak; aynı zamanda, bu benzerliklerin hangi noktalarda yetersiz kalabileceğini görmek açısından da yardımcı

olmuştur. Fakat her iki durumda da eleştirel pragmatik bir yaklaşımın ne önereceği dikkate alınmıştır.

Öncelikle mevcut ontolojik yaklaşımlar ele alınarak ilişkiselliğin ve prosedüralizmin birlikteliğinin en uygun yaklaşım olarak görüldüğü belirtilmişti. İlişkisellik, özne-özne ve özne-nesne ilişkilerini kapsamaktaydı. Ayrıca bu noktada pragmatizmin katkısı hayvanların da bu ilişkilere dahil edilmesiydi. Aynı zamanda pragmatizm ve Habermasçı anlamda eleştirel teori de ilişkilere odaklanmaktaydı. Fakat işin bir de prosedürler boyutu bulunmaktaydı. Prosedürlerin takibi ilişkileri düzenleyici bir yol izlemek açısından önemli olmakla birlikte öz-biçim arası ilişki kurularak bu dikotominin de ilişkisellik ile aşılmasını sağlamaktaydı. Prosedürleri takip etmek karar vermenin özü olarak görüldüğünde iletişim adımları, politika yapım adımları ya da bir sosyal araştırmanın adımları “ne olursa gider” bir başıboşluktan uzaklaşmakla birlikte demokratik işleyişi güçlendirmekteydi.

Dikotomiler arası ilişkide ise karşımıza dikotomiler arası kesin bir tercih yapmaktansa geçişlere ya da kesişim noktalarına odaklanmanın gerekliliği çıkmaktaydı. Bunlar “orta yol” bulma olarak görülmekteydi. Fricker ve Benhabib’de de benzer şekilde dikotomilerin aşılması çabası söz konusuydu. Bu, aynı zamanda, eleştirel pragmatizme de uygun bir tutumdur. Dikotomiler arası ilişkinin devamı niteliğindeki iktidar ilişkileri ise avantajlı-dezavantajlı arası ilişkilere odaklanmaktaydı. Benhabib ve Fricker benzer şekilde iktidarın pasif ve aktif yönlerinden bahsetmekteydi. Bu da Arendtçi anlamda bir iktidar ilişkisini gündeme getirmekteydi. Bu aynı zamanda “geçişli” iktidardan “geçişsiz” iktidara bir “geçiş” anlamına gelerek “epistemik adaletsizlikten” “epistemik adalete geçiş” için de zemin oluşturmaktaydı.

İktidar ilişkilerinin akabinde etiğin ve normatif olanın nasıl ele alındığına ontolojik bir pozisyon olarak değinilmekteydi. Politik olan ile etik olanın tamamen birbiryle örtüştürülmemesi, ikisinin birbirine eleştirel yaklaşabilmesi için gerekli görülmüştü. Normatif olanın reddedilmemesi, eleştirel pragmatizmde eleştirele ayağı daha ağır basan bir yaklaşımın benimsenmesine yönelik temel bir tartışma olarak görülmekteydi. Fricker’in tartışmasını güçlendirecek en önemli kısım burası olmakla birlikte Benhabib’i en çok görünür kılan kısım da burası olmaktaydı. Benhabib de Fricker da aklı reddetmemekteydi. Benhabib, bu rasyonelliği haklar anlamında evrenselliğe

bağlayarak bağlamlara da bu evrenselliği revize edici bir rol vermektedir. Böylece erdem etiği, deontoloji ve sonuççuluk bir araya gelmektedir. Deontolojik olarak –haklar bağlamında- bir eşitlikten bahsedilerek bunun farklı yansımalarına çözüm olarak bağlama duyarlı erdemlerin geliştirilmesi söz konusuydu. Tüm bunlar dezavantajlı olanın “zarar” görmesinin engellenmesine yönelik sonuççuluk ile ilişkili olmaktadır.

Teorik imanın en önemli uzantısı olarak ise kamusal alan ve iletişim tartışması karşımıza çıkmaktadır. Fricker’ın ve epistemik adaletsizlik üzerine yazarların argümanları, Benhabib’in Habermas’tan devşirdiği kamusal alanı daha detaylandırmakta; bir başka tabirle politik teorik bir kurgunun epistemik ayaklarını ortaya koymaktadır. Kamusal alana çıkışın önemli bir unsuru olarak iletişim ise Benhabib’in tanıksal alışverişine benzemekle birlikte ilişkiselliğin de kurucu unsuru olmaktadır. Yine teorik imaların önemli bir yansıması olarak adalet tartışması, Fricker’ın epistemik boyuttaki adalet tartışmasını Benhabib aracılığıyla daha makro bir boyuta bağlamaktadır. Mevcut adalet tartışmaları ile bakım/özen etiğinin bir araya getirilişi aynı zamanda akıl-duygu karşıtlığını aşma noktasında önemlidir. Fakat duygusal ve vicdani boyuta ağırlık vermek özcülük tehlikesine düşme tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Benhabib ise bu noktada her iki tarafa da önem vererek özcülüğe karşı bizi uyarmaktadır.

Feminizmin en temel ontolojik tartışması olarak toplumsal cinsiyetin nasıl algılandığına baktığımızda ise ırk ve cinsiyet konusuyla bağlantılı olarak bedene ilişkin yaklaşımlar önemli bir rol oynamaktadır. Bedenin tek veri olarak kabul edilip politik meşruiyetin sağlanması deneyimler konusunda olduğu gibi özcülük tehlikesini beraberinde getirmektedir. Toplumsal cinsiyette sadece bedene yüklenen anlamlara odaklanarak bedene deneyimleri ya da verileri dikkate almama noktasında Fricker ve Benhabib benzeşerek eksik kalmaktadırlar. Bu noktada Deweyci anlamda pragmatizme başvurularak deneyimlerin hem beden hem de onlara yüklenen anlamların bir bütünü olan “embodiment” etrafında şekillendiği belirtilmektedir.

Dikotomiler arası ilişkileri de gündeme getirecek şekilde özneye ve birey-toplum ilişkilerine nasıl bir yaklaşımın söz konusu olacağı ise kıta ve Amerikan düşüncesinin birlikteliğine uygun olacak şekilde “metodolojik ilişkisellik” başlığı altında ele alınarak ilişkisellik bir kez daha vurgulanmıştır. Yapıya öne verirken bireyin otonom rolünü yok

etmemek gerektiği belirtilerek üç tür öznenen bahsedilmişti. Bunlar “bilen özne” ve onun yansımaları olarak “epitemik eyleyen”, “deneyim sahibi özne” ve “karar verici özne” olmaktadır. Burada önemli bir husus ise bilen öznenin kişilerden oluşabileceği gibi gruplar, topluluklar ve kurumlardan da oluşabileceğiydi. İkinci özne tipi ise “konumlandırılmış ve konumunu aşabilen” özneydi. Pragmatizmin postmodernizme tercih edilmesinin bir yansıması olarak çeşitli erdemler ile (duyuların eğitimi, mentalitenin genişlemesi, kültürel ödünç alma) konumlar aşılabilmektedir. Son olarak “politik-hukuki” öznenen ise “kolektif eylem” ile öznelerin politikleşmesi söz konusuydu. Politik karar alma ve müzakerede “eşitlik” ön plana çıkarken aynı eşitlik “haklar” bağlamında “hukukun” da konusu olmaktadır. Böylece değiştirme ve dönüştürme gücüne sahip olması açısından politik özne “otonom özne” olurken eşit saygınlığa sahip olma noktasında “kozmpolitan özne” olmaktadır.

Son olarak böylesi bir ontolojinin nasıl bir sosyal bilim algısını beraberinde getirdiği ele alınmıştır. Deneyimler ve tanıklıklar veri olarak kabul edilirken karma yöntemlere açık kapı bırakan ampirik çalışmalar gerekli görülmekte, öznellik ve nesnellik arasındaki geçiş içinse feminizmin olanaklarından faydalanılmaktadır. Feminist bir araştırma, bilgi edinimini mümkün görmekte; bu bilginin nesnellik ölçütü olarak belli adımları takip etmediğini gündeme getirmektedir. Sosyal araştırmanın da demokratik bir pratiği araştırması nedeniyle sosyal bilim aracılığıyla dönüşümü mümkün görmektedir. Nesnellik ve öznellik arasındaki geçişin önemli aracı ise “abdüktif akıl yürütme” olmaktadır. Bu tür bir akıl yürütme, Benhabib’in bahsettiği normlardan hareket ederek bağlamlarda onun yansımalarını ve farklı şekillerini görme, böylelikle evrensel olanı revize etme mantığına uygun düşmektedir.

Genel olarak ilişkiyel ontolojiye yakınlık söz konusu olurken ilişkiselliğin de göreceliliğe düşmemesi için prosedürlerin varlığı gerekli olmaktadır. Temel mesele dikotomiler arasındaki bağlantıların sağlanması iken dikotomiler üzerinden iktidar ilişkilerinin ele alınmasıdır. Fricker’in ikili (diadik) kurgusu üzerinden çoğulculuğa ve kesişimselliğe varan bir çoğulculuk tartışmasıdır. Normatif olana ilişkin tartışma ile Fricker’in kavramsal çerçevesi Benhabib aracılığıyla geliştirilmektedir. Her ikisi arasında akla önem verme, postmodernizme karşı durma, kişiler kadar grupları da eyleyen olarak kabul etme, iletişime önem verme, norm arayışında olma gibi benzerlikler bulunmakla birlikte benzerliklerinin denge ya da köprü için yetersiz kaldığı

noktada pragmatizmin müdahalesi oldukça yardımcıdır. Fricker, epistemoloji ile zaten pragmatik ayağa dokunurken Benhabib norm ve bağlam arası tartışması ile hem Fricker'ın tartışmalarını makro bir alan çekmekte hem de Fricker tarafından soyut kurguları daha somut ve detaylı bir hale kavuşmaktadır. Bu nedenle benzer oldukları kadar birbirlerini tamamlayıcı da olmaktadır.



SONUÇ

Bu çalışmada Fricker'ın "epistemik adaletsizlik" kavramına uyabilecek bir teorik zemini anlamak için çok yönlü bir tartışma yapılmaya çalışıldı. Bu tartışmaya ilişkin sayıtların ortaya çıkarılabilmesi içinse çalışmanın yaklaşımı, perspektifi ve duruşu belirlenmeye çalışıldı. Böylece eleştirel teori ve pragmatizm birlikteliği fakat bunun çoğulculuk ve farklılık tartışmalarına yer verirken akla ve normatif olana ilişkin argümanları dışlamayacak bir senteze sahip olması gerektiği belirtildi. Bu çerçevede Habermas ön plana çıkmış oldu. Feminizmin bir perspektif olarak ve toplumsal cinsiyetin onun analitik bir aracı olarak ele alınması ile Habermas'ın feminist-eleştirel okuması gerçekleştirildi. Evrensel normlar ve onların farklı bağlamlarda farklı şekillerde doldurulabileceğinin altı çizilerek, iletişime ve kamusal alana ilişkin çalışmaları nedeniyle Benhabib, Habermasçı zeminin -ondan aynı zamanda farklılaşan- bir temsilcisi olarak tercih edildi. Fricker'ın epistemolojik yönü ve Benhabib'in çoğulculuk vurgusunun sentezin pragmatist ayağını güçlendirirken, her ikisinin de postmodernizme kaçmayan akıl arayışları eleştirel teori ayağı olarak görüldü. Eleştirel pragmatizm aynı zamanda disiplinlerarası bir çalışmayı işaret ettiği için çok boyutlu bir politika anlayışı ile pragmatist, feminist, eleştirel öğeleri barındıran bir epistemoloji anlayışından doğan disiplinler arası işbirliğinin gerekliliğinden bahsedildi.

Ontolojik duruş olarak ilişkisellik ve prosedüralizm birlikteliği ön plana çıkarken ilişkilerin statik değil dinamik olarak algılanması gerektiğine dikkat çekildi. Özün prosedürlerde aranması ile öz-prosedür ikiliğinin aşılabileceği belirtildi. Politik teorinin temel sayıtlarına bağlı kalınmakla birlikte yaklaşım, perspektif ve duruşa ilişkin tartışmalara atıfla bu sayıtlar genişletildi. Örneğin politik öznenin algılanışı ile birey-yapı ilişkisine ilişkin tartışmalar eleştirel pragmatizme uygun olarak "metodolojik ilişkisellik" adı altında incelendi. Feminist perspektif nedeniyle bedene ve toplumsal cinsiyete yaklaşım da bir sayıtlı olarak ele alındı. Dikotomiler, iktidar ilişkileri, normativite arayışı ve sosyal bilimlere bakış gibi konular incelenerek Benhabib ve Fricker'ın benzerlikleri ve birbirlerini tamamlayıcı farklılıkları ortaya konularak yetersiz kaldıkları noktada pragmatizmden yardım alındı. Tüm bu tartışmalar akabinde şu hususları ortaya koymak mümkün görünmektedir:

- Epistemik adaletsizlik kavramına yönelik eleştirilerin toplandığı başlıklar ve belirlenen ontolojik sayılıtları karşılaştırdığımızda oldukça fazla ortak nokta dikkat çekmektedir ki bunu, kavrama ilişkin farklı teorik zeminler önerilse de tartışmaların öncelikli olarak ontolojik tartışmalara odaklanması olarak okumak mümkündür.

Tablo 12

Ontolojik Sayılıtlar ve Epistemik Adaletsizlik Eleştirileri Arası Benzerlikler

Epistemik adaletsizliğe yönelik eleştiriler	Ontolojik sayılıtlar
İktidar ilişkileri	Dikotomiler ve iktidar ilişkileri
Birey-yapı ilişkileri	Metodolojik ilişkisellik
Etik	Normatif olan (akıl, evrensellik ve hukuk)
Deneyimlerin aktarımı	Kamusal alan İletişim
Kanıtlar ve güven	Veri olarak tanıklık Ampirik çalışmalar ve karma yöntem Abdüktif akıl yürütme

Her ne kadar teorik uygunluklara yönelik argümanlar epistemik adaletsizlik kavramına ilişkin çalışmalarda ileri sürülmüş olsa da kavrama yönelik çalışmaların tümüne bakıldığında henüz ontolojik bir olgunlaşma döneminden bahsedilebilir. Bu çalışmada da söz konusu olgunlaşma adımları bir bütün olarak resmedilmeye çalışılmıştır.

- Benhabib’in argümanları Fricker’in argümanları ile benzerlik göstermekte ama bu argümanlar insan-insan olmayan unsurlar arası ilişkiler ya da bedene ait gerçekliklerin de deneyimlerin oluşumuna etkisi ele görülmeye çalışıldığında pragmatizme başvurmak durumundadır. Bilginin kaynağı olarak deneyimler önemli bir “temelken”, bir temel olması onun özcülüğe kaçması anlamına gelmez. Kadınların deneyimlerine odaklanıldığında farklı kadınların farklı deneyimleri söz konusu olabilir. Bu, bir “kadın deneyimi” stereotipi olabileceğini göstermez.
- Benhabib, “abdüktif akıl yürütmenin” bir örneği olarak asgari düzeyde normların varlığını kabul eder. Fricker da epistemik adaletsizliğin zaten “kötü” ve “zararlı” bir şey olduğunu kabul ederek bir normdan hareket etmiş olur. Cinsel taciz, ırkçılık, homofobi gibi örneklerle bu iktidar asimetrisinin nasıl farklı hayat bulmuş şekilleri olabileceğini ortaya koyar. Bu noktada şu

söylenbilir ki Dieleman'ın (2015) sadece kamusal alan teorisi üzerinden hem Benhabib, hem Fraser hem Young'ı aynı kefeye koyması mümkün değildir. Çünkü her üçünün de kamusal alana çıkan ontolojik pozisyonları farklıdır. Young bizi postmodernizme çıkarırken Fraser deneyimlerin birikimiyle oluşacak normlar bütününe götürür. Benhabib ise normları ortaya koyar ama bunların sürekli yeniden şekillenip biçimlenebileceğini belirtir.

- Benhabib'in Fricker'la benzerlikleri arasındaki anahtar benzerlik “kalifiye görecelilik” durumudur. Kalifiye görecelilik, kişinin kendi konumunu aşabilmesidir. Fricker'da bu “karşıt kanıtlarla karşılaşmak” ya da “duyarlılıkların eğitimi” iken Benhabib'de “kültürel ödünç alma” ya da “mentalitenin genişlemesi (Arendtçi anlamda)” olur. Böylece konumsallık postmodernizmin zihinlerin birbirine erişemezliği içinde kalmaz. Bu durum aynı zamanda Dewey'de gördüğümüz iki tür deneyimin ikincisine denk gelir. Dewey'de deneyimlerin ilki günlük hayatta yaşadığımız ve başımıza gelen her şey iken ikincisi bu deneyimlerin birbiriyle karşılaşması sonucu “eğitim” ile ortaya çıkan bir tür işlenmiş deneyimlerdir. Konumunu aşabilme pragmatizmdeki bu işlenmişlik durumu ile örtüşür.

Son olarak Fricker'ın “epistemik adaletsizlik” kavramının Benhabib'in politik olana ilişkin tartışmaları ile teorik boyutta desteklenebileceği söylenebilir. Bu durumda normatif olana ilişkin karşımıza hukukun ve şekilsel de olsa ilk etapta bu tür bir eşitliğin sağlayacağı meşruiyet çıkar. Bu kaynağa atıfla farklı sorunlar farklı biçimlerde formüle edilebilir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Abbey, Ruth (2011). *The Return of Feminist Liberalism*, Routledge.

Agazzi, Evandro. Javier Echeverria ve Amparo Gomez Rodriguez (2008). Introduction: Epistemology and Social, *Epistemology and the Social*, Edt. Evandro Agazzi, Javier Echeverria ve Amparo Gomez Rodriguez, Amsterdam ve New York: Rodopi, ss. 7-18.

Aikou, Hokulani K., Karla A. Erickson ve Jennifer L. Pierce (2007). Introduction: Feminist Waves, Feminist Generations, *Feminist Waves, Feminist Generations: Life Stories from the Academy*, Edt. Hokulani K. Aikou, Karla A. Erickson ve Jennifer L. Pierce, Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, ss. 1-45.

Akkerman, Tjitske ve Siep Stuurman (Edt.) (1998). *Perspectives on Feminist Political Thought in European History: From the Middle Ages to the Present*, Londra ve New York: Routledge.

Alcoff, Linda Martin ve Eva Fedder Kittay (2007). Introduction: Defining Feminist Philosophy, *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishing, ss. 1-16.

Alcoff, Linda Martin (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford University Press.

Allen, Amy (2009). Feminism and Subject of Feminism, *New Waves in Political Philosophy*, Edt. Boudewijn de Bruin ve Christopher F. Zurn, Palgrave MacMillan, ss. 1-18.

Allison, Graham (2006). Emergence of Schools of Public Policy: Reflections by a founding Dean, *The Oxford Handbook of Public Policy*, Edt. Michael Moran, Martin Rein ve Robert E. Goodin, Oxford University Press, ss. 58-79.

Arora, N. D. ve S. S. Awasthy (2007). *Political Theory and Political Thought*, Har-Anand.

Barlett, Scott (2000). Discursive Democracy and Democratic Way of Life, *Perspectives on Habermas*, Edt. Lewis Edwin Hahn, Illinois: Open Court, ss. 367-386.

Barnes, Marian, Janet Newman ve Helen Sullivan (2007). *Power, Participation and Political Renewal*, Polity Press.

Bar On, Bat-Ami (2009). Normativity, Feminism and Politics, *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Edt. Lisa Tessman, Springer, ss. 3-24.

- Beauregard, Robert B. (2000). Neither Embedded Nor Embodied: Critical Pragmatism and Identity Politics, *Urban Planning in a Multicultural Society*, Edt. Michael A. Burayidi, Londra: Praeger, ss. 53-66.
- Beckman, Peter R. ve Francino D'Amico (1994). Introduction, *Women, Gender, and World Politics: Perspectives, Policies, and Prospects*, Edt. Peter Beckman ve Francino D'Amico, Connecticut ve Londra: Bergin&Garvey, ss. 1-14.
- Belenky, Mary Field. Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldberger, Jill Mattuck Tarule (1997). *Women's Way of Knowing: The Development of Self, Voice, and Mind*, Basic Books.
- Belliotti, Raymond Angelo (1992). *Justifying Law: The Debate over Foundations, Goals, and Methods*, Philadelphia: Temple University Press.
- Belliotti, Raymond Angelo (2001). *What is the Meaning of Human Life*, Amsterdam: Rodopi.
- Benhabib, Seyla (2011). *Dignity in Adversity: Human Rights in Turbulent Times*, Polity Press.
- Benhabib, Seyla (2010). International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin, *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Edt. Seyla Benhabib, Cambridge University Press, ss. 219-246.
- Benhabib, Seyla (2010). Introduction, *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Edt. Seyla Benhabib, Cambridge University Press, ss. 1-16.
- Benhabib, Seyla (2006a). *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla (2006b). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev. Berna Akkıyıl, İstanbul: İletişim.
- Benhabib, Seyla (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton ve Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla (1996b). Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Edt. Seyla Benhabib, Princeton: Princeton University Press, ss. 67-94.
- Benhabib, Seyla (1996c). The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-gilligan controversy and Feminist Theory, *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, Edt. Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, Minneapolis: University of Minnesota Press, Dördüncü Basım, ss. 77-95.
- Benhabib, Seyla ve Drucilla Cornell (1996). Beyond the Politics of Gender, *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, Minneapolis: University of Minnesota Press, Dördüncü Basım, ss. 1-15.

- Benhabib, Seyla (1995b). The Debate over Women and Moral Theory Revisited, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt. Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss. 181-204.
- Benhabib, Seyla (1995c). Feminism and Postmodernism, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Edt. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell ve Linda Nicholson, New York ve Londra: Routledge, ss. 107-126.
- Benhabib, Seyla (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm, And Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- Benjamin, Andrew (2015). *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*, Suny Press.
- Bennett, Jane (2004). Postmodern Approaches to Political Theory, *Handbook of Political Theory*, Edt. Gerald F. Gaus ve Chandran Kukathas, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage, ss. 46-56.
- Bermudez, Jose Luis (2009). *Decision Theory and Rationality*, Oxford University Press.
- Bevir, Mark (2010). Anti-Foundationalism, *Encyclopedia of Political Theory A-E*, Cilt 1, Edt. Mark Bevir, Los Angeles ve London: Sage, ss. 53-56.
- Birkland, Thomas A. (2011). *An Introduction to the Policy Process: Theories, Concepts, and Public Policy Making*, Üçüncü Baskı, Londra ve New York: Routledge.
- Bock, Gisela ve Susan James (1992). Introduction: Contextualizing Equality and Difference, *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, Edt. Gisela Bock ve Susan James, Londra ve New York: Routledge, ss. 1-13.
- Bohman, James (2001). Participants, Observers, and Critics: Practical Knowledge, Social Perspectives, and Critical Pluralism, *Pluralism and Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory (Essays in Honor of Thomas McCarty)*, Edt. William Rehg ve James Bohman, Cambridge ve Londra: The MIT Press, ss. 87-114.
- Boje, David M. (2014). *Storytelling Organizational Practices: Managing in the Quantum Age*, New York: Routledge.
- Boles, Janet K. ve Diana Long Hoeveler (2004). *Historical Dictionary of Feminism*, 2. Baskı, ScoreCrow Press.
- Bolich, G. G. (2007). *Conversing on Gender*, Raleigh, NC: Psyche's Press.

- Braaten, Jane (1995). From Communicative Rationality to Communicative Thinking: A Basis for Feminist Theory and Practice, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt. Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss.139-162.
- Braidotti, Rosi (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.
- Brogen, Walter ve James Risser (Edt) (2000). *American Continental Philosophy: A Reader*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.
- Brown, Wendy (1988). *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory*, New Jersey: Rowman&Littlefield.
- Bruce, Steve ve Steven Yearley (2006). *The Sage Dictionary of Sociology*, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage.
- Bryson, Valerie (2003). *Feminist Political Theory: An Introduction*, Palgrave MacMillan.
- Bryson, Valerie (1999). *Feminist Debates: Issues of Theory and Political Practice*, Londra ve Hong Kong: MacMillian Press.
- Budd, John M. (2008). Critical Theory, *The Sage Encyclopedia of Qualitative Methods*, C. 1&2, Edt. Lisa M. Given, Londra: Sage, ss. 174-179.
- Buikema, Rosemarie ve Anneke Smelik (Edt.) (1993). *Women's Studies and Culture: A Feminist Introduction*, Londra ve New Jersey: Zed Books.
- Bunge, Mario (1983). *Epistemology&Methodology I: Exploring the World (Treatise on Basic Philosophy, Volume 5)*, Dordrecht, Boston ve Lancaster: D. Reidel Publishing Company.
- Calhoun, Cheshire (2007). Lesbian Philosophy, *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Edt. Linda Martin Alcoff ve Eva Feder Kittay, Blackwell Publishing, ss. 177-192.
- Calhoun, Craig (2002). *Dictionary of the Social Sciences*, Oxford University Press.
- Caputi, Mary (2013). *Feminism And Power: The Need for Critical Theory*, Lanham ve Boulder: Lexington Books.
- Carson, Fiona (2006). Feminism and Body, *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Edt. Sarah Gamble, Londra ve New York: Routledge, ss. 94-102.
- Carspecken, Phil Francis (2002). The Hidden History of Praxis Theory within Critical Ethnography and the Criticalism/Postmodern Problematic, *Ethnography and Schools: Qualitative Approaches to Study of Education*, Edt. Yali Zou ve Enrique T. Trueba, New York ve Oxford: Rowman&Littlefield, ss. 55-86.

- Chambers, Simone (2004). The Politics of Critical Theory, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Edt. Fred Rush, Cambridge University Press, ss. 219-247.
- Chambers, Simone (1995). Feminist Discourse/Practical Discourse, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt. Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss.163-180.
- Cherryholmes, Cleo H. (1988). *Power and Criticism: Poststructural Investigations in Education*, New York: Teachers College Press.
- Chevigny, Paul G. (2000). Law and Politics in Between Facts and Norms, *Perspectives on Habermas*, Edt. Lewis Edwin Hahn, Illinois: Open Court, ss. 309-322.
- Cocks, Joan (1989). *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political Theory*, Londra ve New York: Routledge.
- Code, Lorraine (2011). 'They Threatened Him Well': Fact, Fiction, and the Politics of Knowledge, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Edt. Heidi E. Grasswick, Springer, ss. 205-222.
- Code, Lorraine (1991). *What Can She Know? Feminist Theory and Construction of Knowledge*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Code, Lorraine (1989). Experience, Knowledge and Responsibility, *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Edt. Ann Gary ve Marilyn Poarsoll, Boston: Unwin Hyman, ss. 157-172.
- Cohen J. L. (1995). Critical Social Theory and Feminist Critiques: The Debate with Jürgen Habermas, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt. Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss.57-90.
- Cornbleth, Catherine ve Dexter Waugh (2009). *The Great Speckled Bird: Multicultural Politics and Educational Policy-Making*, New York: Routledge.
- Corvellec, Herve (2013). Why Ask What Theory Is?, *What is Theory? Answers From the Social and Cultural Sciences*, Copenhagen Business School Press, ss. 9-24.
- Daukas, Nancy (2011). Altogether Now: A Virtue-Theoric Approach to Pluralism in Feminist Epistemology, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Edt. Heidi E. Grasswick, Springer, ss. 45-68.
- Dean, Jodi (1995). Discourse in Different Voices, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt. Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss. 205-230.
- Deigh, Jone (2010). *An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press.
- Devettere, Raymond J. (2016). *Practical Decision Making in Health Care Ethics: Cases, Concepts, and The Virtue of Prudence*, Dördüncü Baskı, Washington: Gerogetown University Press.

- Dhanda, Meena (1994). Openness, Identity and Acknowledgement of Persons, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kethleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 249-264.
- Dickstein, Morris (1999). Introduction, *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law and Culture*, Edt: Morris Dickstein, 2. Baskı, Duke University Press, ss. 1-20.
- Dieleman, Susan (2013). The Contingent Status of Epistemic Norms: Rorty, Kantian Pragmatisms, and Feminist Epistemologies, *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to Cultural Politics*, Edt. Alexander Gröschner, Colin Koopman ve Mike Sandbothe, Londra ve New York: Bloomsburry, ss. 31-48.
- Dijk, Teun A. von (2003). The Discourse-Knowledge Interface, *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*, Edt. Gilbert Weiss ve Ruth Wodak, Palgrave MacMillian, ss. 85-109.
- Donnelly, Jack (2006). Human Rights, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Edt. John S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Phillips, Oxford University Press, ss. 601-620.
- Donovan, Josephine (2006). *Feminist Theory: The Intellectual Traditions*, 3. Baskı, Londra ve New York: Continuum.
- Douglas, Conor M. W. (2016). Bio-Objectification of Clinical Research Patients: Impacts on the Stabilization of New Medical Technologies, *Bio-Objects: Life in the 21st Century*, Edt. Niki Vermeulen, Sakari Tamminen ve Andrew Webster, Londra ve New York: Routledge, ss. 59-70.
- Dryzek, John S., Bonnie Honig ve Anne Phillips (2006). Introduction, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Edt. John Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Philips, Oxford University Press, ss. 3-44.
- Duncan, Taine (2017). *Habermas and Feminism: Critical Reflections on Normativity*, Palgrave.
- Duran, Jane (2016). *Women in Political Theory*, Routledge.
- Duran, Jane (2001). *Worlds of Knowing: Global Feminist Epistemologies*, New York ve Londra: Routledge.
- Elster, Jon (1991). The Possibility of Rational Politics, *Political Theory Today*, Edt. David Held, California: Stanford University Press, ss. 115-142.
- Engster, Daniel ve Maurice Hamington (2015). Introduction, *Care Ethics and Political Theory*, Edt. Daniel Engster ve Maurice Hamington, Oxford University Press, ss. 1-18.
- Enns, Carolyn Zerbe ve Ada Sinacore (2002). "Feminist Theories", *Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences and the Impact of Society*

- on *Gender, (A-K Cilt 1)*, Edt. Judith Worell, San Diego ve San Francisco: Academic Press, ss. 469-480.
- Entwistle, Joanne (1998). *Sex/Gender, Core Sociological Dichotomies*, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage, ss. 151-165.
- Fabre, Cecile (2006). *Whose Body is it Anyway? Justice and the Integration of Person*, Oxford University Press.
- Farkosova, Etela ve Marina Szapuova (2004). Chances for an Alliance Between Pragmatism and Feminism, *Pragmatism and Values: The Central European Pragmatist Forum*, Birinci Cilt, Edt: John Ryder ve Emil Visnovsky, Amsterdam ve New York: Rodopi, ss. 45-58.
- Farrelly, Colin (2004). *Introduction to Contemporary Political Theory*, London, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage.
- Ferguson, Kathy E. (1987). Male-Ordered Politics: Feminism and Political Science, *Idioms of Inquiry: Critique and Renewal in Political Science*, Edt. Terrace Ball, Albany: State University of New York Press, ss. 209-230.
- Fiumara, Gemma Corradi (1994). The Metaphoric Function and The Question of Objectivity, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kathleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 31-44.
- Fleming, Marie (1997). *Emancipation and Illusion: Rationality and Gender in Habermas's Theory of Communication*, Pennsylvania: Pannsylvania State University Press.
- Fleming, Marie (1995). Women and the 'Public Use of Reason', *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt: Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss. 117-138.
- Ford, Lynne E. (2011). Feminism, *Encyclopedia of Women and American Politics*, Facts on File, ss. 182-188.
- Forester, John (1993). *Critical Theory, Public Polic and Planning Practice: Toward a Critical Pragmatism*, State University of New York Press.
- Fraser, Nancy (1995). What's Critical About Critical Theory?, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York ve Londra: Routledge, ss. 21-56.
- Frazer, Elizabeth (1997). Method Matters: Feminism, Interpretation and Politics, *Political Theory: Tradition and Diversity*, Edt. Andrew Vincent, Cambridge University Press, ss. 214-236.
- Fricke, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power & Ethics of Knowledge*, Oxford University Press.

- Fricker, Miranda ve Jennifer Hornsby (2000). Introduction, *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* içinde, Edt: Miranda Fricker ve Jennifer Hornsby, Cambridge University Press, ss. 1-9.
- Fricker, Miranda (2000b). Feminism in Epistemology: Pluralism without Postmodernism, *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* içinde, Edt: Miranda Fricker ve Jennifer Hornsby, Cambridge University Press, ss.146-165.
- Fricker, Miranda (1994). Knowledge as Construct: Theorizing the Role of Gender in Knowledge, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology* içinde, Edt: Kathleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 95-109.
- Friedman, Marilyn ve Angela Bolte (2007). Ethics and Feminism, *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Edt. Linda Martin Alcoff ve Eva Feder Kittay, Blackwell Publishing, ss. 81-101.
- Gatens, Moira (2006). Politicizing the Body: Property, Contract, and Rights, *Oxford Handbook of Political Theory*, Edt. John Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Philips, Oxford University Press, ss. 677-694.
- Gelb, Joyce (1989). *Feminism and Politics: A Comparative Perspective*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.
- Gelfert, Axel (2014). *A Critical Introduction to Testimony*, Londra ve New Delhi: Bloomsbury.
- Gerston, Larry N. (2010). *Public Policy Making: Process and Principles*, Üçüncü Baskı, New York ve Londra: M. E. Sharpe.
- Gervais, Sarah J. Philippe Bernard, Oliver Klein ve Jill Allen (2013). Toward a Unified Theory of Objectification and Dehumanization, *Objectification and (De)humanization: 60th Nebraska Symposium on Motivation*, Edt. Sarah J. Gervais, Springer, ss. 1-24.
- Gheaus, Anca (2015). Feminism and Gender, *The Bloomsbury Companion to Political Philosophy*, Edt. Andrew Fiala, Londra ve New Delhi: Bloomsbury, ss. 167-182.
- Ghiraldelli, Paula Jr. (2006). Marxism and Critical Theory, *A Companion to Pragmatism*, Edt: John R. Shook ve Joseph Matgolis, Blackwell Publishing, ss. 202- 208.
- Gilligan, Carol (1993 [1982]). *In a Different Voice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Goehler, Gerhard (2000). Constitution and Use of Power, *Power in Contemporary Politics: Theories, Practices, Globalizations*, Edt. Henri Goverde, Philip G.

- Cerny, Mark Haugaard ve Howard Lentner, Londra, Thousand Oaks ve Yeni Delhi: Sage, ss. 41-58.
- Goodin, Robert E., Martin Rein ve Michael Moran (2006). *The Public and Its Policies, The Oxford Handbook of Public Policy*, Edt. Michael Moran, Martin Rein ve Robert E. Goodin, Oxford University Press, ss. 3-38.
- Goverde, Henri. Philip G. Cerny, Mark Haugaard ve Howard Lentner (2000). *General Introduction: Power in Contemporary Politics, Power in Contemporary Politics: Theories, Practices, Globalizations*, Edt. Henri Goverde, Philip G. Cerny, Mark Haugaard ve Howard Lentner, Londra, Thousand Oaks ve Yeni Delhi: Sage, ss.1-34.
- Graham, Gordon (2013). *Public Opinion and Public Sphere, Beyond Habermas: Democracy, Knowledge, and the Public Sphere*, Edt. Cristian J. Emden ve David Midgley, New York ve Oxford: Berghan Books, ss. 29-41.
- Green, Judith M. (2008). *Pragmatism and Social Science: Deepening Democracy in Global Contexts*, New York: Columbia University Press.
- Green, Keith ve Jill LeBihan (1996). *Critical Theory and Practice: A Coursebook*, Routledge.
- Green, Judith M. (1999). *Deep Democracy: Community, Diversity, and Transformation*, Lanham ve Boulder: Rowman & Littlefield.
- Gretton, Tom (2003). *Loaded Canons, Issues in Art and Design Teaching*, Edt. Nicholas Addison ve Lesley Burgess, Londra ve New York: Routledge Falmer, ss. 178-187.
- Grinnell, Richard M., Yvanne A. Unrau ve Margaret Williams (2008). *Introduction, Social Work Research and Evaluation: Foundations of Evidence-Based Practice*, Sekizinci Baskı, Edt. Richard M. Grinnell ve Yvanne A. Unrau, Oxford: Oxford University Press, ss. 6-27.
- Gunew, Sneja (1990). *Feminist Knowledge: Critique and Construct, Feminist Knowledge*, Routledge, ss. 13-35.
- Gunnell, John G. (1986). *Between Philosophy and Politics: The Alineation of Political Theory*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Habermas, Jürgen (2003 [1976]). *On the Pragmatics of Communication*, Edt. Maeve Cooke, Polity Press.
- Hahn, Lewis Edwin (Edt) (2000). *Perspectives on Habermas*, Illinois: Open Court.
- Hall, Ralph (2009). *Qualitative Research Methods, Evidence for Policy and Decision-Making: A Practical Guide*, Edt. George Argyrous, UNSW Press Book, ss. 27-44.

- Hamington, Maurice ve Celia Bordwell-Jones (2012). Introduction, *Contemporary Feminist Pragmatism*, New York ve Londra: Routledge, ss. 1-18.
- Harding, Sandra (2004a). Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate, *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York ve Londra: Routledge, ss. 1-16.
- Harding, Sandra (2004b). Rethinking Standpoint Epistemology: What is “Strong Objectivity?”, *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Edt. Sandra Harding, New York ve Londra: Routledge, ss. 127-140.
- Harding, Sandra (1987). Introduction: Is there a Feminist Method?, *Feminism & Methodology*, Edt. Sandra Harding, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, ss. 1-14.
- Hawkesworth, Mary (2013). Sex, Gender, Sexuality: From Naturalized Presumption to Analytical Categories, *The Oxford Handbook of Gender and Politics*, Edt. Georgina Waylen, Karen Celis, Johanna Kantola, S. Laurel Weldon, Oxford University Press, ss. 31-56.
- Hay, Colin (2006). Political Ontology, *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Edt: Robert E. Goodin ve Charles Tilly, Oxford ve New York: Oxford University Press, ss. 78-96.
- Held, Virginia (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, Oxford University Press.
- Heller, Agnes (1991). The Concept of the Political Revisited, *Political Theory Today*, Edt. David Held, California: Stanford University Press, ss. 330-343.
- Hetherington, Stephen (2006). Introduction: Epistemological Progress, *Epistemology Futures*, Edt. Stephen Hetherington, Oxford: Klarendon Press, ss. 1-9.
- Dewey, John (1998 [1930]). What I Believe, *The Essential Dewey: Pragmatism, Education, Democracy*, Edt. Larry A. Hickman ve Thomas M. Alexander, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, ss. 22-27.
- Dewey, John (1998 [1925]). The Development of American Pragmatism, *The Essential Dewey: Pragmatism, Education, Democracy*, Edt. Larry A. Hickman ve Thomas M. Alexander, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, ss.3-13.
- Hirschmann, Nancy J. ve Christine Di Stefano (1996). *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*, Westview Press.
- Hobson, Janell (2012). *Body as Evidence: Mediating Race, Globalizing Gender*, Suny Press.

- Hookway, Christopher (2006). Epistemology and Inquiry: The Primacy of Practice, *Epistemology Futures*, Edt. Stephen Hetherington, Oxford: Klarendon Press, ss. 95-110.
- Honneth, Axel (2013). Almanya'da Eleştirel Kuramın Bugünü, *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşiler*, Çev. Elçin Gen, 1. Baskı, İstanbul: İletişim.
- Honneth, Axel (2004). A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Edt. Fred Rush, Cambridge University Press, ss. 336-360.
- Howard, Dick (2013). Politics and Anti-Politics, *Critical Theory and Democracy*, Edt: Enrique Perizotti ve Martin Plot, New York: Routledge, ss. 29-40.
- Hutchings, Kimberly (1994). The Personal is International: Feminist Epistemology and the Case of International Relations, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kathleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 149-163.
- Ingram, David (2000). Individual Freedom and social Equality: Habermas's Democratic Revolution in the Social Contractarian Justification of Law, *Perspectives on Habermas*, Edt. Lewis Edwin Hahn, Illinois: Open Court, ss. 289-308.
- Inteman, Kristen (2011). Diversity and Dissent in Science: Does Democracy Always Serve Feminist Aims?, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Edt. Heidi E. Grasswick, Springer, ss. 111-132.
- Jacquette, Dale (2002). *Ontology*, Londra ve New York: Routledge.
- Jackson, Pter M. (2013). The Economic Crisis and the Crisis in Economics: Pragmatism and Ontological Turn, *American Pragmatism and Organization: Issues and Controversies*, Edt. Mihada Kelemen ve Nick Rumens, Londra ve New York: Routledge, ss. 43-58.
- Jaggar, Alison M. (2008). Democratizing Research, *Just Methods: An Interdisciplinary Feminist Reader*, edt. Alison M. Jaggar, Boulder ve Londra: Paradigm Publishers, ss. 414-416.
- Jaggar, Alison M. (1983). *Feminist Politics & Human Nature*, Rowman&Littlefield.
- Jenks, Chris (1998). *Core Sociological Dichotomies*, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage.
- Joas, Hans (1993). *Pragmatism and Social Theory*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Johari, J. C. (2007). *Contemporary Political Theory: New Dimensions, Basic Concepts, and Major Trends*, New Delhi: Sterling Publishers.

- Jones, Kathleen B. ve Anna G. Jonasdottir (1990). Introduction: Gender as an Analytic Category in Political Theory, *The Political Interests of Gender: Developing Theory and Research with a Feminist Face*, İkinci Baskı, Edt. Kathleen B. Jones ve Anna G. Jonasdottir, Londra, Newbury Park ve New Delhi: Sage, ss. 1-10.
- Jupp, James C (2013). *Becoming Teachers of Inner-city Students: Life Histories and Teacher Stories of Committed White Teachers*, Rotterdam, Boston ve Taipei: Sense Publishers.
- Kadlec, Alison (2007). *Dewey's Critical Pragmatism*, Lexington Books.
- Kanner, Melinda ve Kristin J. Anderson (2010). The Myth of Man Hating Feminist, *Feminism and Women's Rights Worldwide: Heritage, Roles and Issues, C. 1*, Edt. Michelle Paludi, California, Colorado ve Oxford: ABC Clio, ss. 1-26.
- Kappler, Kimberly (2004). NCATE: Wolf in Shepherd's Clothes, *Critical Perspectives on the Curriculum of Teacher Education*, Edt. Thomas Stewart Poetter, Thomas Lee Goodney, Jennifer L. Bird, Dallas ve Lanham: University Press of America, ss. 19-40.
- Kellner, Douglas (2000). Habermas, The Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention, *Perspectives on Habermas*, Edt. Lewis Edwin Hahn, Illinois: Open Court, ss. 259-288.
- Kidd, Ian James. José Medina ve Gaila Pohlhaus, Jr. (Edt.) (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Londra ve New York: Routledge.
- Kloppenber, James T. (1999). Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking, *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law and Culture*, Edt: Morris Dickstein, 2. Baskı, Duke University Press, ss. 83-127.
- Kraft, Michael E. ve Scott R. Furlong (2017). *Public Policy: Politics, Analysis, and Alternatives*, CQ Press.
- Kravetz, Diane ve Jeanne Marecek (2002). Feminist Movement, *Encyclopedia of Women and Gender: Sex Similarities and Differences and The Impact of Society on Gender, A-P: Cilt 1*, Edt. Judith Worell, San Diego ve San Francisco: Academic Press, ss. 457-468.
- Krook, Mona Lena ve Sarah Childs (2010). Women, Gender, and Politics: An Introduction, *Women, Gender, and Politics: A Reader*, Oxford University, ss. 3-20.
- Kukathas, Chandran (2006). Moral Universalism and Cultural Difference, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Edt. John S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Phillips, Oxford University Press, ss. 581-600.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipation(s)*, Londra ve New York: Verso.

- Lamkin, Marcia L. ve Amany Saleh (2010). Critical Pragmatism, *Encyclopedia of Curriculum Studies 1*, ed. Craig Kridel, Los Angeles ve Londra: Sage, ss. 149-150.
- Landes, Joan B. (1995): The Public and the Private: A Feminist Reconsideration, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt. Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss.91-116.
- Landy, Marcia (1988). The Silent Woman: Towards a Feminist Critique, *The Authority of Experience: Essays in Feminist Criticism*, Edt. Arlyn Diamond ve Lee R. Edwards, Amherst: The University of Massachusetts Press, ss. 16-27.
- Lavine, Thelma Z. (1993). American Philosophy, Socialism and the Contradictions of Modernity, *Philosophy and Reconstruction of Culture: Pragmatic Essays after Dewey*, Edt: John J. Stuhr, State University of New York, ss. 1-15.
- Latsis, John. Clive Lawson ve Nuno Martins (2007). Introduction: Ontology, Philosophy, and The Social Sciences, *Contributions to Social Ontology*, Edt. Clive Lawson, John Latsis ve Nuno Martins, Londra ve New York: Routledge, ss. 1-14.
- Lazreg, Marnia (1994). Women's Experience and Feminist Epistemology: A Critical Neo-Rationalist Approach, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kathleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 45-62.
- Lee, Daniel E. (2002). *Navigating Right and Wrong: Ethical Decision Making in a Pluralistic Age*, Lanham ve Boulder: Rowman&Littlefield.
- Light, Andrew ve Erin McKenna (2004). Introduction: Pragmatism and Future of Human-Non-Human Relationships, *Animal Pragmatism: Human-Nonhuman Relationships*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, ss. 1-18.
- Lindemann, Hilde (2007). Feminist Bioethics: Where We've Been, Where We're Going, *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Edt. Linda Martin Alcoff ve Eva Feder Kittay, Blackwell Publishing, ss. 116-130.
- Lipson, Leslie (2005). *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Fügen Yavuz, Birinci Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lock, Margaret ve Patricia A. Kaufert (1998). Introduction, *Pragmatic Women and Body Politics*, Edt. Margaret Lock ve Patricia A. Kaufert, Cambridge University Press, ss. 1-27.
- Lovibond, Sabina (1994). The End of Morality? *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kathleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 63-78.
- Lukes, Steven ([1974], 2005). *Power: A Radical View*, İkinci Baskı, Londra: Palgrave.

- Lupia, Arthor. Mathew D. McCubbins ve Samuel L. Popkin (2000). *Beyond Rationality: Reason and the Study of Politics, Elements of Reason: Cognition, Choice, and The Bounds of Rationality*, Cambridge University Press. ss. 1-22.
- Lykke, Nina (2010). *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*, New York ve Londra: Routledge.
- Machan, Tibor R. (1997). *A Primer on Ethics*, Norman ve Londra: University of Oklahoma Press.
- Maddalena, Giovanni (2004). Abduciton: A Bridge Between Analytics and Hermeneutics, *Pragmatism and Values: The Central European Pragmatist Forum*, Birinci Cilt, Edt. John Ryder ve Emil Visnovsky, Amsterdam ve New York: Rodopi, ss. 183-188.
- Malachowski, Alan (2010). *The New Pragmatism*, Londra ve New York: Routledge.
- Manga, Edda (2013). History of Ideas at the End of Western Dominance, *What is Theory? Answers From the Social and Cultural Sciences*, Copenhagen Business School Press, ss. 48-64.
- Mangena, Oshadi (1994). Against Fragmentation: The Need For Holism, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kethleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 275-282.
- Marchart, Oliver (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lofort, Bodiou and Laclau*, Edinburg University Press.
- Mazur, Amy G. (2002). *Theorizing Feminist Policy*, Oxford University Press.
- Mccaslin, Mark L. (2008). Pragmatism, *The Sage Encyclopedia of Qualitative Methods*, C. 1&2, Edt. Lisa M. Given, Londra: Sage, ss. 671-675.
- Mchugh, Nancy Arden (2011). More Than Skin Deep: Situated Communities and Agent Orange in the Aluoi Valley, Vietnam, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Edt. Heidi E. Grasswick, Springer, ss. 183-104.
- Mckenna, Erin (2012). Charlotte Perkins Gilman: Women, Animals, Oppression, *Contemporary Feminist Pragmatism*, Edt. Maurice Hamington ve Celia Bordwell-Jones, Londra ve New York: Routledge, ss. 238-254.
- Mckenna, Erin (2001). *The Task of Utopia: A Pragmatist and Feminist Perspective*, New York ve Oxford: Rowman&Littlefield.
- Mckinnon, Catrine (2015). *Issues in Political Theory*, Üçüncü Baskı, Oxford University Press.
- Medina, Jose (2006). *Speaking From Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, Discursive Agency*, Suny Press.

- Meehan, Johanna (1995). Autonomy, Respect and Recognition: Habermas, Benjamin, and Honeth, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt: Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss.231-246.
- Melchiori, Paola (2001). Women Redefining Politics: Between New Challenges and Old Illusions, *Advances in Gender Research: An International Feminist Challenge to Theory*, Edt. Vasilikie Demos ve Marcia Texlor Segal, Cilt 5, JAI, ss. 11-23.
- Miller, Marjorie C. (2013). Pragmatism and Feminism, *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Edt. Alan Malachowski, New York: Cambridge University Press, ss. 231-248.
- Mills, Charles W. (1997). *The Racial Contract*, Ithaca ve Londra: Cornell University Press.
- Mottier, Veronique (2004). Feminism and Gender Theory: The Return of The State, *Handbook of Political Theory*, Edt. Gerald F. Gauss ve Chandran Kukathas, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage, ss. 277-288.
- Mouffe, Chantal (2007). Democracy as Agonistic Pluralism, *Rewriting Democracy: Cultural Politics in Postmodernity*, Edt. Elizabeth Deeds Ermarth, Ashgate, ss. 36- 47.
- Nelson, Lynn Hankinson ve Jack Nelson (1996). *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Dordrecht, Boston ve Londra: Kluwer Academic Publishers.
- Nodding, Nel (1984). *Caring, a Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.
- Noonan, Jeff (2008). Ontology, *The Sage Encyclopedia of Qualitative Methods*, C. 1&2, Edt. Lisa M. Given, Londra: Sage, ss. 577- 581.
- Norton, John D. (2005). A Little Survey of Induction, *Scientific Evidence: Philosophical Theories & Applications*, Edt. Peter Achinstein, Baltimore&Londra: The John Hopkins University Press, ss. 9-34.
- Nutley, Sandra. Isabel Walter ve Huw Davies (2009). Past, Present and Possible Futures for Evidence-Based Policy, *Evidence for Policy and Decision-Making: A Practical Guide*, Edt. George Argyrous, UNSW Press, ss. 1-26.
- Okin, Susan Mollar (1991). Gender, the Public and the Private, *Political Theory Today*, Edt. David Held, California: Stanford University Press, ss. 67-90.
- Okin, Susan Mollar (1979). *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press.
- Oliga, Joh J. (1996). *Power, Ideology and Control*, New York ve Londra: Plenum Press.

- Parker, Julie (1998). *Everything You Need to Know About Decision-Making*, New York: The Rosen Publishing Group.
- Pateman, Carole (1989). *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford: Stanford University Press.
- Pateman, Carole ve Elizabeth Gross (Edt.) (1986). *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Routledge.
- Petr, Christopher G. (2009). Multi-Dimensional Evidence-Based Practice, *Multidimensional Evidence-Based Practice: Synthesing Knowledge, Research and Values*, Edt. Christopher G. Petr, ss. 19-37.
- Philips, Anne (2009). Introduction, *Feminism and Politics*, Edt. Anne Philips, Oxford ve New York: Oxford University Press, ss. 1-22.
- Pilcher, Jane ve Imelda Whelehan (2004). *50 Key Concepts in Gender Studies*, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage Publications.
- Poell, Rob, Victoria Marsick ve Lyle Yorks (2010). The Relationship Between Central Actors and Level of Reflection in Project-Based Learning: Dutch and US Data and Theory Compared, *Workplace Learning: Concepts, Measurement and Application*, Edt. Marianne Van Woerkam ve Rob Poell, New York ve Londra: Routledge, ss. 148-166.
- Pomerol, Jean-Charles (2012). *Decision Making and Action*, Londra ve Hoboken: Wiley.
- Pratt, Scott L. (2002). *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*, Bloomington ve Indiana: Indiana University Press.
- Prokhovnik, Raia (1999). *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*, Londra ve New York: Routledge.
- Rakova, Marina (2006). *Philosophy of Mind A-Z*, Edinburg University Press.
- Randall, Vicky ve Georgina Waylen (Edt.) (1998). *Gender, Politics and the State*, Londra ve New York: Routledge.
- Rich, Jennifer (2014). *Modern Feminist Theory: An Introduction*, 2. Baskı, Humanities E-Books.
- Ring, Jennifer (1991). *Modern Political Theory and Contemporary Feminism: A Dialectical Analysis*, State University of New York Press.
- Rivera, Lisa (2009). Ethical Reasons and Political Commitments, *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Edt. Lisa Tessman, Springer, ss. 25-46.

- Ritzer, George ve Pamela Gindoff (1994). Agency-Structure, Micro-Macro, Individualism-Holism-Relationism: A Metatheoretical Explanation of Theoretical Convergence Between the United States and Europe, *Agency and Structure (RLE social Theory): Reorienting Social Theory*, ss. 3-24.
- Ramazanoğlu, Caroline ve Janet Holland (2002). *Feminist Methodologies: Challenges and Choices*, London, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage Publications.
- Roberts, Perl ve Peter Sutch (2012). *An Introduction to Political Thought: A Conceptual Toolkit*, İkinci Baskı, Edinburg University Press.
- Roessler, Beate (2006). New Ways of Thinking about Privacy, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Edt. John S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Phillips, Oxford University Press, ss. 694-712.
- Rolin, Kristina (2011). Contextualism in Feminist Epistemology and Philosophy of Science, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Edt. Heidi E. Grasswick, Springer, ss. 25-44.
- Rooney, Phyliss (2011). The Marginalization of Feminist Epistemology and What that Reveals About Epistemology 'Proper', *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Edt. Heidi E. Grasswick, Springer, ss. 3-24.
- Rosenbaum, Stuart (2002). Sustaining Pragmatism's Critique of Epistemology, *Conversations with Pragmatism: A Multi-Disciplinary Study*, Edt: Custodio Bube ve Jeffery Gellner, Amsterdam ve New York: Rodopi, ss. 63-71.
- Rosenfeld, Michel (1998). *Just Interpretations: Law Between Ethics and Politics*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press.
- Ruddick, Sara (1989). *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston: Beacon Press.
- Rumens, Nick ve Mihaela Kelemen (2016). American Pragmatism and Organization Studies: Concepts, Themes and Possibilities, *American Pragmatism and Organization: Issues and Controversies*, Edt. Nick Rumens ve Mihaela Kelemen, Londra ve New York: Routledge, ss. 3-24.
- Rutter, Virginia ve Pepper Schwartz (2000). *The Gender of Sexuality: Exploring Sexual Politics*, 2. Baskı, Lanham ve Boulder: Rowman&Littlefield, Inc.
- Ryder, John (2004). American Philosophy and Post-Communist Europe, *Pragmatism and Values: The Central European Pragmatism Forum*, Edt. John Ryder ve Emil Visnovsky, Birinci Cilt, Amsterdam ve New York: Rodopi, ss. 13-20.
- Sager, Tore (2013). *Reviving Critical Planning Theory: Dealing with Pressure, Neo-Liberalism, and Responsibility in Communicative Planning*, Londra ve New York: Routledge.

- Sapru, R. K. (2009). *Public Policy: Formulation, Implementation and Evaluation*, Sterling Publishers.
- Scholz, Sally J. (2009). Feminist Political Solidarity, *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Edt. Lisa Tessman, Springer, ss. 205-222.
- Schumaker, Paul (2010). Ontological Conceptions/Introduction, *The Political Theory Reader*, Edt. Paul Schumaker, Wiley-Blackwell, ss. 101-104.
- Schwartzman, Lisa M. (2007). *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique*, İkinci Baskı, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Searle, John R. (2001). *Rationality in Action*, Londra: MIT Press.
- Seidman, Steven (2008). *Contested Knowledge: Social Theory Today*, Dördüncü Basım, Blackwell Publishing.
- Seigfried, Charlene Haddock (1996). *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric*, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.
- Seller, Anne (1994). Should the Feminist Philosopher Stay at Home?, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kethleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 230-248.
- Setiya, Kieran (2007). *Reasons Without Rationalism*, Princeton ve New York: Princeton University Press.
- Shanley, Mary Lyndon ve Uma Narayan (1997). *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, Pennsylvania State University Press.
- Shott, Robin May (2003). *Discovering Feminist Philosophy: Knowledge, Ethics, Politics*, Lanham ve Boulder: Rowman&Littlefield.
- Shuford, Alexandre L. (2010). *Feminist Epistemology and American Pragmatism: Dewey and Quine*, Continuum.
- Silvers, Anita (2007). Feminism and Disability, *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*, Edt. Linda Martin Alcoff ve Eva Feder Kittay, Blackwell Publishing, ss. 131-144.
- Sidney, Mara S. (2007). Policy Formulation: Design and Tools, *Handbook of Public Policy Analysis: Theory, Politics, and Methods*, Edt. Frank Fischer, Gerald J. Miller, Mara S. Sidney, Boca Raton, Londra ve New York: CRC Press, ss. 79-88.
- Simons, John (2010). Introduction, *From Agamben to Zizek: Contemporary Critical Theorists*, Edt: Jon Simons, Edinburg University Press, ss. 1-13.
- Simons, Jonathan (1995). *Foucault and the Political*, New York ve Londra: Routledge.

- Sober, Elliott (2008). *Evidence and Evolution: The Logic Behind the Science*, Cambridge University Press.
- Squires, Judith (2006). Equality and Difference, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Edt. John S. Dryzek, Bonnie Honig ve Anne Philips, Oxford University Press, ss. 470-487.
- Squires, Judith (1999). *Gender in Political Theory*, Polity Press.
- Stanley, Liz ve Sue Wise (1993). *Breaking Out Again: Feminist Ontology and Epistemology*, Londra ve New York: Routledge.
- Strickland, Susan (1994). Feminism, Postmodernism and Difference, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kethleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 265-274.
- Strydom, Piet (2011). *Contemporary Critical Theory and Methodology*, New York: Routledge.
- Sullivan, Shanon ve Nancy Tuana (2007). Introduction, *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press.
- Sullivan, Shanon W. (2006). Feminism, *A Companion to Pragmatism*, Edt. John R. Shook ve Joseph Matgolis, Blackwell Publishing, ss. 232-238.
- Tandon, Neeru (2008). *Feminism: A Paradigm Shift*, Atlantic.
- Tanesini, Alessandra (1994). Whose Language, *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, Edt. Kathleen Lennon ve Margaret Whitford, Londra ve New York: Routledge, ss. 203-216.
- Teitel, Ruthi G. (2000). *Transitional Justice*, Oxford University Press.
- Tessman, Lisa (2009). Introduction, *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Edt. Lisa Tessman, Springer, ss.xiii-xxvi.
- Tidd, Ursula (2003). *Simone de Beauvoir*, Londra ve New York: Routledge.
- Tilly, Charles (2009). Power and Democracy, *The Sage Handbook of Power*, Edt. Stewart R. Clegg ve Mark Haugaard, Londra: Sage, ss. 70-88.
- Tilly, Charles ve Robert E. Goodin (2006). It Depends, *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Edt. Robert E. Goodin ve Charles Tilly, Oxford ve New York: Oxford University Press, ss. 3-24.
- Tong, Rosemarie (2009). *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction (Volume 1 of 2)*, Westview Press.

- Trinder, Liz (2000). Introduction: The Context of Evidence-Based Practice, *Evidence-Based Practice: A Critical Appraisal*, Edt. Liz Trinder ve Shirley Reynolds, Blackwell, ss. 1-16.
- Tuana, Nancy (1997). Revaluating Science: Starting From the Practices of Women, *Feminism, Science, and The Philosophy of Science*, Edt. Lynn Hankinson Nelson ve Jack Nelson, Dordrecht, Boston ve Londra: Kluwer Academic Publishers, ss. 17-36.
- Tyson, Lois (2006). *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*, İkinci Baskı, Londra ve New York: Routledge.
- Ulrich, Werner (2006). Critical Pragmatism: A New Approach to Professional and Business Ethics, *Interdisciplinary Yearbook of Business Ethics*, C.1, Edt. Laszlo Zsolnai, Oxford ve Bern: Peter Lang, ss. 53-86.
- Vannini, Philip (2008). Critical Pragmatism, *Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods, Volume 1&2*, Edt. Lisa M. Given, Los Angeles ve Londra: Sage, ss. 160-163.
- Visnovsky, Emil (2004). Pragmatism and Our Cultural Identity, *Pragmatism and Values: The Central European Pragmatist Forum, Volume One*, Edt. John Ryder ve Emil Visnovsky, Amsterdam ve New York: Rodopi, ss. 21-34.
- Walsh, David F. (1998a). Structure/Agency, *Core Sociological Dichotomies*, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage, ss. 8-33.
- Walsh, David F. (1998b). Object/Subject, *Core Sociological Dichotomies*, Londra, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage, ss. 275-298.
- Warnke, Georgia (1995). Discourse Ethics and Feminist Dilemmas of Difference, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt. Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss. 247-262.
- Watts, Christopher (2013). Relational Archaeologies: Roots and Routes, *Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things*, Edt. Christopher Watts, Londra ve New York: Routledge.
- Waylen, Georgina. Karen Celis ve Johanna Kantola (2013). Gender and Politics: Concepts and Methods, *The Oxford Handbook of Gender and Politics*, Edt. Georgina Waylen, Karen Celis, Johanna Kantola, S. Laurel Weldon, Oxford University Press, ss. 27-30.
- Waylen, Georgina (1998). Gender, Feminism and The State: An Overview, *Gender, Politics and The State*, Edt. Vicky Randall ve Georgina Waylen, Londra ve New York: Routledge, ss. 1-17.
- Weed, Elizabeth (1989). Introduction: Terms of Reference, *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, Edt. Elizabeth Weed, Volume 3, Londra ve New York: Routledge, ss. ix-xxxii.

- Weir, Allison (1995). Toward a Model of Self-Identity: Habermas and Kristeva, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Edt. Johanna Meehan, Londra ve New York: Routledge, ss. 263-282.
- Weiss, Penny A. (1998). *Conversations with Feminism: Political Theory and Practice*, Rowman&Littlefield.
- Whips, Judy (2008). Jane Addams: Pragmatist-Feminist Democracy in a Global Context, *Democracy as Culture: Deweyan Pragmatism in a Globalizing World*, Edt. Sor-hoon Tan, John Whalen Bridge, Albany: State University of New York Press.
- White, Stephen K. (1996). *Political Theory and Postmodernism*, 4. Baskı, Cambridge University Press.
- Whitebook, Joel (2004). The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis, *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Edt. Fred Rush, Cambridge University Press, ss. 74-102.
- Wilson, (Richard) Lord (2013). Public Sphere and Political Experience, *Beyond Habermas: Democracy, Knowledge, and the Public Sphere*, Edt. Cristian J. Emden ve David Midgley, Berghan Books, New York ve Oxford, ss. 19-28.
- Wood, Julia T. (2011). *Gendered Lives: Communication, Gender, and Culture*, Dokuzuncu Baskı, Boston: Wadsworth Learning.
- Wylie, Alison (2011). What Knowers Know Well: Women, Work, and the Academy, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science: Power in Knowledge*, Edt. Heidi E. Grasswick, Springer, ss. 157-182.
- Young, Iris M. (1996). Impartiality and Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory, *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, Edt. Drucilla Cornell ve Seyla Benhabib, Minneapolis: University of Minnesota Press, Dördüncü Baskı, ss. 56-76.
- Young, Iris M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Young-Eisendrath, Polly (1989). The Female Person and How we Talk About Her, *Feminist Thought and Structure of Knowledge*, Edt. Mary McConney Gergen, New York ve Londra: New York University Press, ss. 152-172.
- Zima, P. V. (2007). *What is Theory?: Cultural Theory as Discourse and Dialogue*, Bloomsbury.
- Zou, Yali ve Enrique T. Trueba (Edt.) (2002). *Ethnography and Schools: Qualitative Approaches to Study of Education*, New York ve Oxford: Rowman&Littlefield.

Süreli Yayınlar

- Alonso, Roberto Garcia (2013). Why Deliberation? Challenges for an Epistemic Model of Democratic Legitimacy, *Pap. Polit. Bogota*, C.18, N.1, ss. 185-203.
- Alvarez-Dardet, Carlos (2013). A Step in Right Direction, Towards a Feminist Policy Analysis, *Global Health Action*, N. 6, ss. 1-2.
- Anderson, Elizabeth (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C.26, N.2, ss. 163-173.
- Anderson, Haithe (2001). What do Pragmatists Have to Say About Critical Thinking?, *Educational Theory*, C.51, N.2, ss. 209-219.
- Annas, Julia (2015). Apply Virtue to Ethics (Society of Applied Philosophy Annual Lecture 2014), *Journal of Applied Philosophy*, C.32, N.1, ss. 1-14.
- Arnal, Stella Gonzales (2003). Rationality, Normativity and Practices: Towards a More Inclusive Concept of Reason, *Women: A Cultural Review*, C.14, N.2, ss. 171-181.
- Aronson, Kimberly M. Rodman ve Ester Schaler Buchholz (2001). The Post-Feminist Era: Still Striving for Equality in Relationships, *The American Journal of Family Therapy*, C. 29, N. 2, ss. 109-124.
- Baehr, Amy R. (1996). Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls and Habermas, *Hypatia*, C.11, N.1, ss. 49-66.
- Baert, Patrick (2004). Pragmatism as a Philosophy of the Social Sciences, *European Journal of Social Theory*, C.7, N.3, ss. 355-369.
- Balbus, Isaac D. (1984). Habermas and Feminism: (Male) Communication and the Evaluation of (Patriarchal) Society, *New Political Science*, C.5, N.1, ss. 27-47.
- Beeby, Laura (2011). A Critique of Hermeneutical Injustice, *Proceedings of the Aristotelian Society*, C.CXI, N.3, ss. 479-486.
- Bell, Karen (2014). Exploring Epistemic Injustice Through Feminist Social Work Research, *Affilia: Journal of Women and Social Work*, C.29, N.2, ss. 165-177.
- Benhabib, Seyla (2016). The Multivariate Polity or Democratic Fragmentation: on Alessandro Ferrara's 'The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism', *Philosophy&Social Criticism*, C. 42, N. 7, ss. 649-656.
- Benhabib, Seyla (2013). Human Dignity and Popular Sovereignty in the Mirror of Political Sovereignty: Some Themes in German-Jewish Experience, *Social Research*, C. 80, N. 1, ss. 261-292.

- Benhabib, Seyla (2012). Carl Schmidt's Critique of Kant: Sovereignty and International Law, *Political Theory*, C. 40, N. 6, ss. 688-713.
- Benhabib, Seyla (2009). Claiming Rights Accross Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty, *American Political Science Review*, C. 103, N. 4, ss. 691-704.
- Benhabib, Seyla (2008). Legitimacy of Human Rights, *Daedalus*, C. 137, N. 3, ss. 94-104.
- Benhabib, Seyla (2007). Another Universalism: On Unity and Diversity of Human Rights, *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, C. 81, N. 2, ss. 7-32.
- Benhabib, Seyla (2005). Borders, Boundaries and Citizenship, *Political Science&Politics*, C.38, N. 4, ss. 673-677.
- Benhabib, Seyla (2003). Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights, *Constellations*, C.20, N.1, ss.38-50.
- Benhabib, Seyla (1999a). Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in a Global Era, *Social Research*, C. 66, N. 3, ss. 709-744.
- Benhabib, Seyla (1999b). Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation, *Journal of Women in Culture and Society*, C. 24, N. 2, ss. 335-361.
- Benhabib, Seyla (1996a). Identity, Perspective and Narrative in Hannah Arendt's "Eichman in Jerusalem", *History and Memory*, C. 8, N. 2, ss. 35-59.
- Benhabib, Seyla (1995a). A Strange Silence of Political Theory, *Political Theory*, C. 23, N. 4, ss. 674-681.
- Benhabib, Seyla (1990). Hannah Arendt and Redeptive Power of Narrative, *Social Research*, C. 57, N. 1, ss. 167-196.
- Benhabib, Seyla (1985). The Utopian Dimension in Communicative Ethics, *New German Critique*, N. 35, ss. 83-96.
- Benhabib, Seyla (1984). Epistemology of Postmodernism: A Rejoinder to Jean François Lyotard, *New German Critique*, N. 33, ss. 103-126.
- Benhabib, Seyla (1982). The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas, *Neue Hefte für Philosophie*, N. 21, 47-74.
- Benhabib, Lisa A. (2002). Testimony, Epistemic Difference, and Privilege: How Feminist Epistemology Can Improve Our Understanding of the Communication of Knowledge, *Social Epistemology*, C.16, N.3, ss. 197-213.

- Bhargava, Rajeev (2013). Overcoming the Epistemic Injustice of Colonialism, *Global Policy*, C.4, N.4, ss. 413-417.
- Biesta, Gert J. J. (2009). How to Use Pragmatism Pragmatically? Suggestions for the Twenty First Century, *E&C/Education&Culture*, C.25, N.2, ss. 34-45.
- Biss, MAVIS (2013). Radical Moral Imagination: Courage, Hope, Articulation, *Hypatia*, C.28, N.4, ss. 937-954.
- Black, Antony (2010). Religion and Politics in Western and Islamic Thought: A Clash of Epistemologies?, *The Political Quarterly*, C.81, N.1, ss. 116-122.
- Bohman, James (2012). Domination, Epistemic Injustice and Republican Epistemology, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C.26, N.2, ss. 175-187.
- Bohman, James (2009). Epistemic Value and Deliberative Democracy, *The Good Society*, C.18, N.2, ss. 28-34.
- Bohman, James (2005). We, Heirs of Enlightenment: Critical Theory, Democracy and Social Science, *International Journal of Philosophical Studies*, C.13, N.3, ss. 353-377.
- Bohman, James (2004). Realizing Deliberative Democracy as a Mode of Inquiry: Pragmatism, Social Facts, and Normative Theory, *Journal of Speculative Philosophy*, C.18, N. 1, ss. 23-43.
- Bohman, James (1999). Theories, Practices, and Pluralism:, *Philosophy of the Social Sciences*, C. 29, N. 4, ss. 459-480.
- Browne, Craig (2009). Pragmatism and Radical Democracy, *Critical Horizon: A Journal of Philosophy and Social Theory*, C.10, N.1, ss. 54-75.
- Canaday, Margot (2003). Promising Alliances: The Critical Feminist Theory of Nancy Fraser and Seyla Benhabib, *Feminist Review*, N.74, ss. 50-69.
- Carel, Havi ve Ian James Kidd (2014). Epistemic Injustice in Healthcare: A Philosophical Analysis, *Med Health Care and Philos*, N.17, ss. 529-540.
- Ceva, Emanuela (2012). Beyond Legitimacy. Can Proceduralism Say Anything Relevant About Justice?, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, C.15, N.2, ss. 183-200.
- Changfoot, Nadine (2009). The Second Sex's Continued Relevance for Equality and Difference Feminisms, *European Journal of Women's Studies*, C.16, N. 1, ss. 11-31.
- Cloete, Michael (2000). Is Habermas a Transcendental Thinker?, *South African Journal of Philosophy*, C.19, ss. 95-117.

- Coady, David ve Miranda Fricker (2016). Introduction to Special Issue on Applied Epistemology, *Journal of Applied Philosophy*, C. 34, N. 2, ss. 153-156.
- Code, Lorraine (2014). Ignorance, Injustice and the Politics of Knowledge, *Australian Feminist Studies*, C.29, N.80, ss. 148-160.
- Cohen, Joshua (1994). Pluralism and Proceduralism, *Chicago-Kent Law Review*, C.69, N.3, ss. 589-618.
- Colfer, Carol J. Pierce. Ramadani Achdiawan, James M. Roshetko, Elok Mulyoutami, E. Linda Yuliani, Agus Mulyana, Moira Moeliono, Hasantoha Adnan (2015). The Balance of Power in Household Decision-Making: Encouraging News on Gender in Southern Sulawesi, *World Development*, C.76, ss. 147-164.
- Collste, Göran (2014). Colonialism, Epistemic Injustice and Global Justice, *Global Policy*, C.5, N.3, ss. 386-387.
- Congdon, Matthew (2015). Epistemic Injustice in the Space of Reasons, *Episteme*, N.12, ss. 75-93.
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*, N.1, ss. 139-167.
- Dahlberg, Lincoln (2005). The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?, *Theory and Society*, C.34, N.2, ss. 111-136.
- Dieleman, Susan (2015). Epistemic Justice and Democratic Legitimacy, *Hypatia*, C.30, N.4, ss. 794-810.
- Dieleman, Susan (2012). An Interview with Miranda Fricker, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C.26, N.2, ss. 253-261.
- Dietz, Hella (2013). Deweys Pragmatismus als kritische Soziologie, *Berliner Journal für Soziologie*, N.23, ss. 239-243.
- Dotson, Kristie (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracting Practices of Silences, *Hypatia*, C.26, N.2, ss. 236-257.
- Dotts, Brian W. (2016). Dewey Anticipates Habermas's Paradigm of Communication: The Critique of Individualism and the Basis for Moral Authority in Democracy and Education, *Education and Culture*, S.32, N.1, ss. 11-129.
- Epstein, Jeffrey (2014). Habermas, Virtue Epistemology, and Religious Justifications in the Public Sphere, *Hypatia*, C.29, N.2, ss. 422-439.
- Epstein-Corbin, Sean (2014). Pragmatism, Feminism and the Sentimental Subject, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, C.50, N.2, ss. 220-245.

- Feilzer, Martina Yvonne (2010). Doing Mixed Methods Research Pragmatically: Implications for the Rediscovery of Pragmatism as a Research Paradigm, *Journal of Mixed Methods Research*, C.4, N.1, ss. 6-16.
- Festenstein, Matthew (2001). Inquiry as Critique: on the Legacy of Deweyan Pragmatism for Political Theory, *Political Studies*, C.49, ss. 730-748.
- Fonow, Mary Margaret ve Judith A. Cook (2005). Feminist Methodology: New Applications in the Academy and Public Policy, *Signs*, C.30, N. 4, ss. 2211-2236.
- Forester, John (2012). On The Theory and Practice of Critical Pragmatism: Deliberative Practices and Creative Negotiations, *Planning Theory*, C.12, N.1, ss.6-22.
- Fott, David (1991). John Dewey and Philosophical Foundations of Democracy, *The Social Science Journal*, C.28, N.1, ss. 29-44.
- Frega, Roberto (2014). Between Pragmatism and Critical Theory: Social Philosophy Today, *Hum Stud*, N.37, ss. 57-82.
- Frega, Roberto (2012). Equal Accessibility to All: Habermas, Pragmatism, and Place of Religious Beliefs in a Post-Secular Society, *Constellations*, C.19, N.2, ss. 267-287.
- Fricker, Miranda (2016). What is the Point of Blame? A Paradigm Based Explanation, *NOUS*, C.5, N.1, ss.165-183.
- Fricker, Miranda (2013). Epistemic Injustice as a Condition of Political Freedom?, *Synthese*, C.190, ss. 1317-1332.
- Fricker, Miranda (2012). Group Testimony? The Making of a Good Informant, *Philosophy and Phenomenological Research*, C. LXXXIV, ss. 249-276.
- Fricker, Miranda (2010). Relativism of Blame and Williams' Relativism of Distance, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, C.84, ss. 151-177.
- Fricker, Miranda (2009). The Value of Knowledge and Test of Time, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, C.64, ss. 121-138.
- Fricker, Miranda (2008). Scepticism and Genealogy of Knowledge: Situating Epistemology in Time, *Philosophical Papers*, C.37, N.1, ss. 27-50.
- Fricker, Miranda (2006). Powerlessness and Social Interpretation, *Episteme*, C.3, N.1-2, ss. 96-108.
- Fricker, Miranda (2003). Epistemic Injustice and Role for Virtue in the Politics of Knowing, *Metaphilosophy*, C.34, N.1/2, ss. 154-173.

- Fricker, Miranda (2000). Review: Sex and Social Justice by Martha Nussbaum, *The Journal of Philosophy*, C.97, N.8, ss. 471-475.
- Fricker, Miranda (1999a). Book Reviews, *Mind*, C.108, ss. 157-159.
- Fricker, Miranda (1999b). Epistemic Oppression and epistemic Privilege, *Canadian Journal of Philosophy*, C. 25 (Supplementary Volume), ss. 191-210.
- Fricker, Miranda (1998). Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology, *Proceedings of the Aristotelian Society*, C.98, ss. 159-177.
- Fricker, Miranda (1997). Review, *British Journal of Phil. Sci.*, C.48, ss.618-620.
- Fricker, Miranda (1995). Intuition and Reason, *The Philosophical Quarterly*, C.25, N.179, ss. 181-189.
- Friedman, Susan Stanford (1993). Relational Epistemology and Question of Anglo American Feminist Criticism, *Tulsa Studies in Women's Literature*, C.12, N.2, ss. 247-261.
- Fuchs, Stephen (1993). Three Sociological Epistemologies, *Sociological Perspectives*, C. 36, N.1, ss. 23-44.
- Godin, Paul. Jacqueline Davies, Bob Heyman, Lisa Reynolds, Alan Simpson ve Mike Floyd (2007). Opening Communicative Space: A Habermasian Understanding of A User-Led Participatory Research Project, *The Journal of Forensic Psychiatry&Psychology*, C. 18, N. 4, ss. 452-469.
- Goldenberg, Maya J. (2015). How Can Feminist Theories of Evidence Assist Clinical Reasoning and Decision-Making, *Social Epistemology*, C.29, N.1, ss. 3-30.
- Goldman, Alvin I. (1987). Foundations of Social Epistemics, *Synthese*, C. 73, N. 1, ss. 109-144.
- Gomez, Altor. Lidia Puigvert ve Ramon Flecha (2011). Critical Communicative Methodology: Informing Real Social Transformation Through Research, *Qualitative Inquiry*, C. 17, N. 3, ss. 235-245.
- Gordon, Mordechai (2016). Why Should Scholars Keep Coming Back to John Dewey?, *Educational Philosophy and Theory*, C.48, N.10, ss. 1077-1091.
- Grasswick, Heidi E. (2010). Scientific and Lay Communities: Earning Epistemic Trust Through Knowledge Sharing, *Synthese*, N. 177, ss. 387-409.
- Grasswick, Heidi E. (2004). Individuals-in-Communities: The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects, *Hypatia*, C.19, N.3, ss. 85-120.
- Gregg, Benjamin (2002). Proceduralism Reconciled: Political Conflict Resolution under Conditions of Moral Pluralism, *Theory and Society*, C.31, N.6, ss. 741-776.

- Hawkesworth, Mary (1994). Policy Studies within a Feminist Frame, *Policy Sciences*, N.27, ss. 97-118.
- Hawley, Katherina (2014). Partiality and Prejudice in Trusting, *Synthese*, C.191, N.9, ss. 2029-2045.
- Hill, Marcia. Kristin Glaser ve Judy Harden (1998). A Feminist Model for Ethical Decision-Making, *Women&Therapy*, C.21, N.3, ss. 101-121.
- Hoch, Charles J. (2007). Pragmatic Communicative Action Theory, *Journal of Planning Education and Research*, C.26, N.3, ss. 272-283.
- Hohr, Hansjörg (2013). The Concept of Experience by Dewey Revisited: Conceiving, Feeling and “Enliving”, *Stud Philos Educ*, C.25, ss. 25-38.
- Hutchinson, Katrina. Wendy Rogers ve Vikki A. Entwistle (2016). Addressing Deficits and Injustices: The Potential Epistemic Contributions of Patients to Research, *Health Care Anal*, ss. 1-18.
- Jolanki, Outi (2015). To Work or to Care? Working Women’s Decision-Making, *Community, Work & Family*, C. 18, N. 3, ss. 268-283.
- Johnson, Pauline (2001). Distorted Communications: Feminism’s Dispute with Habermas, *Philosophy&Social Criticism*, C.27, N.1, ss. 39-62.
- Jones, Karen (2012). The Politics of Intellectual Self-Trust, *Social Epistemology*, C.26, N.2, ss. 237-251.
- Jörke, Dirk (2010). The Epistemic Turn of Critical Theory: Implications for Deliberative Politics and Policy Making, *Critical Policy Studies*, C.3, N.3-4, ss. 440-446.
- Jupp, James C. (2007). Gramsci, Critical Pragmatism, and Praxi Experiements, *Journal of Curriculum and Pedagogy*, C.4, N.1, ss. 65-71.
- Kadlec, Alison (2008). Critical Pragmatism and Deliberative Democracy, *Theoria* (December), ss. 54-80.
- Kadlec, Alison (2006). Reconstructing Dewey: The Philosophy of Critical Pragmatism, *Polity*, C.38, N.4, ss. 519-542.
- Keating, Michael ve Donatella della Porta (2010). In Defense of Pluralism in the Social Sciences, *European Political Science*, N.9, ss. 111-120.
- Keller, (2008). Dialogue Among Friends: Toward a Discourse Ethic of Interpersonal Relationships, *Hypatia*, C.23, N.4, ss. 158-181.
- Kirshner, Alexander S. (2010). Proceduralism and Popular Popular Threats to Democracy, *The Journal of Political Philosophy*, C.18, N.4, ss. 405-424.

- Krips, Henry (2012). New Social Movements, Populism and the Politics of the Lifeworld, *Cultural Studies*, C.26, N. 2-3, ss. 242-259.
- Krumer-Nevo, Michal (2009). From Voice to Knowledge: Participatory Action Research, Inclusive Debate and Feminism, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, C.22, N.3, ss. 279-295.
- Liao, Hsiang-Ann (2006). Toward an Epistemology of Participatory Communication: A Feminist Perspective, *The Howard Journal of Communications*, N. 17, ss. 101-118.
- Longino, Helen (2005). Circles of Reason: Some Feminist Reflections on Reason and Rationality, *Episteme-A Journal of Individual and Social Epistemology*, C.2, N.1, ss. 79-88.
- Ljunggren, Carsten (2003). The Public Has to Define Itself: Dewey, Habermas, and Rorty on Democracy and Individuality, *Studies in Philosophy and Education*, N. 22, ss. 351-370.
- Mackie, Gerry (2011). The Values of Democratic Proceduralism, *Irish Political Studies*, C. 26, N.4, ss. 439-453.
- Mahadevan, Kanchana (2007). Wounding Word and Speech Acts: Between Habermas and Butler, *Atenea*, C.XXVII, N.2, ss. 9-32.
- Mahowald, Mary B. (1997). What Classical American Philosophers Missed: Jane Adams, Critical Pragmatism, and Cultural Feminist, *The Journal of Value Inquiry*, N.31, ss. 39-54.
- Maitra, Ishani (2010). The Nature of Epistemic Injustice, *Philosophical Books*, C.51, N.4, ss. 195-211.
- Mansfield, Katherine Cuming. Anjale D. Welton ve Margaret Grogan (2014). "Truth or Consequences": A Feminist Critical Policy Analysis of the STEM Crisis, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, C.27, N.9, ss. 1155-1182.
- Marcum, James A. (2015). Clinical Decision-Making, Gender Bias, Virtue Epistemology, and Quality Healthcare, *Topoi*, C.36, ss. 1-8.
- Marsh, Gerald (2011). Trust, Testimony and Prejudice in the Credibility Economy, *Hypatia*, C.26, N.2, ss. 280-293.
- Marshall, S. E. (2003). Epistemic Justice The Third Way?, *Metaphilosophy*, C.34, N. 1/2, ss.174-177.
- Marway, Herjeet ve Heather Widdows (2015). Philosophical Feminist Bioethics: Past, Present, Future, *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics*, N. 24, ss. 165-174.

- Mason, Rebecca (2011). Two Kinds of Unknowing, *Hypatia*, C.26, N.2, ss. 294-307.
- Meadows, Elizabeth (2013). Learning to Listen to Differences: Democracy, Dewey and Interpretive Discussion, *Curriculum Studies*, C.45, N.4, ss. 441-461.
- Mccollum, James (2012). Hermeneutical Injustice and Social Sciences: Development Policy and Positional Objectivity, *Social Epistemology: a Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C.26, N.2, ss. 189-200.
- Mcconkey, Jane (2004). Knowledge and Acknowledgement: ‘Epistemic Injustice’ as a Problem of Recognition, *Politics*, C.24, N.3, ss. 198-205.
- Medina, Jose (2012). Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities, *Social Epistemology: a Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C.26, N.2, ss. 201-220.
- Medina, Jose (2011). The Relevance of Credibility Excess in a Proportional view of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary, *Social Epistemology*, V.25, N.1, ss. 15-35.
- Mendel, Iris (2009). Revolution in Epistemology? Feminist Challenges to Epistemic Authority in the Aftermath of 1968, *Theory in Action*, C.2, N.4, ss. 45-65.
- Mendelberg, Tali ve Christopher F. Karpowitz (2016). Women’s Authority in Political Decision-Making Groups, *The Leadership Quarterly*, N. 27, ss. 487-503.
- Mendieta, Eduardo (1994). G. H. Mead: Linguistically Constituted Intersubjectivity and Ethics, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, C.XXX, N.4, ss. 959-1000.
- Midtgarden, Torjun (2012). Critical Pragmatism: Dewey’s Social Philosophy Revisited, *European Journal of Social Theory*, C.15, N.4, ss. 505-521.
- Morgan-Olsen, Brandon (2010). Conceptual Exclusion and Public Reason, *Philosophy of the Social Sciences*, C.40, N.2, ss. 213-243.
- Morva, Oya (2013). Eleştirel Teori ve Pragmatik Sosyal Teori: İletişim Düşüncesi Üzerinden Kurulan Ortaklık, *Kültür ve İletişim*, C.16, N.2, ss. 9-43.
- Murris, Karin (2013). The Epistemic Challenge of Hearing a Child’s Voice, *Stud Philos Educ*, N.32, ss.245-259.
- Nadar, Sarojini (2014). “Stories are Data with Souls” – Lessons From Black Feminist Epistemology, *Agenda: Empowering Women For Gender Equity*, C.28, N.1, ss. 18-28.
- Nagl-Docekal, Herta (1999). The Feminist Critique of Reason Revisited, *Hypatia*, C.14, N.1, ss. 49-76.

- O'Neill, Shane (2008). Philosophy, Social Hope and Democratic Criticism: Critical Theory for a Global Age, *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, C.9, N.1, ss. 60-76.
- Origgi, Gloria (2012). Epistemic Injustice and Epistemic Trust, *Social Epistemology: a Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C.26, N.2, ss. 221-235.
- Pajnik, Mojca (2006). Feminist Reflections on Habermas's Communicative Action: The Need for an Inclusive Political Theory, *European Journal of Social Theory*, C.9, N.3, ss. 385-404.
- Pascale, Celine-Marie (2010). Epistemology and Politics of Knowledge, *The Sociological Review*, C.58, N. 2, ss. 154-165.
- Pedersen, David Budtz (2014). The Political Epistemology of Science-Based Policy Making, *Social Science and Public Policy*, N. 51, ss. 547-551.
- Pohlhaus, Gaile (2014). Discerning the Primary Epistemic Harm in Cases of Testimonial Injustice, *Social Epistemology: a Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C.28, N.2, ss. 99-114.
- Pohlhaus, Gaile (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance, *Hypatia*, C.27, N.4, ss.715-735.
- Racine, Lousie (2008). Examining the Conflation of Multiculturalism, Sexism, and Religious Fundamentalism Through Taylor and Bakhtin: Expanding Post-Colonial Feminist Epistemology, *Nursing Philosophy*, N. 10, ss. 14-25.
- Ray, Larry (2004). Pragmatism and Critical Theory, *European Journal of Social Theory*, C.7, N.3, ss. 307-321.
- Renault, Emmanuel (2016). Critical Theory and Processual Social Ontology, *Journal of Social Ontology*, C.2, N.1, ss. 17-32.
- Riggs, Wayne (2012). Culpability for Epistemic Injustice: Deontic or Aretetic?, *Social Epistemology: a Journal of Knowledge, Culture and Policy*, C.26, N.2, ss. 149-162.
- Rixecker, Stefanie S. (1994). Expanding the Discursive Context of Policy Design: A Matter of Feminist Standpoint Epistemology, *Policy Sciences*, C.27, N.2, ss. 119-142.
- Rockmore, Tom (2004). On The Structure of Twentieth-Century Philosophy, *Metaphilosophy*, C.35, N.4, ss. 466-478.
- Rockmore, Tom (1984). Marxian Epistemology and Two Kinds of Pragmatism, *Studies in Soviet Thought*, C.28, N.2, ss. 117-125.
- Rolin, Kristina (2009). Standpoint Theory as a Methodology for the Study of Power Relations, *Hypatia*, C.24, S.4, ss. 218-226.

- Rooney, Phyllis (1993). Feminist-Pragmatist Revisioning of Reason, Knowledge, and Philosophy, *Hypatia*, C.8, N.2, ss. 15-37.
- Rosenthal, Sandra B. (2011). The Process of Pragmatism: Some Wide-Ranging Implications, *The Pluralist*, C.6, N.3, ss. 5-18.
- Rosenthal, Sandra B. (2005). The Ontological Grounding of Diversity: A Pragmatic Overview, *Journal of Speculative Philosophy*, C.19, N.2, ss. 107-119.
- Rytina, Joan Huber ve Charles P. Loomis (1970). Marxist Dialectic and Pragmatism: Power as Knowledge, *American Sociological Review*, C.35, N.2, ss. 308-318.
- Sangster, Joan (2011). Invoking Experience as Evidence, *The Canadian Historical Review*, C.92, N.1, ss. 135-161.
- Sayyid, S. (1998). Anti-essentialism and Universalism, *Innovation*, C.11, N.4, ss. 377-389.
- Scheuerman, William E. (2016). In Defense of Democratic Pluralism, *Philosophy&Social Criticism*, C.42, N.7, ss. 665-672.
- Schmitt, Frederick F. ve Oliver R. Scholz (2010). Introduction: The History of Social Epistemology, *Episteme*, C. 7, S. 1, ss. 1-6.
- Schubart, Jane R., Michelle A. Farnan ve Rena B. Kass (2015). Breast Cancer Surgery Decision-Making and African-American Women, *J Canc Educ*, N.30, ss. 497-502.
- Seigfried, Charlene Haddock (1993). Shared Communities of Interest: Feminism and Pragmatism, *Hypatia*, C. 8, N. 2, ss. 1-14.
- Shalin, Dimitri N. (2011). *Pragmatism&Democracy: Studies in History, Social Theory, and Progressive Politics*, New Brunswick ve Londra: Transaction Publishers.
- Shalin, Dimitri N. (1992). Critical Theory and Pragmatist Challenge, *American Journal of Sociology*, C.98, N.2, ss. 237-279.
- Shaw, Kathleen M. (2004). Using Feminist Critical Policy Analysis in The Realm of Higher Education: The Case of Welfare Reform as Gendered Educational Policy, *The Journal of Higher Education*, C. 75, N. 1, ss. 56-79.
- Sherman, Benjamin R. (2016). There's No (Testimonial) Justice: Why Pursuit of a Virtue is not the Solution to Epistemic Injustice, *Social Epistemology*, C.30, N.3, ss. 229-250.
- Silva, (2014). Emancipation Through the Use of Liberal Democratic Values, *Acta Politologica*, C.6, N.3, ss. 279-283.
- Sorial, Sarial (2011). *Habermas, Feminism, and Law: Beyond Equality and Difference?*, *Ratio Juris*, C.24, N.1, ss. 25-49.

- Squires, Judith (2008). Deliberation, Domination and Decision-Making, *Theoria*, C. 64, ss. 104-133.
- Staiti, Andrea (2013). Philosophy: *Wissenschaft* or *Weltanschauung*? Towards a Prehistory of the Analytic/Continental Rift, *Philosophy or Social Criticism*, C. 38, N. 8, ss. 793-807.
- Thayer-Bacon, Barbara (2003). Pragmatism and Feminism as Qualified Relativism, *Studies in Philosophy&Education*, C.22, N. 6, ss. 417-438.
- Tozzi, Veronika (2012). The Epistemic and Moral Role of Testimony, *History and Theory*, N. 51, ss. 1-17.
- Trout, J. D. (2013). Democracy and Scientific Expertise: Illusions of Political and Epistemic Inclusion, *Synthese*, C.190, N.7, ss. 1267-1291.
- Tsosie, Rebecca (2012). Indigenous Peoples and Epistemic Injustice: Science, Ethics and Human Rights, *Washington Law Review*, C.87, ss. 1133-1201.
- Tuvel, Rebecca (2015). Sourcing Women's Ecological Knowledge: The Worry of Epistemic Objectification, *Hypatia*, C.30, N.2, ss. 319-336.
- Verharen, Charles (2001). Book Review: The Critical Pragmatism of Alain Locke: A Reader on Value Theory, Aesthetics, Community, Culture, Race and Education (Edt. Leonard Harris), *Philosophia Africana*, C. 4, N.1, ss. 96-102.
- Visnovsky, Emil ve Stefan Zolcer (2016). Dewey's Participatory Educational Democracy, *Educational Theory*, C.66, N.1-2, ss. 55-71.
- Walker, Margaret Urban (1989). Moral Understandings: Alternative "Epistemology" for a Feminist Ethics, *Hypatia*, C. 4, N.2, ss. 15-28.
- Wardrope, Alistair (2014). Medicalization and Epistemic Injustice, *Med Health Care and Philos*, C.18, N.3, ss. 341-352.
- Westphal, Kenneth R. (2016). Enlightenment, Reason and Universalism: Kant's Critical Insights, *Studies of East European Thought*, N. 68, ss. 127-148.
- Wright, Charles (2004). Particularity and Perspective Taking: On Feminism and Habermas's Discourse Theory of Morality, *Hypatia*, C.19, N.4, ss. 49-76.
- Zamora Bonilla, Jesus (2008). Pure Intuition: Miranda Fricker on the Economy of Prejudice, *THEORIA*, C.61, ss. 77-80.

Diğer Yayınlar

"Adaletsizliği Edebiyat Eserlerinde Görmek...", 5 Mayıs 2015, <http://t24.com.tr/k24/yazi/adaletsizligi-edebiyat-eserlerinde-gormek-bilgisel->

epistemik-adaletsizlik-ve-dertlenerek-ilgilenmek,175, Erişim Tarihi: 22 Kasım 2015.

“Epistemic”, <http://www.thefreedictionary.com/epistemic>, Erişim Tarihi: 22 Kasım 2014.

Tezler

Tuvel, Rebecca (2014). *Epistemic Injustice Expanded: A Feminist, Animal Studies Approach*, Danışman: Jose Medina, Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.

Skene-Björkman, Sandra Diana (2016). *Epistemic Injustice and Problem of Novelty: Identifying New Tools with Audre Lorde and Hannah Arendt*, Danışman: Jose Medina, Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi.

Grabelsky, Dana (2016). *Locutionary Disablement and Epistemic Injustice*, Wisconsin-Milwaukee Üniversitesi Felsefe Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

ÖZGEÇMİŞ

Elif MADAKBAŞ GÜLENER, 5 Şubat 1986'da Kocaeli'de doğdu. İlkokul eğitimini Mehmetçik İlköğretim Okulu'nda, ortaokul ve lise eğitimini ise Kocaeli Anadolu Lisesi'nde tamamladı. 2004 yılında kazandığı Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nü 2008 yılında bölüm ve fakülte birincisi olarak tamamladı. Aynı yıl İstanbul Teknik Üniversitesi Siyaset Çalışmaları Programı'na kabul edildi. 2011 yılında "Rasyonalizm Bağlamında Ekonomi-Siyaset İlişkilerine Habermasçı Bir Bakış" isimli teziyle Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'ndan mezun oldu. Yine aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine başladı. Bu esnada 2014 yılında beş ay süre ile Bremen Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde bulundu. 2009 yılından itibaren Sakarya Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.