

FELSEFE DEĞERLENDİRMELERİ

Editör: Doç.Dr. Pınar TÜRKMEN BİRLİK

yaz
yayınları

Felsefe Değerlendirmeleri

Editör

Doç.Dr. Pınar TÜRKMEN BİRLİK

yaz
yayınları

2025

Felsefe Değerlendirmeleri

Editör: Doç.Dr. Pınar TÜRKMEN BİRLİK

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8508-23-9

Ekim 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Anlambilim-Edimbilim Ayrımının Meta-Felsefi Bir İncelemesi.....	1
<i>Mustafa POLAT</i>	
Tarihsel Köklerinden İdeolojik Bağlamına: Femme Fatale	22
<i>Pınar TÜRKMEN BİRLİK</i>	
Descartes ve Bilginin Temeli: Matematiksel Kesinlik, Düşünen Ben ve Soyutluk.....	53
<i>Umut AYHAN</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

ANLAMBİLİM-EDİMBİLİM AYRIMININ META-FELSEFİ BİR İNCELEMESİ¹

Mustafa POLAT²

1. GİRİŞ

Dili sistematik olarak çözümleme amacı güden dilbilim, felsefe, bilişsel bilim gibi çeşitli disiplinler, dilsel çözümlemenin farklı düzeylerini şematize etmek adına şu üç dilsel düzleme sıklıkla başvurur: *Sözdizimi (syntax)*, *anlambilim (semantics)*, *edimbilim (pragmatics)*. Dilsel ifadelerle dair üç temel çözümleme düzlemini temsil eden bu üçlü (*triadic*) yapı, dilsel imlerin kullanımıyla hangi enformasyonları nasıl aktardığımızı açıklamak adına bütünleşik bir inceleme şeması olarak işler; bu açıdan, analitik bir modeldir- yetersiz veya olgu-dışı olsa dahi atanmış işlevi budur. Bu bağlamda, ilgili düzlemler, dil çözümlemesindeki farklı işlevleri üzerinden genellikle şu şekilde tasavvur edilir: (i) Sözdizimi, imlerin birbirleriyle kurduğu biçimsel ilişkilerin incelenmesidir; (ii) Anlambilim, imler ile yine bu imlerin imlediği içerikler arasındaki biçimsel ilişkileri konu edinir; (iii) Edimbilim, imler ile imlerin kullanıcıları arasındaki ilişkileri araştırır (Huang, 2014; Levinson, 1983). Bu iş bölümü nazarında, düzlemler birbiriyle şematik şekilde bağıntılıdır; böylece, dil unsurları ve olguları, ilgili her bir düzlemin inceleme alanına özgü özellikler (*sözdizimsellik*, *anlambilgisellik* ve *edimbilgisellik*) nazarında çözümlenebilir. Nitekim; günümüz

¹ Bu çalışma, ‘On the Nature of the Semantics-Pragmatics Distinction’ adlı tezim esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Polat, M. (2020), *On the nature of the semantics-pragmatics distinction* (Tez No: 628322). [Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi]

² Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mpmustafapolat@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8745-3576.

dilbilim çalışmalarında, temel üçlüdeki her bir düzlemin dilbilimin temel bir alt disiplini olarak temsil edilmesi yaygın bir temayüldür (Fromkin vd., 2003). Neticesinde, herhangi bir doğal dilin yetkinliğine sahip sıradan dil kullanıcıları arasındaki iletişimsel enformasyon takası, sıklıkla bu çözümleyici şema üzerinden tahlil ve tasnif edilmeye çalışılır. Bu üçlü şemanın hem uygulamalı hem kuramsal araştırmalardaki yeri dikkate alındığında, metodolojik açıdan oldukça elverişli ve işlevsel bir analiz yöntemi sunduğu görülür.³

Bu şemanın metodolojik kullanışlılığını kabul etsek dahi, şemanın fiilen açıklamaya çalıştığı inceleme alanlarına dair iki meta-felsefî soru sorulabilir: i) Şemanın insan bilişselliği ve/veya dil gerçekliği içinde bir zemini var mı? ii) Şema inceleme alanını-doğal dil vakalarını- tutarlı ve ayrıştırılabilir bir şekilde sınıflandırabiliyor mu? Çalışmamız ikinci meta-felsefî soru ekseninde ilerleyecektir; bu ilgi dahilinde, bazı doğal dil fenomenleri ve rakip modeller karşısında, şemanın mevcut düzlemleri ile bunlara atfedilen düzlem-özgü çözümleme işlevlerinin aslında ne denli yeterli bir açıklama gücü olduğu ciddi biçimde sorgulanabilir. Bu durum, çağdaş dil felsefesi literatüründe özellikle anlambilim ile edimbilim arasındaki sınır ilişkisine dair süregelen tartışmalarda gözlemlenmektedir. Nitekim, bu iki çözümleme düzlemi arasındaki ayrımın açık ve ilkesel bir biçimde nasıl tesis edileceği sorusu son yıllarda hem analitik dil felsefesi hem de kuramsal dilbilimin en temel meselelerinden biri hâline gelmiştir.⁴ Bu çalışmada, anlambilim-

³ Dil felsefesindeki pek çok temel tartışma—özellikle anlamın doğası üzerine olanlar—bu şemayı bir şekilde varsayar veya kullanır: Donnellan (1966) *niteleyteci kullanımı* ve *gönderimsel kullanım* ayrımı, Grice'in (1969) *konuşmacı anlamı* ile *tümce anlamı* ayrımı, Chomsky'nin (1976) *dil yetkinliği* ve *dil etkinliği* ayrımı....

⁴ Bkz. Bach, 1997, 1999, 2004; Bianchi, 2004; Borg, 2004; Cappelen & Lepore, 2007, 2008; Carston, 2008a, 2008b; Dever, 2013; Gillon, 2008; King & Stanley, 2005; Nemo, 1999; Peregrin, 1999; Recanati, 2002a, 2002b; Stojanovic, 2008, 2014; Travis, 2008.

edimbilim arasındaki sınırların – analitik, tanımsal ve metodolojik olarak- nasıl çizilmesi gerektiğine dair meta-düzeyde bir inceleme sunulacaktır. Diğer ifadeyle; çalışmamız, tikel vaka incelemelerinde ayırma dair standart resmi tamamıyla muhafaza eden, farklı derecelerde revize eden veya hepten reddeden tikel bir teori sunmak veya bunların açıklama güçlerini değerlendirmekten ziyade böylesi çözümlemelerin arkasında yatan genel koşullar ve unsurlar üzerinden bir değerlendirme sunacaktır.

2. AYRIMIN ANALİTİK SINIRLARI

Sözdizim, anlambilim ve edimbilim arasındaki üçlü ayırımın metodolojik açıdan analitik bir araç olarak meşru şekilde kullanılabilmesi, öncelikle söz konusu ayırımın teorik düzlemde meşruluğu ve iç tutarlılığına bağlı olacaktır. Aksi takdirde, söz konusu dilsel düzlemler arasındaki ayrımlar dildeki iş bölümüne ilişkin herhangi bir başka ayırım kadar meşru görünecek ve dolayısıyla şemanın analitik değeri zayıflayacaktır. Şayet üçlü ayırım, dilsel olguların analitik çözümlemesinde işlevsel olduğu ölçüde meşru kabul ediliyorsa, o hâlde bu şemanın en azından metodolojik tutarlılık adına şu üç koşulu karşılaması gerekecektir: (i) inceleme alanlarını yeter düzeyde açıklayabilmek (açıklayıcı yeterlilik); (ii) gereksiz veya yineleyen (*redundant*) bir düzlem içermemek (analitik kullanışlılık); (iii) çözümleme düzlemlerinin işlevlerini belirgin ve tutarlı şekilde sunmak (kavramsal netlik). Buradan hareketle, ilgili şema- eğer metodolojik bir önem arz edecekse- şu model-teorik normlara uygun şekilde inşa edilmelidir:

Kapsayıcılık: İlgili şemaya ait üç sınıf, bütünleşik halde, ilgili açıklama evrenini – yani dilsel fenomenler toplamı- ‘en iyi şekilde’ kapsamalıdır. Bu nedenle, böyle bir şema nazarında, herhangi bir dilsel cihet veya fenomen bu şemanın dışında kalmamalıdır.

Belirginlik: İlgili şemaya ait sınıflar arasındaki iş bölümü- yani, her sınıfın neyi nasıl açıkladığı- belirgin şekilde ayrıştırılabilir olmalıdır; hiçbir sınıfın inceleme alanına belirgin şekilde dahil edilemeyen (sınırlar-arası veya sınır dışı) vakalar olmamalıdır.

Özerklik: Şemadaki her bir sınıf işlevsel özerkliğe sahip olmalıdır; sınıfları tanımlayan işlevler ve ilgili nitelikler muğlaklık taşımamalıdır. Bu bağlamda, her sınıfın kendine özgü bir ayırt edici izi (işareti), dilsel incelemelerin tamamında tutarlı bir şekilde korunabilmelidir.⁵

Bu meta normlar, şemanın analitik bir tasnif aracı olarak çok boyutlu çözümleme rolünü güvence altına almaya yöneliktir. Nitekim, bu varsayımlar olmaksızın, şemaya ait inceleme düzlemleri arasındaki sınırlar anlamsızlaşır ve hangi düzlemin hangi açıklama nesnesini nasıl açıklaması gerektiği belirsizleşir. Dolayısıyla, şemanın analitik rolü, şemanın bu normlara uygun şekilde inşası ile mümkün gözükmektedir. Bu normlar bir açıdan, Lakatos'un (1970) araştırma progmalarının yapısına dair *sert çekirdek (teori seviyesindeki temel varsayımlar)* ile *höristikler (meta-teori seviyesinde sert çekirdeği koruyan/geliştiren varsayımlar)* arasında kurduğu yapısal ilişkiyi de yansıtır (ss.133-135). Eğer şemayı dilbilimdeki yerine uygun olarak düzlemleriyle beraber model teorik bir araştırma programı olarak varsayarsak, bu modeli takip eden tikel bir teori *T*'nin sözdizimsellik, anlambilgisellik ve edimbilgisellik tanımları onun oluşturucu varsayımları- *sert çekirdeği*- olarak görülebilir. Böylece, yukarıdaki normlar da *sert çekirdeğin*- üç ayrı özellikteki dil işlevinin- imkanını sağlamak adına sunulmuş *höristik ilkeler* olarak da okunabilir. Ancak, buradaki kaygı her ne kadar şemanın inceleme evrenini metodolojik açıdan veya model

⁵ Belirginlik ve özerklik varsayımları, sözdizim-anlambilim-edimbilim bölümleri *kategorik sınıflar* olarak gören standart yaklaşım göz önünde bulundurularak görece güçlü yorumları üzerinden öne sürülmüştür; ancak, Nemo (1999) gibi bazı teorisyenler bu şemaya ait ilgili sınıfların *boyutsal (dimensional) sınıflar* olarak okunması gerektiğini savunarak sınıflar arasında geçişli ve dereceli ayrışmalara/ortaklaşmalara – yani, olgular için değişen derecelerdeki sınıf aidiyetine- müsaade eder. Burada dikkate değer husus, şemanın standart tasavvuru şu ön kabulü de içerir: Anlambilim/edimbilim kategorik sınıflardır.

teorik bir program olarak nasıl karşılaması gerektiğine dair olsa da mevcut şemanın açıklamaya çalıştığı doğal dil olgularını ne ölçüde tutarlı bir şekilde sınıflandırabildiği de ciddi bir sorunsal teşkil eder. Bu sorunsal, bazı doğal dil olguları ve rakip dil çözümleme modelleri karşısında, üçlü şemanın düzlemleri ve bu düzlemlere özgü çözümleyici işlevleriyle sunduğu kuramsal çerçevenin tutarlılığı, açıklama gücü ve temellerine ilişkin kaygıları barındırır. Bu kaygılar, özellikle anlambilim-edimbilim sınırına dair çağdaş dil felsefesi tartışmalarında belirginleşmektedir.

Bu noktada, ayırımın standart tasavvurunu yeniden sunmak faydalı olacaktır; (i) anlambilim, sözdizimsel öğelerin (imler, sözdizimsel yapılar, vb.) biçimsel olarak kodladığı enfomasyona dayalı anlamı çalışır (ii) edimbilim ise biçimsel olarak kodlanmış anlambilgisel öğelerin (*düz anlam [literal meaning]*, önermeler, vb.) tikel bir kullanım vesilesinde hangi dilsel veya iletişimsel edimleri gerçekleştirmek için kullanıldıklarını çalışır. Burada, iki çözümleme düzlemi arasında geçişli ancak yönsel olarak asimetrik bir ilişki söz konusudur; bu ardışık iş bölümünde, “sözdizim anlambilime ‘girdi’ sağlar, anlambilim de sırayla edimbilime girdi sağlar” (Huang, 2014, s.2). Dahası, bu standart tasavvur, yukarıdaki üç metodolojik normu da dikkate aldığımızda, edimbilim ile anlambilim düzlemlerinin dilsel anlamı açıklamada birbirini tamamladığı ancak edimbilimin bu iş bölümünde anlambilime göre türevsel veya tali bir rolünün olduğu kanaatine eklenilebilir. Zira, bu standart kabule göre, bir Ö konuşmacısının bir B bağlamında sözceledeği bir S ifadesi ile ne aktardığını belirlemenin asli koşulu S’nin anlambilgisel karşılığını belirlemektir. Ayırımın bu standart tasavvurunu kabul eden görüşler arasında, edimbilimi tali (*subsidiary*) bir düzlem olarak ele almak yaygın bir temayüldür; buna göre, “edimbilim, anlamın anlambilimsel bir teori tarafından kapsanmayan ilgili tüm yönleri inceler”

(Levinson, 1983, s.12). Benzer şekilde, anlambilgiselliği *doğruluk-koşulsallık (truth-conditionality)* ile niteleyen Gazdar (1979), bu temayülü şu formülü ile perçinler: “Edimbilim = Anlam- Doğruluk-Koşulları” (s.2).

Hem yukarıda sunduğumuz normlar (*kapsayıcılık, belirginlik, özerklik*) hem de anlambilim-edimbilim ayrımının standart tasavvuru dikkate alındığına, dil anlayışında ilgili bölümlenimin dilsel gerçeklik karşısında bütünlüğünü muhafaza etmesi beklenecektir. Böylece, anlamın doğasına dair incelemelerde; anlambilim-edimbilim düzlemleri- ilkinin asli, ikincisinin tali işlevi olduğu varsayımı altında- doğal dil olguları/vakalarını başarıyla tahlil ve tasnif ediyor olmalıdır. Bu doğrultuda, herhangi bir *B* bağlamındaki bir *S* ifadesi ile ne aktarıldığı asli olarak edimbilgisel yorumlar altında belirlenememelidir; yine, *S* ifadesi ile aktarılan enformasyon *S*’nin anlambilgisel yorumundan tamamıyla bağımsız olmamalıdır; veyahut, *S*’nin hiçbir anlambilgisel yorumu yoksa o halde herhangi bir enformasyon iletememelidir. Eğer dilde bunları aksini gösteren vakalar bulabiliyorsak, ilgili anlambilim-edimbilim ayrımı – ve dolayısıyla da dildeki iş bölüm şemasının bizzat kendisi- sorgulanabilir hale gelecektir. Nitekim, gelecek bölümde irdeleneceği üzere, anlambilim-edimbilim ayrımının standart tasavvurunu yeniden değerlendirmeye sevk ettiği düşünülen çeşitli dilsel fenomenlerden (ör. *anlam bulanıklığı [vagueness], gösterimsel ifadeler [deictic expressions], ironi, mecaz, kinaye, ad aktarımı, söz edimleri [speech acts]* vb.) sıklıkla bahsedilir (Levinson, 1983).⁶Ayrımı bulanıklaştırdığı

⁶ Ayrımı bir şekilde savunan teorilere karşı sunulan bazı diğer sınır vakalar şunlardır (Bach, 1999, 2004; Carston, 2008a): *Çift-anlamlılık (ambiguity), art-gönderim (anaphora)* , *karşı-olgusal koşul tümceleri (counterfactual conditionals)*, *metin bağlamı (co-text)*, *duygulanım fiilleri (emotive verbs)*, *gönderimsiz isimler (empty names)*, *sezdirimler (implicatures)*, *örtük veya sözcelenmemiş önerme öğeleri (implicit arguments /unarticulated constituents)*, *niceleyeci terimler (quantificational phrases)*, *çok anlamlılık (polysemy)*, *önkabuller*

iddia olunan böylesi *sınır vakalar* (*borderline cases*), en nihayetinde, ilgili ayrımın meşruluğuna dair şüpheler yaratmakta ve ayrımının – en azından standart tasavvurunun- muhafaza edilmesini güçleştirmektedir.

3. AYRIMIN TANIMSAL SINIRLARI

3.1. İçlemsel Sınırlar

Belirgin, özerk ve ayrıştırılabilir şekilde tayin edilmesi beklenen anlambilim-edimbilim ayrımı ekseriyetle iki tanım yordamıyla gerçekleşir: i) İçlemsel (*intensional*) tanım; ii) kaplamsal (*extensional*) tanım. Kuramcıların düzlemler arasındaki sınırı ortaya koyma teşebbüsleri sıklıkla bu iki temel yordamla- ve çoğu zaman her iki yordamla birden-gerçekleşmektedir (Carston, 2008a, 2008b; Huang, 2014; Levinson, 1983; Nemo, 1999). İçlemsel tanımlar, bir kavramın ya da terimin anlamını, onun taşıdığı tanımlayıcı özellikleri, işlevleri ölçütleri kavramsal olarak sunarken; kaplamsal tanımlar, bir kavramın ya da terimin anlamını, bunun kapsadığı tikel örnekleri göstererek verir (Robinson, 1963). Bu tanım türlerinin doğasına dair dikkate değer nokta, içlemsel bir tanım (ör. *asal sayı* işlem: yalnızca 1 ve kendisine pozitif bölünmek ve 1’den büyük bir doğal sayı olmak) tipik olarak kaplama (*asal sayı* kaplam :2,3,5,7, 11...) neyi dahil edeceğimizi belirler.

Bu doğrultuda, anlambilim/edimbilimin kaplamsal tanımını ilgili düzlemlerin- *kategorik* veya *boyutsal*- kapsamına giren tekil dil işlevleri ve vakalarını doğrudan listeleyerek yapılan betimsel tanımlardır. Öte yandan, içlemsel tanımlar, bu düzlemlerin ayırt edici düzlem-özü işlevlerini- yani, düzlemlerin yeter ve gerek koşullarını- sunma gayretindedir; böylece, bu açıklama

(*presuppositions*), *dil sürçmeleri* (*slips of the tongue*), *sözedimsel zarflar* (*speech-act adverbials*), *abartılı söylem* (*overstatement*) *eksiltili söylem* (*understatement*)...

paradigmasının esas meselesi, anlambilim-edimbilim ayrımında hangi düzlem-özgü işlevlerin gerçekten ayırt edici bir ölçüt olduğudur. Literatürde, farklı terminoloji ve kavramsallaştırmalar altında sunulabiliyor olsa da anlambilim-edimbilim ayrımına dair geçici bir içlemsel tanımı şu üç kavram çifti (ilk tek anlambilgiselliği, ikinci tek edimbilgiselliği niteler şekilde) üzerinden örnekleyebiliriz: *Konvansiyonel olan/Konvansiyonel olmayan; Bağlam-duyarsızlık/bağlam-duyarlılık; doğruluk-koşulsal olan/ doğruluk-koşulsal olmayan*.⁷ Bu kavramların en az birinin ilgili düzlemler için tanımlayıcı bir işlev olduğunu varsaydığımızda, anlambilim düzlemi özelinde şu işlem sunulabilir: i) anlambilim, bir ifadede dilsel olarak işlenmiş biçimsel içeriğe ilişkindir; ii) anlambilim, bir ifadenin bağlamca değişmez sabit/yerleşik içeriğine ilişkindir; iii) anlambilim bir ifadenin doğruluk-koşulsal içeriğine ilişkindir.⁸

Öte yandan, doğal dillerde varsayılan sınır vakalar karşısında, anlambilim ve edimbilim düzlemlerine özgü işlevleri ayırt edici şekilde tanımlamak çoğunlukla güç görünmektedir (Ariel, 2010; Levinson, 1983). Nitekim, Levinson (1983), ayrıma dair bazı aday tanımları sunarken her bir tanımın, sınır vakalar karşısında ne tür sorunlar barındırdığını gösterir. İlgili tanımlardan herhangi birini tercih etmeyen Levinson, yalnızca anlambilimin değil, edimbilimin de kesin bir biçimde içlemsel olarak tanımlanmasının güç olduğu sonucuna varır (1983, ss. 5-

⁷ Ayrımın içlemsel tanımları kuramdan kurama hem terminolojik hem de kavramsal olarak değişkenlik gösterir. Mesela, Emma Borg (2004), ayrımı ‘dilsel anlam/ dilsel-olmayan anlam’ dikotomisi ile ‘bağlam-duyarsızlık/bağlam-duyarlılık’ dikotomisi üzerinde inşa etmeye çalışır. Dahası, bu kuramlar genellikle “bir ya da iki ölçüt üzerine” odaklanır ve edimbilimi tanımlamak için sıklıkla “bağlama bağımlılık ve doğruluk-koşullu olmama ölçütlerini” tercih eder (Ariel, 2010, s.53).

⁸ Bu ölçütlere zorunlu olarak birbirini dışlamaz ve hatta pek çok zaman bu ölçütlerin -en az ikisi- kabul edilerek anlambilim-edimbilim ayrımı için bütünleşik bir içlemsel tanım sunulur (Ariel, 2010, s. 53). Örneğin, Carston (2008a) ayrımı tanımlarken şu iki dikotomik ölçütün ikisinden de faydalanır: “bağlam-bağımsız şekilde dilsel olarak işlenmiş anlam vs. konuşmacı anlamı (sözcelem anlamı)” ve “söylendiği sezilen önerme vs. konuşmacı anlamı” (s.322).

21). Örneğin, Gazdar'ın (1979) ilk bölümde sunduğumuz tanımına göre, bir ifadenin edimbilgisel yönleri, doğruluk-koşulsallık bakımından kifayetsiz (*impotent*) addedilir. Bunu ayırım için yeterli bir ölçüt olarak varsayalım ve tanımın sağlığını ölçmek adına şu tümceleri düşünelim: 'Piyangoyu kazandı ve aklını yitirdi [*sözedimsel bağlaçlar (speech-act adverbials)*]'; 'Evde her şey var [*bulanıklık (vagueness)*]'; 'Aslan parçaları bugün de galip geldi [*metafor*]'. Bu tümcelerin, Gazdar'ın ölçütüne karşıtlık teşkil ettiği söylenebilir. Örneğin, ilk tümcede kişinin piyangoyu kazandığı için mi aklını yitirdiği yoksa kişinin sırayla gerçekleşen iki ayrışık olayın öznesi mi olduğu tümcenin kullanım bağlamına bağlı görünmektedir. Dahası, bu iki okuma aynı doğruluk koşullarını da taşımaz. Yine, 'Evde her şey var' tümcesini Gazdar'ın tanımı üzerinden değerlendireceksek ya bu tümce düpedüz yanlış olmalıdır – zira, evin fiziki sınırları zaman-uzamsal kuralların ötesinde metafizik bir genişlik içermeli- ya da bu tümcenin doğruluk koşulları belirsiz sayılmalıdır. Fakat, bu tümce sezgisel olarak yanlış veya doğruluk koşulsuz görünmemektedir; zira, bu tümcenin tikel bir kullanımı, konuşmacının mevcut bağlamsal ihtiyaçların tümünün karşılandığı ya da herhangi bir gereksiniminin kalmadığı bilgisini aktarabilir.

Aday tanımların bazı vakalar karşısında yaşayabileceği zorlukların çeşitliliğini vurgulamak adına, Montague'ye (1974) atfedilen ve bağlam-duyarlılık ölçütüne dayanan şu tanıma bakabiliriz: "Edimbilim, sadece ama sadece *gösterimsel (deictic) ifadelerin* ('ben', 'sen', 'şimdi', 'burada', vb) bir incelemesidir (Levinson, 1983, s. 4). Bu içlemsel tanımın beraberinde gelen güçlüklerden biri, bağlam değişken ifadelerin tamamının *gösterimsel (deictic)* karakterde varsaymasıdır. Yani, bağlam-duyarlılık ölçütünü kabul etsek dahi yukarıdaki tümcelerden de anlaşılabilen üzere doğal dillerde *gösterimsel* olmasa da bağlam duyarlı olan ifadeler (ör. "...ve...")

gözlemlenebilir. Bu tanıma dair bir diğer mesele, doğal dillerdeki ifadelerin çoğu zaman ifade ettiği dünya ile dışsal bir gösterim ilişkisi kuruyor olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer gösterimsel karakterdeki ifadeler doğal dillerde iddia olunduğu üzere asli bir cihet taşıyorsa ve dil dünyayı gösterimsel temsillerle resmediyorsa o halde doğal dillerin analizinde anlambilim düzlemi gereksizleşir.⁹ Bu minvalde, Gazdar'ın (1979) işaret ettiği üzere, “doğal diller anlambilgisellik değil, sadece sözdizimsellik ve edimbilgisellik taşır” (Levinson, 1983, s. 4).

Sınır vakalar, aday tanımların açıklayıcılığını yeniden düşünmemizi gerektirmesi itibariyle sadece teorik bir yük taşır.¹⁰ Dahası, aday tanımlar, aslında bu tanımları önceleyen daha ilksel kavramlara ve bunlara ilişkin kuramlara dayanır. Diğer deyişle, her aday tanım *anlam*, *doğruluk*, *önerme* teorileri gibi teorilerin farklı tikel yorumlarından (örneğin, Frege'nin *gerçekçi anlam teorisi*, Grice'in *niyet-temelli anlam kuramı*, *bütünselci doğruluk kuramı*, *mütekabiliyet doğruluk teorisi*, *Russellci biçimlendirilmiş önermeler*, *hylomorfik önermeler* görüşü) oluşan belirli bir kuramlar kümesini beraberinde taşır. Yani, dilin felsefeye nasıl tasavvur edildiğine ve bu tasavvurların meşruiyetine bağlı olarak dildeki iş bölümümün nasıl tasavvur edildiği de değişkenlik gösterecektir. Böylelikle, anlambilim-edimbilim için sunulan içlemsel tanımlar, bu tanımları önceleyen kuramların getireceği yükleri de taşır. Mesela, Grice'in *niyet-temelli anlam kuramına* ve/veya *bütünselci (holistik) doğruluk kuramına* dayanarak yapılan bir edimbilim tanımının sadece bu kuramlar özelinde kendine özgü açıklama yükü olacaktır. Bu açıdan, anlamın doğasına ilişkin daha ilksel teoriler ihtilafsız bir

⁹ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, seçili anlam kuramına göre (ör. Wittgenstein'in resim teorisi) ayrıma dair tasavvur da değişecektir.

¹⁰ Elbette, bu tikel tanımların karşılaştığı dilsel 'anomaliler', ne bu tanımların kendilerini ne de dayandıkları kuramsal modeli tek başlarına nihai biçimde geçersiz kılmaya yeterlidir. Üçüncü bölümde, söz konusu anomalileri açıklamak için benimsenen başlıca stratejileri kategorik olarak resmedeceğiz.

şekilde meşrulaştırılmaksızın herhangi bir ayırım tanımı sunmak en iyi ihtimalle belirli anlam kuramlarının doğruluğu varsayılarak *atanmış (stipulative)* bir tanım sunmak olacaktır.¹¹ Zira, Recanati (2002a) de seçili dil tasavvuruna bağlı olarak ayırımın ne derecede farklılaşabileceğini vurgularken şunu söyler:

"Anlambilim/edimbilim ayrımı, psikologların 'prototip etkileri' olarak adlandırdığı durumu sergiler. Bu, Carnapçı diller bağlamında tamamen anlamlıdır: Yani, bir cümlenin geleneksel anlamının onun doğruluk koşullarıyla özdeşleştirilebildiği dillerde. Bu tür diller, anlambilim/edimbilim ayrımı için bir prototip oluşturur. Ancak bu prototipten uzaklaştıkça, söz konusu ayırım giderek zorlayıcı ve uygulanamaz hâle gelir. Özellikle doğal diller, bu prototipten öylesine farklıdır ki, şu iki soruya yanıt vermekte ısrar etmek beyhude olur: Anlambilim/edimbilim ayrımının ilkesel temeli nedir? Sınır tam olarak nerededir? Bu sorulara hâlâ yanıt verilebilir, fakat bu yanıtların dayanağı artık ancak stipülatif olabilir." (s. 29).

Nitekim, ayırımın ilgili dil tasavvuru nazarında kullanışlılığı varsa dahi bu ayrımı henüz meşrulaştıramamış olmasına rağmen ilgili teorilerin açıklama pratiklerinde işleyen bir hipotez (*working hypothesis*) gibi görebiliriz.

3.2. Kaplamsal Sınırlar

"Belirli ayırt edici özellikler kümesine dayanan içlemsel bir tanım" sunmanın güçlüğü karşısında "[anlambilim ve edimbilimi] tanımlama sorunsalı [bunların] etrafını belirleme sorunsalına" indirgenebilir (Ariel, 2010, s.94). Bu teşebbüsün amacı, ilgili düzlemlerin kapsadığı düşünülen tüm işlevleri ve/veya olguları listeleyerek ayırımın kaplamsal bir betisini sunmaktır. Bu betiyi sunmanın başlıca iki yönteminden söz edebiliriz: i) işlev dikotomilerini saptamak; ii) kanonik konuları saptamak.

¹¹ Atanmış (*stipulative*) tanım, bir *K* kuramı içinde halihazırda mevcut veya mevcut olmayan bir *t* terimine yeni ve sabit bir anlamın keyfi ve tepeden şekilde atanmasıyla gerçekleştirilen tanımdır; *K* içinde *t*'ye hangi anlam atanmışsa *K* içinde *t* sadece o anlamı taşır. (Robinson, 1963, ss. 60-66).

İlk yöntem, dilsel düzlemlere ilişkin işlevlerin ikili karşıtlıklar temelinde sınıflandırılarak karşılaştırmalı biçimde sıralanmasını salık verir. Bu yöntemi takiben, Nemo (1999), *anlambilgisel (semantic)* ve *edimbilgisel (pragmatic)* sıfatlarının kullanımlarına ilişkin olarak şu gözlemini dile getirir: “bu iki sıfatın [*semantic/pragmatic*] anlamı açıkça dikotomiktir; edimbilgisel olan, anlambilgisel olmayanı, anlambilgisel olan ise edimbilgisel olmayanı ifade eder” (s. 346). Açıkçası, bu tespit daha önce değindiğimiz *özerklik* ve *belirginlik* normları paralelindedir; anlambilim ve edimbilim karakteristik olarak ayrıştırılabilir inceleme alanları olarak korunacaksa o halde bu alanlara özgü işlevlerin ve bu işlevlere dayalı nitelemelerin de ayrışık olması gerekecektir. Nemo’nun (1999) paralelinde, Huang (2014), Bach (1999), Carston (2008a) ve Levinson (1983) gibi kuramcılar da çeşitli dikotomik betimlemeler ortaya koyarak ayrımı kaplamca göstermeye çalışır. Kuramcıların ayrımı betimlemek için sundukları bazı dikotomiler şunlardır:

(1) im-dünya ilişkisi, im-kullanıcı ilişkisi; (2) dil yetkinliği, dil etkinliği (*competence, perfomance*) (3) anlam, kullanım (*meaning, use*), (4) uzlaşımsal anlam, uzlaşımsal-olmayan anlam (*conventional meaning, non-conventional meaning*); (5) dilde işlenmiş enformasyon, dilde işlenmemiş enformasyon (*linguistically encoded information, non-linguistically encoded information*), (6) gerektirme, sezdirim (*entailment, implicature*), (7) bireşimsel olan, bireşimsel olmayan (*compositionality, non-compositionality*), (8) tümce, sözcelem (*sentence, utterance*), (9) bağlam bağımsız, bağlam-bağımlı (*context-independent, context-dependent*); (9) tümce anlamı, konuşmacı anlamı (*sentence meaning, speaker meaning*), (10) söylenen, iletilen (*what is said, what is communicated*)...¹²

¹² Liste konjektürelidir; ayrımı sınırlandırmaya yönelik önerilen tüm dikotomileri kapsamaz. Örneğin, elbette, Austin’in (1962) söz edimi teorisinde bulunduğu *düzsöz edimleri (locutionary acts)* ve *etkisöz edimleri (perlocutionary acts)* arasındaki ayrım da listeye eklenebilir. Yine dikkat edilmelidir ki, bu dikotomiler birbirlerini mantıksal olarak dışlamamakla beraber filozoflar anlambilim-edimbilim ayrımını betimlemek adına birden fazla dikotomiye aynı anda benimseyebilir.

Fark edileceği üzere, dilsel işlevler arasında kurulan her bir dikotomi teori-yüklüdür- ki bu sebeple, böylesi kaplamsal tanım teşebbüsleri tutarsızlaşır. Eğer ayrımı söz konusu dikotomiler aracılığıyla kaplamca betimleme gerekçemiz, içlemsel tanımların kuramsal güçlüğünden kaçınmaksa, bu dikotomik betimleme yordamının bu stratejik hedefe uygun olmadığı görülecektir. İlgili dikotomilerin aslında anlamın mahiyetine ilişkin kavramsal ya da yönelimsel karşıtlıklar olduğu göz önüne alındığında, bu betimsel listeye ekli veya eklenilebilen her bir dikotomi, beraberinde yeni bir tanımlama sorunu doğuracaktır. Mesela, bağlam-duyarlılık ile bağlam-duyarsızlık arasındaki dikotomi, bağlamın ve ifade- bağlam arasındaki bağın doğasına dair temellendirme yüklerini de beraberinde getirir.¹³ Böylece, anlambilim-edimbilim ayrımının içlemsel tanımlarına dair teorik kaygımız, A'nın anlambilimsel ve E'nin edimbilimsel bir ciheti temsil ettiği [A/E] dikotomisini tanımla teşebbüsleri altında yeniden tezahür eder.

Bu yöntemin ötesinde, Ariel'in (2010) belirttiği üzere, ayrımı sınırlandırmak amacıyla, bazı dilsel olgulara ilişkin “kanonlaşmış konuların (canonized topics)” listelenmesi de yaygın bir strateji olarak kullanılmaktadır (s. 93). Bu stratejinin kökeni, Gazdar (1979) gibi formel anlambilim yanlısı filozofların savunduğu *edimbiglisel çöp kutusu (pragmatic wastebasket)* anlayışına dayanmaktadır (Ariel, 2010). Buna göre; edimbilim,

¹³ Bağlam, bir sözcelemin “bitişğinde ya da çevresinde onu anlam, işlev ve yapı bakımından etkileyen” unsurlar veya unsurlar kümesi olarak tanımlanabilir (İmer vd., s. 42). Teoriler bu tanımda uzlaşsa dahi bu unsurların ne olması gerektiği konusunda ayrışırlar. Örneğin, *fiziksel bağlam* fikri, bir sözcelemin anlamına etki eden bağlamsal unsurların ilgili diskurda fiziksel olarak – kamu düzeyinde saptanabilir- özelliklerden (Mevcut konuşmacıların kimlikleri, sözcelemin zamanı ve yeri, sözceleyenin sözcelem sırasındaki konumu, sözcelemdeki duraksamalar ve tonlamalar, jestler vb.) oluştuğunu savunur Öte yandan, Bach'ın (1997, 2004) *geniş bağlam* tasavvuru veya kova kuramı (*bucket theory of context*) gibi daha genel bağlam kuramları, bir sözceleme etkinliğinde fiziksel olmayan unsurların da (dilsel, bilişsel, psikolojik) bağlamsal unsurlar olduğunu söyler.

anlambilimin aksine, ayırt edici bir içlemden- yani, alan özgü özerk bir işlevden- yoksun bir alandır ve dolayısıyla edimbilim aslen anlambilgisel incelemenin kapsam dışında kalan dilsel kaplamdır. Böylece, edimbilim, asimetrik ve negatif şekilde, anlambilgisel olmayanlar üzerinden tarif edilir (Levinson, 1983, s. 12). Levinson (1983), böylesi bir hamleyi şu beti altında örneklendirir: “Edimbilim, *gösterimsel (deictic) ifadeler; sezdirim (implicature), önkabul (presupposition), söz edimleri (speech acts)* ve konuşma diskurunun yapısal yönlerinin incelemesidir” (s. 27). Bu tanıma göre; edimbilimin sınırları, anlambilimin içlemiyle belirlenir. Anlambilime özgü ayırt edici nitelikleri —bağlam-değişmezlik gibi— açık ve tutarlı biçimde belirleyebildiğimiz ölçüde, dilsel olgular arasında anlambilgisel olan ile olmayanı ayırt edebiliriz. Nitekim, edimbilimin kaplamını oluşturduğu öne sürülen bu 'kanonik' dilsel olguların tam olarak hangileri olduğunu seçebiliyorsak, o halde halihazırda elimizde gerekçelendirilmiş bir anlambilim tanımı bulunmak zorundadır. Dolayısıyla, yukarıdaki kaplamsal sınır çizme teşebbüsü zaten önceden belirlenmiş bir anlambilim-edimbilim ayrımını varsayarak mantıksal bir döngüsellığe düşmektedir. Bu döngüsellikten çıkmanın yolu, dil vakalarını ‘aile benzerliği’ ilişkisi içinde yorumlamak olabilir:

“...en iyi ihtimalle, bir konunun [olgu/vaka] edimbilimsel analiz kapsamına alınmasını gerekçelendiren tek şey, onun önceden kabul görmüş konularla gösterdiği sezgisel ‘aile benzerliği’ üzerinden kurulan...örtük uzlaşıdır. (Levinson, s.27)

Levinson’ın da işaret ettiği üzere, bu kaplamsal tanım anlayışı da çıkmaza sürüklenir. ‘Aile benzerliği’ ilişkisi, tipik olarak simetrik ve geçişli olmayan (*intransitive*) bir benzerlik ilişkisidir.¹⁴ ‘Aile benzerliği’ ilişkisi kurabilmenin ön koşulu

¹⁴ Aile benzerliği ilişkisi tipik olarak ‘x, y’ye N nispetinde benzer’; ‘y, z’ye K nispetinde benzer’ iddia biçimleriyle örneklenebilir. Dahası, bu iddia biçimleri ‘y, x’e N nispetinde benzer’, ‘z, y’ye K nispetinde benzer’ iddialarını gerektirirken ‘x, z’ye herhangi bir nispette benzer’ iddiasını gerektirmez.

benzeşenlerin hangi nispette benzeştiğini belirleyebiliyor olmamızdır. Ancak, bir ‘kanonik’ konu ile bir başkası arasında ‘anlambilgisellik’ veya ‘edimbilgisellik’ nispetlerinde benzeşme kurabilmemiz en başta bu kıyas nispetlerini belirlemiş olmamızı gerektirecektir; aksi halde, neyin neye hangi cihetiyle benzediğine dair meşru bir benzeşme ilişkisi kuramayız. O hâlde, iki dilsel olgunun benzerliğini ya da farklılığını saptamaya yönelik teşebbüslerimiz eğer ve ancak ‘anlambilgisellik’ ve ‘edimbilgisellik’ temellendirilmişse meşru olacaktır.

Sonuç olarak, kapsamsal sınır çizme teşebbüsleri, içlemsel tanım sunmanın teorik yükünden sakınma amacı taşıırken yine bu teorik yükün altında kalmaktadır. Çünkü; ayırmadaki düzlemlerin neleri kapsadığını betimlemenin imkânı, söz konusu düzlemlerin halihazırda ilkeli ve ihtilafsız bir şekilde yapmış olduğumuzu varsaymayı gerektirecektir. Fakat, daha önce tartışıldığı üzere, ayrımlara dair tikel tanım ve yorumların tamamı ilksel teorik kabulleri ve kendilerine özgü açıklama yüklerini taşımaktadır.

4. METODOLOJİK SINIRLAR

Anlambilim-edimbilim ayrımı için içlemsel bir tanımın - örtük veya açık- kaçınılmazlığı karşısında, ayrımı benimseyen tikel teorilerin içlemsel tanımların teorik yüküyle yüzleşmesi gerekecektir. Dolayısıyla, ayrıma dair tikel teoriler sınır vakalarla baş edebilmelidir. Eğer ayrımın kendisini bir araştırma programının model teorisi olarak ele alırsak, bilimsel araştırma programlarının karşı-olgularla başa çıkma yöntemlerine benzer çözüm stratejilerini, içlemsel tanımlar ile sınır vakalar arasındaki sorunsala da uygulayabiliriz. Lakatos’tan (1970) esinle, *T’yi kapsayıcılık, belirginlik ve özerklik* normları altında dilsel anlamı açıklayan tamamlayıcı iki dil işlevi üzerine bir teori olarak varsayarsak, anomaliler karşısında *T’yi* değerlendirme stratejilerini şu şekilde sunabiliriz:

- (i)**Anomaliyi yok sayma stratejisi:** *T*'yi kuru, anomaliyi inkâr et veya yanlış sınıflandırıldığını göster
- (ii)**Yardımcı hipotez stratejisi:** *T*'nin *sabit çekirdeğini* kuru, *T*'yi anomaliyi karşılayacak ölçüde genişlet
- (iii)**Yeniden yapılandırma stratejisi:** *T*'nin sabit çekirdeğini anomalileri açıklamak için revize et, *T*'nin çözümleme ajandasını kuru
- (iv) **Programı terk stratejisi:** *T*'yi terk et ve/veya *T*'nin çözümleme alanını açıklayan bir başka model veya teori sun.

Burada dikkate değer ilk husus, *T*'nin sabit çekirdeğine ve yine destekleyici diğer hipotezlerine bağlı olarak tek bir strateji kategorisi altında çeşitli savunuların türetilebilir olmasıdır. Bir diğer husus ise, bu strateji kategorileri, Lakatos vari bir değerlemede, her ne kadar tekil bir araştırma programının ilerleyişinde yapısal olarak sıralı ve heterojen aşamalar gibi görünse de bu kategorileri rasyonel açıklama mekanizmaları olarak düşünebiliriz; zira, ayrıma dair pek çok tasavvur aynı teorik çerçeve içerisinde farklı anomalilere karşı bu çözüm yollarını homojen şekilde aynı ayırım tasavvuru altında kullanmaktadır.

Anomaliyi yok sayma stratejisinin en belirgin örneklerini ayırımın standart tasavvurunu savunan görüşlerde yaygın olarak gözlemleyebiliriz (Carnap,1942, 1988; Montague, 1970, 1974; Katz, 1972, 1981; Lewis, 1972, 1979); ilgili görüşler, tipik olarak sınır vaka olduğu iddia edilen belirli bir kanonik konunun, mevcut ayırım tasavvuru içinde anomali yaratmadığını genelleştirilmiş veya vaka-özgü çözümlerle tanıtlamaya çalışır. Ayırımın standart sunumu lehine, Kaplan, *gösterimsel ifadelerin* (ör. 'Ben') *içerik* ve *karakter* olmak üzere iki katmanlı yapıda olduğunu öne sürer; *içerik* bağlama/kullanıcıya göre değişse de bu değişim, *karakter* (örn. 'Ben' teriminin kullanıcısı olan birincil tekil şahsı nitelemek) aracılığıyla belirlenir. Böylece, anlamın tayininde anlambilimsel düzlemin önceliği iddiası ilgili sınır vakaya karşı desteklenir. Ancak bu örnekteki strateji, tüm sınır

vakalar, tek bir türe (ör. *deixis*) indirgenemediği sürece, anlamda bağlamın etkisi lehine sunulan tüm vakalara bütüncül bir çözüm sunmayacaktır. Öte yandan, *yardımcı hipotez stratejisi*, ayrımın sabit çekirdeğini oluşturan temel kabulleri (yani düzlem-özü işlevleri) nasıl tanımladığımıza bağlı olarak farklı biçimlerde uygulanabilir. Bu stratejiye en açık örnek, Stojanovic'in (2014) anlambilim ve edimbilim düzlemleri arasına “ön-edimbilim” (*pre-pragmatics*) adını verdiği üçüncü bir düzlem ekleme önerisidir. Bu yaklaşıma göre, ayrımı bulanıklaştıran sınır vakalar, mevcut düzlemleri değiştirmeden yeni tanımlanan üçüncü bir düzleme aktarılır. Tabii ki, bu spesifik çözüm önerisinin temel açmazı, ‘ön-edimbilim’ düzleminin diğer iki düzlemden hangi işlem ve kaplam ölçütleri bu spesifik usulde (kategorik ya da boyutsal) ayırt edilebileceğini göstermek olacaktır. *Yeniden yapılandırma stratejisi* ise en belirgin şekilde ayrımın standart tasavvurunu yenilemeye yönelik teşebbüslerle somutlaştırılabilir. Bu revizyonist istikamette, Bach (1999, 2004), Recanati (2002a, 2002b, 2010), Borg (2004), Cappelen ve Lepore (2007, 2008) gibi filozoflar anlambilim ve edimbilim arasındaki iş bölümünü, anlamın belirlenmesinde edimbilgisel katkıları maksimize ederek veya minimize ederek ayrımı yeniden tanımlama yoluna başvurmuşlardır. Örneğin, Recanati'nin (2010) *doğruluk-koşulsal edimbilim (truth-conditional pragmatics)* görüşü, dil incelmesinde anlambilgisellik ve edimbilgisellik işlevlerinin her ikisini de korumasına rağmen ikisi arasında varsayılan hiyerarşik ilişkiyi- doğruluk-koşulsal katkı özelinde- değiştirir. Tabii ki, yapılan revizyonların ilgili düzlemlerden hiçbirini işlevsizleştirmemesi ve her iki düzlemin de çözümlemedeki rollerini belirsizleştirmemesi gerekecektir; aksi halde, *programı terk stratejisine* dönüşecektir. Bu bağlamda, son strateji hem inceleme nesnesi düzeyinde hem de meta-düzeydeki ayrım veya düzlem reddiyeleri ile örneklenebilir. Gazdar'ın doğal dillerdeki iş bölümünde anlambilimi dışlaması böylesi bir strateji içerir. Yine böylesi bir stratejinin izinde, Travis

(2008) dilsel ifadelerin bağlamdan bağımsız sabit bir anlamı olmadığını savunurken anlambilimin, edimbilgissel alanın bir soyutlaması olarak görür (ss. 4-34). Neticesinde, anlambilim düzlemi edimbilimin bir veçhesine dönüşür.

5. SONUÇ

Bu çalışma, anlambilim-edimbilim ayrımına ilişkin meta-teorik bir inceleme sunmak maksadıyla şu temel soruları yanıtlamaya çalışmıştır: Ayrım, analitik bir tasnif aracı olarak hangi ilksel varsayımlara dayanır? Hangi yöntemlerle ve hangi kuramsal öncüller altında tanımlanabilir? Tanımlar hangi kategorik stratejiler doğrultusunda değerlendirilebilir? Bu sorulara yanıt aramak üzere, literatürdeki farklı ayrım anlayışları incelenmiştir. Çalışmanın neticesinde, ayrımı meşru bir çözümleme şeması olarak varsayan herhangi bir teorinin şu üç koşulu sağlaması gerekir: i) Ayrım, analitik normlara (kapsayıcılık, belirginlik, özerklik) uygun resmedilmeli; ii) Ayrım, içlemsel şekilde tanımlanmalı; iii) Ayrım, sınır vakalara karşı kurtarılabilir olmalı. Nitekim çalışmada sıkça belirtildiği gibi, ayrımın her tanımı, asgari ölçütleri karşılarsa dahi, dayandığı daha temel kuramsal kabuller çerçevesinde şekillenir- anlam ve doğruluk kuramları, bileşimsellik ilkeleri, önerme anlayışı ve dilin ontolojik-bilişsel statüsü gibi. Bu durumda, ayrımın neliğine dair tartışmalar aslen dilin ve insan bilişselliğinin doğasına dair derin felsefi sorular üzerindeki ayrışmalardan türemektedir. Dolayısıyla, meta-teorik açıdan bakıldığında, ayrım karmaşık kuramsal kabulleri sadeleştirmeyi amaçlayan bir etiketleme pratiği ya da kavramsal bir kısa yol işlevi olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

- Ariel, M. (2010). *Defining pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bach, K. (1997). The semantics-pragmatics distinction: What it is and why it matters. In *Pragmatik* (pp. 33-50).:VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bach, K. (1999). The semantics pragmatics distinction: what it is and why it matters. In K. Turner (Ed.), *The Semantics-Pragmatics Interface From Different Points Of View* (pp. 65-84). Elsevier.
- Bach, K. (2004). Minding the gap. In C. Bianchi (Ed.), *The semantics/pragmatics distinction* (pp. 27-43). Stanford, CA: CSLI Publications.
- Bianchi, C. (2004). Semantics and pragmatics: The distinction reloaded. *The Semantics/Pragmatics Distinction* (pp.1-11). Stanford, CA: CSLI Publications.
- Borg, E. (2004). *Minimal semantics*. Oxford University Press.
- Cappelen, H., & Lepore, E. (2007). Language turned on itself: *The semantics and pragmatics of metalinguistic discourse*. Oxford: Oxford University Press.
- Cappelen, H., & Lepore, E. (2008). *Insensitive semantics: A defense of semantic minimalism and speech act pluralism*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Carnap, R. (1937). *The logical syntax of language*. Trench, Trubner & Co.
- Carnap, R. (1942). *Introduction to semantics*. Cambridge: Harvard University Press.

- Carston, Robyn (2008a). Linguistic communication and the semantics/pragmatics distinction. *Synthese*, 165(3), 321-345.
- Carston, R. (2008b). Thoughts and utterances: The pragmatics of explicit communication. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Chomsky, N. (1976). *Reflections on language*. Temple Smith.
- Davidson, D. (1967). Truth and meaning. *Synthese*, 17(3), 304.
- Dever, J. (2013). The revenge of the semantics-pragmatics distinction. *Philosophical Perspectives*, 27, 104-144.
- Donnellan, K. (1966). Reference and definite descriptions. *Philosophical Review*, 75(3), 281-304.
- Fromkin, V. et al (2003). *An introduction to language*. Maple Vail Printers.
- Gazdar, G. (1979). *Pragmatics: Implicature, presupposition, and logical form*. Academic Press.
- Gillon, B. S. (2008). On the semantics/pragmatics distinction. *Synthese*, 165(3), 373- 384.
- Grice, H. P. (1969). Utterer's meaning and intention. *The Philosophical Review*, 78(2), 147-177.
- Huang, Y. (2014). *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaplan, David (1989). Demonstratives. In J. Almog, J. Perry & H. Wettstein (Eds.), *Themes from Kaplan* (pp. 481-563). Oxford: Oxford University Press.
- Katz, J. J. (1972). *Semantic theory*. New York: Harper & Row.
- King, J., & Stanley, J. (2005). Semantics, pragmatics, and the role of semantic content. In Z. G. Szabó (Ed.), *Semantics vs. Pragmatics* (pp.112-164). Oxford University Press.

- Lakatos, I. (1970). Falsification and the methodology of scientific research programmes. In I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism And The Growth Of Knowledge* (pp. 91–196). Cambridge University Press.
- Levinson, S. C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge University Press.
- Montague, R. (1974). *Formal philosophy*. Yale University Press.
- Nemo, F. (1999). The pragmatics of signs, the semantics of relevance, and the semantic/pragmatic interface. In K. Turner (Ed.), *The Semantics/Pragmatics Interface From Different Points Of View* (pp. 343-417). Elsevier.
- Peregrin, J. (1999). The pragmatization of semantics. In K. Turner (Ed.), *The Semantics/Pragmatics Interface From Different Points Of View* (pp. 419-442). Amsterdam: Elsevier.
- Recanati, F. (2002a). Pragmatics and semantics. In L. Horn & G. Ward (Eds.), *Handbook of Pragmatics* (pp. 442-462). New Jersey: Blackwell.
- Recanati, F. (2002b). What is said and the semantics pragmatics distinction. In C. Bianchi (Ed.), *The Semantics/Pragmatics Distinction* (pp. 45-64). CSLI.
- Recanati, F. (2010). *Truth-conditional pragmatics*. Oxford University Press.
- Robinson, R. (1963). *Definition*. Oxford University Press.
- Stojanovic, I. (2008). The semantics/pragmatics distinction. *Synthese*, 165(3), 317-319.
- Stojanovic, I. (2014). Prepragmatics: widening the semantics-pragmatics boundary. *Metasemantics: New essays on the foundations of meaning*, pp. 311-326.
- Travis, C. (2008). *Occasion-sensitivity: Selected essays*. Oxford University Press.

TARİHSEL KÖKLERİNDEN İDEOLOJİK BAĞLAMINA: FEMME FATALE

Pınar TÜRKMEN BİRLİK¹

1. GİRİŞ

Mitler, efsaneler, inanç sistemleri ve görsel-işitsel anlatılar, belirli davranış kalıpları oluşturma ve düşünce yerleştirme bakımından politik stratejilerle ortaklık gösterirler. Bu tür söylemlerin ataerkil yapıyla ilişkisini çözümlemek açısından yorumsamacı yaklaşımlar önemlidir. Nitekim kadınlara atfedilen “şiddet ve cinselliğe yatkın, kötü ve tehlikeli” imaj, yalnızca belirli tarihsel dönemlere özgü olmayıp kültürel kodlarla sürekli yeniden üretilmekte olduğundan bir tek tiplik sergilemez. Arpacı (2019, 140) haklı bir şekilde bu tür ilişkileri yansıtan en tipik örneğin “femme fatale” olduğuna ve bu figürün tarihsel, kültürel ve politik bağlamda ele alınması gerektiğine vurgu yapar.

Ataerkil kültür, tarih boyunca, bütün kültürlerin efsanelerinde, mitlerinde ve anlatılarında eril dil kodlarıyla gelişim göstererek bir temsil biçimi hâlini almıştır. İnsanlık kültür ve tarihine bakıldığında politik stratejilerin desteklediği eril dil kodlarının geliştirdiği bu ataerkil yapının yanında, onun iktidarını sarsma potansiyeline sahip olan şiddet ve cinselliğe yatkın bir kadın figürünü de analiz etmek mümkün görünmektedir. Böylesi bir kadın figürü taşıdığı bu karakter gereği iyi-kötü, yaşam-ölüm gibi birbirinin zıttı olan sıfatların ortaya koyduğu ayrımlarda, keskin hatlarla ve hatta fetişleştirilmiş konumlardan hareketle tanımlanmaya çalışılmaktadır. Ataerkil dinlerden önce, başta

¹ Doç. Dr., İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, pinar.turkmenbirlik@idu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1099-5737.

Yunan mitolojisi olmak üzere farklı dünya mitlerine de bakıldığında, bu türden kadın figürleri, “her şeyi veren ve her şeyi alan, yaşamın, ölümün ve yenilenmenin kaynağı” (Leeming and Page, 1994, 7’den akt. Özdiç, 2020, 175) olarak evrenin başlangıcından itibaren kendini gösteregelmektedir. Burada dikkat çekici olan, işaret edildiği gibi, bu figürün yaşamın kaynağı olmasının yanı sıra kendini ölümün faili olarak da göstermesidir. İşte bu husus, bir yandan onları evrenin “tanrıçaları” ve “anası” konumuna getirirken diğer taraftan da yarattıkları bu evreni yıkıp yok edebilecek güçleri bakımından bir korku ve hatta giderek bir kötülük nesnesi hâline getirmiştir. Gerekli kültürel kodlar takip edildiğinde kendisine tapınılan bu tanrıçaların, inanç sistemleriyle kurulacak yeni ataerkil yapıyla birlikte tamamıyla şiddete ve cinselliğe yatkın, kötü ve tehlikeli addedilen bir karaktere dönüşmesi ilk etapta şaşırtıcı gibi görünse de aslında analitik bir düşünce merceğinden geçirilecek olduğunda oldukça olağandır da. Sirenler, Harpyalar, Pandora ve Jezebel’den Lilith ve Havva’ya uzanan, onları kötülük kavramıyla ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlayan düşüncenin temelinde duran bu kadın figürü, dolayısıyla neredeyse yaratılıştan bu yana kendini gösteren bir arketip resmetmektedir. Aynı analitik mercekte altında incelenebilir olan tüm bu figürler, çeşitli tarihsel dönemlerde ataerkil yapıyı tehdit ettiği düşünülen herhangi bir toplumsal değişimi bastırmak amacıyla söz konusu dönemlerin kültürel söylemlerinde ortaya çıkan ideolojik bir icat olarak ortak bir arketip çizmekte ve “femme fatale” adını almaktadırlar. Fransızcada “felakete neden olan kadın” anlamına gelen “femme fatale” dolayısıyla bencil, cinsel açıdan saldırgan, kibirli ve yağmacı olarak kendini gösteren bu arketip mitolojik köklere sahip, İncil’deki, Orta Çağ’daki yerlerinden hareketle günümüze değin uzanan, edebî ve görsel boyuttaki tekrarlarıyla hâlâ desteklenmekte olan bir söylem olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu tarihsel izlenim femme fatale’in tekil bir yerleşik figürü olmadığına, zaman ve mekâna bağlı olarak

birtakım değişiklikler geçirdiğine dikkat etmeyi gerektirir (Praz, 1951). Ancak bu arketipin mit, anlatı ve modern çalışmalardaki varlığı dikkate alındığında onların sahip olduğu ortak birtakım özellikleri belirlemek imkânsız da değildir. Özellikle literatüre bu yönde katkı yapmış önemli site ve düşünürlerin açıklamalarını izlemek bu bağlamda bir fikir sahibi olmaya yeter görünmektedir. Örneğin Oxford Learners Dictionary’de femme fatale, “güzel ve cinsel açıdan çekici olduğu düşünülen ancak kendisine ilgi duyanlara sorun ve tehlike getirme olasılığı yüksek olan kadın” olarak tanımlanır ([www. Oxfordlearnersdictionaries.com](http://www.oxfordlearnersdictionaries.com)). Farrimon (2018, 2) onu tanımlanmaya direnen, incelemek üzere kendisine yönelindiğinde sinir bozucu şekilde değişen, bir terim olarak cinsellik, kadınlık, tehlike, şiddet ve aldatma gibi kayganbağlantılara sahip ve ifade ettiği karakterlerin belli bir kalıba sokulması güç olan bir kadın figürüne karşılık geldiğini belirtmektedir. Bade (1979, 9) ise onu, kötü niyetli, tehditkâr, yıkıcı ve büyüleyici olma özelliği ile tanımlamaktadır. Allen (1983, vii), onun için “ezici derecede baştan çıkarıcı çekiciliğiyle erkekleri tehlikeye, yıkıma, hatta ölüme sürükleyen bir kadın” ifadelerini kullanırken, tüm bu tanımlara paralel bir şekilde Kuhn da (1950) femme fatale’i öncelikle arzu edilen ama tehlikeli cinselliğiyle ön plana çıkan ve erkeğin düşüşünü beraberinde getiren bir kadın olarak tarif etmektedir. Keskin sınırlardan muaf bu tanımlamalar görülebileceği gibi bu figürün tarihsel serüveninde farklı kılık ve şekillerde fakat birtakım ortak tutum ve davranışlarla karşımıza çıkacak bir arketip konusunda dikkatli olmayı da gerekli kılmaktadır.

Bu doğrultuda çalışmamız birtakım mitolojik, ilahi ve edebî kaynakların izini sürmeyi deneyerek bugün sahip olduğumuz femme fatale imajının tarihsel, kültürel ve politik olarak belirlenebilecek olan ideolojik boyutuna dair genel bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda birtakım mitolojik, ilahi ve edebî anlatılara genel bir çerçeveden bakmayı

deneyerek onlardan hareketle yaratılan bir kadın tipolojisi olarak femme fatale'in ataerkil söylemin ideolojik zemininin inşasında nasıl bir görev üstlendiğini görünür kılmayı deneyeceğiz. Bunun için öncelikle tarihsel, kültürel ve politik ilişkiler ağında kendini vareden birtakım efsane, mit ve hikayelerin metaforik yapılarına yönelik yorumsamacı bir okuma gerçekleştireceğiz. Bundaki amacımız femme fatale figürünün tarihsel, politik ve kültürel bir söyleme karşılık gelen; ataerkil sömürü için gerekli bir kötülük olarak ortaya çıkmış bir sembol olduğunu deşifre edebilmek olacak.

2. FEMME FATALE'E DAİR MİTOLOJİK ARKEOLOJİ

Çalışmamız kapsamında söz konusu edilecek olan mitolojik örneklerin en önemli özelliği, tarihin ilerleyen safhalarında bağımsız kadınların toplum için oluşturduğu tehdidin bir sembolü olarak yeniden ve yeniden farklı kılıklarda karşımıza çıkacak olmalarıdır. Ataerkil yapının odağında yapılandırılan bu düşünce, mitolojik kaynaklardan devşirilecek olan bu kadın figürünü ideolojik bir aygıt olarak kullanmakta oldukça maharetli görünmektedir. Peki bu femme fatale arketipinin mitolojik kaynak ve örnekleri nelerdir; karşımıza nasıl ve hangi koşullarda çıkmaktadırlar?

Antik çağda bu türden bir kadın imajının önemli arketipsel örnekleri olarak ön plana çıkanlar arasında öncelikli olarak kanatlı bedenlere sahip Sirenler, Harpyalar, Öfkeliler ile Pandora sayılabilir. Onlar, klasik mitolojinin ilk fatal (öldürücü) kadın örnekleridir; çoğu zaman kısır, cinsel açıdan şiddete düşkün, tehlikeli kadınları resmetmek ve anlatmak üzere başvurulmuş efsanevi imgelerdir. Onların birer imge olarak iyi ile kötüyü, koruyucu olan ile tehlikeli olanı çoğu zaman “anne” figürüne çağrışım yaparak belirgin kılıyor olmaları dikkat çekicidir.

Örneğin Joseph Campbell (1949, 79), *In The Hero a Thousand Faces* adlı eserinde Sirenler ve onlara benzer femme fatale örneklerine ilişkin olarak, onların temel olarak baştan çıkarıcı gizemli kadın imajına yansıtılan ensest, libido (aşk, arzu) ve baba katili Destruo'dan (ölüm, düşmanlık) kaynaklanan erkek korkusunu temsil ettiklerini belirtmekte ve onların daima iyi, besleyici ve koruyucu annenin karşıtı olarak kötü ya da anne olmayan olarak konumlandırıldıklarına dikkat çekmektedir. Sirenler, Harpyalar ve Öfkeli'lerin kanatlı bedenlere sahip olduğu ve akbaba benzeri yırtıcı bir kuş olarak tasvir edildikleri dikkate alındığında onların sahip olduğu bu tipoloji, Campbell'in dikkat çektiği bu ikili anne sisteminin önemli bir sembolizasyonu olarak karşımızda durur. Nitekim sahip oldukları kanatlar ve kuş bedeni bir kadının, annenin göğüs gerici, koruyucu ve besleyici özelliklerini yansıtırken, pençeleri ise onları bir anne figüründen yırtıcı bir canlıya çevirip ölümcül dürtülerinin gün yüzüne çıkışı bağlamında yorumlamaya elverişli kılar niteliktedir.

Kadının anneliğine yönelik bu ikili baskıcı tavrı yaratan perspektifi tarıma dayalı topluluklardan teknoloji merkezli uygarlığa geçiş sürecinin sancılı yapılanması üzerinden okumak da mümkündür. Nitekim bu süreç aynı zamanda, Cömert Toprak Tanrıça'sının, düşman ve yıkıcı olan bir Doğa Ana'ya da dönüşüm sürecidir de. Neolitik dönemin kademeli uzun vadeli etkilerinin bir sonucu olan toplumsallaşma gereği, iş bölümü oluşmuş, iş bölümünün başlaması da uzmanlaşmayı, sosyal statü ve rolleri beraberinde getirmiştir (Güngör, 1998, 375). Farklılaşan ekonominin bir sonucu olarak da toplumsal yapı giderek kurumsallaşan bir ataerkil yapıya doğru evrilmiştir. Hayat tarzında meydana gelen değişiklikler, farklı malların üretimi ve değişiminin yarattığı çok katmanlı ticaret anlayışının getirdiği yeni sistem hiyerarşik, rekabetçi ve saldırgan yapıyı teşvik etmiş görünmektedir. Bunun karşısında eşitlik, kooperatif ve geçimlik üretime dayalı anasoylu sosyal sistemin yetersiz

kalması ise şaşırtıcı olmamıştır. Campbell (1988, 170) özellikle MÖ 1750'lerden itibaren bu gelişen yeni şartlar karşısında Toprak Ana'nın Tanrıça figürüne artık hürmet göstermeye gerek olmadığına ve dolayısıyla da bu figürün yavaş yavaş yok olmaya doğru gittiğine dikkat çekmektedir. İşte bu kısa açıklama bile, bize kadın temsillerinin her dönemin kendine özgü tarihî, kültürel, politik ve ekonomik ortamına verdikleri bir yanıt niteliğinde olduğuna dair bir fikir verebilecek niteliktedir. Klasik Antik Çağ'ın mitsel anlatılarında bize sunulan kadın temsilleri de bu durumdan bağımsız değildir. Bunu anlamak için uzun ve kademeli bir birikimin ürünü olarak karşımızda duran, tarihi olayların geleneksel materyallerle bir araya getirildiği, efsane ve halk masallarının birleştirildiği o Homeros çağının Yunan destansı şiirlerine bakmak yeterli olacaktır. Nitekim Seltman da (1956, 54), "tüm bu hikayeler çerçevesinde artık Kahramanlık Çağı'nda kadınların işgal ettiği toplumsal konumu gözlemleyebildiğimize" dikkat çekmektedir. Bunun bize açık kıldığı, Homeros'un şiirlerinde ifade edildiği şekliyle kadınların Yunan mitolojik karakterizasyonunun, yüzyıllarca süren tarihsel bir yapılanmanın ürünü/sonucu olduğu gerçeğidir.

Seltman (1956, 116) bu dönemin ataerkil yapısında kadının konumuna şu şekilde işaret etmektedir: "Atina'da bir erkeğin en derin saygısını, güvenini ve sevgisini taşıyan kadınların genellikle onun karısı, çocuklarının annesi, evin koruyucusu ve yöneticisi olduğu kesindir." Ksenophon ise (2020, 17) *İktisat Üzerine* adlı yapıtında, kadınların evlenmeden önce bir sosyal hayatlarının olamayacağına dikkat çekmekte ve onların sadece ev işlerinde beceri kazanmalarının, sağduyulu olmalarının yeterli olduğuna vurgu yapmaktadır.

Kayıtlı tarihe bakılacak olduğunda ataerkil söylemlerin kadınlara yönelik tutum ve tanımlarının çok da önemli değişikliklere uğramadığı belirtilebilir. Kitlelere belli bir düşünce ya da davranış kalıbı aşılanmak istenildiğinde ve kadına yönelik

baskıcı kurumsal yapıyı örgütleme ve koruma gereği duyulduğunda Sirenler, Harpyalar, Öfkeli ve Pandora'ya can veren mitolojinin, kadının konumunun kabul edilebilir sınırlarını belirlemek amacıyla yeniden insanın tüm kültürel ifadelerini şekillendirmek üzere işe koyulmakta gecikmemiş olması da bunun en önemli göstergesidir.

Bu örneklere ve kimi önemli mitolojik kaynaklara, kadının konumunu belirleme bağlamında ne türden bir rol üstlendiklerini ve bizde yerleştirmek istedikleri düşünceleri anlamak açısından biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır. O halde Jason, Argonautlar ve Odysseus efsanelerinde yaygın bir şekilde yer alan, kökeni Yunan mitolojisine dayalı olan Sirenler'e bu mitolojik kaynakların en önemlilerinden biri olarak işaret etmekle başlayalım. Onları, söyledikleri çekici şarkılar ve oynayışlarıyla denizcileri rotalarından saptırıp ölüme sürükleyen ve onları yutan kuş kadınlar olarak tasvir etmek mümkündür. Erhat (2000, 268), kadın gövdeli, kuş kanatlı ve güzel sesli olarak tanımlanan bu efsanevi yaratıkların, sonradan Orta Çağ'ın yarattığı ve özellikle kuzey folklorunda görülen figürlerin etkisiyle kanatlı tasvir edilmekten uzaklaşarak, yarı insan, yarı biçiminde denizkızı olarak tasvir edilmeye başladıklarını ifade eder. Tasvirlerdeki bu farklılaşmaya karşın sahip oldukları kadın bedeni (kuş olarak tasvir edildiklerinde kadın bedenine sahip bir kuş olarak tanımlandıkları ve denizkızı tasvirlerinde de belden yukarısının kadın bedeni formu taşıdığı dikkate alındığında) ve sesinin taşıdığı cazibe, onları özellikle denizci erkekleri baştan çıkartarak kendilerine çekmede ve onları ölüme taşımada önemli bir ortaklık sergilemektedir. Bundan ötürü Sirenler, güzelliklerini kullanarak erkekleri ölüme sürükleyen şeytani dişi iblisler olarak anılmışlardır. Onlara yönelik yapılan bu tasvirler gereği, Sirenlerin erkeğin kadın cinselliğine duyduğu korkunun bir dışa vurumu olarak yorumlanması oldukça anlamlıdır. Nitekim Sirenler, taşıdığı bu ölümcül cazibe dolayısıyla geçtiği

hikayelerde erkeklerin cazibeli, baştan çıkarıcı ve tehlikeli olan kadınlara karşı direnmesi gerektiği ve erkeklerin zayıflıklarından sorumlu olanın bizzat kadınlar olduğu düşüncesini yerleşik hale getirmek üzere iş görür niteliktedir.

Harpyalar ise Yunan mitlerinde Thaumias ve Electra'nın kızları olan kanatlı iblisler olarak geçerler (Grimal, 1990, 170). Kapıp kaçanlar anlamına da gelen bu kanatlı iblisler, “kadın yüzlü, yaygın kanatlı, sivri pençeli” bir çeşit yırtıcı kuştur (Erhat, 2000, 122). Antik efsanelerde tanrıların ortadan kaldırmak istediği herkesi kaçırarak, yukarıdan aşağıya atlayıp yiyecekleri kaparak ve sonra aşağıda yemek yiyen herkesin üzerine kusan veya dışkılayan bu iblisler, bencil ve açgözlü olma özellikleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Bu bağlamda onların anlatılarda yaşamı yok eden, karanlığın habercileri ve erkek korkusunun ve nefretinin nesnesi olarak olumsuz bir şekilde tasvir edilmeleri olağandır. Kendileri ile olumsuz bir şekilde kıyaslandıkları figür ise, ışığın elçisi olarak kabul edilen, “gökkuşağını simgeleyen ve insanlara ulaklık, haber salmak için kullanılan, Harpyalar'ın kız kardeşi” (Erhat, 2000, 162) İris'tir. O, anlatılarda erkeksi arzuların bir nevi hizmetkârı, tartışmasız tanrıların iradesine yanıt veren ve onların isteklerini harekete geçirmede üstlendiği rolle övgüye laik görülen bir kadın figürüdür. İris'in kendisiyle olumsuz bir şekilde kıyaslandığı Harpyalar ise şehvet, gazap, tembellik, kıskançlık ve gururla bağlantılandırılmalarının yanı sıra yedi ölümcül günahın biri olarak anılan oburluk ve açgözlülükle de itham edilirler.

Yunan mitlerinde Erinyes ve Eumenides olarak karşımıza çıkan, onlarla özdeşleştirilen Roma Öfkeli'leri (Roman Furies) ise yeraltı dünyasının en karanlık çukuru olan Erebus'ta yaşayan, saçları yılanlarla dolanmış, ellerinde kırbaç veya meşale tutan, kurbanlarına işkence edip, onları çıldırtan kanatlı ruhlar olarak tasvir edilmektedirler (Grimal, 1990, 141-142). Grimal (1990, 142), onların özellikle anlatılarda intikam suçuyla ve aileye karşı

işlenen suçlarla ilişkilendirildiğine dikkat çekmektedir. Bu anlatılarda en belirgin özellikleri militanlık derecesinde güçlü olup, yavrulamamalarıdır. Anlatılarda karşı karşıya getirildikleri kadın figürü genellikle güzelliğin kişileşmiş hali olarak neşe yayıcı ve yaşamı zenginleştirici rolleriyle karşımızda duran, ılımlılığı savunup görgü ve kültürle ilgilenen ve bu bakımdan da yaratıcılıkla ilişkilendirilen Graces'tır (Grimal, 1990, 94). Bu karşı karşıya getirmeler sayesinde şaşmaz bir şekilde kötü kadın düşüncesi, aktif olarak saldırgan olan ve başkaları için bir tehdit olarak ortaya çıkan bir kadın düşüncesi üzerinde inşa edilmekteyken, iyi kadın rolü ise daha pasif ve uzlaşmacı bir karaktere sahip, besleyici, kol kanat geren ve amacı insanın refahını sağlamak olan bir düşünce temelinde pekiştirilmektedir.

Mitolojik olarak ölümlü ilk kadın figürü olarak karşımıza çıkan Pandora da tarihteki önemli femme fatale örneklerinden biridir. Zeus'un Prometheus'tan almak istediği intikam için verdiği talimatla Hephaestus ve Athena tarafından yaratılan Pandora, Hesiodos'un *Theogonia* ve *İşler ve Günler* adlı eserlerinde sıkça karşımıza çıkan bir efsanedir. Grimal (1990, 336), her tanrı ve tanrıçanın bu kadına insanın yok olmasına yol açacak şekilde hesaplanmış çeşitli güç ve özellikler bahsettiğine dikkat çeker. Bunlar güzellik, zarafet, el becerisi, inandırıcılığın yanı sıra dikkat çekici olarak, Hephaestus'tan ona bahşedilen hilekârlık, yalancılık ve aşırı cinsel zevk sağlama yeteneğidir. Kadını sahip olduğu bu özellikler gereği her kötülüğün, her dert ve belanın başlangıcına yerleştirme gibi bir misyon yüklü olan bu hikâye Erhat'ın (2000, 236) Ortadoğu ve özellikle Sami kaynaklı olduğunu düşündüğü, Âdem ve Havva efsanesinin Yunan mitosuna aktarılmış bir kopyası niteliğindedir. İnsan ırkına bir ceza olarak gönderilen Pandora'nın, Âdem ve Havva efsanesine benzetilmesi, onun erkeklere talihsizlik getirmek için tasarlandığı dikkate alındığında oldukça anlaşılırdır.

İşler ve Günler'de Hesiodos, Pandora'nın güzelliği karşısında büyülenen Epimetheus'a Zeus tarafından eş olarak gönderildiğini aktarmaktadır. Efsane Zeus'un Pandora ile düğün hediyesi olarak gönderdiği kutunun, Prometheus'un "Alırsan, ölümlüleri derde sokarsın." uyarısına karşın, Pandora'nın merakına yenik düşerek açılması üzerine tüm kötülüklerin dünyaya salıverilmesini ve içinde sadece umudun hapsolmuş hâlinin kalmış olmasını hikâyeleştirmektedir (Erhat, 2000, 236-237). Mitolojik kaynaklarda Pandora'nın sıkça olumsuz bir şekilde karşılaştırıldığı kadın figürünün bu bağlamda Romalılar tarafından Ceres olarak bilinen, Yunan toprak, tarım ve aslında genel olarak bereket tanrıçası Demeter olması şaşırtıcı değildir. Bolluğun, bereketin tanrıçası olarak Demeter'in, zenginlik tanrısı Plutus'un ve savaş arabasının çiftçi mucidi Philomelus'un annesi olarak da sıkça övülmekte olduğu dikkate alındığında, sadece kişisel merakı ve kişisel kazancıyla ilgilenen Pandora'nınsa dünyadaki salgın hastalıklardan sorumlu tutulması bu olumsuz karşılaştırmaların gerekçesini açıkça ortaya koyar niteliktedir. Çalışmamız kapsamında işaret ettiğimiz, kısırlığın, verimsizliğin ve uğursuzluğun neredeyse sembolü haline gelmiş olan bu figürlerin anne olmayan varlıklar olarak tarih boyunca iyi anne muadilleri ile karşı karşıya getirilmesi dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu figürlerin ayrıca tarihsel süreç boyunca izlenecek arketipleri oluşturmaları bakımından femme fatale tartışmasında ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim bu figürlerin hayat verdiği anlatılarda art alana işlenmiş ideolojik bir mesaj olduğu rahatlıkla görülmektedir: İyi ve şefkatli bir anne, sadece kendini düşünen ve kendisi için endişelenen bir kadına kıyasla her zaman herkes için daha iyidir. Bu düşüncenin temelinde ilkinin erkeğe fayda sağlayıp, böylece toplumun gelişmesine ve refahına hizmet sunduğu düşüncesi ile diğerinin bencil addedilip yıkıcı ve tiksindirici bulunması yatmaktadır. Bu düşüncede iyi ve şefkatli bir anne figürü ataerkil yapının olmazsa olmazı iken, diğer bencil ve kararlı kadın figürü ise statükonun

işleyişine dâhil edilmesi ya da yok edilmesi gereken bir arketip olarak karşımızdadır. Dolayısıyla ataerkil ideolojik inşa, bu arketipi gelecekteki tüm görünümleri üzerinden Sirenler’in cinsel açgözlülüğünü, Harpyalar’ın yağmacı saldırganlığını, Öfkeli’lerin kinci karakterlerini ve Pandora’nın narsistik merakını yeniden canlandırmak suretiyle femme fatale arketipini dönemin mevcut kültürel söylemine nakşetmektedir.

3. MİTOLOJİK KÜLLERDEN YENİDEN DOĞUŞ: KUTSAL ANLATILAR

Femme fatale’in mitolojik kaynaklarını canlı tutan mitolojik ibadet sisteminin çöküşüne neden olan hususların en önemlisi elbette artan nüfus ve değişen ekonomik koşullar olmuştur. Ancak onların tetiklediği Hristiyanlığın yayılması da bunda en az onlar kadar önemli bir etken olarak karşımızdadır. Mitolojik sistemin çöküşü, femme fatale’e kaynaklık eden ilk örneklerin silinip gitmesine neden olmamakta, aksine onların farklı kılık ve şekillerde ve hatta bu sefer çok daha meşru bir zeminde karşımıza çıkmalarına vesile olmaktadır. Bu, Hristiyanlığın mitolojik yapıların bir devamı olarak nitelendirilmesinde de önemli bir etkidir. Örneğin Fyre (1983, 34), bu yöndeki düşüncesini Hristiyanlığın, “büyük miktarda efsanevi ve geleneksel tarih içermesi” ve “kiliselerin pagan kültürlerinin çok sayıdaki alanına inşa edilmiş olması, aynı günlere rastlayacak şekilde pagan bayramlarının yerini büyük kilise bayramlarının (Noel, Azizler vb.) alması” ile temellendirmektedir. Bonnefoy da (1991, 198) Fyre’a paralel bir şekilde, antik çağın kahraman ve tanrılarının kilisenin azizlerine dönüştürüldüğü ve onların da köklerinde eski mitlerin bulunduğu iddiasındadır. Aynı çizgide Campbell da (1988, 180) “Hristiyan geleneğinde sahip olduğunuz şey, ataerkil, tek tanrılı İbrani fikrinin (...) ve Helenistik, klasik fikrin bir araya gelmesidir.”

demektedir. Femme fatale arketipi özelinde de baktığımızda, Hristiyanlığın yayılması ile klasik mitolojinin uydurma olarak etiketlenmesine rağmen, ilahi anlatılarda köklerini mitolojide bulduğumuz bu tehlikeli kadın figürünün yeniden ve hatta bu kez daha da güçlü bir şekilde ve kuvvetli bir vurguyla karşımıza çıktığını göreceğiz. Bu, İncil'in ortaya çıktığı andan itibaren dünya üstündeki en etkili temsil sistemlerinden biri haline gelmesiyle yakından ilişkilidir. Ele aldığımız konu kapsamında burada, İncil'in önemli bir temsil sistemine dönüşmesinin nedenlerini irdelemeyi değil, bu nedenlerin ortaya koyduğu sonuçların ataerkil düşünce yapısını yerleşik hâle getirmeye yönelik işlevselliğini görünür kılmayı deneyeceğimizin altını çizmek suretiyle devam edelim.

Campbell (1988) bu bağlamda bizim de onayladığımız bir şekilde, İncil'in asıl işlevine “kadının boyun eğmesini sağlamak” olarak dikkat çekmektedir. İncil'in çeşitli versiyonları ile yayılım gösterdiği alanlarda ataerkil ideolojiyi baskın hâle getirdiği yönünde bir şüphe yoktur. Örneğin Frye de (1992, 190), *Words With Power*'da İncil'deki yaratılış mitinden hareketle onun ideolojik olarak iş gören kitlesel kültür ifadesinin bir parçası olarak, “erkeğin üstünlüğünün rasyonelleştirilmesine” nasıl hizmet ettiğini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla onun burada yaratılış mitinin amacına yönelik temel iddiası, bu mitin “İncil öncesi yer tanrıçalarının tüm ruhsal üstünlüğünü, göklerle ilişkili, sembolik olarak erkek bir Baba Tanrı'ya aktarmak” olduğudur. Frye'in bu iddiasının hiyerarşik temelli ataerkil bir siyasi ve ekonomik altyapı istemine karşılık geldiğiye açıktır. İncil'in erkek merkezli bir inanç sistemi olduğunu ortaya koymak üzere onda kısır ve tehlikeli kadın, bakire anne gibi inşa edilmiş kadın stereotiplerinin, mitolojiye benzer bir kültürel ifade aracı olarak kullanım şekillerine bakmak yeterli olacaktır. Çünkü bu örnekler, İncil'in baba odaklı bir tahakküm sistemi içinde,

kadınların nasıl babasoylu bir söyleme tabi kılındığını görünür kılmada oldukça önemli örnekler olarak karşımızdadır.

Eski Ahit'in *Yaratılış* (Genesis) (Chapter: 12-24, 25-36, 37-50) anlatısında adı geçen İbrahim, oğlu İshak ve torunu Yakup ile kısır olan eşleri Sarah, Rebekah ve Rahel'in hikâyesi bu önemli örnekler arasındadır. Bu hikâye Tanrı'nın onlara bir hediye olarak çocuk bahşetmeyi uygun görmesiyle gelişmekte ve dolayısıyla da insana dair hikâyenin ilerlemesi ve tarihin devam etmesi mümkün hâle getirilmektedir. Tanrı'nın onlara bir çocuk lütfetmeye karar verdiği anda Sarah'ın doksan yaşında olması ve fiziksel olarak çocuk doğurabilecek durumda olmaması ilk başta bir sorun olarak görünmekteyse de anlatı aslında bu durumu bir sorun olmaktan da çıkarmaktadır. Nitekim anlatılan bu ilk hikâyeden itibaren İncil'in tüm versiyonlarında, bir kadının kocasına çocuk vermek için illaki kendisinin doğurmasının gerekli olmadığı dikkate alınmalıdır. Böylesi bir durumda, kadının kocasının çocuklarını doğurmak üzere ona bir hizmetçi vermesi oldukça yaygın ve olağan bir durum olarak belirmektedir.

Öte taraftan İncil'in tüm versiyonlarında kadın ve onun doğurganlığına yönelik yaygın düşünce, doğurganlığın Tanrı'nın bir armağanı ve kısırlığın ise onun bir laneti olduğu şeklinde kendini göstermektedir; ki bu, İncil dönemindeki aile yapısının erkek odaklı, babasoylu bir düşünce yapısına dayanmasıyla uyum içinde olan da bir inançtır. Bu görüş temelinde evin reisi olarak baba, karısı ve çocuklarının üzerinde mutlak bir tasarruf hakkına sahip olarak ortaya çıkmakta, kadın ise onun karşısında önce bir babanın, ardından da kocasının egemenliği altına giren, bir güç ve karar alma yetkisinden yoksun olan ikincil konumuyla kendini göstermektedir. Onun bu durumda, ekonomik ve mülkiyet bakımından da erkekten daha aşağı bir konumda olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Kadına yönelik inşa edilen bu konum, İncil'in farklı versiyonlarında, kadınların kötü olarak

sunulduğu ve bundan ötürü güce ve hatta eşitliğe bile layık olmadığı pek çok örnekle kendini doğrulamaktadır. Elbette ki bu örneklerin en bilineni Âdem ve Havva arasında geçendir.

Pek çok dinde ortak olarak paylaşılan, Cennet Bahçesi'nde başlayan Havva ve Âdem'in hikâyesi hemen hemen herkes tarafından bilinir. Kendisine Tanrı tarafından Âdem'e boyun eğmesi salık verilen Havva, “manipüle edici ayartıcılığı” kullanarak onu baştan çıkarıp birlikte yasak meyveyi yemeye ikna eder. Bundan ötürü Havva, Âdem'in ve dolayısıyla da tüm insanlığın cennetten kovulmasından sorumlu tutulur. Bu arada cennetten kovulan bu ikilinin tüm günahının da kadının hesabına yazılması şaşırtıcı değildir. Âdemi baştan çıkarmakla suçlanan Havva, bundan ötürüdür ki ondan daha suçlu kabul edilmiştir (Kılıç, 1984, 31). Dolayısıyla Havva'nın, yeryüzünde baştan çıkarıcı, felaketsel neden olan kadın temsili olarak “patriarkal düzendeki ilk ölümcül kadın tiplmesi” olarak kabul görmesi şaşırtıcı da değildir (Çakır, 2021, 87). Campbell'ın (1988) bu anlatıda dikkat çektiği husus, Havva'nın asıl suçunun, Tanrı'nın sözüne itaatsizlik etmesi değil, bunu yaparken Âdem'i de işin içine karıştırarak onun cennetten kovulmasına sebep olmasıdır. Frye de (1992, 208) düşüş olarak tanımlanan bu olayı, kadının erkeğin cennetten kovulmasında aldığı asli rol gereği ataerki bir toplumun kurulmasında önemli bir yere koyar. Kanaatimizce de Frye'in bu yöndeki düşüncesi, *Yaratılış* 3:16'da Tanrı'nın, Havva'ya, “Arzun kocana olacak ve o seni yönetecek.” şeklindeki ifadelerinde de kendisini açıkça teyit eder niteliktedir. Erkek üstünlüğünü gerekçelendiren bu ifade gereği, femme fatale'in bu hikâyeden sonra ağırlıklı olarak Havva ile ilişkilendirilmesi oldukça anlaşılırdır. Frye de (1992, 192), sembolik olarak erkeğin üstünlüğünü pekiştiren bu hikâyenin, teologlar ve yorumcular tarafından sıkça dile getirilerek vurgulanmasını bu yönde yorumlamaktadır.

Havva her ne kadar tektanrıcılıkta en çok bilinen femme fatale figürü olsa da Aden'in, yani Cennet Bahçesi'nin hikâyesi, aslında bize Havva'dan daha önce ve hatta belki de onunla kıyaslandığında femme fatale figürüne daha uygun bir kadın figürü de sunmaktadır: "Lilith". Nitekim Hristiyan İncil'i gerçekten şeytani bir kadın figürü sağlamada daha yetersiz kalmış görünmesine karşın, belirtmek gerekir ki Yahudi efsanesindeki Lilith, canavarca sayılabilecek nitelikleri ile de ön plana çıkmaktadır. O, Havva'dan önce Âdem'in cennet bahçesinde mutlu yaşaması için topraktan yaratıldığı ifade edilen ilk eşidir. Hikâye, Âdem'in bir gün çiftleşmek için Lilith'in yanına gitmesi ve Lilith'in Âdem'e eşit olduklarını hatırlatmak suretiyle onun bu istemini reddetmesiyle gelişir. Âdem'in ısrarı karşısında kaçmayı seçen Lilith'e Tanrı üç melek gönderir ve Âdem'e itaat etmesini emreder. Ancak Lilith onları geri çevirir. Hikâye sonrasında ise Lilith'in başına buyruk yaşantısını, cinlerle ilişkisini, onlardan doğurduğu dişi cinlerle yeryüzündeki erkekleri avlamaktan duyduğu zevki kendine konu edinir. Tanrı'nın isteğine karşı gelen Lilith'in büründüğü bu karakter gereği, iyi bir femme fatale örneği olarak, ataerkil toplumdaki tüm kötülüklerin anası olarak işaretlenmesi de hayli anlaşılırdır. Öte taraftan efsanenin ilerleyen kısımlarında, Tanrı'nın erkeğin kadına üstünlüğü konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmamak adına Havva'yı Âdem'in kaburga kemiğinden yaratarak bu durumu telafi etmeye çalıştığı da bir olgudur. Bu açılardan bakıldığında, Lilith'in Hristiyan anlatılarından aforoz edilmesi, Yahudilerce bir iblis olarak resmedilmesi erkeklerin kendine yeten, güçlü bir kadın figürüne karşı duydukları korkunun önemli bir yansıması olarak da yorumlanabilmektedir. Kaldı ki Lilith'in tarihteki en önemli feminist kadın örneklerinden biri olarak kabul görmesi de (Basmacı, 2021, 970-971; Yeter & Özcan, 2022, 510-518) bu yorumu destekler niteliktedir.

Öte yandan dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da bu gibi kutsal metinlerde kadının sözünün dinlenmesinin erkeğin lanetlenmesinin temel nedeni olarak sunuluyor olmasıdır. Örneğin *Yaratılış* (Genesis) 3: 17-18’de, Tanrı’nın Âdem’e karısının sözünü dinleyip ona “Meyvesini yeme.” dediği ağaçtan yediği için “toprağın lanetlendiği ve bundan böyle yaşam boyu emek vermeksizin toprağın ona sadece çalı ve diken verecek olduğu” salık verilir ve böylece kadının bu tehlikeli ayartıcılığı erkeğin refahında ve ilerlemesinde de kendini önemli bir ket vurucu olarak gösterir. Bu mecazi benzetme, böylece kadının ne olması ve ne olmaması gerektiği yönünde önemli bir sınır çizgisi çizmektedir. Süleyman’ın *Özdeyişler*’i (Proverb) 31: 10-31 ise bu ideal kadına işaret etmekle yetinmez, onu açıkça tasvir ederek, bu düşünceyi pekiştirir de. Buna göre ideal kadın, güçlü, yetkin, aile ortamında ekonomik açıdan başarılı olabilen bir kadınsa da sadece aile merkezli ve her zaman sadece kendi evinin geçimini sağlamak için hareket eden ve elbette ki şehvetli olmayan bir eştir.

Erkeğin otoritesini sarsmakla kalmayıp, zararlı ve çoğu zaman ölümcül olabilen hain kadınlar İncil’de sıkça tasvir edilmektedir. Jezebel, Salome (bkz. *Mark*, 6: 17-28; *Matthew* 14: 3-11), Deliaha ve Judith (bkz. *Judges* 16:4-21) de bunlar arasında ön plana çıkanlardır. Bu kadınların da yine iddialı, bağımsız, iradeli bireyler olup, Hristiyan otoritesine boyun eğmeyi reddetmeleri, geçtikleri yerlerde onların taklit edilmemesi gereken sapkın kötülükler olarak tasvir edilmelerini gerekçelendirmektedir. Böylece İncil’de yer alan femme fatale’in olumsuz örnekleri olarak karşımızda duran bu türden kadın tasvirleri, doğurganlığın ruhsal mutlulukla bir araya getirilmesiyle de birlikte, kadınları baskıcı ve ikincil bir konuma itme gibi olağan bir işlev üstlenmektedir. Kilisenin İncil aracılığıyla erkeklere tanıdığı bu birincil konum, bu kalıcı ideolojik güç, Batı’nın düşünsel temellerinde tortulaşarak

günümüzde de farklı edebî türler ve özellikle sinemadaki kadın temsilleri üzerinden varlığını ve gücünü göstermekten de geri durmamaktadır.

4. ORTA ÇAĞ'IN ARTHUR MASALLARINDA FEMME FATALE TEMSİLİ

Mitolojiden Sirenlerin, Harpyaların, Öfkeliilerin, kutsal anlatılarda geçen Havva'nın, Lilith'in, Jezebel'in, Delilah ve Judith'in kişilik özelliklerinin zaman zaman farklı temsili araçlarla hâlâ karşımıza çıkmakta oldukları bir olgudur. Femme fatale ilişkin ilk ve belki de en kapsamlı araştırmalardan biri olan, Mario Praz (1951) *Romantic Agony* adlı eserinde, mitoloji ve edebiyatı gerçek hayatın çeşitli yönlerinin yaratıcı yansımaları olarak görerek, onlara özellikle gerçek hayattaki kibir ve zalimliğin iyi örnekleri olarak işaret eder ve mitolojide, edebiyatta ve genel olarak her türden anlatıda ölümcül kadınların her zaman var olageleceğine dair duyduğu güvenin kaynağına, bu düşüncesini yerleştirir. Praz'ın bu yöndeki iddiası Orta Çağ'ın Arthur Masallarında da kendini görünür kılar. Roma'nın doğu ve batı olarak ayrıldığı, köleliğin son bulduğu, barbar kavimlerin Roma'ya saldırdığı ve ağırlıklı olarak feodalizmle anılan kaotik bir çağ olan (Agibalova & Donskoy, 2017) Orta Çağ'da Arthur Masalları femme fatale'e ilişkin temsili örneklerle bezelidir. Çeşitli versiyonlarıyla bu anlatısal örnekler, sosyo-tarihsel çevrenin özel ihtiyaçlarına uygun olarak, bağlantılı ideolojik doktrinleri adeta desteklemek üzere iş başındadır.

Orta Çağ'ı karakterize eden feodalizm bilindiği üzere, toprağa dayalı toplumsal, politik ve ekonomik bir örgütleniş şeklini ifade etmektedir. Feodalite, merkezi iktidarın yok olduğu, karışıklıkların ve güvensizliklerin yerleştiği, ticaretin neredeyse durduğu kent yaşamının önemini yitirdiği bir ortamda ortaya çıkmış bir sistem olarak hiyerarşik bir toplumsal tabakalar

düzenini de beraberinde getirmiştir (Ülgen, 2010, 5). Bu nedenle, Orta Çağ Avrupa'sında feodal sistem sosyal tabakalaşmanın ana biçimi hâline geldikçe, ideolojik kontrol de gereklilik kazanmıştır. Özellikle Orta Çağ'ın ikinci yarısına ulaşıldığında modern dünyayı hazırlayacak birtakım kurumların ortaya çıkışı söz konusu olmuş, böylece tüccar ve zanaatkârlardan oluşan müferrih bir orta sınıf da ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde kilise, Orta Çağ dünyasına Roma İmparatorluğu'nun daha önce sağladığı türden bir yapı sağlamaya devam etmesine rağmen, dünyevi otoritesinin çoğunu laik yöneticilerle paylaşmak durumunda kalmıştır. Buna rağmen, kilisenin ideolojik önyargılarını hâlâ yayabildiğine ve bunun için farklı yolları denemekten sakınmadığına da dikkat çekmek gerekir. Hristiyanların dinî görev kisvesi altında Doğu'ya düzenledikleri siyasi motivasyonlu Haçlı Seferleri her ne kadar başarısız olsa da kilise doktrinlerinin yayılmasında kısmen faydalı da olmuştur. Bunun yanı sıra Almanya ve Fransa'da 1231 yılında başlayan Papalık Engizisyonu uyarınca sapkınlara ölüm cezasının uygulanması (Esgin, 2012, 94-95), yine geç Orta Çağ'da hoşgörü satışı, kurumsallaşmış dini kontrolün oldukça aşırı, ancak etkili yöntemleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kilisenin öğretilerinin bu gibi kurumsal araçlarla sürdürülmesinin yanı sıra önemli birtakım temsili araçlarla ayrıca sürdürülmeye çalışıldığı da bir olgudur. Nitekim bu tarihsel manevralar, bir de Kral Arthur ve Yuvarlak Masa Şövalyeleri'ne dair hikâyelerle de ideolojik olarak güçlendirilmeye çalışılmıştır. Tarihin en kalıcı masallarından biri olarak karşımızda duran bu anlatılar, hızla kolektif bir bilinç dışının parçası hâline gelmekte gecikmemiştir. Bundan ötürü, günümüzde hâlâ varlıklarını sürdürmeye, okunmaya ve incelenmeye devam eden eserler olarak karşımızdadırlar. Bu anlatılarda feodalizmin sosyoekonomik bağlamını güçlendirmek üzere şövalyelik hikâyelerinde kadının, bağlılık, tevazu, dindarlık, iffetlilik, tam

sadakat ve hürmet gibi ideal bir kadın tablosu eşliğinde bizlere sunulmakta olduğuna dikkat çekilmelidir (bkz. Geoffrey of Monmouth, 1999). Ona paralel bir şekilde Malory'nin (<http://www.heroofcamelot.com/>) *Le Morte D'Arthur*'unda da Orta Çağ şövalyeliğinin idealleriyle, özellikle dindarlığın, ölçülülüğün ve iffetin hem kiliseye hem de krala bağlılığı teşvik eden dinî bir şövalyeliğin ön plana çıkarılmakta olduğu görülmektedir. Söz konusu anlatılarda ortak bir şekilde kontrol altına alınmış, bağlılığı had safhada olan, yardımsever bir kadın portresinin çiziliyor olması rastlantısal değildir. Böylesi bir kadın ideale dönüş, özellikle Orta Çağ'ın sonunda yaşanan geçiş çağında hızla değişen sosyoekonomik çevrenin ataerkil korkularının adeta bir yansıması niteliğindedir. Takas ekonomisinden para ekonomisine geçiş ve erken kapitalizmin başlangıcı, ataerkil feodal sistemin gerilemesi ve şehrin kontrolü için aristokratların meydan okuması da dâhil olmak üzere çeşitli krizlerin yaşanmakta olduğu bu dönem, bu krizleri aşmak üzere ataerkil âdetlerin ve sınırların yeniden istikrara kavuşturulması gerektiği de bir dönemdir. Dolayısıyla bahsi geçen Arthur masallarında karşımıza çıkan Guinevere, Morgan Le Fay ve Nimu'nun karakter özelliklerine dikkat ettiğimizde, yukarıda açıklamaya çalıştığımız mitolojik ve İncil'deki kadın stereotiplerini yeniden canlandırıyor olmaları şaşırtıcı sayılmamalıdır. Nihayetinde bu Arthur kadın figürleri, anlatılarda cinsel atılganlıkları, kibirleri, aç gözlülükleri, aşırı meraklı karakterleri ve kinci yapılarıyla Hristiyan ve dolayısıyla erkek otoritesinin doğrudan ihlalinin temsil etmekte ve kolektif bilinç dışına bu özellikleriyle yerleşmektedir. Başlangıç itibarıyla bağımsız ve güçlü kadın figürleri olarak ortaya çıksalar da yaşadıkları ve yaşattıkları nihai yıkımlar onların kabul edilebilir sınırlar içinde hareket etmelerinin önemini ortaya koyarken, tüm bağımsız kadınların kendi paylarına çıkarmaları gereken ana temaya da gönderme yapmaktadır. Bu haliyle onların femme fatale temsilleri açısından klasik mitoloji veya İncil'deki kadar

zengin ve karmaşık bir arketip örneği çizmeseler de yine de erkeklerin bağımsız ve güçlü kadınlara karşı süregelen korkusunu yansıttıklarını ifade etmek yanlış olmayacaktır; hele ki bu hikayelerin kadın cinselliği üzerindeki kontrolü sağlamak üzere kendini doğrudan özgürleşmiş kadınlığın olumsuz bir tasviri üzerinden varetmekte olduğu göz önüne alındığında.

5. ON DOKUZUNCU YÜZYILDAN GÜNÜMÜZE EDEBÎ VE GÖRSEL TEMSİLLERİYLE FEMME FATALE

Ataerkil ideolojik bir yapılanmanın özellikle on dokuzuncu yüzyılın sonunda femme fatale'e dair edebî ve görsel temsiller çokluğu dikkate alındığında kendini daha yoğun bir şekilde varetme arzusunda olduğu söylenebilir. Bu dönem kültürel dokuda kendini gösteren nüfus artışı, sosyal ve politik değişimler bu yüzyılın sonlarına doğru femme fatale'in sayısız temsilleriyle bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Ortaya çıkan bu çok sayıdaki femme fatale arketipinin, kültürel dokuda işaret ettiğimiz birbirinden farklı görünümlerdeki fakat birbiriyle bağlantılı gelişmelerin erkek egemenliğinin istikrarına verilen zarara bir önlem olarak yeniden devreye girmiş olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

On dokuzuncu yüzyıl, Aydınlanma sonrasında gerçekleşen sanayi ve politik devrimlerle yalnızca ekonomik yapıyı değil, toplumsal ilişkileri ve bireyin toplumsal konumunu da kökten dönüştürmüştür. Bu yeni dünya düzeni, bireysel özgürlükler ve politik eşitlik gibi kavramları öne çıkarırken, kadının toplumdaki yerinin de yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Dijkstra'nın (1986, 5) vurguladığı gibi, bu dönemde kadınlara yönelik "ritüel-sembolik bir algı" kurumsallaşmış ve yaygınlık kazanmıştır. Bade (1979, 23) ise, bu algının oluşumuna zemin hazırlayan gelişmeler arasında, kadınların oy hakkının

gündeme gelmesi, John Stuart Mill'in kadın haklarına dair söylemleri ve evli kadınlara yasal mülkiyet hakkı tanınmasını örnek gösterir.

Kadının hukuki ve toplumsal statüsünde meydana gelen bu ilerlemeler, ataerkil düzen açısından bir tehdit olarak algılanmış ve bu tehdide kültürel temsil sistemleri aracılığıyla yanıt verilmiştir. Bu bağlamda femme fatale figürünün, döneme ait edebî ve görsel temsillerde önceki yüzyıllardan çok daha yoğun ve sert biçimlerde yer bulması anlamlıdır. Ekonomik ve cinsel bağımsızlık kazanan kadın, artık biyolojik kaderine boyun eğmeyen, anne olmayı reddeden, arzularını dile getiren bir figür olarak öne çıkar. Bu kadın tipi, ataerkil ideolojide irrasyonel bir korkunun nesnesine dönüşür; bu korku, kadının yeni hakları ve görünürlüğüyle birlikte güçlenerek geri döner. Özellikle 19. yüzyıl resimlerinde femme fatale figürünün daha sık çıplak, şeytani ya da çocuk katili olarak resmedilmesi (Bade, 1979), onun bu yeni statüsünü alaşağı etmeye yönelik kültürel bir karşı hamle olarak okunabilir. Vampir ve benzeri kadın figürlerinin çoğalması da dönemin kadın karşıtı kaygılarının imgeler aracılığıyla nasıl pekiştirildiğini göstermektedir.

Femme fatale figürünün kolektif bilinçdışındaki temsili, yalnızca cinselliğiyle değil, kadınla özdeşleştirilen çıplaklık ve şeytanlık temaları ekseninde bir toplumsal tehdit unsuru olarak algılanmasına da dayanır. Bu algının özellikle 19. yüzyıl sonu İngiltere'sinde fuhuşla ilişkili biçimde belirginleştiği görülmektedir. Sanayileşmenin etkisiyle artan yoksulluk, ailevi çözülme ve sosyal kopukluklar, kadınların ekonomik bağımsızlık arayışını zorunlu hâle getirirken, pek çoğunun fuhşa yönelmesine neden olmuştur (Levin, 2008, 7). Bu dönemde fuhuş, kadınların toplumsal görünürlük ve maddi özerklik kazanmalarının bir yolu hâline gelirken, aynı zamanda zührevi hastalıklar üzerinden yeni bir cinsel tehdit imgesi yaratmıştır. Kadın, bu kez hastalık

taşıyıcısı ve erkeğin bedenini tehlikeye atan bir unsur olarak lanetlenmiştir (Levin, 2008, 4).

Bu dönemde üretimin sürekliliği için erkek işgücüne duyulan ihtiyaç, kadının yeniden doğurganlık ve annelik rolleri içinde tanımlanmasına yol açmıştır. Kaplan'ın da belirttiği gibi, "anne" konumu bu bağlamda kadın için en fetişleştirilmiş pozisyon hâline gelmiştir (Kaplan, 1992). Dolayısıyla femme fatale figürünün çocuksuzluk, kısırlık ve çocuk katiliğiyle özdeşleştirilmesi, ataerkil sistemin bu figürü neden tehlikeli gördüğünü daha anlaşılır kılmaktadır. Kendisini eş veya anne olarak tanımlamayı reddeden, arzularını sahiplenen kadın, erkek merkezli düzenin önünde her daim bir tehdit olarak konumlandırılmıştır.

Tüm bunlar dikkate alındığında, çıplaklık, şeytanlık, vampirlik gibi temalarla ön plana çıkan bir kadın tipolojisi dolayımında böylece bu dönem itibarıyla “toplum sağlığına yönelik öjenist ideallerin güçlenmesi, (...) sağlıklı evlatları yetiştirme konusunda kadınlara misyon biçilmesi, modern aile kavramının inşası ve bu çerçevede bir annelik idealinin üretilmesi” (Arpacı, 2019, 143) gibi konuların neden ağırlıklı olarak gündeme geldiği de anlaşılır bir hâl almaktadır. Haskell'in (1987) de açıkça ifade ettiği gibi, bu dönem kadınlar, “evlenmek ve anne olmak gibi önemli bir kadere sahip olduklarını bildikleri, evlenip çocuk sahibi olmadıkça gerçek bir kadın olamayacaklarını unutmadıkları” sürece ortada bir sorun da kalmayacaktır. Bu bakımdan, anne olmayan kadının biyolojik rolünü reddetmesinin, çekirdek aile biriminin hegemonyası içinde kolaylıkla uygulanan ataerkil otoriteyi tehdit etmekten ötürü onu suçlu konumuna itmesi şaşırtıcı değildir. Şüphesiz ki aile, Batı sanayi toplumunun en önemli ideolojik temellerinden biridir. Anne ve ailenin temsiliyle ilgili olarak üreme ve sosyalleşmenin, ataerkil yapının kontrolü altında tutulmak istenmesi de bu sebeptir. Bu, erkeğin kadın bedeni üzerindeki iktidarını kurma

şekillerinden sadece birisidir ve kadını aile içinde bir “anne” olarak konumlandırarak onu itaatkâr bir karaktere büründürmenin önemli bir yoludur. Sylvia Harvey de (1978) ailenin “babanın baş, annenin itaatkâr ve çocukların tamamen bağımlı olduğu yapısıyla bize hiyerarşik ve otoriter bir toplum için meşrulaştırıcı bir model ve metafor” sunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Arpacı’nın da (2019) dikkat çektiği gibi, kadının üzerinde erkek egemenliğini temin etmenin ve sürdürmenin çeşitli ideolojik araçları bulunmaktadır ve bunlar “bazen yozlaşma endişesi ve ulusal sağlığı koruma gerekçesi” ile bazen de “kötülüğün kaynağı olan bir dişil-öteki temasıyla” karşımıza çıkabilmektedir.

Bunlara ek olarak, femme fatale’e ilişkin yapılan psikanalistik yorumların da bu çıkarımları destekleyen bir karakter taşıdığına dikkat çekilmelidir. Yapılan psikanalistik yorumlar, ortak bir yaklaşım çerçevesinde erkeklerin kadınlara yönelik arzularının ve iğdiş edilme kaygısının cinsel farklılığın temsilini yapılandırmakta olduğu üzerinde ısrar eder görünmektedir. Bu hususta dikkat çekilmesi gereken, erkeğin kadın cinselliğine sahip olma, onu kontrol etme ve cezalandırma arzusunun, cinselliğin aktif/erkek ve pasif/kadın ayrımı etrafında ataerkil örgütlenmeyi yeniden üretmek üzere iş başında olduğudur. Örneğin bu çerçevede Mulvey’in (1975), kadınların sinemanın pasif nesneleri olduğuna işaret ederken, onun sahip olduğu formu, görsel arzusun ayrıcalıklı bir nesnesi olarak sunması ve bu nedenle kadının skopofilik, yani görsel bir haz kaynağı oluşuna dikkat çekişini oldukça anlamlıdır. Buna göre, özellikle sinemada karşımıza çıkan erkeğin kadına yönelik röntgenci ve sadist dürtüleri, sadece kendi arzularının tatmini için varoluşsal bir anlam kazandığında, kadının cinsellikteki pasif rolü ile temsili sistem içinde tahakküm altına alınmasının nedenleri kendini görünür kılmaktadır. İşte Mulvey (1975, 432) bu düşünce temelinde, psikanalistik teoriyi ataerkil toplumun bilinçdışının

film biçimini nasıl yapılandığını göstermede kullandığına dikkat çekmektedir.

Onun bu temeldeki psikanalistik yorumu, Freudcu bir nesneye aktif bakma ve nesneyle özdeşleşme kavramı ile Lacan'ın ayna evresinden türetilen ekrandaki görüntü kavramını temele almaktadır. Mulvey (1975, 438), bakışın aktif denetleyicileri olan erkeklerin bakışı ve zevki için teşhir edilen kadının, erkek bilinçdışı üzerinde iğdiş edilme kaygısı oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda ise o, erkeğin kastrasyon kaygısını ve üzerindeki tehdidi bertaraf etmek üzere fetişizm ve röntgencilik kullanmakta olduğunu belirtmektedir. Bunun sonucunda bakışın, erkek olarak kodlanması kaçınılmaz bir hâl almaktadır. Mulvey'in bu bağlamdaki iddiası, bakma zevkinin aktif/erkek ve pasif/kadın arasında bölünmüş olduğuna yöneliktir. Bu durumun doğal sonucu, klasik anlatı sinemasında kadın imgesinin erkek izleyicilere yönelik görsel bir haz nesnesi, yani bir fetiş hâline gelmesidir. Kara filmlerin çoğunda, kadının tipik olarak bir çile, bir erkek tarafından mağdur edilme ve sonunda gerçek yeri olan tam uysallık konumu içinde yeniden bir inşa süreci yaşaması bu sebeptir. Bu ise açık olduğu üzere, kadın cinselliğinin ataerkillik tarafından şekillendirilişinin ve kadının olası tüm kötülüklerin kaynağındaki “dişil bir öteki” olarak işaretlenmeye hazır oluşunun psikanalistik yorum temelindeki bir başka önemli göstergesidir.

Tarih boyunca farklı temsil sistemleri aracılığıyla kadın, çoğunlukla ev içi alanla sınırlanmış, iyi bir eş ve özverili bir anne olarak idealleştirilmiştir. Bu çerçevenin dışında kalan femme fatale ise, cinselliğiyle baştan çıkarıcı, şeytani özellikler taşıyan ve toplumu felakete sürükleyen bir figür olarak sunulmuştur. Bu arketip, kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkilerini anlamak açısından oldukça önemli bir semboldür. Ataerkil düşüncede kadına uygun görülen karakter uysallık ve itaatkârlıken, femme fatale bu düzeni tehdit eden bir unsur gibi gösterilir. Ev içinin

karşı kıyısında konumlandırılan bu figür, erkek egemen normların sarsılma ihtimalini temsil eder.

Ancak bu tablo karşısında kadının artık pasif bir izleyici konumunda kalmadığı da gözlemlenmektedir. Kadın-erkek ayrımını pekiştiren temsil sistemleri içinde femme fatale, bu ayrımı alt üst edecek güce sahip bir figür olarak feminizmle buluşmakta gecikmemiştir. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren görünürlük kazanan bu siyasal hareket, aileden eğitime, iş yaşamından kültürel temsillere kadar her alanda kadın üzerindeki tahakkümü sorgulamayı amaç edinmiştir ve açıktır ki femme fatale bu kültürel temsillerin en marifetlisi olarak farklı kılıklarda fakat aynı ideolojik amaçla tarihsel bir izlencede her daim başı çekmeye devam etmektedir.

6. SONUÇ

Tarih boyunca hemen her kültürde karşımıza çıkan femme fatale figürü, erkekleri baştan çıkararak yıkıma sürükleyen bir tehdit olarak sunulsa da bu figür aynı zamanda zeki, güzel, bağımsız ve özgüvenli bir kadın tipolojisini de içinde barındırır. Bu arketip, Antik Çağ'dan günümüze kadar farklı dönemlerin kültürel söylemlerinde, özellikle ataerkil ideolojilerin ihtiyaçları doğrultusunda yeniden üretilmiş ve dönüştürülmüştür. Toplumsal dönüşümlerin yaşandığı her kırılma anında, ataerkil yapının kendi hegemonyasını sürdürmek adına femme fatale'i yeni biçimlerde dolaşıma soktuğu görülür; 19. yüzyıl edebiyatında ve 20. yüzyıl Amerikan sinemasındaki tekrar eden temsiller bunun açık örnekleridir.

Bu gibi temsili sistemler üzerinden kadının kısırlığının, baştan çıkarıcılığının, bağımsızlığının, özgüvenin, taşıdığı potansiyel kötülüğün lanetlenmesi, öte yandan onun anne ve uysal bir eş olma durumunun yüceltilmesi, ataerkil bir toplumsal yapıda ona biçilen statünün bir gereğidir. Dolayısıyla kültürde

gerçekleşen gelişim ve değişimler ekseninde kadınların ve hatta toplumdaki diğer ötekilerin konumlarının iyileştirilmesi ne zaman söz konusu olsa, egemen ataerkil ideolojik ağı, kendi kurumları ve kültürel üretimleri üzerinden kontrolü ele almak üzere karşılık vermesi gecikmemiştir. Bu kontrol, her ne kadar ağırlıklı olarak birtakım kurumlar aracılığıyla sağlanmaya çalışılmışsa da tarihte onun, en incelikli ve pratik şekilde, ideolojik tutumla uyumlu bu tür temsil sistemleri tarafından sağlandığının da altı çizilmelidir.

Öte taraftan belirtilmesi de gerekir ki Batı, tarihsel serüveni içerisinde kendi uygarlıklarını çerçeveleyen ideolojileri, bu gibi temsil sistemleri üzerinden yaratma konusunda olduğu kadar, günümüzde onların içine sızarak gerçeği görünür kılma çabasında da etkin bir rol üstlenmektedir. Nitekim çağımızın en önemli ideallerinden birinin, tüm insanlar için siyasi ve toplumsal eşitlik talep eden demokrasi olduğu gözetildiğinde, bu idealin ataerkilliğin iktidarı erkekliğe özgü bulan tutumuyla uyuşmadığı, uyuşamayacağı barizdir. Bu uyuşmazlığın neden olduğu ataerkil ideolojik söylemdeki parçalanma, içerisine sızılacak çatlaklara da izin vermiş görünmektedir. İşte feminizm “özellikle 19. yüzyıldan sonra” bu çatlaktan içeri sızarak onu yıkmaya çalışacak “çağdaş felsefenin bir alt disiplini olarak zuhur etmektedir” (Karataş 2017). Femme fatale arketipi açısından feminizmin önemi, ataerkil ideolojik söylem içinde femme fatale’in bir kötülük olarak yorumlanmasının karşısında dirençli bir başkaldırı gösterebilecek ve farklı bakış açısı sunabilecek bir potansiyele sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Çalışma kapsamında, femme fatale arketipinin, özellikle ataerkil toplumsal yapıda kendini gösteren kırılma uğraklarında sürekli olarak tehlikeli, kötü ve ölümcül karakteriyle geri çağrıldığına işaret etmeye çalışırken bu felsefenin duyarlılığını paylaşmakta olduğumuz açıktır. Nitekim çalışmanın ana amaçlarından biri femme fatale’in, erkeklerin kadın eşitliğine yönelik korkularının

bir göstergesi olarak ele alınabileceğine de dikkat çekmektir. Bu doğrultuda femme fatale özelinde yapılan bu çalışmanın yapmayı amaçladığı şey, önerdiği şeyin de ta kendisidir: Sorgulayıcı bir bakış açısı eşliğinde terimin tarihsel köklerinden hareket etmek suretiyle yorumsamacı bir yaklaşımla ataerkil söylemin kadına ilişkin bu güçlü ideolojik hamlesini görünür kılarak onu etkisiz hale getirmek.

KAYNAKÇA

- Agibalova Y. & Donskoy G. (2017). Ortaçağ Tarihi. Ç. Sümer (Çev.). Yordam Kitap.
- Allen, V. (1983). The Femme Fatale: Erotic Icon. Whitston Publishing Company.
- Arpacı, M. (2019). Cinsiyet, Kötülük ve Beden: Femme Fatale İmgesinin Kültürel İnşası. Fe Dergi, 11 (1), 140-154. <https://doi.org/10.46655/federgi.579206>
- Bade, P. (1979). Femme Fatale: Images of Evil and Fascinating Woman. Mayflower Books.
- Basmacı, P. (2021). Feminizm Bağlamında Lilith Efsanesi ve 9 Kere Leyla Filmi. ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 11(3), 965-980.
- Bonnefoy, Y. (1991). Roman and European Mythologies. Oxford University Press.
- Campbell, J. (1949). The Hero with a Thousand Faces. Princeton University Press.
- Campbell, J. (1988). The Power of Myth. Doubleday.
- Çakır, D. (2021). Ataerkil Kültürün Bir Yansıması Olarak Femme Fatale (Ölümcül Kadın) Kadın Temsili: Gone Girl Filminde ‘Medea’ Miti. Yakın Doğu Üniversitesi 1. Uluslararası Sinema Sempozyumu, Kültür Sinema İlişkisi ve Sinema Dilinde Kültür Bildiri Kitabı, Lefkoşa (ss. 86-95).
- Dijkstra, B. (1986). Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture. Oxford University Press.
- Erhat, A. (2000). Mitoloji Sözlüğü. Remzi Kitabevi.
- Esgin, M. (2012). Engizisyonun Günümüze Hatırlattıkları. Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(1), 91-99.

- Farrimond, K. (2018). *The Contemporary Femme Fatale*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315617510>
- Frye, N. (1983). *The Great Code: The Bible and Literature*. Academic Press.
- Fyre, N. (1992). *Words With Power: Being a Second Study of the Bible and Literature*. Penguin Books.
- Geoffrey of Monmouth (1999). *History of the Kings of Britain*. A. Thompson (Trans.), with revisions by J. A. Giles, In *Parentheses Publications Medieval Latin Series* Cambridge.
- Grimal, P. (1990). *A Concise Dictionary of Classical Mythology*. S. Kershaw (ed.), A. R. Wax-well-Hyslop (Trans.). Basil Blackwell.
- Güngör, A. (1998). Neolitik Dönemde Beslenmenin İnsan Morfolojisine Yansımaları. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 38(1.2), 368-370.
- Harvey, S. (1978). *Woman's Place: The Absent Family of Film Noir*. İçinde E. A. Kaplan (Ed.), *Women in Film Noir*, (ss. 22-34). British Film Institute.
- Haskell, M. (1987). *From Reverence to Rape*. University of Chicago Press.
- Kaplan, E. A. (1992). *Motherhood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama*. Routledge.
- Karataş, Y. C. (2017). Çağdaş Feminist Kuramlar Açısından Feminist Öznenin İmkânı. *Felsefe Arkivi*, 47(2), 1-24.
- Kılıç, S. (1984). *Kur'an'da Günah Kavramı*. Hibaş Yayınevi.
- Ksenophon (2020). *İktisat Üzerine*, Oikonomikos. A. Çokona (Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Kuhn, A. (1990). The Women's Companion to International Film. İçinde A. Kuhn & S. Radstone (Ed.), The Women's Companion to International Film (ss. 1- 437). University of California Press.
- Levin, A. (2008). Prostitution in Nineteenth-century England. The Atlas: UBC Undergraduate Journal of World History. Chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://ubcatlas.files.wordpress.com/2012/04/2008-levin.pdf
- Malory Sir Thomas. Le Morte d'Arthur. eBook: www.gutenberg.org, PDF document by Camelot Online: http://www.heroofcamelot.com/
- Mulvey, L. (1975). Visual Pleasure and Narrative Cinema. Screen, 16(3), 6-18.
- Oxford Learner's Dictionaries, "Femme Fatale" https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/femme-fatale?q=femme+fatale (Son erişim tarihi: 05.06.2024)
- Özdiñç, T. (2020). Femme Fatale 101: The Basic Characteristic of the Femme Fatale Archetype. The Journal of International Social Research, 13(73), 175-186.
- Praz, M. (1951). The Romantic Agony. A. Davidson (Trans.). Meridian Books.
- Seltman, C. (1956). Women in Antiquity. Thames and Hudson. Süleyman'ın Özdeyişleri (Proverb). https://incil.info/kitap/Suleymanin+Ozdeyisleri/
- The Book of Genesis. Westminster Commentaries, W. Lock D. D. Ireland Professor of the Exegesis of Holy Scripture (1995). http://www.archive.org/details/boofgenesisnotOOdrivuoft

- Ülgen, P. (2010). Ortaçağ Avrupasında Feodal Sisteme Genel Bir Bakış. Mukaddime, (1), 1-17.
- Yeter, S. C. & Özcan, K. (2022). “Lilith” Figürü Üzerinden Mitoloji ve Dinlerdeki Kadın Algısına Feminist Perspektiften Bakış. RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, (26), 506-525.

DESCARTES VE BİLGİNİN TEMELİ: MATEMATİKSEL KESİNLİK, DÜŞÜNEN BEN VE SOYUTLUK

Umut AYHAN¹

1. GİRİŞ

16. ve 17. yüzyıllar, Batı düşünce tarihinde bilgi, hakikat ve yöntem anlayışının kökten değiştiği bir dönem olarak nitelendirilebilir. Bu yüzyıllar, yalnızca doğa anlayışının değil, aynı zamanda insanın evrene ve kendisine dair bilgi üretme biçimlerinin de dönüşümüne sahne olmuştur. Bu dönüşümün merkezinde yer alan Bilim Devrimi, deneyimden ziyade aklın rehberliğinde kesin bilgiye ulaşma çabasını öne çıkarmıştır. Galileo Galilei ve René Descartes gibi düşünürler, bu dönüşümün en önemli figürleri olarak bilimin epistemolojik temellerini yeniden kurmuşlardır. Galileo, doğa olaylarını matematiksel ilkelere indirgeme düşüncesiyle doğayı ölçülebilir, yasalarla açıklanabilir bir alan haline getirmiş; Descartes ise bu yeni bilimsel anlayışa felsefi bir temel kazandırmıştır.

Descartes'ın felsefi çabasının merkezinde yer alan temel sorun “yöntem sorunu”dur. Duyuların aldaticılığını ve deneyimin değişkenliğini fark eden Descartes, kesin bilgiye ulaşmanın yolunu matematiksel kesinliğin doğasında arar. Ona göre matematik, doğruluğu kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık ve seçik bir biçimde ortaya koyar; dolayısıyla bilimin sağlam temelleri de ancak bu açıklık ve zorunluluk ilkeleri üzerine kurulabilir. Yöntemsel şüphe, bu çabanın ilk adımıdır: insanı,

¹ Dr. Ar. Gör. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, umut.ayhan@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5106-3931.

duyusal verilerin aldaticılığından kurtararak aklın kendisinden emin olduğu bir başlangıç noktasına ulaştırır.

Bu bağlamda Descartes, bilgi arayışında aklın işlevini matematiğin kesinliğiyle özdeşleştirir. Matematiksel düşünme biçimi, doğayı anlamanın ve evrensel hakikate ulaşmanın anahtarıdır. Sezgi ve tümdengelim, bilginin sarsılmaz temellerini kuran iki akılsal işlemdir. Ayrıca bilginin nesneleri olarak “ideler”, özne ile nesne arasındaki epistemolojik bağın temelini oluşturur. Bu çalışma, Descartes’ın bilgi kuramını, matematiksel kesinlik, yöntemsel şüphe, sezgi ve tümdengelim kavramları üzerinden analiz ederek onun düşüncesinin modern bilimin ve felsefenin temellerine nasıl katkıda bulunduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

2. BİLGİ İÇİN EVRENSEL BİR YÖNTEM OLARAK MATEMATİK

Descartes’in felsefi çabası belli bir problem tarafından harekete geçirilmiştir: yöntem sorunu. Bir yanda matematiğin kesinliğini, diğer yanda felsefenin bitmek bilmeyen tartışmalarını ve duyuların aldaticılığını gören Descartes, hakikate giden yolun, kendisi hatadan muaf olan yol gösterici bir model gerektirdiği ilkesi ile hareket etmekteydi. Bir başka deyişle, yöntem arayışı kesinlik, açıklık ve kendisinden şüphe edilemeyecek doğrulara ulaşma yolunun arayışıydı. Descartes bu açık ve seçikliği, matematikte buldu. Tıpkı Galileo gibi, o da matematikte eşsiz ve benzersiz bir kesinlik görmüş ve aynı yolu izlemeye karar vermiştir. Descartes’e göre hakikate götürebilecek yöntem, aritmetiğe mutlak kesinliğini veren her şeyi içermelidir (Descartes: 2018, 25). Matematiğin önermeleri, Descartes’in bilim için aradığı kesinliğe ve açıklığa sahiptirler (Descartes: 2019, 30). Nitekim yalnızca aritmetik ile geometri yanlışlıktan ve kuşkudan tamamen muaftır. Bu nedenle Descartes için

matematik, bilimlerin hepsine sağlamlıklarını ve kesinliklerini veren bir disiplindir.

Descartes'a göre matematiğin gücü, ampirik dünyadan radikal bir şekilde bağımsız olmasında yatar. Hem aritmetik hem de geometri, kendi kendine yeterli olan akılsal işlemlerdir. Sonuçların birbirlerinden mutlak bir zorunlulukla türetildiği uzun mantıksal tümdengelim zincirleriyle çalışırlar. Bu rasyonel süreç sayesinde, duyuların kusurlu ve değişken verilerine bağlı kalınmak zorunda olunmadığı anlamına gelir. Bu nedenle Descartes, matematiği yalnızca belirli bir bilimin aracı olarak değil, diğer tüm alanlar için kesin yöntemi sağlayan evrensel bir bilim olarak görmüştür. Kendi hakikatlerini garanti altına almak için yine kendisine başvurur. Öyle ki Descartes yönteminin amacı, bütün bilimsel düşüncüyü matematiksel bir biçime sokmaktır (Dijksterhuis: 1961, 405). Matematik, "tüm gerçeklerin kökeni ve kaynağı olan yöntemin kılıfı" (Descartes: 2019, 40) olarak tanımlanır. O, doğru akıl yürütmenin ete kemiğe bürünmüş yapısıdır. Çünkü, aritmetik ve geometri, deneyin kesinlikten uzak verilerine dayanmaz ve analitik yapıları sayesinde başka hiçbir şeye başvurmazlar.

Ayrıca "aritmetik ve geometri, aynı zamanda tüm bilimlerin en kolayları ve en açıklarıdır" (Descartes: 2019, 32). Fiziksel nesnelerin karmaşık ve olumsal özellikleriyle karmaşıklaşmamış, mümkün olan en basit nesnelerle —sayılar, çizgiler, şekiller— ilgilenirler. Bu açıklık ve basitlik, onları bilgi arayışı için uygun bir hareket noktası oluşturur. İnancı o kadar derindi ki Descartes, hakikati arayan bir kişinin "aritmetik ve geometri ispatlarına eş bir kesinliğe sahip olmayan hiçbir konuyla uğraşmaması gerektiğini" açıkça ifade edecektir. Bilimlerde hakikati arayanlar arasında şimdiye kadar yalnızca matematikçilerin kesin ispatlar, yani açık ve kanıtlanmış argümanlar bulabildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla, Descartes'ın ünlü yöntemsel şüpheye yönelmesinin nedeni, kendi başına bir

şüphencilik bataklığına saplanmak için değil; matematiksel kesinlik ölçütünü insan bilgisinin tamamına doğrudan uygulamak ve bir geometrik aksiyom kadar sağlam ve çürütülemez temel bir hakikat keşfetmektir.

3. YÖNTEMSSEL ŞÜPHE VE SOYUT BEN'İN KEŞFİ

Descartes'in yöntemsel şüphesi, bilginin sarsılmaz temelini bulmak içindir. Bilginin sarsılmaz temelini aramak ise bilginin kesinliğini ve zorunluluğunu aramaktır. Descartes'in yöntemin temeline matematiği koymasının nedeni, matematiğin aranan bu kesinliğe sahip olmasından ileri gelmektedir. Öyle ki matematik ile doğa bilimi özdeştir (Dijksterhuis: 1961, 404) Bilgiye sarsılmaz bir temel arayışı onu duyulardan vaz geçmeye iter. Çünkü duyular bütün güvenilirliklerine rağmen yine de aldattıcıdır (Descartes: 2017, 16). Duyuların aldattıcı yanlara sahip olması, bilginin temellendirilmesinde duyuların dışlanmasına neden olmaktadır. Nitekim Descartes, “Duyular bize nesnenin özünü değil, ne işe yararlı ya da zararlı olduğunu öğretir. Salt duygularımız üzerine kurduğumuz ön yargıları bırakarak yalnız usumuzu kullanacağız çünkü bilebileceğimiz ilk gerçek ürünleri olan ilk kavram ya da düşünceler yalnız onda yani akılda bulunur” (Descartes: 2008, 104).

Galileo yer-merkezli evren modelini destekleyen deneyimsel önermelerin, özünde yer-merkezli evreni tek başlarına desteklemediklerini, hareketin doğasıyla ilgili kabul edilen varsayımlardan yola çıkıldığını göstermişti. Duyu deneyimimiz, bir cismin bırakıldığında dikey bir hat boyunca düştüğünü söylemektedir. Biz bu deneyimden yola çıkarak, cisimlerin dikey ya da yatay hareketler dışında hiçbir harekette bulunamayacağını düşünürsek ve bu düşüncüyü bir ilke gibi bellersek, bileşik hareketlerin olduğu olgusuyla çelişkiye düşme

tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Ek olarak deneyim bize, dünyanın sabit olduğunu ve evrendeki geri kalan her şeyin hareketli olduğunu söylemektedir. Bu duyu deneyim verisinden yola çıkarak dünyanın zorunlu olarak durduğu sonucuna ulaştığımızda, yine hataya düşmekteyiz. Kozmolojik ya da gündelik dünyaya ait bir nesnenin hareketini, nesnel olarak tasvir ve tanımlamaya çabaladığımız zaman, yalnızca duyu deneyiminden yola çıktığımızda hataya düşmemiz kaçınılmazdır.

Duyum, kozmolojik olarak tarih boyunca yanılsamalara sebebiyet vermiştir. Duyum, kesinlik ve zorunluluk taşımamaktadır. Matematiğin nesneleri soyut, önermeleri kesin ve zorunludur. Bu nedenle Descartes'in yöntemsel şüphe sonucunda soyut bir özneye ulaşması kaçınılmazdır. Onu soyut özneye götüren yaklaşım, halihazırda zorunlu ve kesin önermeler üreten matematiğin nesnelerinin soyut olmasıyla ilişkilidir.

Önermeleri kesin ve zorunlu olan matematik soyut olduğu ve insan zihninde bulunduğu için, matematiğin taşıyıcısı olan zihin de soyut olmalıdır. Nitekim Descartes, cogito'nun ne olmadığını belirtirken, organların toplamı olmadığını; bir rüzgâr, bir soluk, bir buhar olmadığı gibi hayal edebileceği veya tasarlayabileceği şeylerden hiçbirini olmadığını (Descartes: 2017, 16) da belirtir. Descartes burada açıkça bilgiyi temellendirecek öznenin katıksız bir soyutlukta olduğunu ortaya koymaktadır. Bize kesinliği ve bilgiyi veren, özniteliği yalnızca düşünme olan akıl verir (Descartes: 2008, 104) ve bilgiyi sağlam temellere oturtur; madde öznenin bilgisini temellendiremez. Kesinlik, belirlenimi ve dolayısıyla determinist doğa anlayışını tesis edici unsur olarak tamamen soyuttur; uzaydan azadedir. Matematiksel fiziği mümkün kılmak için uğraşan Descartes'in matematiğin soyutluğuna sahip düşünsel tözü temel olarak alması ya da bir başka ifadeyle, matematiksel yetileri de barındıran “düşünce”yi soyut olarak tasarlaması, aradığı kesinlik bakımından zorunludur.

Özne, saf düşünce olarak vardır. Fakat bu düşüncenin tek formu olduğu anlamına gelmez. Descartes, cogito'nun ne olduğu sorusuna, kuşkulanan, duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, imgeyelen, duyumsayan ve algılayan bir şey olarak cevap verir (Descartes: 2017, 25-26). Düşünme yetisiyle birlikte özne, dışsal dünyaya da uzanan diğer yetilere de sahiptir ve bu nedenle, öznenin dünyayla ilişkisi öncelikli olarak bilişsel bir ilişkidir. Nitekim Descartes, görme, dokunma gibi yetilerin her zaman tek ve aynı güce karşılık geldiğini belirterek, “bu güç, sahip olduğu başka çeşitli nitelikleri nedeniyle salt zekâ, hayal etme, bellek, duyarlılık gibi adlar da alır” verir (Descartes: 2017, 73) demektedir. Fakat duyum ve imgelem gibi birçok zihinsel yeti, bedenin etkinliğini de içerir. Yalnızca saf akılsal olan yeti, bedenin etkinliklerini içermez (Rozemond: 1993, 97). Saf akılsal yeti de tahmin edilebileceği üzere, bilgiyi gerçek anlamda temellendirebilecek tek şeydir. Çünkü, kesinlik ve zorunluluk duysal olamayacağı için, bilgiyi ancak duysal ve bedensel olan şeylerden pay almayan bir şey temellendirebilir ki bu da sadece saf akılsal etkinliktir. Şeyleri tam olarak bilmemizi sağlayan güç saf bir biçimde tinseldir, tek ve özdeştir ((Descartes: 2017, 72). Bilme yetisi yalnızca akıldadır. Diğer üç yetimiz olan imgelem, duyular ve bellek tarafından bazen engellenir kimi bazen ise onlardan yardım görür (Descartes: 2017, 58). Saf akılsal yeti ise açık-seçik sezgiyi ve tümdengelimini içerir.

4. SAF AKLIN ARAÇLARI: SEZGİ VE TÜMDENGELİM

Bilen özneyi saf bir düşünsel töz olarak kurduktan sonra, Descartes zihnin bilgiyi ne şekilde temellendirdiğini açıklamak zorundaydı. Saf akılsal yeti bilgiyi temellendirme görevini sahip olduğu iki süreç ile sağlar; açık-seçik sezgi ve tümdengelim. Sezgi ve tümdengelim, kesin bilginin yani bilimin elde

edilmesinin kaynaklarıdır (Markie: 1992, 143-144). Bunlar, Descartes için bilgiyi elde etmenin en emin iki yoludur ve bunlardan başka da bir kaynak olmadığı (Garber: 2000, 35) için akıl daha fazlasını kabul etmemelidir.

Sezgi, Descartes için hem bilginin temellendirilmesi, hem matematiğin geçerliliği hem de matematiğin doğaya uygulanmasının anahtar kavramlarını oluştururlar. Çünkü sezgi, matematiğin dayandığı ilkeleri bilmemizi ve doğanın bilgisini elde etmemizi sağlamaktadır. Descartes, düşünüyorum öyleyse varım önermesinin doğruluğunu sağlayan şeyin, bu ilk bilgideki, açık-seçik olarak algılamadan başka bir şey olmadığını dolayısıyla, açık-seçik akledilen şeylerin hepsinin doğru olduğu bir kural olarak koyabileceğini söyler (Descartes: 2017, 32). Burada bize açık-seçikliği sağlayan şey, sezgidir.

Sezgi bilginin ilk ve en temel kaynağıdır, açık ve odaklanmış bir zihnin kavrayışıdır. Bu sezgi, kendisinden hareket edilebilecek ilk ilkeleri verir (Markie: 1992, 145). Sezgi, bakış açısı dar olmakla birlikte keskin bir göze benzer. Bu bakımdan zihnin entelektüel gözüdür (Clarke: 1982, 58). Sezgi, doğal ışıktır. Tanrının bize verdiği ve doğa ışığı dediğimiz şey, yani bilmek gücü kavradığında, yani çok açık ve seçik bir biçimde bildiğinde, hiçbir zaman doğru olmayan bir şeyi kavramaz (Descartes: 2008, 69). Açık-seçik kavrayış, doğruluğun kaynağı olduğu için nerede bu türden bir kavrayış var ise, orada doğruluk zorunlu olarak bulunmalıdır. Bu anlamda doğruluk ile açık-seçiklik aynı şeydir. Bu nedenle, kavrayışımız işin içine girmezse ne imgelemimiz ne de duyularımız bizi herhangi bir konuda emin kılabilir (Descartes: 2018, 40).

“Sezgi, duyuların değişken tanıklığı ya da düzensiz bir doğaya sahip olan hayal gücünün aldatıcı yargısı değil, dikkatli bir zihnin anladığı şeye dair hiçbir kuşku bırakmayacak kadar belirgin ve net kavrayışıdır. Yalnızca aklın ışığından doğmuştur

ve başarısız olunması mümkün olmayan tümdengelimden bile daha basit olduğu için daha güvenilirlerdir. Bu nedenledir ki herkes sezgisel olarak, var olduğunu düşündüğünü, bir üçgenin en fazla üç çizgiden oluştuğunu, yuvarlak bir cismin sadece bir yüzeye sahip olduğunu ve basit şeylere dikkat etmeye tenezzül etmediği için genel anlamda sandığından çok daha başka şeyleri söyleyebilir” (Descartes: 2019, 35). Sezilen şeyler, matematiksel nesneler ve kavramlardır. Onları görselleştirilebilirlikten uzaklaştıran ve onları doğru kılan da budur. Açık seçik kavrananlar da onlardır. Sezginin açık-seçikliği sadece herhangi bir açıklamada değil, akıl yürütmenin her basamağı ve aşamasında kendisini zorundadır (Descartes: 2019, 36). “İlkeler ancak bizzat sezgi yoluyla ve bunların uzak sonuçları da ancak tümdengelim aracılığıyla bilinir” (Descartes: 2019, 37). Tümdengelim bu ilkelerin "uzak sonuçlarını" bilmemizi sağlayan süreçtir. Sezgisel olarak kavranan hakikatlerden başlayarak, her bir halkası başlangıç noktaları kadar kesin olan uzun akıl yürütme zincirleri kuran zihinsel harekettir tümdengelim.

Descartes’in sezgiye başvurmasının, ya da elinde temellendirici bir kuvvet olarak yalnızca sezginin kalmasının nedeni, matematiksel nesnelerin – bu durumda artık bunlar birincil niteliklere karşılık gelmektedirler – soyut olmaları nedeniyle özünde görselleştirilemez olmalarıdır. Duyum, imgelem v.s. gibi sezgi dışındaki diğer yetilerin aldatıcı olması, öznenin onlardan bağımsız olarak düşünülebilmesinin nedeni budur. Sezgi dışındaki diğer yetilerin hepsi, görsellikle ilişkili unsurlardır. Sezgi ile, özünde görselleştirilemez olan yalın bir nitelik ya da özellik kavranır. Böylece, özne ile nesne arasında bir tarafta zihinden bağımsız varlığın diğer tarafta ise bilginin bulunduğu bir ilişki kurulur. Fakat düşüncenin geri kalan ilerleyişi yalnızca epistemolojiktir. Tümdengelim yöntemin önemli bir parçası olmasının, insan zihni bu sezgiden sonra imgelem, duyumdan yardım alarak dışsal dünya hakkında

düşünmeye başladığında ve sezeceği yeni yalın yapılar aradığında, sezgi ile kurulan bu özne-nesne bağıını koparmadan koruyabilmektir. Bir başka deyişle, duyum ve imgelemi epistemolojik süreçlere içkin olarak değil fakat yalnızca yardımcı olarak kullanabilmesini sağlayacak olan şeyin sezgiden sonra gelecek akıl yürütmenin asıl taşıyıcısının tümdengelim olmasıdır.

5. BİLGİNİN NESNELERİ: İDELER VE İMGELER KARŞITLIĞI

Bilginin öznesini (cogito) ve uygun yöntemlerini (sezgi ve tümdengelim) belirledikten sonra, son soru şudur: Bu bilginin nesneleri nelerdir? Saf zihin gerçekte neyi kavrar? Sezginin birincil nesneleri, matematiğin temel ilkeleri, aksiyomları ve kavramlarını içeren soyut "yalın doğalar"dır ve sezgi kendilerinden yola çıkacağımız ilkeleri ve özellikle matematiğin kullanacağı varsayımları sezer. Aritmetik ve geometrinin önermeleri açık ve seçik olarak kavranır (Descartes: 2017, 32). Bu matematiksel nesneleri doğru ve kesin olarak bilinebilir kılan şey, tam da onların soyut, görselleştirilemez doğasıdır. Açık ve seçik kavrayış, onlara mükemmel bir şekilde uygulanır. Aritmetik ve geometri, “deneyimin kuşkuya sebebiyet verebileceği hiçbir şeyi varsaymaya ihtiyaç duymazlar ve her ikisi de aklın birbirinden çıkarttığı bir sonuçlar zinciriyle iş görürler. Aritmetik ve geometri, aynı zamanda tüm bilimlerin en kolayları ve en açıklarıdır” (Descartes: 2019, 32). Matematiksel varsayımlardaki sezgi ve açık seçiklik o kadar güçlüdür ki, Descartes “doğruyu arayan kişinin aritmetiğe ve geometriye özgü ispatların kesinliğine eş bir bilgiye sahip olmayan hiçbir konuyla uğraşmaması gerektiğini” (Descartes: 2019, 33) açıkça ifade eder. Çünkü ona göre, bugüne kadar bilimlerde hakikati aramış olan herkes arasında yalnızca ve yalnızca matematikçiler bunu başaramışlardır (Descartes: 2018, 24).

Sezgi, yalnızca saf matematikle sınırlı değildir. Duyusal dünyayla ilgili de açık seçik kavrayışa sahip olduğumuz durumlar vardır. Ama bunlar, duyumsal şeyler değildir: duyusal şeylerde açık seçik olarak kavranan şey, bu şeylerin zihne yansıyan ideleridir (Descartes: 2017, 32). İdeler maddi, nesnel ve biçimsel olarak üç biçimde ele alınabilir. Maddi olarak ele alındığında bir düşünce kipi, bir algı yani aklın bir işlemidir. Nesnel olarak ele alındığında ise ide, aklın işlemi tarafından temsil edilen şeydir. Biçimsel olarak ise temsil edilen şeydir (Hwang: 2018). Bu açıdan bakıldığında, tüm ideler zihinden türemiş olmaları bakımından aynı derecede biçimsel gerçekliğe sahiptirler ve ontolojik olarak birbirlerinden ayırt edilemezler (Nolan: 1997).

Descartes açıkça, cisimlerle ilgili açık seçik olarak kavranan şeyin onların ideleri olduğunu söylemektedir. Zihnin açıklığı ve seçikliği sadece anlamada araması, cisimlerin ise kavranan yanlarının ideler olması, ide ile imge arasında bir ayrımı imler. Niteliklerin imgeleri, nesnelerini birebir yansıtan şeyler olamazlar çünkü doğrudan kavranan şeylere karşılık gelmezler. Nitekim Descartes, “cisimler, duyularla veya imgeleme yetisiyle değil ancak anlıkla tam olarak bilinebiliyor ve görülüp dokunuldukları için değil düşünceyle anlaşıldıkları veya kavrandıkları için tanınıyorlar.” (Descartes: 2017, 30) demektedir. Cisimlerin bilgisinde dahi, duyusal olan hiçbir şey yoktur. Öte yandan bilinen, açık seçik kavranan idedir.

Descartes’ın felsefesinin, belki de en önemli kavramı idedir. Birbirinden apayrı öz-niteliklere sahip olan özne ile madde arasındaki epistemolojik ilişkiyi sağlayabilen tek şey, bir zihin içeriği olarak idedir. Öte yandan, matematikteki kesinlik, nasıl ki Descartes’ı özneyi soyut olarak tasarlamaya ittiyse, aynı şekilde öznenin bilgisinin doğrudan nesnesini de yine soyut olan ide olarak tasarlamaya itmiştir.

Descartes, “düşünme ürünlerinin arasından bazıları nesnelerin imgeleri gibidir ve ide adı asıl ve sadece bunlara yakışır.” (Descartes: 2017, 33) demektedir. Onun bu sözlerinden ide ile imgenin aynı şey olduğu gibi yanlış bir sonuca ulaşılabilir. Fakat ikisi katıyen aynı şey değildir. İdeler imgeler gibidirler ama imgeler değildir. Buradaki benzerlik, düşüncenin alanına girmeleri ve her ikisinin de bir şeyin temsili olmalarıdır. Fakat, her ikisinin temsili niteliği bambaşkadır. Bunun böyle olması gerekliliği gayet açıktır. Descartes için açık seçik kavrayış ancak idelere yönelik olabilir. İmgeler ise açık seçik kavrayışı mümkün kılmadığına göre imge ile ide aynı şey olamazlar. Öyleyse ideler temsil olmakla birlikte, görsel temsil değildirler. Yalnızca kavramsal temsillerdir. Öyleyse ideler, tıpkı Platon’un ideaları gibi görselleştirilemezler. Nitekim Descartes, meşhur balmumu örneğini verirken, zihnindeki balmumu tasarımının imgelemimin ürünü olmadığını söyler (Descartes: 2017, 28). Bir parça balmumunun belirli duyuşsal niteliklere sahip olduğunu gözlemler: serttir, belirli bir şekli, kokusu ve rengi vardır. Ateşe yaklaştırıldığında, bu duyuşsal özelliklerin tümü değişir. Balmumu imgesi artık tanınmaz hale gelir. Ve yine de, akıl onun aynı balmumu olduğunu anlar. Descartes, bu bilginin imgelem veya duyuların bir ürünü olamayacağını savunur, çünkü tüm duyuşsal veriler değişmiştir. Bu, balmumunun yalnızca uzamlı, esnek ve değişebilir bir töz olduğu idesini kavrayan saf zihnin bir kavrayışı olmalıdır. Dolayısıyla, cisimleri duyularla veya imgeleme yetisiyle değil ancak anlıkla tam olarak biliyoruz ve onlar görülüp dokunuldukları için değil düşünceyle anlaşıldıkları veya kavrandıkları için tanınıyorlar. Nitekim imgelem, genellikle yanıltıcı bir yeti olarak ele alınır ve kesinliğin karşıtı olarak konumlandırılır. Fiziksel cisimlerin bilgisinde bile duyuşsal hiçbir şey yoktur. İde, zihnin dolaysız nesnesidir. Bu, ide kavramını belki de Descartes’ın felsefesindeki en önemli kavram yapar, çünkü tamamen ayrı özlere sahip olan düşünen özne ile maddi töz arasındaki tek epistemolojik köprü odur. Tıpkı matematiğin

kesinliğinin Descartes'ı özneyi soyut olarak tasarlamaya itmesi gibi, aynı şekilde bilginin dolaysız nesnesini de soyut bir ide olarak tasarlamaya itmiştir. Elbette bilim yapmak için görselleştirmeler mümkündür ve hatta zorunludur, ancak bunların değeri epistemolojik değil, tamamen araçsaldır.

6. SONUÇ

Sonuç olarak, Descartes'ın felsefesi, Galileo'nun yeni matematiksel fiziğinin ardında bıraktığı sorulara kapsamlı ve devrim niteliğinde bir yanıt sunar. Bilimsel bilginin kesinliğini, deneyimin kaygan zeminine değil, saf, rasyonel bir zihnin sağlam temeline dayandırarak gerekçelendirmek için tasarlanmış bir epistemolojik sistem kurar. Matematiksel kesinliğin katı standardıyla yola çıkarak, tüm duyusal bilgiyi bir kenara süpürmek için yöntemsel şüpheyi kullanır ve tek şüphe edilemez hakikat olarak soyut, düşünen bir ben'i ortaya çıkarır. Sezgi ve tümdengelinin yanılmaz araçlarıyla donatılmış bu zihin, gerçekliğin doğru, matematiksel özünü temsil eden tamamen kavramsal, görsel olmayan "ideleri" kavrama yeteneğine sahiptir. Bunu yaparken Descartes, yalnızca modern bilime felsefi bir temel sağlamakla kalmaz, aynı zamanda Batı felsefesinin seyrini yüzyıllar boyunca şekillendirecek olan derin zihin-beden düalizmini de kurmuş olur.

KAYNAKÇA

- Clarke, M. C. (1982), *Descartes' Philosophy of Science*. Oxford: Manchester University Press.
- Descartes, R. (2008). *Felsefenin İlkeleri*. Çev: Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2019). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. çev: Engin Sunar. İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2017). *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*. Çev: İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayınları
- Descartes, R. (2018). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev: Erkan Ataçay. Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Dijksterhuis, E. J. (1961). *The Mechanization of the World Picture*. Oxford: Oxford University Press.
- Hwang, Joseph (2018). "Perceiving Ideas." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 100 (3):286-310.
- Garber, D. (2000). *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Markie, P. (1992). "The Cogito and its importance". İçinde: Cottingham, J. (1992). *The Cambridge Companion to Descartes*, New York: Cambridge University Press.
- Nolan, L. (1997). "The Ontological Status of Cartesian Natures." *Pacific Philosophical Quarterly*. 78 (1997) 169–194
- Rozemond, M. (1993), "The Role of the Intellect in Descartes' Case for the Incorporeity of the Mind." İçinde: Voss, S. (ed), *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes*, Oxford: Oxford University Press.

FELSEFE DEĞERLENDİRMELERİ

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com