Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

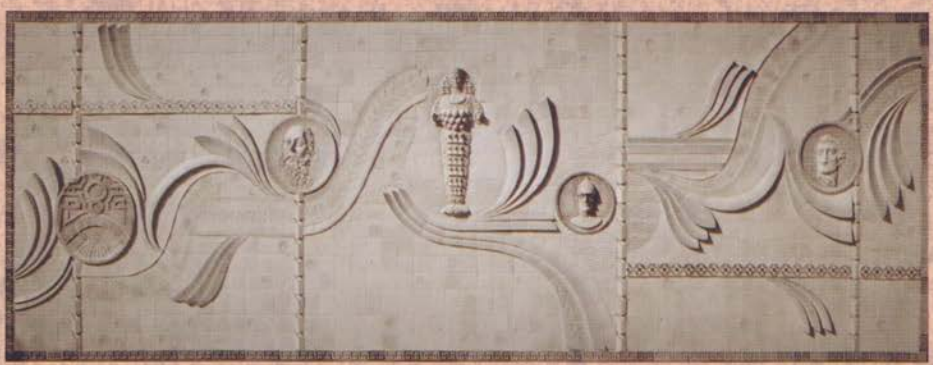
ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 8 *Issue*

Güz/ *Autumn*
2019



Bilgelik | Erdem | Düşünce | Bilgi
σοφία | ἀρετή | ἔννοια | ἐπιστήμη

SENTEZ

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Sayı 8 *Issue*

Güz/ *Autumn*
2019

Kadın Felsefeciler Topluluğu ve Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunun Tarihi Üzerine
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

Antik Felsefede Feminizm ve İdeoloji
CYNTHIA A. FREELAND
Çev. F. BETÜL TATLI

Aklın Cinsiyeti: Platon
BETÜL TATLI

Kamusal Alanda Felsefenin Sorunları ve Olanakları
MUSTAFA GÜNAY

Spinoza Felsefesinin Stoacı Kökenleri
AHMET FARUK ÇAĞLAR

Teknik Sorusuna Dair Felsefi Bir Tayf
ULAŞ BAGER ALDEMİR

Iris Murdoch ve İyi Kavramı
ALİ TANER

Türkiye'de Aydınlanma Kavramı ve Aydınlanma Felsefesi
MUSTAFA GÜNAY

Uydurulmuş Diyarın Ayrı Kalmış Kardeşleri
SEVGİ OZAN

SENTEZ

ISSN 2459-0746

ARKHE-LOGOS

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.
"Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler."

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2019 Sayı / *Issue*: 8
Güz / Autumn 2019

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez
Kapak görseli: Efes-Selçuk

SAHİBİ: Sentez Yayın ve Dağıtım Eğitim ve Öğretim Kurumları Tic. ve San. A.Ş.
adına Tekin Çanga

SENTEZ YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi No:5 BURSA Sertifika No: 14399
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
bilgi@sentezdagitim.com.tr

Baskı: STAR AJANS MATBAACILIK
Alaaddinbey Mah. 634.Sk. Nilüfer Ticaret Merkezi 2.Bölge
Ayaz Plaza No:24 Nilüfer/BURSA
Sertifika No: 15366

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir ve birinci sayıdan itibaren ***The Philosopher's Index*** tarafından taranmaktadır.

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy and is indexed by ***The Philosopher's Index*** from the first issue.

Arkhe-logos'ta yayınlanan telif, çeviri ve diğer akademik çalışmaların içeriğinden yazarlar sorumludur. Dergi bu konuda sorumluluk kabul etmez.

Arkhe-logos does not assume any responsibility for the content of the articles. All responsibilities belong to authors.

KURUCU EDİTÖR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)

EDİTÖR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)

EDİTÖR YARDIMCILARI

Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA, (Antik yunan felsefesi, antik yunan trajedileri, Aristoteles, felsefe tarihi, feminist felsefe; Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Eray YAĞANAK, (Politika felsefesi, Hobbes, Kant, etik; Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU, (Antik yunan felsefesi, Aristoteles, felsefe tarihi, presokratikler, feminist felsefe; Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye)
Dr. C. Cengiz ÇEVİK, (Latin dili ve edebiyatı, Helenistik ve Roma Felsefesi, politika felsefesi; İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi, Saniye VATANSEVER, (Felsefe tarihi, Kant,erken modern felsefe,feminist felsefe; Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Arş. Gör. Selena ERKIZAN, (Ortaçağ çalışmaları, onsekizinci yüzyıl çalışmaları, bilişsel edebiyat çalışmaları, İngiliz dili ve edebiyatı; İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Türkiye)
Yönetici Editör: Levent ERKIZAN, (Aristoteles Felsefe Derneği/**AFED**/ Türkiye)

YAYIN DANIŞMA KURULU
Hande KOÇAK (İstanbul Üniversitesi), **Alp Ejder KANTOĞLU** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Berna Şimşek** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Serap ELDERE KELEŞ** (Londra Metropolitan Üniversitesi), **Nefise Barak** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Mehmet ULUPINAR** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Asil YAMAN** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Fırat ÜNAL** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Mustafa KOÇ** (Munzur Üniversitesi), **M. Efe ATEŞ** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **Tuğçe ASLAN** (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), **F. Betül TATLI** (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Arkhe-logos uluslararası hakemli bir dergidir.

AKADEMİK DANIŞMA KURULU
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, İngiltere)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame Üniversitesi, Amerika)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aydan TURANLI (İstanbul Teknik Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn Üniversitesi, Almanya)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (Kuzey Dakota Üniversitesi, Amerika)
Dr. Öğr. Üyesi. Şerife TEKİN (Texas Üniversitesi, UTSA, Amerika)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Kelvin KNIGHT (Londra Metropolitan Üniversitesi, İngiltere)
Prof.Dr. Hülya ŞİMGA (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Samuel FLEISCHACKER (Illinois Üniversitesi, Chicago, Amerika)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Özlem DUVA (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Fiona TOMKINSON (Nagoya Üniversitesi, Japonya)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Bill WRINGE (Bilkent Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Rusya Felsefe Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-ve- Akershus-Üniversitesi, Norveç)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino Üniversitesi, İtalya)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex Üniversitesi, İngiltere)
Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Trakya Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gönül BÜNYADZADE (Azerbaycan Ulusal Felsefe,Sosyoloji, Hukuk ve Bilimler Akademisi Azerbaycan)
Doç. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart Üniversitesi,Türkiye)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi,Türkiye)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaycan Üniversitesi- Bakü, Azerbaycan)
Prof.Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)

Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Öğr.Gör. Y. Gurur SEV (İstanbul Arel Üniversitesi, Türkiye)
Doç.Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Aysel DEMİR (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)
Öğr. Gör. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr.Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Şule GECE (Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Sibel KİBAR (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Öğr. Üyesi. Gamze KESKİN (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye**)**
Dr. Öğr. Üyesi. Ebru GÜVEN (Artvin Çoruh Üniversitesi, Türkiye)

FOUNDING EDITOR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)

EDITOR
Prof. Dr. H. Nur BEYAZ ERKIZAN
(Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)

ASSOCIATE EDITORS
Assoc.Prof.Dr. Aylin ÇANKAYA, (Ancient Greek Philosophy, Ancient Greek Tragedies, Aristotle, history of philosophy, feminist Philosophy; Celal Bayar University, Turkey)
Assoc. Prof.Dr. Eray YAĞANAK, (Political philosophy, Hobbes, Kant, ethics; Mersin University, Turkey)
Assoc. Prof.Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU, (Ancient Greek Philosophy, Aristotle, history of philosophy, pre-socratics, feminist philosophy; Van Yüzüncü Yıl University, Turkey)
Dr. C. Cengiz ÇEVİK, (Latin Language and Literature, hellenistic and roman philosophy, political philosophy; İstanbul University, Turkey)
Assist. Prof.Dr. Saniye VATANSEVER, (History of philosophy, Kant, early modern philosophy, feminist philosophy; Bilkent University, Turkey)
R. Assist: Selena ERKIZAN, (Medieval studies,eighteenth century studies, cognitive literary studies, English language and Literature; İstanbul Yeni Yüzyıl University, Turkey)
Administrative Editor: Levent ERKIZAN, (Philosophical Society of Aristotle **/AFED**/ Turkey)

EDITORIAL ADVISORY BOARD
Hande KOÇAK (İstanbul University), **Alp Ejder KANTOĞLU** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Berna Şimşek** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Serap ELDERE KELEŞ** (London Metropolitan University), **Nefise Barak** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Mehmet ULUPINAR** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Asil YAMAN** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Fırat ÜNAL** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Mustafa KOÇ** (Munzur University), **M.Efe ATEŞ** (Muğla Sıtkı Koçman University), **Tuğçe ASLAN** (Muğla Sıtkı Koçman University), **F. Betül TATLI** (Kilis 7 Aralık University)

Arkhe-logos is an international refereed journal of philosophy.

ACADEMIC ADVISORY BOARD
Prof. Dr. John DILLON (Trinity College-Dublin, United Kingdom)
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Christopher SHIELDS (Notre Dame University, United States of America)
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Sandrine BERGES (Bilkent ÜniversitY, Turkey)
Prof. Dr. Saffet BABÜR (Yeditepe University, Turkey)
Prof. Dr. Aydan TURANLI (İstanbul Technical University, Turkey)

Prof. Dr. Ruth HAGENGRUBER (Paderborn University, Germany)
Prof. Dr. Yasin CEYLAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN (Istanbul University, Turkey)
Prof. Dr. Jack WEINSTEIN (North Dakota University, United States of America)
Assist. Prof. Dr. Şerife TEKİN (Texas University, UTSA, United States of America)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa GÜNAY (Çukurova University, Turkey)
Dr. Kelvin KNIGHT (London Metropolitan University, United Kingdom)
Prof.Dr. Hülya ŞİMGA, (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. İlhan İNAN (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Kaan ÖKTEN (Mimar Sinan University, Turkey)
Prof. Dr. Samuel FLEISCHACKER (Illinois University at Chicago, United States of America)
Prof. Dr. Mehmet ELGİN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Özlem DUVA (9 Eylül University, Turkey)
Prof. Dr. Neşet TOKU (İstanbul Yıldız Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (Middle East Technical University, Turkey)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (9 Eylül University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fiona TOMKINSON (Nagoya University, Japan)
Prof. Dr. Yavuz UNAT (Kastamonu University, Turkey)
Prof. Dr. Dionysis G. DROSOS (Ioannina University, Greece)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Bill WRINGE (Bilkent University, Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)
Prof. Dr. Ruben APRESSYAN (Russian Academy of Sciences, Philosophy, Russia)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Koç University, Turkey)
Prof. Dr. Manuel Andreas KNOLL (İstanbul Şehir University, Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Prof. Dr. Olav EIKLAND (Oslo-and- Akershus-University, Norway)
Prof. Dr. Nejat BOZKURT (İstanbul Ticaret University, Turkey)
Prof. Dr. Domenico LOSURDO (Urbino University, Italy)
Prof. Dr. Erol KUYURTAR (Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahu TUNÇEL (Maltepe University, Turkey)
Prof. Dr. Hasan AYDIN (Samsun 19 Mayıs University, Turkey)
Dr. Katerina DELIGIORGI (Sussex University, United Kingdom)
Assoc. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)
Prof. Dr. Gönül BÜNYADZADE (Azerbaijan National Academy of Sciences, Philo sophy-Sociology-Law, Azerbaijan)
Assoc. Prof. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN (Anadolu University, Turkey)
Prof. Dr. Taşkıner KETENCİ (Mersin University, Turkey)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR KÖYSÜREN (Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Recep DURAN (Çanakkale 18 Mart University,Turkey)
Prof. Dr. Örsan K. ÖYMEN (Işık University,Turkey)
Prof. Dr. Salahaddin HALİL (Azerbaijan University- Baku, Azerbaijan)
Prof.Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz University, Turkey)

Prof. Dr. Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversity, Turkey)
Lect. Y. Gurur SEV (İstanbul Arel University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Hülya YALDIR (Pamukkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yasemin AKIŞ (Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul University, Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Aysel DEMİR (Kırıkkale University, Turkey)
Lect. Celal GÜRBÜZ (Çukurova Üniversity, Turkey)
Prof.Dr. Ali DURUSOY (Marmara University, Turkey)
Prof. Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Şule GECE (Kırıkkale University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ekin KAYNAK İLTAR (Akdeniz University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Sibel KİBAR (Kastamonu University, Turkey)
Assist. Prof. Dr. Gamze KESKİN (Kırklareli University, Turkey**)**
Assist.Prof. Dr. Ebru GÜVEN (Artvin Çoruh University, Turkey)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 8
Güz / Autumn 2019

İÇİNDEKİLER

Kadın Felsefeciler Topluluğu ve Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunun Tarihi Üzerine 13
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

Antik Felsefede Feminizm ve İdeoloji 27
CYNTHIA A. FREELAND
ÇEV. F. BETÜL TATLI

Aklın Cinsiyeti: Platon 65
BETÜL TATLI

Kamusal Alanda Felsefenin Sorunları ve Olanakları 79
MUSTAFA GÜNAY

Spinoza Felsefesinin Stoacı Kökenleri 91
AHMET FARUK ÇAĞLAR

Teknik Sorusuna Dair Felsefi Bir Tayf 103
ULAŞ BAGER ALDEMİR

Iris Murdoch ve İyi Kavramı 111
ALİ TANER

Türkiye'de Aydınlanma Kavramı ve Aydınlanma Felsefesi 121
MUSTAFA GÜNAY

Uydurulmuş Diyarın Ayrı Kalmış Kardeşleri 141
SEVGİ OZAN

CONTENTS

On the History of Society for Women in Philosophy (SWIP) and Society for Women in Philosophy inTurkey (SWIP-TR) 13
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

Feminism and Ideology in Ancient Philosophy 27
CYNTHIA A. FREELAND
Trans. F. BETÜL TATLI

Gender of Reason: Plato 65
BETÜL TATLI

The Problems and Possibility of Philosophy in the Public Sphere 79
MUSTAFA GÜNAY

Stoic Roots of Spinoza's Philosophy 91
AHMET FARUK ÇAĞLAR

A Philosophical Spectrum On The Question Of Technic 103
ULAŞ BAGER ALDEMİR

Iris Murdoch and The Notion of Good 111
ALİ TANER

The Philosophy of Enlightenment and the Concept of Enlightenment in Turkey 121
MUSTAFA GÜNAY

The Fabricated Land of Distinguished Brothers 141
SEVGİ OZAN

Gökyüzünden Ve Yeryüzünden Notlar

güneşli günler geri döndü
yağmurlar küstü bize
puslu havalar bir hayal

trajik bir göğün altında
okumak gerek yeniden
"yeraltından notlar"ı

ama bütün vahiyler
gökyüzünden notlar değil mi

gökten nota yağsa bulut bulut
damla damla notalar
yunsa arınsa insancıklar
insanlar
küçük insanlar
büyük insanlar
geçmiş ve gelecek insanlar
yeşerse
çiçeklense
koksa yeniden insan insan
güzel güzel
Epiküros'un bahçesi olsa yeryüzü

misafir olsa Peripatikler de
atsalar orada düşünce yorgunluklarını
birkaç kadeh şarapla
güllerin boyun eğmez güzelliğiyle
dünyanın döngüsü ve uğultusu
bir şarkı olsa damarlarımızda dolaşan

iyi günler dostum, iyilikler, esenlikler

Yakup Ruhi

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue*: 8
Güz / Autumn 2019

Kadın Felsefeciler Topluluğu ve Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunun Tarihi Üzerine[1]

HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN*

Özet
Bu çalışmanın amacı 'kadın felsefeciler topluluğunun' (SWIP) genel olarak tarihsel gelişimini ifade etmektir. Bu bakımdan sözkonusu çalışma onun oluşumu hakkında bazı temel bilgileri verirken amaçları ve uygulamaları/ politikalarını da ele alır. SWIP'in çeşitli ülkelerdeki şubelerinin adları verilir ve tanıtılır. İdeoloji ve tarih arasındaki ilişki de kısaca ele alınıp sorgulanarak felsefe tarihinin ideolojiden arınık olmadığı dile getirilir. Ayrıca yeni kurulan (2018) Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu (SWIP-TR) hakkında bilgi verilir. Son olarak, SWIP-TR'nin Bilkent Üniversitesi (Ankara, 2018) ve Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde (Muğla, 2019) gerçekleştirdiği iki toplantısı hakkında değerlendirmelerde bulunulur ve bazı bilgiler paylaşılır.
Anahtar sözcükler: Anahtar Sözcükler: Kadın Felsefeciler Topluluğu, Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu, felsefe, tarih, cinsiyet

On the History of Society for Women in Philosophy (SWIP) and Society for Women in Philosophy inTurkey (SWIP-TR)

Abstract
The aim of this work is to describe the historical development of 'the society of women in philosophy' (SWIP) in general. It gives preliminary information of the formation of it and reviews its aims and policies. Some of its branches are listed and shortly introduced. It discusses and examines the

[1] Bu çalışma esas olarak bireysel görüşmeler, yazışmalar ve internet üzerinden yapılan araştırmalar üzerinden biçimlenmiştir; özellikle Amerika'dan başlayarak diğer ülkelerde gelişen ve kurulan kadın felsefeciler toplulukları bağlamında.

* Prof.Dr. H.Nur Beyaz Erkızan, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe Bölümü, hnerkizan@yahoo.com

relation between ideology and history in brief and puts forward the argument that the history of philosophy is not immune to ideology in essence. It also gives information about the newly founded (2018) Society of Women in Philosophy in Turkey (SWIP-TR). Finally, it briefs on a proportionate amount of evaluative remarks on the two meetings of SWIP-TR held at Bilkent University (Ankara, 2018) and Muğla Sıtkı Koçman University (Muğla, 2019).

Keywords: Society for Women in Philosophy, Society for Women in Philosophy in Turkey, philosophy, history, gender

"Düşünme hakkını koru...hatta yanlış düşünme hakkını bile.
Çünkü yanlış düşünmek, hiç düşünmemekten iyidir."

***

"Ben Felsefe'ye güvenirim/inanırım"
(***Agora*** adlı filmden, ***Hypatia***)

***

"Masallar masal diye, efsaneler efsane diye anlatılmalıdır. Boş inançları gerçek diye öğretmekten daha korkunç bir şey olamaz. Çocuk aklı bunları kabul eder ve çocuk yanlış şeylere inanır. Bu yanlış inançlardan arınmak çok zor olur, uzun yıllar alır. İnsanlar boş inançlara bir gerçekmiş gibi inanıp uğruna dövüşürler. Hatta boş inançlar uğruna daha fazla dövüşürler; çünkü boş inanç öylesine elle tutulmazdır ki çürütülmesi neredeyse olanaksızdır."

"Bizi birleştirenler, ayıran şeylerden daha fazla, hepimiz kardeşiz/insanız..."
İskenderiyeli Kadın Filozof Hypatia

***

"Düşünemeyen bir kadın olmaktansa başıboş bir at olmak daha iyidir."
Krotonlu Kadın Filozof Theano

***

"Bilimsel bir hakikati bulmayı Pers kralı olmaya tercih ederim.
Demokritos

Giriş ya da Prologue...

Şimdi; zaten tarih üzerine yazmak zordur ama felsefe tarihi üzerine yazmak daha da zordur. Bunun, bana göre, iki temel nedeni vardır: Birincisi; 'tarih' oluşun içinde 'olan'ı ele alır. Bu bakımdan; başka bir ifadeyle, ontik bakımdan zemini 'akar'. İkincisi; tarihin içinde kendini gerçekleştiren insan

da varlık ile birlikte akar. Dolayısıyla 'tarihi've 'insanı' iki akan varlık olarak yakalamak/anlamak hiç de kolay değildir; eğer imkansız değilse. Ve hatta sözkonusu 'felsefe tarihi' ise bu daha da zor görünür. Çünkü aslında ve gerçekte 'felsefenin tarihi' geçmişe ait düşüncelerin toplamından ibaret değildir. Düşünce varlık ile beraber akmaktadır. Peki düşünen kim? Bu soruyu sormak hem tarihsel bakımdan ve hem de epistemik bakımdan büyük önem taşır. Tarih söylemi hiç kuşkusuz eylemin ve egemenin söylemidir. Bu bakımdan o oluşun egemen öznesinin mührünü taşırken birçok şeyi de perdeler. Var olanı kendisiyle sınırlar. Dolayısıyla ve özelinde 'felsefe tarihi' hakikat arayışı içinde egemen epistemik öznenin tarihini yazar. Epikuros'a kadar felsefe okullarına dahi alınmayan kadınları yazmaz, örneğin...2500 yıldan beri 'felsefenin tarihini' yazar ama hiçbir kadın filozofun adını yazmaz...Aklı hayata bağlar ama hayattan duyguları akıl-dışı diye siler...neyin iyi olduğuna üç-beş erkek akıl karar verir ve tartışır.

'Felsefe Tarihleri' de bu hakikatleri, hakikat adına tekrar eder durur...

Böyle bir hakikat arayışı olarak 'felsefe tarihi' ideolojiktir; dolayısıyla da hakikatin tarihini yazdığını iddia edemez. Eğer tersi olsaydı, Antik Yunan Felsefesi tarihini yazanlar onu, Plotinos ve Yeni-Platonculuk ile bitirmezlerdi. Sonra; felsefenin ilk şehidi diye Sokrates'i 'gökyüzüne' çıkaranlar, bir grup azgın Hıristiyan tarafından derisi çanak-çömlek/midye kabukları ile yüzüldükten sonra parçalanarak ve yakılarak vahşice katledilen Hypatia'yı anmadan geçmezlerdi... Aslında ve esasında; Hypatia'nın ölümü ile Antik Yunan Felsefesi/bilimi sona ermiştir. Oysa felsefe tarihçileri, Plotinos ve Yeni-Platonculuk ile bu dönemi kapatarak, yani Hypatia'yı anmadan, 'Antik Yunan Felsefesinin Sonunu' yazmışlardır. İmparator Justinianus'un M.S. 529 yılında tüm bilim-felsefe okullarını kapatmasından önce 'öldürülmüştür' Hypatia ve de bilim-felsefe. Sonraki 1500 yıllık karanlık dönemi anlamanın yolu buradan geçer.

Şimdi, Kadın Felsefeciler Topluluğu kurmanın önemi ne? Kadın filozoflar var mıydı; varsa bunları bilmenin anlamı ne? Bu ve benzeri çok sayıda sorular üretilebilir. Hatta 'erkek meslektaşlarımız' tüm iyi niyetlerine ragmen 'feminist', 'kadın felsefeci' veya feminist felsefe tarihi yazımından en iyi ifadeyle ürkebilir ve üzülebilirler...

Ancak ve eğer; 'tarih' insani var oluşun alanı ise ve bu alana ilişkin hakikat aranıyorsa, önce gerçeğe saygı duyma öğrenilmek durumundadır. Hayatın, yaşandığı gibi yazılmadığı görülmek durumundadır. Genel olarak tarihin ama özel olarak 'felsefe tarihi'nin ideolojiden kendini kurtarıp hakikate yönelmesi için 'hayatı' unutmaması gerekir. Herakleitos'un dediği gibi "Kötü insanlar gerçeğin/hayatın düşmanıdırlar."

Hayatı yakalama ve anlama çabasında feminist felsefe tarihi çalışmaları elbette –yukarıda ifade edilen bağlamda- çok önemli. Ama hayatı anlamak için verilen mücadelenin var oluşsal tarihini bilmek ve yazmak da önemli. Bu bakımdan o, somuttur; bireyseldir; süreçseldir; başlanır; cesaret edilir ve

kurulur! Aşağıdaki öyküde olduğu gibi!

***

Kadın Felsefeciler Topluluğu (*Society for Women in Philosophy*) 1972 yılında kadın felsefecileri desteklemek ve teşvik etmek amacıyla Amerika'da başlamış bir oluşumdur. Bu oluşum sözkonusu tarihten itibaren hem ülke içinde ve hem de ülke dışında genişlemiş ve etkili olmuştur. Kadın Felsefeciler Topluluğu, Amerika'nın içinde birçok şubeye sahip olmasının yanısıra İrlanda, İngiltere, Almanya, Hollanda ve Flaman Bölgesinde (Belçika) son derece etkindir. Bu topluluklar dünya çapında toplantılar, kongreler, çalıştaylar gibi birçok etkinlikler düzenlemektedirler. Bu etkinliklerden bazıları feminist felsefe üzerinde yoğunlaşırken bazıları da analitik felsefe geleneği içinde çalışan kadın filozoflar üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Kadın Felsefeciler Topluluğunun kurucularından biri Amerikalı filozof Alisson Jaggar'dır ki o aynı zamanda Felsefe'ye feminist kaygıları ve ilgileri de ilk kez taşıyan isimlerin başında gelir. Her yıl bir kadın filozof 'Yılın Seçkin Kadın Filozofu' (*Distinguished Woman Philosopher of the Year*) olarak topluluk tarafından seçilmektedir.

Bazı SWIP belgeleri mottosu 'erdem ile yeşer/erdem ile bilgiye ulaş (*Grow in Grace/In Virtue One Gains Knowledge*) olan ve 1871 yılında kurulan Amerika'da Smith College'da (Northampton, Massachusetts) muhafaza edilmektedir. Smith Üniversitesinin öyküsü de ilginçtir. Bu üniversite Sophia Smith tarafından kurulmuştur. Şöyle ki; Sophia Smith'e babasından yüklü miktarda bir miras kalır ve o bu mirası kadınlar için bir üniversite kurmaya ayırır. Ona göre kendisinin ahlaki sorumluluğunu yerine getirmesinin en iyi yolu bu olacaktır. Burada ve ilk başlarda kadınların insani bilimler eğitimi (*Liberal Arts College*) alması sözkonusudur. Daha sonraları ise lisans programı yalnızca kadınlara açık iken doktora ve sertifika programları erkeklere de açılır. Smith Üniversitesi, Edebiyat Fakülteleri sıralamasında dünyada en üst yerlerde bulunmaktadır.

SWIP'in kuruluş belgeleri de işte Sophia Smith tarafından kurulan bu üniversitenin Smith Koleksiyonları arasında, Smith College Kütüphanesinde yer almaktadır. SWIP arşivinin meydana getirilmesine kuruluşunun 10.yılında Kathy Pyne Parsons Addelson öncülük etmiştir. Resmi SWIP Belgeleri ise şimdilerde ***Feminist Teori Arşivinde*** (Amerika, Brown Üniversitesi, Pembroke Merkezi) korunmaktadır. SWIP'in bu yeni yapılanması ***Feminist Felsefe Arşivi Projesi'***nin (*Feminist Philosophy Archive Projet*) sonucudur ve ilgili proje 2013 yılının Haziran'ında başlamış ve 2014 yılının Temmuz'unda tamamlanmıştır. Feminist Felsefe Arşivinin (***FPA***) amacı yaklaşık olarak elli yıllık bir tarihi olan SWIP'in belgelerini korumak ve analiz etmektir. Bu projede yer alan kadın filozoflardan bazılarının adları ise şunlardır: Joan Callahan, Ann Garry, Alison Jaggar, Sandra Harding, Chris-

tine Rawls ve Samantha Noll. 2014 yılında Amerika Felsefe Derneği, Feminist Felsefe Arşivinin çalışmalarını desteklemek amacıyla finansal destek sağlamıştır.

Dünyadaki Kadın Felsefeciler Topluluğu Hakkında Kısa Bilgiler[2]

Kadın Felsefeciler Topluluğunun (SWIP) birçok şubesi vardır. Onlardan bazılarının adları ve faaliyetlerine ilişkin kısa bilgiler:

NY SWIP: SWIP'in New York'taki şubesidir ve 1993 yılında kurulmuştur. Kadın filozoflar üzerine yapılacak olan akademik-bilimsel çalışmaları desteklemeyi ve teşvik etmeyi amaçlar. Bu amaçlar doğrultusunda birçok etkinliklerin yanısıra, kadın filozof Sue Weinberg Dersleri Serisi adı altında düzenli toplantılar düzenlemektedir.

C SWIP: SWIP'in Kanada şubesidir. Kadın felsefecileri desteklemesinin yanında, felsefe içinde feminist felsefenin gelişmesini desteklediği gibi, feminizm içinde de felsefenin gelişmesini destekler.

P SWIP: Bir diğer SWIP şubesidir Amarikan Pasifiğinde. O da SWIP'in genel amaçları doğrultusunda etkinliklerde bulunur.

SWIP İrlanda: SWIP'in İrlanda şubesidir. Amacı, felsefenin kadınlar tarafından yapılmasını teşvik etmek, felsefeci kadınların karşılaştıkları problemler hakkında farkındalığı artırmak, İrlandalı felsefeci kadınlar arasında işbirliğni sağlamak, diğer ülkelerdeki kadın felsefecilerle bağlantılar kurmak, kadınlar tarafından kadın filozoflar üzerinde araştırmaları teşvik etmek ve onlar hakkında toplantılar düzenlemektir.

SWIP UK: SWIP'in İngiltere şubesidir. SWIP UK Birleşik Krallık felsefe öğrencilerinin ve kadın felsefecilerin kurumu durumundadır.

SWIP NL: SWIP'in Hollanda şubesidir. Hollanda ve Flamanya Bölgesindeki kadın felsefecileri destekler.

SWIP Almanya: SWIP'in Almanya şubesidir. Genel amaçların yanısıra; özellikle kadınların felsefe alanında eşit muamale görmesini kendisine kaygı edinir ve cinsiyet eşitliği için mücadele eder.

SWIP CH: SWIP'in İsviçre şubesidir. Kadın felsefecileri destekler. SWIP CH kendini şöyle tanımlar: Kar amacı gütmez ve felsefede cinsiyet eşitliğini sağlamak için mücadele eder.

SWIP TR: 2018 yılında kurulmuş ve ilk toplantısını Bilkent Üniversitesi'nde (Ankara) gerçekleştirmiştir. Türkiye'de kadın felsefeciler arasında

[2] Kadın Felsefeciler Toplulukları hakkında daha geniş bilgiye bizzat kendi web sayfalarından erişilebilir. https://www.uh.edu/~cfreelan/SWIP/index.html. İlgili link üzerinden hem dünyadaki kadın felsefeciler toplulukları hakkında bilgi alınabilir hem de feminist felsefe çalışmalarına ilişkin çok sayıda kaynağa ulaşılabilir. Tüm bunların yanısıra, felsefede kadının durumuna ilişkin çeşitli verilere de erişim olanaklıdır.

işbirliğini sağlayarak ve onların felsefe yaparken karşılaştıkları güçlükleri ortaya koyarak çözüm önerileri sunmayı amaçlar. Ayrıca kadın felsefe öğrencilerini akademik kariyer yapma yönünde teşvik etmek ve desteklemeyi de amaçları arasında sayar. Felsefenin ve felsefe bölümlerinin toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı olması yönünde de çaba sarfeder. Felsefe tarihinin yeniden yazımı ve kanonun değiştirilmesi yönünde çalışmalar yürüterek kadın filozofların görüşlerinin günümüzdeki felsefi problemler bağlamında ele alınmasını önemli bulur ve destekler.

Yılın Seçkin Kadın Filozof Ödülü (*Distinguished Woman Philosopher of the Year*) Her yıl bir kadın filozofa bu ödül verilmektedir. 2011 yılında bu ödülü kazanan Jennifier Saul şöyle der:

> "Derinden onur duydum ve şaşırdım. Felsefe yaparak insanların yaşamına dokunma nedeniyle tanınmak ve onore edilmek muhteşem birşey."

İşte bu ödülü kazanan kadın filozofların listesi:

- 2016: Maria Lugones (Binghamton Üniverstesi)
- 2014: Peggy DesAutels (Dayton Üniversitesi)
- 2013: Alison Wylie (Washington Üniversitesi, Seattle)
- 2012: Diana Meyers (Loyola Üniversitesi, Chicago)
- 2011: Jennifer Saul (Sheffield Üniversitesi)
- 2010: Sally Haslanger (MIT)
- 2009: Lorraine Code (York Üniversitesi)
- 2008: Nancy Tuana (Pennsylvania State Üniversitesi)
- 2007: Joan Callahan (Kentucky Üniversitesi)
- 2006: Ruth Millikan (Connecticut Üniversitesi)
- 2005: Linda Martín Alcoff (Hunter Üniversitesi, CUNY)
- 2004: Susan Sherwin (Dalhousie Üniversitesi)
- 2003: Eva Feder Kittay (Stony Brook Üniversitesi)
- 2002: Sara Ruddick (New School Social Research Üniversitesi)
- 2001: Amélie Rorty (Brandeis Üniversitesi)
- 2000: Ödül verilmedi.
- 1999: Marilyn Frye (Michigan State Üniversitesi)
- 1998: Linda López McAlister (South Florida Üniversitesi)
- 1997: Claudia Card (Wisconsin Üniversitesi)
- 1996: Gertrude Ezorsky (Brooklyn Üniversitesi, CUNY)
- 1995: Alison Jaggar (Colorado Üniversitesi)
- 1994: Iris Marion Young (Chicago Üniversitesi)
- 1993: Kathryn Pyne Addelson (Smith Üniversitesi)

- 1992: Virginia Held (CUNY Graduate Center)
- 1991: Jane Roland Martin (Massachusetts Üniversitesi, Boston)
- 1990: Sandra Harding (UCLA)
- 1989: Hazel Barnes (Colorado Üniversitesi)
- 1988: Leigh Cauman (Columbia Üniversitesi)
- 1987: Elizabeth Flowers (Pennsylvania Üniversitesi)
- 1986: Mary Mothersill (Barnard Üniversitesi)
- 1985: Marjorie Grene (Virginia Tech)
- 1984: Elizabeth Lane Beardsley (Temple Üniversitesi)

Hypatia: Feminist Felsefe Dergisi'nin (*Hypatia: A journal of Feminist Philosophy*) adlı derginin de kökleri de 1972 yılında kurulan *Kadın Felsefeciler Topluluğuna* uzanır.

Mary Ellen Waithe 1980'li yıllarda New York City Üniversitesi Doktora Öğrencileri Merkezinde, ki şimdi felsefe profesörü ve Cleveland State Üniversitesinde Kadın Çalışmaları direktörüdür, Aegidius Menagius tarafından yazılan bir kitaba referans ile karşılaşır. Kitabın adı; ***Historia Mulierum Philosophorum*** (*The History of Women Philosophers, Gilles Menage, İngilizceye çev. Beatrice H. Zedler, 1984*) ve 1690 yıllarında basılmıştır. Waithe, İsveç Kraliçesi Kristina dışında ki o da Descartes'in öğrencisi olarak bilinir, 20 .yüzyıl öncesine ilişkin hiçbir kadın filozof adını duymadığını hatırlar. Hildegard von Bingen vardır bir de ama o da zaten 12.yüzyılda yaşamıştır. Waithe bu kitabın bir kopyasını edindikten sonra görür ki Menagius tarafından filozof olarak anılan birçok kadın filozof aynı zamanda astronom, astrolog, fizikçi ve hekim olmalarının yanısıra aynı zamanda erkek filozofların akrabalarıydı. Yine de filozof olarak anılan kadın filozofların listesi etkileyiciydi. İşte tam da bu noktada Waithe işbirliği yapabileceği ve birlikte çalışabileceği bir grup kurmaya karar verir. Bir dergiye (*Society for Women in Philosophy Newsletter*) bu yönde bir açıklama koyar ve de böyle bir çalışma-işbirliğine katılmayı isteyen kadın filozoflardan çok sayıda yanıt ve destek gelir. Bu işbirliği ve dayanışma projesi/girişimi dört ciltlik bir eserin ortaya çıkmasına sonuç olur. Özgün adıyla ***Kadın Filozoflar Tarihi*** (*A History of Women Philosophers*) Waithe tarafından 4. Cilt halinde 1987-1995 tarihleri arasında yayınlanır.

Cilt I. Antik Yunandaki Kadın Filozoflar 1987 yılında yayınlanır. M.Ö 600-M.S.500 yıllarını kapsar. Bazı kadın filozofların adları; Miletoslu Aspasia, Mantinealı Diotima, Julia Domna, Makrina ve İskendiyeli Hypatia.

Cilt II. Orta Çağ, Rönesans ve Aydınlanma Dönemi Kadın Filozoflar ise 1989 yılında yayınlanır ve 500-1600 yıllarını kapsar. Bu dönemdeki bazı kadın filozofların adları ise şöyledir: Hildegard von Bingen, Heloise, Magdeburglu Mechtild, Norviçli Julian, Sienalı Katherine.

Cilt III. Modern Kadın Filozoflar ise 1991 yılında yayınlanır. Ele aldığı

dönem 1600-1900 arasıdır. Bu dönemdeki bazı kadın filozofların adları anılacak olursa; Margaret Cavendish, İsveç Kraliçesi Kristina, Anne Finch, Sor Juana, Mary Wollstonecraft, Harriet Hard Taylor Mill ve diğerleri.

Cilt IV. Çağdaş Kadın Filozoflar da 1995 yılında okuyucu ile buluşur ki o, 1900'den günümüze uzanır. İlgili dönemde yaşamış olan bazı kadın filozofların adları arasında Lady Welby, Charlotte Perkins Gilman, Lou Salome, L.Susan Stebbingg, Edith Stein, Ayn Rand, Hannah Arendt, Simone Weil ve diğerleri.

Kadın Felseficler Topluluğu ve Bazı Tartışmalar

2002 yılında Kanada Kadın Felsefeciler Topluluğu tarafından düzenlenen konferansta Nancy Tuana evrim teorisi içinden bir konuşma yapar. Varsayılan teoriye göre klitoris üreme bakımından işlevsizdir ve dolayısıyla gereksizdir. Dolayısıyla da tarihsel olarak biyoloji ve yine biyoloji ile bağlantılı birçok çalışma tarafından incelemenin konusu olmamış ve de gözardı edilmiştir. Tuana ise asıl nedenin başka birşey olduğunu öne sürer. Ona göre bunun gerisinde kadın ve haz korkusu yatar. Aslında ve esasında korkulan hazzın kendisidir ve tam da bu nedenle o, üremeden koparılmıştır; onunla ilgili görülmemiştir. Korkunun gerisindeki gerçek budur. Bu yanlı bakışla ve aynı zamanda kadın cinselliği de perdelenmiştir; yok sayılmıştır. Biyoloji biliminin önde gelen isimlerinden Stephen Jay Gould da bu gizlenen, gizlenmek istenen kadın cinselliğini şöyle yorumlar. Kas gerilmesi orgazm ile ilişkilidir. Bu sayede vajinadaki sperm servikse çekilir ve böylelikle de onun yumurtaya erişmesi daha uygun hale gelir. Cinsellik bir kez daha üreme ile; yani salt işlevsellik üzerinden tanımlanır ve bu tanımlama yapılırken kadın cinselliği yine görmezden gelinir. Tuana'nın öne sürdüğü görüşler ise genel olarak tarihsel olarak son derece cinsiyetçi olmuş olan biyolojiye ve elbette erkek biyologlara bir meydan okumadır.

TÜRKİYE KADIN FELSEFECİLER TOPLULUĞU: TARİHSEL GELİŞİMİ VE AMAÇLARI HAKKINDA

Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunun (*Society for Women in Philosophy Turkey*, SWIP -TR) kuruluş öyküsü oldukça gerilere uzanır. Bir doçentlik sınavı esnasında konu, dolaylı yoldan konu haline gelir…

Ankara, İstanbul ve Muğla'dan bir grup kadın felsefeci Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunu kurmak için bir araya gelme yönünde niyet beyan ederler. 17 Haziran 2012 yılında ise ilk toplantı gerçekleştirilir ve bu yolda görüşler ve düşünceler paylaşılır (*first minutes*). İlk oluşumun ve girişimin başında gelen isimler -eksikler olabilir- şunlardır: Sandrine Berges, H.Nur Beyaz Erkızan, Andrea Rehberg, Gökçenur Hazinedar, Barış Parkan, İrem Kurtsal Steen ve Gülizar Karahan. Bu arada amaç, kapsam ve tüzük konusunda çalışmalar hızlanır. İlgili belgelerin İngilizceye çevirisine de başlanır.

Ve 9 Temmuz 2012 yılında da geçici yönetim kurulu belirlenir: Andrea Rehberg, H. Nur Erkızan, Sandrine Berges, Gülizar Karahan Balya, Gökçenur Hazinedar.

Topluluğun kuruluşu, resmi yapısı üzerine olan uzun ve çok sayıdaki görüşmelerin, tartışmaların ardından Skype üzerinden ilk toplantı Nisan'ın sonuna doğru 2013'te yapılır. Ancak oluşumun resmi yapılanması hakkındaki tartışmalar oldukça uzun sürer. Sivil toplum biçiminde örgütlenmenin bürokratik zorlukları da kendini gösterir. Bu oluşumu gereçekleştirmeye yönelen kadın felsefecilerin farklı illerde olması da ciddi bir problem teşkil eder. Toplantılar esas olarak Orta Doğu Teknik Üniversitesinin ve Bilkent Üniversitesinin odalarında sürdürülürken Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi de haricen katılır onlara. Süreç içerisinde topluluğun adı üzerine yapılan görüşmeler netlik kazanır. 'Felsefedeki Kadınlar' (*Women in Philosophy*, WIP) yerine 'Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu' (*Society for Women in Philosophy-Turkey*) ifadesi benimsenir. Bu arada kuruluş çalışmalarına devam edilirken logo oluşturma da gündeme gelir. İngiltere Kadın Felsefeciler Topluluğu ile iletişime geçilir; öneriler alınır. Sonunda bugünkü logo benimsenir.

Tüm bu çaba ve girişimlere karşın topluluğun yapılanmasına ilişkin birçok zorluk da varlığını devam ettirir. Bu arada Sandrine Berges ***Felsefe Tarihindeki Kadın Filozofların İncelenmesi İçin Türkiye-Avrupa Çalışma Ağı*** (*Turkish-European Network for the Study of Women in the History of Philosophy*) oluşumuna öncülük eder ve hayata geçirir (26 Mayıs, 2015). Yine Berges'in çabalarıyla 22 Haziran, 2015 tarihinde ilgili oluşuma yönelik bir web sitesi kurulur ve bir facebook sayfası açılır. Bu oluşumun amacı Türkiye'deki ve Avrupadaki skolarlar arasında felsefe tarihindeki kadın filozofların düşüncelerinin ele alınmasını, paylaşılmasını ve tartışılmasını teşvik etmek ve dünyada bu konularla ilgili süren tartışmalara katılmayı sağlamaktır. Bu amaçlar doğrultusunda yurt-içinden ve yurt- dışından birçok üniversite ile halihazırda kurulan bağlantılar üzerinden, örneğin Paderborn ve King's College, ilgili konulardaki haberleri paylaşmak, düşünceleri izlemek ve bu doğrultuda çalıştaylar, konferanslar ve benzer etkinlikler düzenlemenin yanısıra yayınlar konusunda projeler hazırlamak ve burslar/finansal desteklemeler hakkında bilgileri paylaşmaya yönelinir. Başarılmak istenen şey, araştırmacıların dikkatini kadın filozofların araştırılmasına yöneltmek ve pek de günışığına çıkmamış olan Türkiyeli ve Avrupalı kadın filozofların bilinmesini ve tanınmasını sağlamak. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu hedefe yönelik olarak kurulan ***Felsefe Tarihindeki Kadın Filozofların İncelenmesi İçin Türkiye-Avrupa Çalışma Ağı,*** resmi olmayan bir ağdır. Berges'in çeşitli platformlarda ifade ettiği düşünce bu oluşumun, yukarıda da belirtildiği gibi, ana kaygısını oluşturur: "felsefe tarihi içinde yer alan kadınları ele alıp incelemek." Aramıza yeni kadın felsefeciler katılmaya devam

eder ama onların adlarının tamamını burada eksiksiz ifade ettiğim söylenemez-teknik ve kişisel nedenlerle- Bu arada bizler hala bir Sivil Toplum Kuruluşu olarak SWIP-TR'yi kurma arzusundayız ama bürokrasi de bizi zorlamaktan vazgeçmez. Aslında tüm bu çabaların gerisinde asıl kaygı ve arzu topluluğu kurmaktı. Konuyla ilgili olarak Berges şöyle der: "Gerçekte bizim aklımızda başka birşey vardı. O nedenle bizim SWIP-TR'yi kurmamız gerekir."[3]

10 Şubat 2016 tarihinden itibaren ise SWIP-TR'nin kuruluş çalışmaları hızlanır ve sona yaklaşılır. Kuruluş çalışmalarını doğrudan etkileyen ve hızlandıran etkinliklerden ayrıca söz etmek ve üzerinde durmak da yerinde olacaktır. Bunların başında elbette felsefe tarihinin yeniden ele alınmasını ve incelenmesini amaçlayan girişim gelir. ***Felsefe Tarihindeki Kadın Filozofların İncelenmesi İçin Türkiye-Avrupa Çalışma Ağı*** adlı oluşuma destek verenler arasında Alberto L. Siani (Yeditepe Üniversitesi, İstanbul) de yer alır. Gönüllü olarak bu oluşuma Türkiye'den destek verenlerin adları:

Alberto L. Siani (Yeditepe, Üniversitesi, İstanbul), Gül Gültekin (Yeditepe Üniversitesi, Istanbul), Hatice Karaman (Yeditepe Üniversitesi, İstanbul), Hatice Nur Beyaz Erkızan (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla), Özlem Duva (Dokuz Eylül Universitesi, İzmir), Sandrine Berges (Bilkent Universitesi, Ankara).

Bu oluşuma Avrupa'dan katılan isimler ise şunlardır: Alan Coffee (Londra), Ana Rodrigues (Paderborn), Emily Thomas (Groningen), Eric Schliesser (Amsterdam), Julia Lerius (Paderborn), Lena Halldenius (Lund), Martina Reuter (Jyväskylä), Ruth Hagengruber (Paderborn).

Dünyanın geri kalanından ise oluşuma gönüllü olarak destek veren ve dört ciltlik Kadın Felsefeciler Tarihini yazan ve aynı zamanda ***Kadın Felsefecileri İnceleme Topluluğu***nu kuran Mary Ellen Waithe (Cleveland State Universitesi) ve Susan James'dir (Birbeck College).

Bu oluşumun kaynaklık ettiği ve ilham verdiği etkinlik ise İstanbul'da gerçekleşir. 2016 yılının Mayıs ayında (5-6), Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümünün ev sahipliğinde ***Kadın Felsefecilerin Otonomi Üzerine Görüşleri*** (*Women Philosophers on Autonomy*) konulu uluslarası bir çalıştay düzenlenir. Bu sıralarda çalışmalara Saniye Vatansever de katılır. Sonra; Yeditepe Üniversitesi ile Paderborn (Almanya) Üniversitesi "Kadın Felsefeciler Tarihi/Felsefe Tarihi" adı altında ortak bir yüksek lisans programı açılır. Bu her iki projenin asıl amacı kadın filozofların ele alınması, araştırılması, kadın filozofların felsefe tarihine katkıları ve de felsefe tarihi kanonunun bu değişmeler ışığında yeniden ele alınmasıdır. Bu geniş çerçeveye ek olarak kadın filozofların otonomi, kendini belirleme, kendini yönetme gibi ilgili başlıklar konusundaki düşüncelerine de yer verilmesi amaçlanır. Çünkü sözü edilen kavramlar tarihsel olarak felsefenin merkezinde yer almış olmasına rağmen

[3] Sandrine Berges ile bireysel yazışma.

ilgili konularda kadın filozofların düşüncelerine ya pek az yer verilmiş ya da görmezden gelinmiştir.

Tüm bu çabalar, yukarıdakine benzer, çeşitli etkinliklerle ve buluşmalarla devam eder ve ***Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu***nu kurma düşüncesi gittikçe hem derinlik ve hem de olgunluk kazanır. Bu süreçte ve bu defa da, Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunu kurmayı düşünenler 1-2 Haziran 2017 yılında Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen bir çalıştayda buluşurlar. Sandrine Berges (Bilkent Üniversitesi, Ankara) ve Alan Coffee (King's College, Londra) tarafından organize edilen bu etkinlik bu defa doğrudan bir kadın filozof üzerinedir: ***Wollstonecraft'ın Çağdaş Felsefi Konulara Katkıları*** (*The Contribution of Wollstonecraft to Contemporary Issues in Philosophy*).

İşte tüm bu toplantılar, bir araya gelmeler ve etkinlikler 2018 yılında ***Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu***nun kurulmasıyla sonuçlanır. Topluluk amacını şöyle ifade eder: Türkiye'de kadın felsefeciler arasında işbirliğini ve iletişimi sağlayarak onların felsefe yaparken karşılaştıkları sorunları ifade etmek ve çözüm önerileri sunmak. Ayrıca kadın felsefe öğrencilerini akademik kariyer yapma yönünde teşvik etmek ve desteklemek…

Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu ilk toplantısını Sandrine Berges ve Saniye Vatansever'in girişimleriyle 25-27 Ekim, 2018 tarihleri arasında Bilkent Üniversitesi, Felsefe Bölümünün ev sahipliğinde gerçekleştirir. Sözkonusu etkinliğe yurt-içinden ve dışından çok sayıda kadın felsefeci katılır. Toplantı sonunda ise sonraki toplantının, yani 2019 yılındaki toplantının, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümünün ev sahipliğinde yapılmasına karar verilir.[4]

EK:

II. ULUSLARASI KADIN FELSEFECİLER KONGRE NOTLARI

"Düşünme hakkını koru…"
İskenderiyeli Kadın Filozof Hypatia (M. S. 370-415)

(Bu kongre, Hypatia'nın anısına ithaf edilmiştir.)

14-15-16 Kasım, 2019 tarihleri arasında II.Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongresi Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü ev sahipliğinde ve Bilkent Üniversitesi işbirliği ile düzenlendi[5]. Kongrenin ilki 25-27 Ekim 2018 tarih-

[4] 14-16 Kasım, 2019 tarihleri arasında gerçekleştirilen ***II.Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongresine*** ilişkin ayrıntılı bilgi notu bu çalışmanın ekindedir.

[5] Kongre Düzenleme Kurulu Başkanı: Prof. Dr. H.Nur Beyaz Erkızan ve Dr. Osman Gürün (Muğla Büyükşehir Belediye Başkanı) ve Kongre Düzenleme Kurulu Üyeleri: Arş. Gör. Berna

leri arasında Bilkent Üniversitesi'nde düzenlenmişti. Kongrelerin düzenlenmesine 2018 yılında kurulan ***Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu*** (*Society for Women in Philosophy-Turkey*) öncülük etmektedir. Bu topluluk, uluslararası bir oluşumun Türkiye'deki yansımasıdır.

Muğla Büyükşehir Belediyesi kongrenin düzenlenmesine en büyük maddi ve manevi desteği verenlerin başında yer aldı. Büyükşehir Belediye Başkanı Dr. Osman Gürün yaptığı kongre açılış konuşmasında, yaşamın cinsiyetçilikten kurtarılması yolunda verilen çabalara desteklerinin her daim süreceğini belirterek Anadolu kültürünün zenginliğine ve insansever özüne dikkat çekti.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı Başkanı ve Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu Danışma Kurulu üyesi olan Prof.Dr. H.Nur Erkızan ise esas olarak amacın, her türden cinsiyet eşitsizliğine karşı felsefi söylem içinden mücadele etmek olduğunu ifade etti. Felsefeyi, kadına karşı üretilen cinsiyetçi önyargılardan, asılsız ve temelsiz fikirlerden arındırarak felsefe tarihi içinde yer alan kadın filozofların tanınmasına yönelik çalışmalarda bulunarak bugün de kadınların felsefe yapmada karşılaştıkları güçlüklere dikkat çekmek olduğunu da ekledi.

Kongreye destek veren diğer kurum ve kuruluşların adları ise şöyledir: Muğla Ticaret ve Sanayi Odası Başkanlığı, Menteşe Belediyesi, Ula Belediyesi, Nazar Unlu Mamüller Gıda.Paz.Tur.Tic A.Ş, Aristoteles Felsefe Derneği, Arkhe-logos Felsefe Dergisi ve Sentez Yayınevi.

Kongrenin temel amacı, kadın felsefecilerin bir araya gelerek birbirlerine destek olabilecekleri bir platform oluşturmaktır. Ayrıca, Türkiye'de eğitim gören ya da çalışmakta olan kadın felsefeciler ile yurtdışında felsefe okuyan ya da çalışan kadın felsefeciler arasındaki iletişimi ve karşılıklı yardımlaşmayı teşvik etmektir.

Üç gün süren kongre boyunca Türkiye'den ve dünyadan birçok kadın felsefeci biraraya gelerek düşüncelerini ve en son çalışmalarını paylaşma fırsatı buldular. Bu da son derece ilgi çekici ve ufuk açıcı tartışmalara vesile oldu. Prof.Dr. Aydan Turanlı (İstanbul Teknik Üniversitesi) ve Prof. Dr. Kamuran Elbeyoğlu da (Toros Üniversitesi) kongreye davetli konuşmacı olarak katıldılar. Kongrede felsefenin birçok dalına ilişkin 10 panel düzenlendi. Bu panellerde felsefenin hemen hemen tüm alanlarına ilişkin konular ele alındı ki onlardan bazıları şunlardır: Matematik felsefesi, bilim felsefesi, epistemoloji, etik, politika felsefesi, felsefe tarihi ve feminist felsefe. Kongreye yaklaşık olarak 50 bildiri sunuldu. Bu bildiriler de *Arkhe-logos Felsefe Dergisi*'nde (Sentez Yayınları) yayımlanacaktır.

Son derece zengin tarihsel, kültürel ve bilimsel bir geçmişe sahip olan Ege Bölgesi'nde yer alan Muğla'da böyle bir kongrenin düzenlenmesi ol-

---

Şimşek, Arş. Gör. Nefise Barak, Özgür Akdağ (Muğla Büyükşehir Belediye Başkanlığı: Kültür, Turizm ve Spor Daire Başkanı).

dukça anlamlı olmuştur. Kongrenin 1. günü Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilirken 2. günü de Muğla'nın en güzel ilçelerinden olan Ula'da yapılmıştır. Son gün kongre etkinliği ise ikinci Efes olarak da adlandırılan antik kent Stratonikeia'ya taşınmış ve orada bir çalıştay düzenlenmiştir. Kongre, Akyaka'da *Kadın Azmağı*'ndaki bir tekne turuyla sona ermiştir.

Türkiye'de felsefeci kadınları teşvik etmek ve desteklemek için düzenlenen çalıştayda Dr. Öğretim üyesi Gamze Keskin ve Dr. Öğretim Üyesi Saniye Vatansever kadın olarak felsefe yapmanın çeşitli boyutlarını bir anket çalışması üzerinden incelediler. Prof. Dr. H.Nur Beyaz Erkızan ise kadın felsefeciler topluluğunun Dünyadaki ve Türkiye'deki gelişim tarihini anlatan bir sunum yaptı.

Erkızan konuşmasını şu sözlerle bitirdi:

> "Yaşamak, birlikte yaşamak ve iyi yaşamak için insanı, insani var oluşundan koparan her türden ayırımcılığın ortadan kalkması elzemdir. Bu genel kavrayış ışığında kurulan Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu ve onun öncülüğünde Muğla'da gerçekleştirilen ***2.Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongresi*** 'hayatın aydınlanmasına' umarız az da olsa vesile olur…"

Prof.Dr. H.Nur Beyaz Erkızan
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Felsefe Bölümü

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 8
Güz / Autumn 2019

Antik Felsefede Feminizm ve İdeoloji

CYNTHIA A. FREELAND*
ÇEV. F. BETÜL TATLI**

Giriş

Feminizm ve toplumsal cinsiyet, şimdilerde aydınların; yalnızca evlilik, aile, aşk, cinsiyet ve üreme gibi beklenen veya olılası konuları değil, antik filozofların Tanrı, form ve madde, uzay ve zaman, bilim ve mantık, eğitim ve erdem, ruhlar ve yıldızlar üzerine görüşlerini de inceleme mercekleridir. Feminizmde yeni bir mayanın sinyali; Penn State'in *Kanonu Yeniden Okumak* serisinin Platon ve Aristoteles'e atfedilen sayıları ve Mary Ellen Waithe'nin üç ciltlik *Kadın Filozoflar Tarihi* gibi düzeltici çalışmalarda verilmiştir[1].

Antiklere ilişkin feminist eleştirel okumalar, sıklıkla, onların felsefi görüşlerinin üstü kapalı bir *ideolojiyi* temin ettiğini öne sürerek, Batı geleneğinin kanonik babalarına meydan okur: Onlar, bin yıllık cinsiyetçi (ve başka türden) tahakkümleri güçlendirmek adına iş gören-ve kadınların yüzyıllar boyunca felsefeden dışlanmasına dayanak olan iddialar formüle etmişlerdir.

Elbette, kanonik eserlerin ideolojik olduğuna dair feminist eleştiriler felsefeye özgü değildir. Edebiyat, sanat tarihi ve müzikoloji gibi alanlardaki kanona ilişkin yeniden değerlendirmelerde feministler, yalnızca bireysel örnekleri değil, daha kapsamlı bir biçimde, kanonların ve onlara eşlik eden "nitelik" ve "deha" gibi kavramların inşasını sorgulamamız gerektiğini öne sürmüşlerdir.[2] Sanatların tarihi üzerine yapılan son araştırmalarda, yöntem

---

* Cynthia A.Freeland, "Feminism and Ideology in Ancient Philosophy", *Apeiron,* Volume: 33, issue 4, 2000 ,p. 365-406

** Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Kilis-Türkiye-betultatli@gmail.com

[1] Mary Ellen Waithe, ed., *Kadın Filozoflar Tarihi* (4 cilt), 1987-1995; bkz. özellikle *Antik Kadın Filozoflar, 600 B.C.-500 A.D. ve Sonrası* (1987). Cynthia Freeland, ed., *Aristoteles'in Feminist Yorumları* (State College, PA: Penn State University Press 1998); Nancy Tuana, ed., *Platon'un Feminist Yorumlamaları* (State College, PA: Pennsylvania State University Press 1994); ve Bat-Ami Bar On, ed., *Kökenleri Yaratmak* (Albany: S.U.N.Y. Press 1993).

[2] Bkz. Linda Nochlin, *Kadın, Sanat, ve Güç ve Diğer Denemeler* (New York ve diğ., Harper & Row 1988); Peggy Zeglin Brand ve Carolyn Korsmeyer, ed., *Estetikte Feminizm ve Gelenek*

sorunları oldukça baskılayıcı ve çok tartışmalı olmuştur.

Yöntem, ideoloji ve kanonlar hakkındaki benzer verimli tartışmaların felsefedeki gelişimi daha yavaş olmuştur. Bu arada kişisel olarak belirtmek gerekirse; (1978'de sona eren) felsefe eğitimim boyunca felsefe tarihinde yöntem ya da kanonlara yönelik tek bir oturumu güçlükle hatırlayabilirim. Bununla birlikte, son yıllarda, kanon oluşumuna ilişkin - örneğin, on dokuzuncu yüzyıl gibi geç bir tarihe kadar Stoacıların, neden önemli antik filozoflar kanonundan dışlandığına dair oldukça muhafazakâr akademik açıklamalardan, bizim alanımızdaki kanon inşasında olduğu iddia edilen ırkçılığı hedef alan Kara Atina (Black Athena) gibi bir kitaba yönelik radikal ve tartışmalı açıklamalara kadar uzanan- çok ilginç ve provokatif tartışmalar görülmüştür.[3] Feminist kanon düzeltimi/revizyonizmi, felsefe tarihindeki değerler ve yöntemler hakkında daha geniş bir diyalogun önemli bir parçasıdır.

Antikleri inceleyen feministler, kadın düşmanlığını (*misogyny; hatred of women that is felt by some men*) sorgulamaktan veya alternatif anne-atalar arayıp bulmaktan (örneğin Pythagorasçılardan) daha fazlasını yapmaktadır. Dahası, feminizm, mevcut projelerimiz için gelenekten fikirler toplayarak ve belirli metin okuma ilkelerini daha bilinçli bir biçimde sorgulayarak- geleneğe farklı bir şekilde bakmayı kapsayan bir yöntemdir. Antiklere ilişkin feminist eleştirel çalışmalar, felsefe tarihindeki karşıt yöntem anlayışlarına meydan okuyabilir ve onlarla çarpışabilir.[4] Neden felsefe tarihi yapma zahmetine katlanalım ve bu girişimi nasıl gerçekleştirelim ki bu yeni yüzyıla başlarken bunun hala bir anlamı olsun? Yalnızca filozofların kendi metinleri ve görüşlerinde değil, aynı zamanda bizim disiplinimizin, yani felsefe tarihinin de temelinde işleyen ideolojiler var mıdır? Bu soruları cevaplamaya başlamak için, işe yarar bir "ideoloji" tanımına ihtiyacım var.

Tanımlanan İdeoloji

İdeoloji, çok çeşitli anlamlara sahip bir terimdir. İdeolojinin, benim daha

(University Park: Pennsylvania State University Press 1995); Marcia J. Citron, *Toplumsal Cinsiyet ve Müzik Kanonu* (New York: Cambridge University Press 1993); Roszika Parker ve Griselda Pollock, *Eski Hanımlar: Kadınlar, Sanat ve İdeoloji* (Londra: Routledge ve Kegan Paul 1981); Christine Battersby, *Toplumsal Cinsiyet ve Deha: Feminist Estetiğe Doğru* (1990); Griselda Pollock, *Kanonu Farklılaştırmak: Feminist Arzu ve Sanat Tarihlerini Yazmak* (New York: Routledge 1999).

[3] Öncekine ilişkin bir örnek olarak, Katerina Ierodiakonou, 'Giriş: Stoizm Çalışması: Düşüşü ve Yeniden Doğuşu', içinde K. Ierodiakonou, ed., *Stoacı Felsefede Konular* (Oxford: Clarendon Press 1999): 1-22; Martin Bernal, *Black Athena: Klasik Medeniyetin Afroasiatik Kökleri* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, Cilt 1, 1987, Cilt 2, 1991).

[4] *Aristoteles'in Feminist Yorumları*'ndaki giriş yazımda, Aristoteles'e yönelik dört çeşit feminist yaklaşım belirledim: (1) Aristoteles'in kadınlar ve dişil olan (*feminine*) hakkındaki görüşlerine ilişkin araştırmalar; (2) Onun, geleneğe dair kurucu rolüne ilişkin eleştirel açıklamalar; (3) düşüncesinin, feminizmin veçhelerini ortaya koyma amaçlı kullanımları; ve (4) ortodoks felsefe tarihçiliklerinin yöntemlerini sorgulayan çalışmalar. Bkz. Freeland, *Aristoteles'in Feminist Yorumları*, 1-15.

en başında ayırmak istediğim iki yaygın tartışılma tarzı vardır. İlkinde, çirkin manipülasyon ve kontrol programlarını ima eden bağlamlarda kullanıldığı olur. Örneğin, 1991 tarihli *İdeoloji* isimli kitabında Terry Eagleton, ideolojiyi, 'yöneten bir grubun veya sınıfın çıkarlarını, özellikle çarpıtma ve üzerini örtme yoluyla meşrulaştırmaya yardımcı olan düşünceler ve inançlar' olarak tanımlar.[5] Eagleton'un 'çarpıtma' ve 'üstünü örtme' sözcükleri, ideolojinin bilinçli ve kasıtlı bir aldatma programı içerdiği izlenimini uyandırmaktadır. Ancak, antikler göz önünde bulundurulduğunda bu yargı fazla sert ve hatalı görünmektedir. Çoğu feminist eleştirmen, antiklerin görüşlerindeki cinsiyetçilikle ilgili sorunları, bu sözcüklerin işaret ettiğinden daha az bilinçli, daha derinden ve sinsice yayılmış sorunlar olarak görür; ayrıca filozofların kendileri de kendi ideolojilerine 'inanmışlardır'.

İkincisinde, Louis Althusser ve diğerleri *her şeyin* ideoloji olduğunu öne sürmüşlerdir – yani cinsiyetçiliği veya sınıf tahakkümünü eleştiren feministler veya Marksistler bile kendi (yeni) ideolojilerinin destekçileridirler. Bu nedenle Althusser, 'tarihsel materyalizm, komünist bir toplumun bile ideolojisiz yapabileceğini tasavvur etmez' diye yazmıştır.[6] Noël Carroll bunu, terimin 'pejoratif olmayan' kullanımı olarak adlandırmıştır.[7] İnkâr edilemez bir biçimde, bazı feministler, özellikle post-Althusserci Kıta geleneğindekiler, terimi pejoratif olmayan şekilde kullanmaktadır. Ancak, bu kavrama, antiklerin sahip olduğu sorunlu ya da hatalı konumları düzeltmek veya daha üstün nitelikli, daha kabul edilebilir konumlarla değiştirmek için, onları eleştirmek adına burada pejoratif anlamıyla ele alacağım bağlamlarda başvurulmaktadır.

Buradaki amacım 'ideoloji' teriminin uygun tanımını veya kullanımını tartışmaktan ziyade, onu feminizme ve felsefe tarihindeki yönteme uygulamaktır. Terimin ekseriyetle anlaşılagelen pejoratif kullanımını açıklığa kavuşturmak için, Carroll'ın açıklamasını tekrar ödünç alacağım. O, bir ideolojinin hem *epistemik* bir öğeye hem de bir *tahakküm* öğesine sahip olduğunu söyleyerek, kavramın iki anahtar veçhesi arasında ayrım yapmaktadır. *Epistemik olarak* bir ideoloji; yanlış, çarpıtılmış, muğlak ya da başka türden kusurlu bir şeydir. Bir ideolojinin bireysel bir ifade olması gerekmez; aynı zamanda, veriye yeterince uymadığı için kusurlu olan teorik bir çerçeve veya yaklaşım da olabilir. Bir ideolojinin *tahakküm* öğesi ise, onun toplum-

---

[5] Richard Rorty, 'Feminizm, İdeoloji ve Dekonstrüksiyon: Pragmatik Bir Bakış'da alıntılanmıştır, *Hypatia 8* (1993), 98.

[6] Louis Althusser, *Marx İçin* (New York: Pantheon Books 1969), 232, vurgu orijinalindedir.

[7] Noël Carroll, *Bir Kitle Sanatı Felsefesi* (Oxford: Clarendon Press 1998). Carroll aynı zamanda ideolojinin pejoratif kavramsallaştırılmasından yanadır; bkz s. 367. APA ile bağlantılı olarak Çağdaş Görsel Sanatlara ilişkin Felsefi Çalışma Derneği toplantısı olarak düzenlenen 'Film Kuramı ve İdeolojisi' panelindeki ortak katılımcılarım olan Carroll ve Dan Shaw'a bu konuların açıklığa kavuşturulmasından dolayı çok minnettarım. (Chicago, Nisan 2000).

sal baskıyı geliştirme veya sürdürmede oynadığı role gönderme yapmaktadır. Carroll, bir ideoloji örneği olarak, Platon'un *Devlet*'te önerdiği "soylu yalan"ı alıntılar. Birincisi, bu açıkça epistemik hatalar içerir – Sokrates bile bunun, farklı türden insanların ayrımcı doğumlarını gerekçelendirmek üzere gerçeğin çarpıtılması olduğunu kabul etmektedir. İkincisi, bu yalan, filozofları en üstte tutacak olan bu önerilmiş hiyerarşideki sınıf tahakkümünü sürdürür. Ancak, Eagleton'ı eleştirirken belirttiğim gibi, bir ideolojinin edimsel bir yalan olması gerekmez. Aristoteles'in, *Politika*'da kadın ve kölelerin erkeklerden doğal olarak nasıl daha aşağı olduklarına ilişkin iddiaları yalan değil, doğru olduğuna inandığı ifadeleridir.

Klasik Marksist tartışmalarda, ideoloji yoluyla sürdürülen 'baskı', bir toplumda, üretimin maddi güçleri üzerindeki kontrolde merkezileşmiş olan sınıf baskısıdır. Ancak 'ideoloji' terimi; homofobi, engellilere yönelik ayrımcılık (*ableism*), ırkçılık ve elbette cinsiyetçilik de dahil, diğer baskı türlerini kuşatmak üzere genişletilmiştir. Cinsiyetçi bir ideoloji, baskın grubun (erkeklerin) madunlar (kadınlar) üzerinde çıkarlarını sürdürmesine yardımcı olan yanlış ya da çarpıtılmış bir inançtır. Yine, klasik bir biçimde, bir ideolojinin bir tür inanç ya da teori olduğu söylenmiştir; fakat Althusser'in tartışmalarından bu yana terim aynı zamanda kurumları ve pratikleri tanımlamak için de kullanılmıştır. Bu daha geniş kullanım akılda tutulmalıdır. Her ne kadar öncelikli kaygım inançlara ilişkin olsa da, felsefi inançların – neyin, uygun ve değerli bir araştırma sayılacağına dair inançlar dahil – çağdaş toplumdaki çok çeşitli düzenlemelerde ve yapılarda kurumsallaştığı açıktır. Bunlar, pratikleri ve bir ölçüde alanımızdaki, dergi editörlüğü ve hakemliği, kitap yayınlama ve inceleme prosedürleri ve konferans katılımı, üniversite atamaları, maaşlar ve promosyonlar hakkındaki kararlar vb. gibi kurumsal yapıları da etkilemektedir.

Burada savunacağım iddia; felsefe tarihindeki uygun yöntemin feminist kaygıların meşru sayılmasına izin vermediği varsayımının kendisinin ideolojik olduğudur: bu, epistemik olarak kusurludur, çünkü metin incelemelerinde kör noktalar yaratır; ve toplumsal olarak baskıcıdır, çünkü şans eseri çoğu kadın olan belli bir araştırmacı sınıfın çalışmasını hafife alan meşruiyet hiyerarşileri yaratır. Sosyal baskı faktörünün daha fazla açıklamaya ve savunmaya ihtiyaç duyduğunu fark etmeme rağmen, onu burada büyük ölçüde incelenmemiş halde bırakacağım.[8]

---

[8] Bazı insanlar, profesyonel felsefe alanındaki pratiklerin bir bütün olarak toplum üzerinde çok az etkisinin olduğunu ve herhangi bir türde entelektüel cinsiyetçiliğin kadınlara yönelik en kötü maddi baskı biçimleri üzerinde neredeyse hiçbir etkisinin olmadığını iddia edebilir. Böyle bir görüş göz önünde bulundurulduğunda, felsefe tarihi pratiği hakkındaki bir görüşe ideoloji demek saçmadır. Burada bu tür tartışmalara değinmeyeceğim. Fakat ben inanıyorum ki, burada irdelemekte olduğum ideolojinin bu veçhesi, bir bütün olarak toplumda felsefenin değer görme (ya da özellikle değer görmeme) sebebini etkilediği kadar, felsefe uğraşına kimlerin girdiğini, kimlerin bu uğraşın içinde kaldığını ve bu uğraşta kimlerin kabul gördüğünü de etkileyen kayda değer bir dalgalanma etkisine sahiptir.

Bu makaledeki öncelikli odağım, felsefe tarihini bir ideoloji olarak adlandırmanın ne demek olduğuna ilişkin diğer öğe veya veçhe olan epistemik veçhe üzerinedir. Amacım, felsefe tarihindeki yönteme ilişkin bazı standart varsayımların entelektüel olarak kusurlu olduğunu göstermektir. Ancak – ki bu önemli bir noktadır – bazı feminist değişim önerileri de yeterince başarılı olmamaktadır; çünkü bu öneriler bu standart varsayımlar üzerine kurulur ya da onları sahiplenir. Bu görüşümü savunmak, felsefe tarihine neden değer verdiğimize ilişkin oldukça ciddi ve derin soruya ulaşmamı ve onu cevaplamamı gerektirecektir. Faaliyetlerimizi güçlendirmek (*undergird*) için çeşitli meta düzeylerde işleyen varsayımlar (değer, anlam, önem, alaka düzeyi ve araştırma standartları hakkındaki varsayımlar) nelerdir?

Felsefe Tarihi'nin İdeolojisi

Felsefe tarihindeki ideolojileri tanımlamada bakılacak en açık yer, kanondaki filozofların metinleridir. Ve bu tür ideolojiler, kanondaki çeşitli figürlere ilişkin belirli feminist çalışmaların sıklıkla hedefleri olmuştur. Hem Platon hem de Aristoteles, feminist emek için verimli alanlar sağlamış; her iki figür üzerine, *Gerçekliği Keşfetmek*[9] antolojisi ile başlayan, birçok makale ortaya çıkmıştır.

Bu tür ideoloji eleştirisi önemli bir feminist faaliyettir. Fakat ben burada, felsefenin kanonik babalarının metinlerindeki ideoloji rolüne, onları çalışanların metinlerinden daha az ilgi duyuyorum. Felsefe tarihinin (disiplininin) pratiklerini tanımlamak ve yönlendirmek adına ideolojilerin nasıl iş görebileceğini ve feministlerin onları nasıl ele alabileceklerini göz önünde bulundurmak istiyorum. Amacımın, (analitik tarzdaki) felsefe tarihinde baskın olan belirli değerlerin *hepsinin* cinsiyetçi olduğunu öne sürmek olmadığını ivedilikle belirteyim. Bunu iddia etmek doğru olmazdı. Mesela, felsefe tarihi ile ilgili tüm çalışmaların, bazen bilim felsefesinde ortaya atılan ve tartışılan anlamda olduğu gibi (açıklama ya da keşif bağlamı 'değer yüklü' müdür?) "değer yüklü" olduğunu iddia etmek de verimli olmazdı. Amacım daha ziyade, felsefe tarihindeki yöntem hakkında düşünümsel hale gelerek, onun bizim için bugünkü anlamı ve değerine ilişkin tartışmalarda birçok feministin, alanı daha önceki yıllarda olduğundan çok daha felsefi hale getirdiğini göstermektir.

Disiplinimizin tasavvur edilmesinin iki standart yolu vardır. İlk yaklaşım 'felsefe tarihi'nin tarih yönüne odaklanırken, ikincisi daha çok felsefi yönüne odaklanır. Bu karşıtlık, "yorumsal" ile "felsefi" tarih arasındaki bir karşıtlık olarak nitelendirilir.[10] Birincisi, bir tür muhafazakâr bir çalışmayı ve bir fi-

[9] Sandra Harding ve Merrill B. Hintikka, ed., Gerçekliği Keşfetmek: Epistemoloji, Metafizik, Yöntem ve Bilim Felsefesi Üzerine Feminist Bakış Açıları (Boston: D. Reidel 1983).

[10] Bu nedenle, Margaret Wilson tarafından, bu yazıdaki konular üzerine büyük bir makale olan

lozofun görüşüne onun tarihsel bağlamında bakarak geçmişte doğru görünen şeyleri tekrar ele almayı kapsar. İkincisi, içgörü kazanmak ya da bugünün sorunlarına ilişkin çözümler bulmak – ya da en azından öykünmememiz gereken hataları ve çıkmazları ortaya çıkarmak için mevcut felsefi soruşturmamızın bir parçası olarak geçmişe bakmayı kapsar. Çalışmamın sonraki iki bölümünde, bu yöntemlere ilişkin bazı feminist sahiplenme örneklerinin de dahil olduğu örnekleri kullanarak, bu iki yaklaşımı daha detaylı bir şekilde tanımlıyorum. Daha sonra, ideolojik olarak her bir yaklaşımın bir analizini ve eleştirisini sunuyorum. İlk kavrayış, makul olmayan bir hakikat açıklamasına başvurur ve feminist değerlendirmeler de dahil olmak üzere, önceki görüşlerin belirli türden değerlendirmelerine izin vermez. Fakat ikinci yaklaşım da; güncel felsefi sorunları, özellikle de feminist sorunları çözmek için geçmişin önemini ve değerini abartmakta ve onu yanlış kavramaktadır.

Makalemin son bölümlerinde, felsefe tarihini bilim ve sanat tarihleriyle karşılaştırarak ve bu karşılaştırmaların ikincisinden taraf olarak, onun amaçlarını yeniden kavramaya ya da tanımlamaya çalışacağım. Bu, epistemik başarıyla ilişkili kavramların nasıl tanımlanacağıyla ilgili düşünceleri ve felsefe tarihindeki metodoloji için yapılan feminist kanon revizyonizminin yansımaları üzerine daha fazla düşünümü kapsayacaktır.

Felsefe Tarihinin İki Modeli

1. Yorumlayıcı Felsefe Tarihi

Disiplinimizin amaçlarını kavramada ilk standart yol, geleneksel ya da muhafazakâr bir açıklamadır; ki bu açıklamaya göre, felsefe tarihçileri gerçekten *tarihçilerdir:* onlar, geçmişin önemli figürlerinin fikirleri ve görüşleri üzerinden hareketle bir tür tarihsel hakikat aramaktadırlar. İleride göreceğimiz gibi, her ne kadar feministler onu ara sıra kullanabilseler de bu tür "saf tarih" yaklaşımı, bilhassa feminist değildir. Fakat feministlerin onu nasıl ideoloji olarak eleştirebileceğine dair de öneri sunacağım. Bu kavrayışa ilişkin bir tanım için Michael Frede'nin 1988 tarihli "Bir Disiplin Olarak Felsefe Tarihi" adlı çalışmasına başvuruyorum.[11]

Frede, bu çalışma alanında, insanların ne yaptıkları ve nasıl yapmaları

'Bugünkü Felsefe'de Felsefe Tarihi; ve Duyarlı Nitelikler Örneği, *The Philosophical Review* 101 (1992): 191-243'de böyle nitelendirilir. Wilson, Sleigh'in *Leibniz ve Arnauld: Yazışmaları Üzerine Bir Yorum* (New Haven: Yale Üniversitesi Yayınları 1990) adlı kitabına referansla, bu nitelemelerde Robert Sleigh'i takip ettiğini söyler (206, n 31).

[11] Bu görüşün başka savunucularının söylemleri için Wilson'un makalesine bakınız. O, bu görüşün *Cambridge 17. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*'nin editörleri olan Daniel Garber ve Michael Ayers tarafından özellikle savunulduğunu öne sürer (bkz. ss. 198-199 ve sayı 21, s.199). Ben bunun yerine Frede'nin tartışmasına atıfta bulunmaktayım; çünkü o antik felsefe alanında çalışmaktadır ve Wilson'un örneklerinin çoğu modern felsefe tarihi araştırmacılarından alınmaktadır.

gerektiği hakkında kafa karışıklığı olduğu yorumuyla başlar. O, bu kafa karışıklığını "felsefe tarihi" teriminin her biri farklı bir geleneği yansıtan iki kullanımı arasındaki belirsizliğe dayandırır. Frede, kendisinin "doksografi" olarak adlandırdığı (başkalarının, halihazırda kullanılan "felsefi tarih" ifadesi gibi başka isimler kullandığı) geleneği, hakiki bir tarih olarak değil de, bir kronolojiyi ve benzeri şeyleri doğru bir şekilde anlatan bir gelenek olarak tanımlar. Bununla birlikte bu tarih, felsefi nedenlerle yapılan tarihtir. Geçmişteki görüşleri veya kanıları muhtemel doğru veya ilginç olarak değerlendirerek etüt eder – ya da yanlışsa bile onun yanlışlığını açığa çıkaran bir şekilde etüt eder.[12] Frede, böyle bir yaklaşımın yirminci yüzyılda başlı başına yeni bir yaklaşım olduğunu düşünmez, çünkü o bunun, Aristoteles ve Diogenes Laertius'un yaptığı anlamda ve aynı zamanda Kant'ın da işaret ettiği bir felsefe tarihi olduğunu söyler.

Frede'nin tanımladığı üzere, doksografi yanlıları, *görüşler*in doğru ya da makul olup olmadığına dair gerekçeleri ve onlara neyin karşıt değerde olabileceğini göz önünde bulundurarak, *görüşlere* verdikleri önemle tarih çalışan filozoflardır. Bugün pek çok Antik felsefe tarihi araştırmacısı, böyle bir tutumu benimsemiştir. Bu yaklaşım, örneğin, Aristoteles'in zihin teorisini çağdaş işlevselci teorilerle karşılaştıran çalışmada ya da Platon'un *Devlet*'teki şiire dair açıklamasının günümüzde sanatın sansürlenmesi hakkında düşünmemize yardımcı olup olmadığına ilişkin tartışmalarda ya da Stoacıların doğal haklara ilişkin savunulabilir bir açıklama geliştirip geliştirmedikleri konusundaki makalelerde karşımıza çıkmaktadır.

Fakat Frede, felsefi tarihe ilişkin bu tür çabaları yersiz bulur ve daha çok "hakiki" tarih olarak adlandırdığı ikinci bir felsefe tarihi geleneğine odaklanır. (Hatta diğer [doksografik] geleneği *tarih* olarak adlandırmanın "yanıltıcı" olduğunu söyler.[13]) Hakiki tarihçi için temel kaygı, işleri hatasız yapmaktır ki bu; birinin ne söylediğini ve geçmişten bir figürün ileri sürdüğü şeyin neden hakikat olduğunu düşündüğünü anlamaktır.[14] Frede, bu ikinci tür çalışmayı, 'tarihçinin araçlarıyla, felsefenin gelişimini tarihsel olarak yeniden inşa etmekten ne daha fazlasını ne de daha azını yapmaya çalışan bir disiplin'[15]olarak tanımlar.

Frede'ye göre, antik bir metne ilişkin iddiaları etüt eden hakiki tarihçi

---

[12] Frede 'doksografi'yi Rorty'den tümüyle farklı bir şekilde kullanır. Rorty bunu 'Felsefe Tarih Yazımı: Dört Tür' adlı kendi makalesinde incelediği felsefe tarihine dört metodolojik yaklaşımının en az ilginç olanı olarak listeler, bkz. in Richard Rorty, J.B. Schneewind, and Quentin Skinner, eds., *Tarihte Felsefe* (New York: Cambridge University Press 1984): 49-75. Rorty doksografiyi "ne, ne zaman, nerede, kim söyledi" yaklaşımıyla adlandırır ve ben Frede'nin bunu "hakiki" tarihten ziyade felsefi tarih olarak nitelendirmesine şaşıracağımdan şüpheliyim.

[13] Frede, 668.

[14] Bu nedenle, doksografın aksine, saf tarihçi "görüşle ve böylesi gerekçelerle değil, belirli bir tarihsel bağlamdaki belirli bir kişinin bu görüşü taşıması ve ona gerekçeler sunması olan tarihsel gerçekle" ilgilenmektedir (Frede, 669).

[15] Frede, 667.

'bir görüşün o zamanlar için doğru ya da makul görünüp görünmediğini, geçmişin o anında sunulan gerekçelerin yeterli ya da kesin olduğunun düşünülüp düşünülemeyeceğini' sorar.[16] Bu yaklaşım, geçmişte neyin değerli olduğu veya mevcut felsefi ilginin/yararın ne olabileceği konusunda varsayımlarda bulunmaz; kendini *felsefenin* çıkarlarının hizmetkarı olarak görmez. Bunun yerine, Frede onu 'felsefe tarihini onun kendi şartlarında çalışmak' veya 'kendi içinde çalışmak' olarak adlandırır. Bunu yapmak, bilginin çeşitli katmalarına yönelik bir dikkat gerektirir:

> Çünkü, bir görüşün içinde bulunduğu tarihsel bağlama ilişkin kesin bir anlayışa ve hangi görüşlerin bu bağlamda geçerli olduğu ve hangilerinin olmadığına ilişkin bir anlayışa sahipsek, yalnızca o zaman geçmişe dair bir görüşü güvenle tanımlayabileceğiz. Oldukça geniş bir bağlamda sağlam bir kavrayışımız olmadıkça, mevcut bağlamda da bu tür bir kavrayışa sahip olmayacağız. Ve kaçınılmaz olarak bu daha büyük bağlam filozofun derdi olmayan birçok detayla, ya en başta felsefi olmadıklarından ya da bize hiçbir felsefi çıkar sağlamadıklarından, son derece önemli bir biçimde karakterize edilecektir.[17]

Burada Frede, tarihin belirli bir zamanındaki daha dar felsefe bağlamını, geri kalan daha geniş kültür bağlamından ayrı tutmaktadır. Görüşler, genellikle ekstra-felsefi gerekçelerle yer aldı. Felsefi akıl yürütme standartlarının zaman içinde ve farklı bağlamlarda değişmekte olduğu gerçeği resmi daha da karmaşıklaştırır.

Sonunda, Frede, felsefe tarihçisine neredeyse Tanrı'nın bakış açısına yerleşmiş gibi görünen, şaşırtıcı derecede açıklayıcı bir güç ve perspektif tarafsızlığı atfetmektedir:

> Onların nasıl ortaya çıktığını ve bağlamı nasıl etkilediklerini açıklayarak, bizim hiçbir şekilde felsefi görüş ya da çıkarlarımıza bağlı olmayan felsefe gelişiminin resmini yavaş yavaş göreceğiz. Aslında, *onlar kendi kendilerine resme dahil olacaklardır.* Zira şimdiki zamanın felsefi görüşleri, daha dar ve daha geniş tarihsel bağlam açısından, daha yakın veya uzak geçmişin görüşleri ile tam olarak aynı türde bir açıklamaya izin vermelidir (vurgu bana aittir).[18]

Frede, bu sonucun – tarihçinin şimdiye dair üstün kavrayışının – bizi 'merak'a sevkettiğini kabul eder. Son cümlesinde şöyle ifade eder: "Filozof, elbette, görüşlerini onların neden doğru olduğunu açıklayarak ortaya koyar; fakat, kendi tarihsel bağlamını göz önünde bulundurarak, bu görüşlere ne-

[16] Frede, 669
[17] Frede, 668-9
[18] Frede, 672

den sahip olduğunu ya da onları neden doğru olarak kabul ettiğini açıklamaz."[19] Burada ima edilen, tarihçinin bu son açıklama görevini yerine getirebileceğidir.

Ancak, Frede özellikle rasyonalite standartlarının felsefe çağları boyunca radikal olarak süreksiz olduğunu kabul ettiği için bu, onun varsaydığından çok daha zor bir problemdir. Alasdair Maclntyre, antik bir filozofun bir şeyin makul olduğunu düşünme sebebini anlamak için tarihçilerin, onun zihnine kendisini yerleştirmesini gerektiren (Frede'ninki gibi) bir idealin makul bir şekilde savunulamayacağını iddia etmektedir. Bunu yapmaya yaklaşsak bile MacIntyre bunda büyük bir güçlük görür:

> Felsefe tarihindeki sosyal, kültürel ve entelektüel açıdan bize yabancı dönemleri yorumlama konusundaki oldukça büyük başarımız, kısır bir döngüye düşmeden, bu tür kiplerde somutlaştırılmış rakip ve uyumsuz iddialar arasında karar verme zeminleri oluşturmak için kavramlar ve standartlarda yeterli mutabakata ulaşamayacağımız, formları ve ön varsayımları bizimkilerden çok farklı olan felsefi düşünme ve sorgulama kiplerini fark etmemizi sağlayabilir...[20]

Maclntyre, tarihçinin – "saf" tarihe nasıl odaklandığına bakmaksızın – geçmişe ilişkin bir düşünceyi değerlendirirken *felsefi* bir bakış açısıyla da meşgul olmasının kaçınılmaz olarak gerektiğini düşünmektedir.

Bu kanıyı açık bir şekilde anlayabilmek için Frede'nin 'hakiki' felsefe tarihi kavramını incelemeye zaman ayırdım. Frede dışındaki diğer araştırmacılar da benzer şekilde, felsefe tarihinde iki büyük gelenek tarif etmişlerdir – buna, "yorumlayıcı" ('hakiki') tarihten ziyade "felsefi" olanı savunarak diğer kanı lehine karar kılanlar da dahildir. Bu görüşe daha sonra döneceğim. Fakat önce Frede'nin, (hakiki) felsefe tarihi pratiklerine ilişkin kavramsallaştırmasının bazı feminist kullanımları ve bu kavramsallaştırmaya yönelik cevapları araştırmak istiyorum.

Muhtemelen disiplinin bu anlayışına göre, bir felsefe tarihçisi, (kendi güncel görüşlerini geçmişe ilişkin incelemesine 'bulaştırmak' anlamında) özel olarak bir feminist duruşu benimsemeden feministlere ilişkin konular hakkında yazabilir. Aristoteles'in cinsel farklılığa ve cinsel üremede kadının rolüne ilişkin görüşünü araştıran bir araştırmacıyı örnek olarak alalım. O, Aristoteles'in neden kadınlara ve dişil olana dair görüşlere yer verdiğini ve belki de, örneğin dişi çocuk teşhiri hakkında ve kadınların yönetmeye, oy

---

[19] Frede, 672

[20] Maclntyre, 'Felsefenin Geçmişiyle İlişkisi', içinde *Tarihte Felsefe*, 34. Maclntyre ayrıca şöyle yazar: "Felsefi geçmişle felsefi olduğu kadar tarihsel de olan bir yüzleşmenin nasıl mümkün olduğuna dair ikna edici bir açıklama dışında hiçbir şey bize ihtiyacımız olanı vermeyecektir. Ancak böyle bir açıklama, her bir bakış açısının, herhangi bir tarafsız ya da bağımsız standarda açıkça başvuramadan rasyonel üstünlüğü oluşturan şeyin kendi kavrayışlarını somutlaştırdığı durumlarda geniş kapsamlı bir felsefi bakış açısının bir başkası ile nasıl bir araya gelebileceğini açıklamak zorunda olacaktır" (40).

kullanmaya, okumaya ve mülk sahibi olmaya yönelik yeteneklerinin kısıtlanması hakkında belirli tutumlar ortaya koyan bir kültürde bu görüşlerin tarihsel olarak nasıl konumlandığını gözlemleyecektir. Her ne kadar Frede bu konuyu tam olarak böyle ifade etmese de, 'hakiki' felsefe tarihi, felsefi tarihten daha 'nesnel' ve 'yansız' olmaya çalışıyor görünmektedir. Hakiki tarihçi, feminist olan da dahil olmak üzere, herhangi bir özel 'ajanda' olmadan yazmaktadır. Tek ajanda, 'olduğu gibi (ya da eskiden olduğu gibi) anlatmaktır'.

Şimdi, bu durum karşısında, feminist bir felsefe tarihçisi, 'felsefi' tarih olan ya da Frede'nin doksografi olarak adlandırdığı diğer yaklaşımı benimsemeye neredeyse mecbur kalacak gibi görünmektedir. Bu yaklaşım, bir örnek olarak alırsak, Aristoteles'in kadının ailedeki rolüne ilişkin anlayışının makul olup olmadığını ve bunun Hıristiyanlıktaki sonraki (olumsuz) etkisinin ne olduğunu keşfetmeye çalışan bir feminist için daha doğal olacaktır. Ya da yine Platon'un Şölen'indeki sevgi ve arzuya ilişkin eril homoerotik teorisinin kurtarılabilir veya takdire değer yönleri olup olmadığını görmek için inceleyen lezbiyen bir feminist tarafından örneklenmiş olacaktır.

Frede'ninki gibi bir açıklama, toplumsal cinsiyet meseleleri ya da cinsellik konusundaki çalışmayı felsefe tarihinden tamamen uzaklaştırmaz, fakat bu şekliyle o feministler için sorunlarla doludur. Ben 'hakiki' felsefe tarihi idealinin kendisini bir ideoloji olarak tanımlayacak kadar ileri giderdim. Frede, hakiki bir tarihçinin, felsefi faaliyetin geniş bağlamını daha dar olanından ayrı tutabileceğini ve tutması gerektiğini düşünmektedir. Bu, felsefe tarihinin odağını veya konusunu uygun şekilde sınırlamak için çok önemlidir. Frede tarafından tanımlandığı şekliyle daha geniş bağlamlar; 'sosyal, politik, ekonomik ve dini koşulları ve örneğin bilimlerin gidişatı gibi, ilgili olabilecek diğer her şeyi' kapsamaktadır.[21] Daha dar bağlamlar ise, görünen o ki sadece 'görüşler' ve 'onların doğru olmasının (doğru olarak alınmasının) gerekçelerini kapsamaktadır'. Frede, daha dar olan bağlamda gerçekte neler olup bittiğini açıklamak için genellikle daha geniş olan bağlamın veçhelerine değinmemiz gerekeceğini kabul etse de o, daha dar ve içsel olana odaklanmanın ve onu ayrı tutmanın felsefe tarihçisinin ilke olarak amaçladığı kullanışlı bir şey – veya belki de düzenleyici bir fikir – olduğunu düşünmektedir.

Fakat çoğu feminist, bizim bu tür ayrımları koyma yeteneğimizden ve bu ayrımları yapmanın makul olup olmadığından şüphe duyar. Sanat, müzik ya da felsefedeki kanonları ideolojiler olarak eleştiren feministler, ayrıca, faaliyetin ilgili alanlarına katılımı ve onları değerlendirmeyi etkileyen genel

[21] Frede, 670

toplumsal bağlamların pek çok veçhesiyle de ilgilenmiş ve onları tanımlamaya başlamışlardır.[22] Feminist bir eleştiri Frede'nin makalesinde ileri sürülmüş kavramlar ve noktalar üzerinde ne tür bir etkiye sahip olurdu? Öncelikle, tarihçinin soracağı soru çeşitlerini ve cevaplar için bakacağı bağlam çeşitlerini etkileyebilirdi. Bu, tarafsız tarihçinin 'nesnelliğinin' aslında, yalnızca belirli türden görüşleri "felsefi" görüşler olarak dikkate alarak ve filozofun kültürüyle ilişkilenmiş veya onun altında yatan bağlamı göz ardı ederek oldukça seçici olabileceğini öne sürmektedir.

Özetleyecek olursam: Benim Frede üzerine yürüttüğüm tartışma hem genel olarak hem de daha özel olarak feministler için, saf felsefe tarihi ideali üzerinde şüphe uyandırmayı amaçlamıştır. Netleştirme çabasına rağmen, Frede'nin saf felsefe tarihi yoluyla amaçladığı ideale ilişkin açıklaması sakatlanmış görünmektedir, çünkü (kendisinin de gözlemlediği gibi) makuliyetle ilgili dar ('felsefi') düşünceler, vb, geniş bir kültür bağlamının geri kalan kısmında oldukça gömülü durumdadır. Her ne kadar Frede oldukça relativist bir görüş benimsiyormuş gibi görünse de, öyle değildir. Onun anladığı şekliyle felsefe, görünüşe göre her zaman hakiki görüşleri yeterli gerekçelerle kavramaya çalışan bir girişim olmuştur. Yeterlilik kavramı zaman içinde değişebilir, ancak yine de o felsefeye içsel ya da felsefede otonomdur. Frede, felsefe tarihçisinin, filozofların gerekçeleri ve görüşleri için ekstra felsefi bağlamlara değil, 'felsefenin gelişimini, mümkün olduğunca felsefeye içkin düşünceler yoluyla açıklayan'[23] 'içsel' felsefe tarihine bakma görevine sahip olduğunu öne sürmektedir. Böylece Frede, felsefe tarihçisinin, felsefenin herhangi bir zamandaki içsel kavrayışı üzerinde kültürün daha geniş olan hangi yönlerinin etkisi olduğunu görme konusunda aldatıcı bir görevi olduğunu düşünmektedir. Bu içsel kavrayışı ortaya koymak ve sonra filozofun görüşlerini daha geniş ve değişken bağlamlara ilişkin yeni görüşler ışığında değerlendirmek hala önemlidir. Ve unutmamalıyız ki bu amaç; doksografın, bir filozofun görüşünün "gerçekten" doğru olup olmadığını anlama amacından farklıdır.

Frede'nin ulaştığı sonuç gerçekten de (söylediği gibi) merak uyandırır: dikkatle incelemek adına bizim çağımızı kendi ufkuna alan saf tarihçinin tarafsız gözlemlerinde çağdaş felsefi görüşlerimizin ve çıkarlarımızın bile bir anlamda ayraç içine alınacağı ve bu gözlemlere dahil edileceği düşüncesine özellikle değinmekteyim; böylece nihayetinde biz de 'resme dahil edilmiş olacağız'. Onun hakiki tarih idealinin bir ideoloji olduğunu düşünmemin bir nedeni, içinde bir tahakküm veçhesinin olmasıdır. Toplumsal cinsiyetin; alandaki araştırmacılar tarafından uygun bir şekilde ele alındığı gibi bütünleyici, özsel, içsel, süregiden bir konular ve problemler dizisine bağlı olmak-

[22] Yukarıda alıntılanlar için bkz.Citron, Parker ve Pollock, ve Tuana'nın kitapları.

[23] Frede, 671

tan ziyade, en iyi ihtimalle felsefe tarihinin dışsal ya da geniş toplumsal bağlamına bağlı olduğunu varsaymak (ki neredeyse evrensel olarak kabul edilmiş gibi görünmektedir) oldukça kolaydır. Evet, geniş bağlam bir filozofun görüşlerinin doğasını etkileyebilir, fakat hayır, o felsefenin bir parçası olarak sayılmaz. Bu, toplumsal cinsiyet ve diğer toplumsal ve politik ilişkilerin gözden düşmesini kolay ve doğal hale getirir. Bu alandaki en saygın araştırmacıların birçoğu gibi Frede de bildiğim kadarıyla, antik filozofları değerlendirmesinde herhangi bir toplumsal cinsiyet meselesinden hiç bahsetmemiş ya da bu konuları tartışmamıştır. Adil olmak gerekirse, Frede'nin hakiki felsefe tarihi kavrayışının, ilke olarak, feminist bir tarihçinin toplumsal cinsiyet merceğini en azından daha geniş bir bağlamın parçası olarak tanımasına izin verdiğini belirtmeliyim. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyetin otonom bir disiplin olarak felsefeye dahil olan görüş ve hakikatlerin daha dar bağlamının bir parçası olarak kabul edilip edilmeyeceğini sorgulamaktayım.

Frede'nin görüşündeki daha da garip olan başka bir tahakküm veçhesi; onun, disiplinimizdeki insanlar ve pratikler arasındaki uygun rol ve ilişkilere ilişkin zımni bakışını ilgilendirmektedir. Frede'nin tasviri; şu anda hakikati önemseyenlerin ve bu gerekçeyle geçmişten gelen metinleri inceleyecek olanların, belki tam da bizim kendi çağımıza kadar uzanarak geçmişe ait hakikatleri gayretle kazarak ortaya çıkaran ve insanların onları neden doğru olarak kabul ettiğini/etmiş olduğunu açıklayabilenlerden daha aşağı olduğunu ima etmektedir. Kimin yerinde olmak isterdiniz? Bizim görüşlerimizi bin yıllık köklü perspektife tercüme ederek, düşündüğümüz şeyleri neden düşündüğümüzü anlayan tarihçilerin mi, yoksa (sınırlı) bir hakikat kavramına cesurca tutunan filozofun mu? Buradaki garip sonuç şudur: tarihçinin hakikate dair, aslında hakikati *arayan* doksograftan daha fazla şey bildiği ortaya çıkmış görünmektedir. Fakat benim hatalı ya da aşırı derecede kötümser olabileceğim (ve aslında cinsiyetçi olmayan) tahakküm meselesinden ayrı olarak, ben, geniş bağlama ilişkin böyle bir perspektifin kazanılabileceği ve nesnellik ve tarafsızlığın sürdürülebileceği düşüncesinde içerilen epistemik kanıdan şüphe duymaktayım. Aslında bir feminist olarak bunu yapmak da istemiyorum.

Ayrıca, feminist ideoloji eleştirisinin Frede'nin 'hakiki' tarih yaklaşımda ayrıntılandıracağı iki büyük probleme de işaret etmekteyim. Birincisi o, epistemik kusurlardan muzdariptir: (sistematiklik, retorik inandırıcılık, kapsamlılık, sahihlik vb. gibi diğer epistemik değerlerin aksine) hakikate ilişkin aşırı ve dar veya bölük pörçük bir odaklanma; felsefi soruşturmanın dar ve geniş bağlamları arasında anlaşılmaz bir ayrım ve doksografınkinden daha öteye uzanan tarihçinin etki alanına ilişkin garip (ve kanımca otoriter) bir savunu. İkincisi o, bir metne yönelik gerçek bir 'ilgi'ye sahip olmayı ya da metne gerçek bir 'ilgi' göstermeyi engelleyen bir felsefe tarihçisinden bir tür tarafsızlık ve nesnellik talep etmekte ve hatta buna değer vermektedir.

Tarafsızlığın üstünlüğü hakkındaki böyle bir varsayım, tahakküm ve dışlanma kiplerine katkıda bulunan seçici odak uygulamalarına çok kolaylıkla eşlik edebilir. Hakiki tarih ideali, Aristoteles gibi biri ile gerçekten "ilgili" olan bir çalışma ile onu nasıl kullanabileceğimizle ilgili bir çalışma arasında bir dikotomi yaratır; ve ikincisini dışlaması itibariyle, bu tür kullanımların –feminist olanlar da dahil– sorgulanabilir bir meşruiyeti olduğu mesajını taşır.[24]

2 Felsefi Felsefe Tarihi/Witt'in Feminist Miras Modeli

Yorumlayıcı ya da 'hakiki' felsefe tarihi idealine ilişkin çekincelerimi ortaya koyduktan sonra ilerlemenin tek yolu, alternatif olanı, yani *felsefi* felsefe tarihini (Frede'nin 'doksografi'sini) savunmaktır. Antik felsefedeki bazı araştırmacılar da dahil olmak üzere, birçok filozof, hakikate ilişkin ve bizim güncel bilmecelerimiz ve sorunlarımız adına yapılan hakiki araştırmanın bir parçası olarak felsefe tarihine yönelmektedir. Örneğin, Yunan etiği üzerine son dönem makalelerin derlemesi olan *Akıl ve Duygu*'ya yazdığı Önsöz'de John Cooper şöyle yazar:

> Antik ahlak filozoflarının bu teorileri (ve diğerlerini) temellendirmeye çalıştıkları argümanları ve daha sonra onların sonuçlarını inceleyerek, kendi ahlaki anlayışımızı ve hayal gücümüzün sınırlarını büyük ölçüde genişletebilir ve kendi ahlaki düşüncemizi zenginleştirebiliriz. Her halükârda, işte bu ruhla bu kitapta bir araya toplanan çalışmaları takip ettim ve bu umutla onu şimdi daha geniş bir okur kitlesine sunmaktayım.[25]

Felsefi felsefe tarihinin bazı versiyonlarını benimseyen feministler, geleneğimizi kendi feminist görüşlerimizi geliştirmede bir kaynak olarak kullanabileceğimizi ve hatta kullanmamız gerektiğini iddia etmektedir. Nitekim,

---

[24] Bu nedenle antik felsefeye ilişkin saygın bir bültenin 'Kitap Notları' sütunu, son zamanlarda düzenlenen *Aristoteles'in Feminist Yorumlamaları* üzerine olan serinin bir tartışmasının 'aslında bu kitap notlarında konu edilmediğini'; çünkü 'kitabın asıl amacının, Aristoteles'e ilişkin anlayışımızı daha da ilerletmek değil, çağdaş feminizm için onun düşüncelerinden bazılarıyla ilişki kurmak olduğunu' kendinden emin bir şekilde ileri sürebilir. Açıkçası, felsefi tarihi (ve bunu yaparken de bu arada, felsefi tarihin feminist versiyonlarının da) karşısında cephe almaktadır. Keimpe Algra, 'Aristoteles ve Helenistik Felsefe', *Phronesis* 44 (1999): 150-161.

[25] John Cooper, *Antik Ahlak Psikolojisi ve Etik Teori Üzerine Akıl ve Duygu Denemeleri* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1999), xi. İntihar üzerine antik görüşler hakkındaki özgül bir makalesinde Cooper'ın sonucu aynı üslupla yazılmıştır:

> Umarım Yunan filozoflarının intihar konusundaki görüşlerine dair açıklamam ve tartışmam, gelenekte intiharın ahlaksallığı ve rasyonalitesine ilişkin yaklaşımın felsefi zenginliğini ve ona duyulan ilgiyi ortaya çıkarmıştır. İntihar konusunda, takip eden yüzyıllar boyunca yinelenen tezlerin neredeyse tümü, sadece ima edilmekle kalmamış, aynı zamanda öylesine yaratıcılık ve içgörüyle geliştirimiştir; ki topluca alındıklarında, Yunan filozoflarının bu konuda kayda değer her şeyi halihazırda söylemiş oldukları bazı haklı gerekçelerle hissedilebilir. (*Cooper, Akıl ve Duygu*, 540-1.)

Ancak, zaman zaman Cooper'ın bu makalelerdeki yaklaşımı oldukça farklılaşır ve bu alıntılarda öne sürülenin aksine, daha çok aşağıdaki gibi, "hakiki tarih" tarzındadır.

felsefe tarihi yaparken belli *çıkarları* risk altında olan feministlerin –belki de, geçmişten bir figürün söylediği şeyi neden söylediğine ilişkin oldukça önemli tarihsel ve bağlamsallaştırılmış bir çalışma ile birleştirilmiş olan– doksografinin veya felsefi tarihin bazı versiyonlarını desteklemeleri neredeyse kaçınılmaz gibi görünmektedir. Makalemin bu bölümünde, Charlotte Witt tarafından geliştirilen, felsefe tarih yazımına yönelik bu yaklaşıma ilişkin iyi çalışılmış bir feminist savunmayı inceleyeceğim.

Witt, feministlerin, geleneğin fikirlerini bir kaynak olarak kullanarak, bir miras üzerinde hak iddia etme yolu olarak felsefe tarihi yapabildiklerini iddia etmektedir. Kolaylık olması adına onun görüşünü *miras yaklaşımı* olarak adlandıracağım.[26] Bunun, açık bir şekilde bir çeşit *felsefi* felsefe tarihi anlamına geleceğine inanıyorum. Witt, feministlerin, bazen kadın araştırmacıları dahil ederek ve bazen de kanonu bir şekilde 'kendimizin' kılmak amacıyla değerlendirerek, felsefe kanonunu yeniden düşünmeye ilişkin süregiden bir projeyle çeşitli uğraşma biçimlerinin ana hatlarını çizmiştir. Onun kavrayışı, olup bitenlerin hem geleneksel hem de radikal unsurlara sahip olduğu yönündedir: radikaldir, çünkü feministler kanonda büyük değişimler ve düzenlemeler istemektedir; gelenekseldir, çünkü onlar diğer araştırmacıların alanımızın tarihinden yararlanırken yaptıkları türden şeyler yaparlar. Feministler, diğer filozoflar gibi, hakikatin bilgisini ve bilmecelere çözümler ararlar. Bu süreçte, diğer pek çok türdeki felsefi çabada olduğu gibi, Frede'nin ideali olan 'hakiki' tarih türü için bir yer vardır. Fakat biz burada duramayız.

Witt, kanonu düzenleme projesine daha az odaklanmış, kanonun erkek filozoflarını yeniden yorumlamakla daha fazla ilgilenmiştir. O, feministlerin şimdi tarihimize nasıl geri dönüp onu nasıl kullanabileceklerini açıklama arayışındadır. Witt'in geliştirdiği hattın önemli noktaları şunlardır (ikinci noktanın kanonun düzenlenmesi, diğer üç noktanın kanonun yeniden yorumlanması ve uyarlanabilir kullanımı hakkında olduğuna dikkat ediniz):

1. "Bizim" teorik meselelerimiz ve "bizim" felsefi perspektifimizin önemi adına tarihsel gerekçe buluruz.
2. Kanonu yeniden okurken, feminist felsefeye önceller ararız, böylece kanonun düzenlenmesi projesine katılırız.
3. Kanonu, feminist bir perspektifin veya sorunun felsefi kültürümüze sımsıkı kök saldığını doğrulamak için, bir kaynak olarak kullanırız.
4. Kanonu, kadınların geçmişte nasıl küçümsendiğini anlamak için negatif bir kaynak olarak veya şimdi açıkça reddetmek istediğimiz görüşlerin hedefi olarak kullanabiliriz.[27]

---

[26] Onun yaklaşımı Eileen O'Neill'in "Kaybolan Mürekkep: Erken Modern Kadın Filozoflar ve Tarihteki Akıbetleri"ndeki yaklaşımına benzerlikler gösterir, içinde Janet A. Kourany, ed., *Feminist bir Düşüncede Felsefe: Eleştiriler ve Yeniden İnşa,* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1998) : 17-62.

[27] Burada, Witt'in negatif bir kanon yaratmak olarak tanımladığı şeye atıfta bulunuyorum. Bu,

Witt, felsefe tarihinde kaynak bulan çeşitli feminist örnekler betimlemektedir. Örneğin antik felsefede, Aristotelesçi etikte ve onun etik yaşamda diğerlerine yönelik ilginin ve duygunun önemine ve somut bağlama ilişkin vurgusunda değer bulan Martha Nussbaum'dan; ve Aristoteles'in akılsal idealinin, feminizmin en derin etik içgörülerinin bazılarını yakaladığını iddia eden Marcia Homiak'tan söz etmektedir. Modern felsefe alanında, Witt, Descartes'ın akıl kavramının, on sekizinci yüzyılın birçok kadın filozofu tarafından, erkeksi terimlerden ziyade eşitlikçi terimlerle yorumlandığını ve bu kavramın kadın filozofların kadınlar için eşit eğitim argümanlarında kullanıldığını iddia eden Margaret Atherton'dan ve hem epistemolojide hem de etikte Humecu bir perspektifin feminist teori için değerini belirten Annette Baier'den de bahsetmektedir. Bir başka örnek de feminizm için pragmatizminin değerini savunan Charlene Siegfried olmuştur. Elbette, yeniden şekillendirme ve kazı çalışmaları, filozofların geçmişimizi nasıl gördüğünün tipik bir örneği olmuştur. Böylece Witt, feministlerin kanonik figürleri tekrar gözden geçirirken, filozofların her zaman yaptıkları gibi, tarihi bir kaynak olarak kullandıklarını söylemektedir.

Witt, feministlerin felsefe kanonuna ilişkin mirasımız üzerinde hak iddia etmeleri konusunda istekli görünmektedir. Makalesi, bugünkü (feminist) amaçlar için felsefe tarihinin değerini savunmaktadır. Bizimki büyük ölçüde, süregiden bir problem çözme geleneğidir; etik, epistemoloji ve metafizikteki çağdaş sorunlara yönelik feminist çözümler, geleneğin kaynaklarından yararlanmamızı gerektirecektir. Witt, bu sorunlara ilişkin feminist çözümlerin mümkün ve makbul olduğunu varsaymakta: feminist bir etik, epistemoloji ve metafiziğe (vb.) ihtiyacımız olduğunu düşünmektedir. Kuşkusuz feministler, felsefe evine geri yerleşmeden ve onun bize ait olduğunu iddia etmeden önce, onu yeniden şekillendirmek zorunda kalabilirler. Fakat kendimizi, mirasımızın daha nahoş bileşenlerinden yoksun bırakmak zorunda kalsak bile, yine de onu kendimizin kılabiliriz ve bunu, bu mirasta kendi yerimizi almak için yapmalıyız.[28] Buna yalnızca öncellere sahip olduğumuzu kanıtlamak için değil, araştırmamızın gerekçelerine ve meşruiyetine katkı sunmak için de ihtiyaç duymaktayız.

Feminist bir antik felsefe araştırmacısı olarak Witt'in çalışmasının bir parça genişletilmiş bir örneğini sunayım. Bu onun görüşünü, Frede'nin hakiki felsefe tarihi tanımı karşısında konumlandırmamıza yardımcı olacak ve

---

kadın düşmanı (*misogynist*) düşünürlerin, örneğin Genevieve Lloyd veya Susan Bordo tarafından eleştirilmesiyle örneklenir. Mirasın bu şekilde reddedilmesi, hem kanonun bir kaynak olarak pozitif kullanımından hem de onun, hemen aşağıda Irigaray'ın yöntemi olarak betimleyeceğim gibi, bir kaynak olarak negatif kullanımından farklıdır.

[28] Witt, bu akılsal yeniden inşayı gerçekleştiren feministlerin amaç ve yöntemlerinde çok farklı olabileceğini akıllıca belirtmektedir. Güncel konular hakkında hemfikir olmayan ve buna bağlı olarak kanonik bir figürün nasıl okunacağı, değerlendirileceği ve kullanılacağı konusunda hemfikir olmayan feminist örnekleri listeler.

neden alternatif model olan felsefi tarih tarafında olduğunu gösterecektir. *Aristoteles'in Feminist Yorumlamaları*'nın[29] içindeki 'Aristoteles'te Form, Normativite ve Toplumsal Cinsiyet: Feminist Bir Perspektif' adlı makalesinde Witt, Aristoteles'in hilomorfik töz teorisini incelemekte ve onun form ve madde teorisinin nasıl belli toplumsal cinsiyet imalarına veya çağrışımlarına sahip olduğunu keşfetmektedir. Onun temel kaygısı, Aristoteles'in hilomorfik töz teorisinin neden bir normativite ortaya koyduğunu incelemektir. Bu, çağdaş standartlara göre, gerçekliğin tarafsız, değerden bağımsız bir tanımını sunması gereken bir metafizik teori olmasına rağmen, aslında değerler ihtiva eder. Basitçe söylemek gerekirse, Aristoteles'in teorisi formun maddeye göre iyi ve üstün olduğunu söylemektedir. Witt, Frede'nin 'hakiki' tarih olarak adlandıracağı şeye güzel bir örnekte, bu iddianın Aristoteles açısından, kendi zamanının standartlarına göre makul bir iddia olduğunu öne sürer, çünkü Aristoteles ve bazı arkadaşları evrenin veya gerçekliğin *kendisinin* normatif olduğuna inanmaktadır. Böylece o, değer yüklü bir gerçekliğin doğasını yakalamak anlamına gelen tarafsız bir metafizik çerçeve sunmuştur.

Witt ayrıca, Aristoteles'in hilomorfik, değer yüklü metafiziğinin, daha özel toplumsal değerlerle ve özellikle de formun erkeklik ve maddenin kadınlık çağrışımlarıyla nasıl bağlantılı olduğuyla ilgilenmektedir. Witt, daha dar olan toplumsal bağlamdan daha geniş olana doğru hareket etmektedir, çünkü bu toplumsal cinsiyet çağrışımlarının içsel değil dışsal olduğunu öne sürer – zira Aristoteles, kendi zamanının genel kabul görmüş toplumsal görüşlerini ve tutumlarını halihazırda değer yüklü metafiziksel bir şemaya uygulamıştır. Yani Witt, Aristoteles'in erkek egemen bir toplum deneyimine ilişkin daha geniş toplumsal bağlama bakar; fakat toplumsal teorinin, cinsiyetlendirilmiş form ve madde kavrayışının belirleyicisi olmaktan ya da onda içerilmekten ziyade, ona uygulandığını iddia etmektedir. Bu bakımdan, Witt aslında Frede'nin 'saf tarih' yapmaya ilişkin önerilerini örneklendirmiş ve hatta gerçekleştirmiştir.

Burada iki noktaya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, bu örnekle ilgili olarak, Frede'nin hakiki tarih idealine yönelik eleştirilerimden birinin tekrarı olacaktır. Aristoteles'in çalışmalarında aynı konuları inceleyen diğer feminist araştırmacıların farklı sonuçlara ulaştığını ve Witt'ten neredeyse zıt yönde ilerlediğini not etmeliyiz.[30] Yani onlar ters bir etki akışını savunmaktadır: Aristoteles, varsayılan (cinsiyetçi) sosyal değerlerini ilk önce (sözde bilimsel) biyolojik teorisine ve daha sonra da (sözde nesnel) metafizik teorisine aktarmıştır. Her bir durumda, geniş sosyal bağlamdaki faktörlerin,

---

[29] Charlotte Witt, Aristoteles'te Form, Normativite ve Toplumsal Cinsiyet: Feminist Bir Perspektif, içinde *Aristoteles'in Feminist Yorumlamaları*, 118-137.

[30] Yukarıda belirtilen *Aristoteles'in Feminist Yorumlamaları*'ndaki Marguerite Deslauriers ve Linda Hirshman'ın makalelerine bakınız.

onun daha dar felsefi düşüncesi üzerinde doğrudan bir etkisi olmuştur. Burada, bu tartışmada kimin haklı olduğuna dair bir tutum belirlemeyi amaçlamıyorum; daha ziyade, neyin saf ya da dar bir biçimde felsefi sayılacağının *karşısında* neyin geniş ardalan bağlamının bir parçası sayılacağının belirlenmesinin güç olduğunun altını çizmek adına sadece bir ihtilafa işaret ediyorum. Bu güçlük, dar bir şekilde tanımlanan felsefe tarihi hakkındaki bir tür nesnel anlatı hakikatine -prensipte bile olsa- ulaşmayı amaçlayan iplikleri düzgünce ayırma düşüncesi ile ilgili problemleri ifade etmektedir.

Witt'in argümanıyla ilgili bu örnek hakkında dikkat çekmek istediğim ikinci nokta şudur; eğer onun metni 'sadece' bir tarih olmakla yetinseydi, çoğu feminist onun metnini yetersiz ve eksik bulurdu. Ve aslında Witt'in kendisi de metnini, feministler olarak bizim Aristoteles'ten ve onun metafiziksel yaklaşımından bir şey *öğrenip* öğrenemeyeceğimizi sorarak sonuçlandırır. O, öğrenebileceğimize inanmakta ve bunun nedenlerinden bazılarını öne sürmektedir. Şöyle yazar:

> Norm ve değerleri başlı başına teorisyenin yanında konumlayıp modern bilim tarafından oluşturulan doğa imajını eleştirmeden kabul eden teoriye bu norm ve değerlerin ne zaman ve nasıl girdiğini açıklamaya çalışanlar için Aristoteles yararlı bir hatırlatma sağlar. Belki de Aristoteles'in bizden inanmamızı istediği ve bazı eko feministlerin de iddia ettiği gibi, doğada ve araştırmacının yanında değerler vardır. ... Aristoteles'in hylomorfizmi bunun nasıl görünebileceğine ilişkin bir resim sunar. Bu yüzden, feministlere Aristoteles'in normatif metafiziğini öneririm çünkü o, yalnızca önyargısız bir bilim insanı figürüne veya yoktan-görüşlerin metafizikçisine odaklanmamız yerine, bizden modern bilim ve metafiziğin tüm varsayımları hakkında bütünsel bir biçimde eleştirel düşünmemizi talep eder.[31]

O halde sonuç olarak, hakiki tarihçi, muhtemelen Witt'in, felsefi tarihe (ya da Frede'nin doksografi olarak adlandırdığı şeye) geçişinden (ya da ona kaymasından) şikâyet edecektir: onun Aristoteles'in metinlerinden ortaya çıkardığı bu görüş, onun *önemsediği* bir görüştür. Yeterince ilginç bir biçimde ve bazı insanların bekleyeceğinin aksine Witt'in feminist yaklaşımı, Aristoteles'in görüşlerinin doğrudan reddedilmesine değil, onları yeni bir bağlamda canlandırmaya yönelik bir girişime götürür. O, feministleri Aristoteles'in normatif metafiziğini, modern amaçlarımız adına, bilimsel araştırmada değerlerin rolüne ilişkin tartışmalar içinde düşünmeye çağırmaktadır.

Miras yaklaşımında destekleyecek pek çok şey bulmaktayım. Bununla birlikte onu, feminist felsefe tarihi için bir model olarak onaylamadan önce, ele alınması gereken bazı ciddi sorular olduğuna inanıyorum. Witt'in modelini felsefi felsefe tarihinin feminist bir versiyonu olarak tanımladım. Bir konu dizisi 'felsefi' felsefe tarihinin doğasının en iyi nasıl anlaşılacağı ve onun gerçekten de yorumsal tarihe daha üstün (veya onun tek alternatifi) olup

[31] Witt, 133-4

olmadığıyla ilgiliyken, diğer konu dizisi miras yaklaşımının gerçekten 'yeterince feminist' olup olmadığı ile ilgilidir. Bazı feministler bunu çok naif ve hatta ideolojik olarak tanımlayacaklardır. Her ne kadar bu konu dizileri birbirine karışmış ve hiç de kolayca çözülür olmasa da onları yapay bir şekilde ayrı ve farklı tutmaya çalışacağım. Miras modelinin feminizmiyle ilgili olarak, ikinci konu dizisiyle başlayacağım.

Miras Yaklaşımı bir İdeoloji midir?

Miras yaklaşımı, felsefi felsefe tarihi olarak adlandırdığım görüşün feminist bir uyarlamasıdır. Witt yorumsal tarihin değerini görüp ondan faydalanmaktadır, fakat başlı başına değil. Bununla birlikte, diğer feminist filozoflar tarihimizin gölgeli mirasından çok daha şüphelilerdi; zımni tarih görüşünü neredeyse sürekli olarak kabul etmek isteyip istemediğimizi ve şu anki hedefini problem çözme olarak kabul etmek isteyip istemediğimizi sorguladılar. Onlar, feministlerin daima özel olan bir gruba katılmak zorunda olup olmadıklarını sorgulayarak, önceller ve meşruiyet arayışı hakkında ciddi şüpheler dile getirmektedirler. Gerçekten de onlar felsefe tarihinin miras modelini bir ideoloji olmakla eleştirirler: Tarihte neye değer verdiğimize ve bunu neden yaptığımıza ilişkin bir açıklama olması bakımından tüm bu miras modeli ile ilgili problemleri göstererek, bu modelin bireysel uygulama örneklerini hem epistemik olarak kusurlu hem de baskıcı bulurlar. Şimdi, feministler olarak, felsefe tarihine ilişkin mirasımızda hak iddia etmenin veya hakikatleri gelenekten çıkarmaya çalışmanın yanıltıcı olduğunu düşünen bazı Fransız feminist filozofların bu miras modeline güçlü bir şekilde meydan okumasını resmedeceğim.

Penelope Deutscher, son kitabı *Esnek Toplumsal Cinsiyet: Feminizm, Dekonstrüksyion ve Felsefe Tarihi*'nde, felsefe tarihine (onun değerine) yönelik şüpheci bir yaklaşımın başka veçhelerini benimseyen çeşitli Fransız feministleri tartışır.[32] Onlar, miras aldığımız gösterişli yapıyı yıkmamız gerektiğini -ya da daha doğrusu, detaylı bir çalışmanın onun zayıf temelleri üzerinde halihazırda sendelediğini gösterebileceğini düşünmektedirler. Geleneği yapılandıran metinler; ihmaller, boşluklar ve içsel çelişkilerle kendilerini sürekli baltalamaktadır. Felsefe tarihi çalışması, feministler olarak bizler için apaçık değerli bir miras olan şeyleri ortaya *çıkarmaz*. Aksine, detaylı çalışma, bu geleneği oluşturan şeyin bizi şu an hala baskı altında tutan birçok şeyi – (feminist) felsefi faaliyetle uğraşmanın ne olduğuna dair kavrayışımızda bile – nasıl kapsadığını ortaya çıkarır. Luce Irigaray'a odaklanarak, onun görüşüne göre miras modelinin kendisinin neden bir ideoloji olduğunu açıklamak için Fransız feministlerin felsefe tarihine 'negatif yatırım yakla-

[32] Penelope Deutscher, Esnek Toplumsal Cinsiyet: Feminizm, Dekonstrüksyion ve Felsefe Tarihi (New York: Routledge 1997)

şımı' (*disinvestment approach*) olarak adlandırdığım yaklaşımı göstereceğim.

Irigaray, 'filozofun evine geri dönmemiz' gerektiğini kabul etse de orada yaşama konusunda apaçık ki rahatsızdır. Irigaray; baskı, dışlama, fallosantrizm ve benzeri yollarla kadınların tarihsel felsefe geleneğine yabancılaştığını ve yabancılaşmış olması gerektiğini düşünmektedir. Bu yüzden onun metodu, Witt tarafından savunulan aktif bir miras talebinden farklıdır. Ancak belki de Witt, Irigaray'ın geleneği hala (antik düşünceler de dahil olmak üzere) *negatif* bir kaynak (bunun, yukarıda belirtilen Witt'nin listesindeki 4. madde olduğunu hatırlayınız) olarak kullandığını ileri sürebilir. Ve elbette, böyle bir şüphe feministlere özgü değildir. Nietzsche, Heidegger, Derrida ve ayrıca Descartes da atalarını reddetmeye ve geçmişi bir hata olarak beyan etmeye istekliydiler. Wittgenstein'ın vaktiyle Augustinus gibi figürler üzerine yazarken yaptığı gibi, Bertrand Russell da Leibniz üzerine kitabında aynı şeyi yapmaya çok yaklaşmıştı. Aynı hataları yapmaktan kaçınmak amacıyla bizden önce gelenleri reddetmemiz gerektiğini düşünmek filozoflar arasında oldukça yaygındır. Ancak göreceğimiz gibi, Fransız feministlerinin negatif yatırım duruşu ile Witt'in, kanonun olumsuz bir kaynak olarak feministler tarafından nasıl kullanılabileceği hakkındaki fikirleri arasında yine de büyük farklılıklar vardır.

Geleneksel felsefe tarihi, doğru olana yönelik kaygıyı duygusuz (as cold as *charity*) ve bağlamsallaştırma gibi belirli geniş yorumlama prensiplerini takip etmektedir. O, bir yazarın, en üst düzeyde tutarlılık için en uygun şekilde incelenen yönelimlerini; onların akla yatkınlığını, sürekliliğini ve sonraki teorisyenler üzerindeki etkilerini değerlendirmeden önce, yeniden kavramayı veya yeniden inşa etmeyi amaçlamaktadır. Geleneksel felsefe tarihi ağırbaşlı ve ciddidir. Biz de görevimiz ve onun değeri konusunda ciddiyiz. Görüşleri ve argümanları keşfeder, doğru mu yoksa ilginç bir biçimde yanlış mı olduklarını göz önünde bulundururuz. Geçmişteki figürlere bakarak şunları sorarız: onlar bir şeyleri doğru yaptılar mı, cevapları güncel bir görüşe benziyor mu, argümanlarını geçerli kılmak için ne söylemeleri gerekirdi vb. İroni ya da mizah tonuyla konuşmayız ve kesinlikle flört etmeyiz ve penislerden, ereksiyonlardan ve boşalmadan bahsetmeyiz. Yorumlama amacı genellikle, sadece 'Platon'un (Aristoteles'in) ne söylediğini veya ne düşündüğünü görmek' ve sonra bunun hakkında ne düşündüğümüzü söylemektir.

Buna karşılık, Irigaray felsefi çalışmaları tamamen farklı bir biçimde bağlamsallaştırmaktadır. Daha şüpheci bir başlangıç noktasından başlar ve şakacı ironi, hiperbolik eleştiri, alay, mizah, parodi, taklit, kinaye, hatta flörtleşmeyi kullanır. Daha önceki görüşlere doğrudan saldırmak ya da onları reddetmekle, onları teşhir etmekten daha az ilgilidir. Aynı evin filozoflarca işgalini, birbirinden uzaklaşmış sevgililerde olduğu gibi, acı verici bir durum

olarak görmektedir. Yakınlık olduğu kadar küçümseme ve acı da vardır burada. Örneğin, Aristoteles'in *Fizik IV*'teki yer açıklaması üzerine yazdığı makalesinde Irigaray, analitik bir yorumcunun yapabileceği tarzda Aristoteles'in yer teorisinin Platon'u ne kadar iyi revize ettiği, kendi metafiziğiyle ne kadar örtüştüğü veya Einsteincı uzayı nasıl öngördüğü gibi soruları değil; onun, dişil bedenin 'boşluğuna' yönelik her yere nüfuz etmiş eril bir felsefi tutumu nasıl örneklediğini dikkate almaktadır.[33] Irigaray bir şeyin yerini saptamanın zorluğu hakkında yazarken, kendi penisinin kararsızlıklarını ihmal ettiği için Aristoteles ile alay eder. Aristoteles'in yere ilişkin 'zarf' teorisi göz önüne alarak, Irigaray, gelişmekte olan fetüsün anne bedenindeki yerinin ne olduğunu sormaktadır. Onun amacı, Aristoteles'in yer görüşünün yanlış olduğunu söylemek değildir, çünkü bu, onun nerede ve neden içsel olarak tutarsız olduğunu veya sonraki düşünürler üzerinde nasıl bu kadar etkili hale geldiğini aydınlatmak için yeterli olmayacaktır.

Benzer şekilde Irigaray, 'Büyücü Aşk: Platon'un Şöleni Üzerine Bir Okuma, Diotima'nın Konuşması' makalesinde Diotima hakkında yazarken, Platon'un aşk anlayışını doğrudan reddetmez. Daha ziyade o, Diotima'nın şölende olmadığı gerçeğinin altını çizerken oldukça alaycıdır: 'Ve Diotima, her şeyden önce onun aşktaki bilgeliği, kendisinin yokluğunda bir erkek tarafından aktarılan tek kadın örneği değildir'.[34] Irigaray, Diotima'nın Sokrates'e verdiği cevapları içinde alaycı kahkahalar olduğunu vurgularken, kendisini diğer kadınlar ve Diotima ile ilişkilendirmektedir. Makalesi, Diotima'nın görüşlerinin kendi sesiyle verilmediğine dair ironik gözlemlerle doludur:

> Cinsel üreme, güzel ve iyi şeyleri yaratmanın lehine askıya alınmıştır. Ölümsüz şeyleri. Bu, şaşırtıcı bir şekilde, Diotima'nın görüşüdür. En azından Sokrates tarafından dile getirilen sözler yoluyla tercüme edildiği kadarıyla. Elbette, Diotima bir kez daha, *orada değildir. Onun görüşlerini Sokrates aktarır.* Belki de farkında olmadan ve bilmeden onları çarpıtmaktadır.[35]

Irigaray, erkek ve kadın arasındaki aşkı da içeren ancak bununla sınırlı

---

[33] Luce Irigaray, 'Yer, Süre: Bir Aristoteles Okuması, *Fizik IV*', içinde *Bir Cinsel Farklılık Etiği*, Çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill (Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları 1993); *Aristoteles'in Feminist Yorumlamaları*nda, Freeland, ed., 41-58, Cynthia Freeland'in yanıtı ile, 'Irigaray'ın Aristoteles Üzerinesi Üzerine', 59-92.

[34] Luce İrigaray, 'Büyücü Aşk: Platon'un Şölen'i Üzerine Bir Okuma, Diotima'nın Konuşması', içinde Tuana, ed., *Platon'un Feminist Yorumlamaları*, 181-195; 181'de. Çoğu yorumcu, Diotima'nın bir kurgu olduğu görüşünden yola çıkarken; diğerleri, gerçek bir Diotima olduğunu veya en azından olabileceğini düşünmektedir. Bu konu ayrıca, David Halperin tarafından 'Diotima Neden Bir Kadındır? Platonik Eros ve Toplumsal Cinsiyetin Biçimlendirilmesi'nde tartışılmıştır, içinde David Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin, ed., *Cinsellikten Önce: Antik Yunan Dünyasında Erotik Deneyimin İnşası* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1990): 257-308.

[35] Irigaray, a.g.e., 192, 188

olmayan, ölümlü, kanlı canlı aşkı yeniden meşrulaştırmak için *Şölen*'i isteksizce okumaktadır. O, Diotima'nın aşkın yaratıcı yönlerine yaptığı vurgunun yanlış anlaşıldığını düşünmektedir: Aşıklar arasındaki üretkenlik ve uyum, yaratımın sebebi değil bir koşuludur. Makalesinin sonunda bu alternatif okumayı imler ve onu bu şekilde anlamak için, 'kendi büyüsü içinde keşfetmek için, tüm konuşmayı tekrar gözden geçirmenin gerekli olduğunu'[36] yazar. Buradaki 'büyü' kelimesi bile muğlaktır: Platon'u, değerli bir şey bulmak için yeniden okumamız mı, yoksa onun okurlarına nasıl büyü yaptığını saptamamız mı kastedilmektedir?

Irigaray'ın bakış açısına göre Batı düşüncesi mirası, feministler için zengin ve değerli bir şeyi sahiplenmekten ziyade bir endişe konusudur. Batı felsefi geleneğinin baskıcı olduğunu ve dişil olanı ihmal ettiğini göz önünde bulundurunca, yorumlarımızda müşfik olmak için çok az nedenimiz vardır - fakat bu mirası görmezden gelmek ve kendi mirasımız değilmiş gibi davranmak da doğru olmayacaktır. Bu nedenle felsefenin tarihini doğrudan bir kaynak olarak kullanmak mümkün değildir. Kadınlar olarak, geleneğin sınırlarının dışındaki pozisyonlardan yazdığımız takdirde, metnin 'düz' okumaları veya rasyonel yeniden inşaları değerli olmaz. Doğrudan reddetme de yeterli olmaz, çünkü bu da disiplindeki cinsiyetçiliğin sinsi ve potansiyel olarak hâlâ sınırlayıcı etkilerini görmezden gelmek olur. Kanonik figürler bizim seçkin ve nazik atalarımız değil, ataerkil düşmanlarımızdır. Bu; Richard Rorty'nin babalar, erkek kardeşler ve amcalar[37] arasındaki eğlenceli aile sohbeti değil, tersine bize birçok şeye mal olan haksız kurallarca yürütülmüş aldatıcı ve kurnaz bir tartışmadır. Biz kadınlar, duyulmadığımız veya düşüncelerimizin, yalnızca başkalarına (erkeklere) atfedildiğinde ciddiye alındığı bir odada konuşmanın nasıl bir şey olduğunu biliriz.

Makalemin bu bölümünde değindiğim noktaları özetleyelim ve Irigaray'ın eleştirisinin miras modelinden nerede ayrıldığını değerlendirmeye çalışalım. Önceki bölümde miras modelini 'felsefi' tarihin feminist bir versiyonu olarak tanımlamıştım. Witt, mevcut görüşlerin gerekçelerini, feministler olarak meselelerimizin ve pratiklerimizin meşruiyetini ve alternatif perspektifleri araştırmak için tarihsel metinlerin feminist kullanımını savunmaktadır. Burada, bu modele ilişkin çekinceleri ifade etmek için Luce Irigaray'ın görüşlerini betimledim. Irigaray'ın felsefenin mirasına yönelik

---

[36] Irigaray, a.g.e., 195. Irigaray'ın buradaki çizgisini onayladığımı söylemeye çalışmıyorum. Andrea Nye, klasik Yunan kültüründe, erkekleri eğiten kadın bir uzman olabileceği varsayımından yola çıkarak, durumu Irigaray'ın aleyhine çevirir. Bkz. Andrea Nye, 'Platon'un Şölen'inde Irigaray ve Diotima', Nancy Tuana, ed., *Platon'un Feminist Yorumlamaları*, 197-215.

[37] Rorty şöyle yazar: 'Felsefe en iyi şekilde bir yazma türü olarak görülmektedir. Form ya da madde tarafından değil, herhangi bir edebi tür gibi, gelenek tarafından sınırlandırılır -örneğin, Baba Parmenides, dürüst yaşlı Amca Kant ve kötü erkek kardeş Derrida'yı içine alan bir aile romansı' içinde Rorty, *Pragmatizmin Sonuçları* (Minneapolis: University of Minnesota Press), 92. Burada, annelerin, kız kardeşlerin veya teyzelerin olmadığı bir aile sohbeti olduğuna dikkat ediniz.

şüphesinin, Witt tarafından savunulan yeniden sahiplenme yaklaşımına ilişkin makul bir eleştiri sunduğu sonucuna vardım. Irigaray, geleneğimizi benimsemenin ve onu sahiplenmenin bir yolu olarak tarih çalışmalarımızı kullanma amacını desteklemenin feministler için bir ideoloji olabileceğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bir şekilde değiştirilebilir olmadığı ve büyük bir dikkatle kullanılamadığında, miras modelinin epistemik olarak hatalı olduğu ve tahakkümü sürdürdüğü konusunda ciddi endişeler vardır. Ben de önce bu tahakküm eleştirisini değerlendireceğim.

Miras yaklaşımının, belki de üzerinde hak talep etmek için bu kadar aceleci olmamamız gereken bir geleneği sahiplenerek feministler için meşruiyet aradığı ölçüde, baskıcı ilişkileri sürdürdüğü görülebilir. Bu, Witt'in, miras yaklaşımının kanonun negatif bir kaynak olarak kullanılması gibi diğer yaklaşımlarla birleştirilmesi gerektiği konusundaki ısrarının nedenidir. Feministler, geleneğin kadın düşmanlığı, kadınları aşağılaması, bu gelenekten dışlanmamız ve kadınsı olan ile şeylerin değersizleştirilmiş maddi yönlerinin tekrarlanan can sıkıcı çağrışımları yüzünden belirli sorunlarla yüzleşirler. Irigaray, Platon ve Aristoteles'in çalışmalarına ilişkin mirasımızın, bilim veya sanattan kalan muhtemelen şüpheli miraslar gibi olduğunu söyleyecektir: Bir tür Frankenstein formülünün veya Duc d'Urbino'nun etkisinde kalmış bir kadını resmeden bir Titian tablosunun vârisleri olduğumuzu hayal edin. Ya da daha da kötüsü, bir zamanlar Çinli bir kadının ayaklarını sıkıştıran bir çift güzel parlak ipek ayakkabı[38] ya da sanatsal üretimin yerel alanlarına hapsedilmiş kadınlar tarafından yapılan güzel bir yorganı miras aldığımızı hayal edin. Bu tür hazinelere sahip olma ve onları kullanma konusundaki ikilemlerden kaçınmak zordur. Irigaray'a göre, kadın el sanatlarına adanmış yeni bir müze dikmek çözüm değildir. Bu geleneğin, feministler ve filozoflar olarak mevcut pratiklerimizi meşrulaştırmak için kullanılması da.

Bu eleştiri ikinci noktaya, miras yaklaşımındaki epistemik kusurlara ilişkindir. Kendimizi onda gerekçeler ve meşruiyet bulmayı umduğumuz değerli bir geleneğin mirasçıları olarak görmek, bu geleneğin gerçekte olduğundan daha değerli olduğunu düşünmemizi gerektirebilir. Atalarımıza ve onlar hakkındaki tarihsel kanonlara yönelik araştırmaya (merhamet ilkesini kullanmak gibi) karşı fazla hürmetkar olabiliriz. Irigaray, geleneksel araştırma kiplerini reddetmeye sevk eder ve standart tarihsel araştırma normlarının daha dolambaçlı ve daha az hürmetkar olduğu başka bir kanonik metin inceleme yolunu izler.

Irigaray'ın tarihi filozof metinleri okumasının miras yaklaşımı konusunda önemli sorunlar ortaya çıkardığına inanmama rağmen, onu reddetmemiz

[38] Çin'de 'lotus' ya da 'zambak' ayak da denilen, küçük yaşlardan itibaren kız çocuklarının ayaklarının büyümesini engellemek adına parmakları kırılarak yapılan bir ayak bağlama uygulamasıdır. (ç.n)

gerektiğini düşünmüyorum. 'Kendini küçültmeden' öncüller aramak mümkündür ve feministleri meşruiyet aradıkları için kınamak haksızlıktır. Nihayetinde Witt, bazı feministlerin, geleneksel olarak saygı duyulan filozofların görüşlerine *saldırmak* suretiyle kanonu olumsuz bir kaynak olarak doğrudan kullandıklarından bahsetmişti. Belki de Irigaray'ın kendi metinsel müdahalelerini böyle bir saldırının başka bir şekli olarak yorumlamalıyız. Nihayetinde onlar da neredeyse aynı amaca sahip değiller midir – ki bir filozofun görüşlerinin kusurlarının ve arkasında durulamayacak etki veya yansımalarının farkına varmamızı sağlarlar? Bana öyle geliyor ki; bir feminist için en ciddi sorular, geleneği olumlu bir kaynak olarak nasıl kullanacağımızla ve nasıl yol alacağımızla ilgili olmalıdır. Aslında, Irigaray'ın kendisi, son zamanlarda, Levinas'ın çalışmasını okuması ve benimsemesi örneğinde olduğu gibi, bunu daha fazla yapıyor görünmektedir. Feminist bir filozof bugünün ve geleceğin feminist hedeflerine ulaşmak için geçmişle ne şekilde ilgili olmalıdır? Miras görüşü bir ideoloji ise, onun yerine daha iyi bir şeyi nasıl koyabilir?

Bu soruları cevaplamanın bir yolu olarak Irigaray'ın açıklamasının kendine has sorunları olduğunu belirtmeliyim. Eğer Irigaray bir ideoloji eleştirmeni ise, felsefe tarihi yapan feministler olarak bizim pratiklerimizin doğasına ve değerine ilişkin daha doğru bir açıklama getirmeye kendini adamıştır. Irigaray, geleneği çalışmanın feministler için değerini kesinlikle reddetmemektedir: Filozofların toplumsal cinsiyet meselelerine karşı körlüğünü ve kadınların ve sesimizin bu alandan dışlanmasını ve marjinalleştirilmesini anlamak için bunu yapmalıyız. Bu aslında Witt'in kanonu bir kaynak olarak çalışma fikrine benzemektedir. Bununla birlikte Irigaray, doğru görüşlerin nasıl benimseneceği ya da kötü olanların nasıl eleştirileceği düşünüldüğünde, anlaşılması güç hale gelmektedir. Onun, geleneğin kendisi hakkındaki "hakikat"e yönelik tutumunu saptamak zordur. Başka bir yerde de Irigaray'ın feminist metodolojisinde, geleneğimizin cinsiyetçi doğası ve anlamı üzerine vurgusu ile kendine özgü, öznel, kişisel metin 'okuması' arasında problemli bir gerilim olduğunu iddia etmiştim.[39] Irigaray'ın genel olarak bir nevi yapısökümcü bakış açısına göre, metinler çoklu anlamlara açıktır; daha çok, oyun alanları ya da kişisel yanıta ilişkin durumlar gibidir. Fakat aynı zamanda, Irigaray'ın feminist eleştirileri, kanonik metinlerin oldukça belirgin bir anlamı olduğunu öne sürmektedir: onlar bütün Batı geleneğini cinsiyetçi olarak kurmuştur. Kendisi, tarihi felsefe gelenekleri içinde veya onunla ilgili belli bir hakikati kullanma ve hatta bulma fikrinden tamamen vazgeçmemiştir. Fakat, önerdiği yeni okuma 'yönteminin' doğası o kadar belirsizdir ki, diğer feministlere bu yöntemi izlemelerini tavsiye etmek imkânsız görünmektedir.

---

[39] Bkz. 'Irigaray'ın Aristoteles Üzerinesi Üzerine', içinde Freeland, ed., *Aristoteles'in Feminist Yorumlamaları*, 59-92.

Ayrıca, feministler için Irigaray'ın felsefedeki (hatta genel olarak dünyadaki) olumlu tavsiyelerini deşifre etmek zordur. Witt'in miras modeli, belki de alternatif görüşler tedarik ederek, güncel felsefi sorunlarımızı çözmek için tarihsel metinleri kaynak olarak kullanmaktan bahsederken avantajlı görünmektedir. Irigaray, 'problemleri çözmenin' felsefi etkinliğin doğasını, geçmişi veya bugünü incelemek için en iyi yol olmadığında ısrar edecektir. Biz de görünür alanların ötesine; bilgi, metafizik, dil vb. teorilerin içine kadar uzanan etkileriyle geleneğin cinsiyetçiliğinin ne kadar yaygın olduğunu tam olarak görene kadar, sınırlı bir çerçevede düşünceler kat etmeye devam edeceğiz. Irigaray'ın, düşüncelerimize ve sözlerimize nüfuz eden felsefe geleneğinin sınırlayıcı cinsiyetçiliğinden kaçmanın ne kadar zor olduğu konusundaki güçlü kanaatleri göz önünde bulundurulduğunda, değişimler meydana getirmek için nasıl ilerleyebileceğimizi görmek zordur ve diğer feministler onu bu nedenle sıklıkla eleştirmişlerdir.[40] En azından bir zamanlar, onun yanıtı, henüz ilerleyebilecek bir konumda olmadığımız yönünde görünmekteydi.[41] Metafora tekrar değinmek gerekirse; hala eski bir evde oturduğumuz ve onu henüz yerle bir etmediğimiz göz önünde bulundurulduğunda - özellikle modası geçmiş eski yapıların yaratımı için hünerle hazırlanmış olan geleneğin araç ve gereçlerini kullanırken, yeni bir ev inşa etmeyi neredeyse hiç umamayız.

Daha önceki bölümün sonunda, feminist miras modelini değerlendirirken iki büyük soru ile boğuşmamız gerektiğini söylemiştim. Bu bölümde, bu disipline özgü belirli yöntemler veya yaklaşımlardan hangisinin feministler tarafından takip edilmesi gerektiğine dair bir tartışmayı konu etmekteyim. Bu sorulara verilen iki büyük feminist yanıtı incelemekteyim; miras modeli ve negatif yatırım modeli. Witt'in miras modeli, Fransız feministlerin negatif yatırım yaklaşımının eleştirileri karşısında savunmasız görünmektedir: belki de o şüpheli bir geleneğin sahipliğini üstlenmeye fazlasıyla heveslidir. Fakat diğer yandan, Irigaray'ın yaklaşımı, feministlerin felsefede nasıl ilerleyeceği konusunu belirsiz bırakarak, değişim meydana getirme potansiyelimize ilişkin çok karamsar bir değerlendirmeyle sonuçlanır.

Bana göre, miras modeli savunulabilir; fakat öncelikle netleştirilmelidir. Witt'in, kanonu bir kaynak olarak kullanmaya yönelik tarifi, verdiği örneklere rağmen maalesef belirsizdir. Çağdaş felsefi sorunların (feminist veya başka türden) argümanlar veya gerekçeler bulmak için geçmişe bakmamızı gerektirip gerektirmediği konusunda şüpheci olmak için illa ki Irigaray'ın

---

[40] Irigaray ve politikaları ya da bu konudaki eksiklikleri hakkındaki eleştirilere genel bir bakış için bkz. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Dişil Olanda Felsefe* (Londra: Routledge 1991).

[41] Irigaray, 'Söylemin Gücü ve Dişil Olanın Tabi Kılınması', 68-85 ve 'Sorular', 19-69, içinde *Bir Şey Olmayan Bu Cinsiyet*, Catherine Porter tarafından çevrilmiştir (Ithaca: Cornell University Press 1985). Özellikle bkz. s. 140, Irigaray burada "'Eril söylemin" ne anlama geldiğini" anlamıyorum' ifadesini, "Tabii ki hayır, çünkü diğeri yoktur" diyerek açıklar.

araştırmanın normlarına yönelik bütün eleştirel müdahalelerini kabul etmemiz gerekmez. Örneğin, Witt'in Aristoteles'in metafiziğindeki normlar üzerine makalesi, onun görüşünün "doğru" olduğunu *iddia* etmez; aksine o, makalesini, feministlerin normatif bir metafiziğin faydalı ve makul olup olmadığını göz önünde bulundurmaları gerektiğini öne sürerek sonuçlandırır. Ancak ben, çağdaş eko feministlerin veya feminist bilim felsefecilerinin normatif bir evren modeli bulmak için Aristoteles'e dönme gereği ve hatta arzusu hissettiklerini düşünmüyorum. Bunu bir öneri olarak almak bir yana, Witt'in yazısında, birinin Aristoteles'inki gibi eski bir görüşü kullanması gerektiğini ya da hiç değilse bunu yapmanın yardımı olabileceğini dahi gösterecek gerçek bir argüman yoktur.

Miras modelini savunmak ve açıklığa kavuşturmak, iki büyük sorumdan ikincisine daha sağlam bakmamızı gerektirir: En iyi felsefe tarihi modeli nedir? Veya bu yeni çağda neden hala felsefe tarihi yapmakla uğraşmalıyız?

Felsefe Tarihi: Başka Bir Görüş

Şimdiye kadar "yorumlayıcı" ve "felsefi" tarih olarak iki ana felsefe tarihi modelini ele aldım; fakat elbette bu iki farklı yaklaşım arasında keskin veya net bir ayrımın gerçekten olup olmadığı sorgulanabilir. Diğerleri arasında Margaret Wilson, bu iki tarih formu veya kipi arasındaki sınırların aslında oldukça bulanık olduğunu iddia etmektedir.[42] O, bir dizi örnek sunarak şunu göstermektedir; 'tarihsel ve bilimsel kaygılardan feragat eden çalışmaların çoğu, daha büyük ya da daha az oranda, tarihsel açıdan bilgili ve aydınlatıcı olmuşken, açık bir şekilde tarihsel ve yorumlayıcı olan belli sayıdaki çalışma da felsefi açıdan eleştirel ve hatta yaratıcı olmuştur'.[43] Wilson, felsefe tarihi ile uğraşan 'analitik' veya felsefi araştırmacıların, amaçları 'felsefi hisseler' kazanmak olsa da, bağlamı göz ardı etmeden, tarihi figürleri anlamamıza önemli katkıları olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Wilson şu noktaya değinir: 'en özverili ve seçkin tarih araştırmacıları bile yorumlayıcı, savunmacı ya da eleştirel biçimde, "peşin hükümlerin" ve kişisel ajandaların bozulmasıyla etki altında kalabilirler.'[44]

Wilson'ın makalesi, 'Bırakın bin çiçek açsın'[45] mesajı ile sona ermektedir. Alanımızda, 'bugün var olan tarihsel ve felsefi ilgiler/yararlar ortasındaki karmaşık zıt akımlar içinde'-bağlamsallaştırılmış ciddi çalışmalardan yanlış okumalara ve yaratıcı yeniden yorumlamaya kadar her şeyi ve daha fazlasını

---

[42] Margaret Wilson, 'Bugünün Felsefesinde Felsefe Tarihi'

[43] Wilson, 211

[44] Wilson, 202

[45] Mao Zedong'un 1957'de Pekin'de yaptığı bir konuşmada "Bırakın bin çiçek açsın, bin düşünce okulu yarışsın" şeklinde ifade ettiği ve politik sistemin eleştirilebilirliğini vurgulayarak çeşitli düşünceleri cesaretlendirmeyi amaçlayan sözüne göndermedir. (ç.n)

kapsayan bir yaklaşımlar çeşitliliğine yer olduğunu öne sürmektedir.[46] Bazı analitik filozoflar tarihin bugünün problemlerini çözmeyle ilgisi olmadığını iddia ederken, diğerleri onu ilişkili bulur; bazı analitik filozoflarsa tarihten uzak durur, çünkü tarihi tümüyle küçümsemektense, onu yapmak için yeterince uzman olmadıklarını kabul ederler.

Wilson'un makalesinin büyük bir kısmı; felsefe tarihinin, akla uygun niteliklerin statüsü sorunu gibi bazı sorunları kavramsallaştırmaya yardımcı olabileceğini savunmaya adanmış olsa da, o yine de 'tarihsel bilincin önemli felsefi başarılara -gerekli değilse bile- bir şekilde katkıda bulunup bulunmadığı' sorusunun yanıtlanması için iyi bir gerekçe sunulduğunu düşünmemektedir.[47] Bu nedenle, feminist bir filozof, diğer herhangi bir çağdaş filozof gibi, disiplinimizin tarihine gerçekten ihtiyacımız olup olmadığını ve bunun nedenini yine sorabilir.

Disiplinimizin tarihine neden iştirak ettiğimizi keşfetmek için felsefe tarihi ile sanat ve bilim tarihleri arasındaki kıyaslamaları düşünmek faydalı olacaktır. Pek çok çağdaş filozof, bir hakikat arama disiplini olarak felsefenin sanattan ziyade bilime daha çok benzediğini iddia ederek, ikinci kıyaslamayı tercih eder. Aslında benim felsefi tarih olarak adlandırdığım projenin tamamı, bilimsel bilgide büyüme ve gelişmeye yönelik ilerlemeci model ile bir tür kıyaslamaya dayanıyor görünmektedir. Pek çoğu, felsefenin de 'sorunlara' 'çözümler' bularak ilerleyen ilerlemeci bir girişim olduğuna kanidir. Bu kavrayışa göre, geçmiş bugünkü sorunlarımızı çözmemize yardımcı oluyorsa, faydalıdır. Witt'in felsefe tarihine ilişkin miras görüşü, bilimle kıyaslamaya dayalı bu modelin feminist bir versiyonu olarak yorumlanabilir: biz feministler de kendi konumlarımız için, ilerleyen argümanlar, yeni görüşler ve fikirler geliştirirken önceki düşünürlerin fikirlerini kaynak olarak kullanarak projelerimizi hakikat arama sahnesinde daha başarılı hale getirebiliriz.

Ancak, felsefe tarihi ile bilim tarihi arasındaki karşılaştırmalar konusunda çok ciddi sorunlar vardır. Felsefenin bilmeceleri ve problemleri, çeşitli kavramsal şemaları veya (Kuhn'un aşırı kullanılan terimini hatırlarsak) paradigmaları akseden farklı zaman dilimlerinde tümüyle farklı olmuştur; felsefede işler, bilimde olduğu gibi, bin yıl boyunca kökten değişmiştir. Fakat yüzyıllar boyunca gerçekleşen bu devasa paradigma değişimleri, geçmişe ilişkin görüşleri sadece antikalaşmış tarihi meraklar olarak görme eğilimindeki çağdaş bilim insanları için, geçmişte kalmış çağları neredeyse değersiz dönemler haline getirmiştir. Richard Rorty bu bağlantıyı şöyle ifade eder:

> Kanon-oluşumu bilim tarihi için bir sorun değildir. Kişinin kendi bilimsel

[46] Wilson'un, (küçümsediği) belirli bir felsefi tarih görüşünün ideolojik yönüne ilişkin farkındalığında bir ipucu vardır. O şöyle yazar: 'Ve tarihsel araştırmacılar olarak görülmekten memnun olan diğerleri, özellikle de bu çalışma alanında çok iyilerse, "felsefi motivasyon" eksiklikleri nedeniyle diğerlerine (örneğin, bölüm işe alma komisyonu üyelerine) cevap vermek zorunda kalmamalıdır' (209).

[47] Wilson, 207

> faaliyetini daha saygın göstermek için, ölmüş büyük bir bilim insanının faaliyetiyle ilişkilendirmesine ya da kendi meselelerini haklı çıkarmak için seçkin olduğu varsayılan bazı seleflerini sahte bir bilim insanı diye kötülemesine gerek yoktur.[48]

Bilim insanları kavrayışlarını pek nadiren geçmişten edinirken, filozoflar neden hala bunu yapmaktadır? Geçmişi bir kaynak olarak kullanabileceğimizi söylemek, tam olarak, ne anlama gelmektedir? Filozoflar geçerli argümanlar, ilginç fikirler ve hatta belki de *doğru* kanılar bulmak için – bir şekilde hala değerli ve ilham verici argümanlar bulmak için sürekli olarak geçmişe dönüyorlarsa, biz gerçekten de bilim insanlarından farklı değil miyiz? Kendilerine bilim insanlarını model almaya çabalayan filozoflar, geçmişimizle, özellikle de antik geçmişle bağlantılar kurmada veya onda hakikatler aramada temel olarak yanlış bir şeyler olduğunu anlamalılar. Michael Ayers'in bu karşıtlığı tartışırken vurguladığı gibi; bilim, koşullu tahminlerde bulunur ve 'teoriyi ve teorinin engin hakikat yönünde değiştirilmesini sürdürmek adına hizmet eden' deneysel denetimlere sahiptir; fakat 'felsefede böyle bir denetim yoktur.'[49]

Ayers, bilim ve felsefe arasındaki bu benzeşmezliğe rağmen, bizim bilmecelerimizle geçmişinkiler arasında önemli bir devamlılık olduğunu düşünmektedir. Güncel felsefi problemlerimize kaynak bulmak için geçmişe bakabiliriz. Ayers'in filozofların geçmişi bir kaynak olarak nasıl kullanabileceği konusuna ilişkin açıklaması, feminist miras modelini belirlemeye yardımcı olacak bir yol sunmaktadır. Ayers, geçmişin, güncel sorunların *çözümlerini* ortaya çıkaracağını söylemek yerine, bu sorunların *özelliklerini* ortaya çıkarabileceğini iddia etmektedir. Geçmişe bakmak, 'felsefi meselelerin karmaşıklığının ve çok yönlülüğünün kavranmasına yardımcı olur'. Ayers bunu şöyle açıklamaktadır:

> Felsefe tarihinin filozoflar için önemli olmasının nedeni budur. Bir yandan geçmiş; onu kavramaya ve ondan faydalanmaya yönelik anlayış, sağduyu ve sabır sahibi olanlar için modası geçmiş hakikate dair paha biçilmez bir depodur. Öte yandan; geçmişin elimizden geldiğince tarafsız bir biçimde çalışılması, kendi inanç ve kaygılarımızın rasyonel olmayan belirleyicilerinin ötesine geçmek, ya da en derin ön varsayımlarımızın hesabını sormak için kapasitemizi geliştirmesini umabildiğimiz belki de tek disiplin veya yöntemdir.[50]

Buradaki iddianın pragmatist bir iddia olduğunu not edelim: Felsefe, (Frede'nin görüşünde olduğu gibi) *hakikatlerden* ziyade, entelektüel bilme-

---

[48] Bkz. Rorty, 'Felsefe Tarih Yazımı: Dört Tür ', 58.

[49] Michael Ayers, *Locke*'a 'Giriş', *Cilt I: Epistemoloji* (New York: Routledge 1991), 8. (Ayers'ın tartışmasına dikkatimi çeken Jyl Gentzler'e müteşekkirim)

[50] Ayers, *Locke*, 9

celeri çözen *açıklamalara* odaklanır. Bu pragmatist yaklaşım, belirli bağlamlarda ortaya çıkmış entelektüel bilmecelere yönelik çözümleri göz önünde bulundurmak için geçmişe dönmemizi önermektedir. Şimdinin bilmecesine yanıt bulmak için antik bağlamdaki bir bilmeceyi çözmüş bir açıklamaya ihtiyacımız yok; fakat o, yeni ve farklı, ama bilmeceyle ilişkili olan bir düşünceyi harekete geçirebilir. Geleneğin hem olumlu hem de olumsuz kullanımları vardır: Olumlu olarak, halen karşı karşıya olduğumuz bilmecelerin karmaşıklığına ve onlara yönelik çeşitli çözümlere ilişkin daha iyi bir anlayış kazanırız. Olumsuz olarak da kendi varsayımlarımıza meydan okumayı öğrenebiliriz.[51]

'Felsefi' felsefe tarihinin bu pragmatist versiyonunu beğeniyorum. Pragmatistler, felsefeyi hakikat arayışı değil, sürekli bir bilmece çözme girişimi olarak görmektedir. Antik düşünürlerin görüşlerini göz önünde bulundurduğumda, onların kanılarının çoğunun doğru olduğuna ya da olabileceğine ilişkin değerlendirmeyi oldukça güç buluyorum. Aristoteles'in ilahi varlıklar hakkındaki görüşünün mü yoksa Platon'un *Phaedrus*'unun ruh tasavvurunun mu *doğru* olduğunu sormak bana mantıklı gelmiyor. Fizik, biyoloji, algı ve bilgi, ya da bilimsel yöntem üzerine antik görüşlerin sadece *yanlış* olduğunu söylemek de zor olacaktır; çünkü bunlar çağdaş olanlarla kıyaslanamazlar. Zaman zaman, eski görüşlerin yeni görüşlerle şaşırtıcı bağlantıları olduğunu fark edebiliriz. Dolayısıyla, örneğin, Julia Annas Stoacı *lekta* görüşünü tanımlarken, onun, Dennett'inki gibi çağdaş bir görüşe ne kadar benzediğini fark edebiliriz.[52] Ancak bu tür karşılaştırmalar oldukça aldatıcı olabilir. Zihinsel imgelerimizin içeriğinin doğası gibi bir konu hakkında antik ve çağdaş görüşler arasındaki yakın bir benzerlik bile bizi, Stoacı algı anlayışının 'doğru' olduğunun ortaya çıktığını söylemekten alıkoyar.[53]

Birçok araştırmacı, geçmişten hakikatler aramaya ilişkin araştırmamızda, etik, değer teorisi ve politika felsefesi gibi alanlardaki konulara, mevcut kaygılarımıza yönelik daha özgün bir süreklilikle odaklanmamız gerektiğini salık vermiştir. (Bu satırlar boyunca daha önce John Cooper'ın *Akıl ve Duygu*'sundan alıntıladığım sözleri hatırlayınız.) Örneğin, bazı çağdaş etik teorileri savunanlar (feminist olanlar dahil), antik erdem teorilerine dayanmakta ya da – faydacı veya liberal anlayışlar gibi diğer görüşlere belki karşı olmak belki de onları revize etmek için – *eudaimonist* bir iyi anlayışı kul-

---

[51] Belki de bu Witt'in düşündüğü şeye benziyordur; fakat ben böyle olduğunu sanmıyorum. Bu karşılaştırmaya aşağıda geri döneceğim.

[52] Julia Annas, *Helenistik Zihin Felsefesi* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press 1992), 75-82.

[53] Bkz. Daniel Dennett, 'İmgelerin Doğası ve İntrospektif Tuzak', 211-216; ve Stephen Kosslyn, 'Görsel Zihinsel İmgeleri Taramak: Tartışmanın İlk Aşaması', 223-227; içinde Brian Beakley ve Peter Ludlow, eds., *Zihin Felsefesi: Klasik Problemler / Çağdaş Sorun* (Cambridge, MA: MIT Press 1992). (İng. sayable: Stoacılar için söylenebilir olan, işaret edilen, ifade edilen şey anlamındaki lekton'un çoğul halidir. ç.n)

lanmaktadır. Fakat burada da bu araştırmacıların belirli bir antik etik görüşün 'doğru' olduğunu iddia ettiklerini ileri sürmeyeceğim; aksine, çok farklı bağlamlarda ortaya çıkan güncel bilmeceler hakkında düşündükleri için bu önceki tasvirleri göz önünde bulundurmayı ilham verici bulmaktadırlar. Bunu yaparken, örneğin Aristoteles'in etik çerçevelerinin, teorik olanın pratik yaşamın üzerindeki değerine ilişkin vurgusu veya doğal köleler olduğuna dair varsayımı gibi bütünleyici parçalarını görmezden gelme veya önemsememe eğilimi göstermektedirler.[54]

Felsefe Tarihi ve Sanat Tarihi

Pragmatist bir felsefe tarihi görüşünü, hakikat arayışına değil, bilmece çözmeye ilişkin sürekli bir girişim olarak görmekteyim. Bunu Witt'in, feministlerin geçmişi bir kaynak olarak nasıl kullanabileceğine ilişkin miras modelinin bir tanımlaması – ya da muhtemel bir çeşidi – olarak önermekteyim. Kendi dönemimizdeki ve bağlamımızdaki anlamdan yoksun bilmecelere yönelik geçmiş çözümlerden hakikatler arayamayız, özellikle de bu çözümler uygun olmayan çerçevelerde ve modası geçmiş kavramsal şemalarda ifade ediliyorsa. Bununla birlikte, geçmişin bazı bilmeceleri hala bizimledir (düşünce ve algının doğası, evrenin kökenleri ve intihar veya savaş etiği vb. gibi). Ve geçmişin özellikle feminist bir kullanımı yönünden bakılırsa; epistemoloji, politika teorisi ve benzerlerinde feminist kanılara ihtiyaç duyan yeni bilmecelerimizi çözmek üzere kaynaklar bulmak için antik görüşleri incelemeye dönebiliriz. Bana göre, disiplinimizin tarihine değer vermek ve onu okumak için önemli nedenler ve bunun nasıl yapılacağına dair standartlar hala vardır. Antik metinler, feminist olanlar da dahil olmak üzere amaçlarımıza ve çıkarımıza uygun düşecek şeyleri açıklamamıza yardımcı olabilecek yorumlamalar ve yeniden yorumlamalar için fırsatlar sunmaktadır.

Pragmatik felsefe tarihi kavrayışımı açıklığa kavuşturmak ve savunmak için bu makaleyi, bu kez felsefe tarihini bilim tarihi ile değil, daha ziyade sanat tarihi ile karşılaştıran alternatif bir taslak sunarak sonlandıracağım. Bu karşılaştırmanın daha sarih olacağını düşünmek için çok sayıda öncül neden vardır. 'Gerçek' filozofların ya da 'gerçek' sanatçıların kendi tarihlerini bilmelerinin *gerekli* olup olmadığı sorusunu cevapsız bırakabilsek de geriye kalan gerçek şudur; her iki alanda da (fakat bilimde değil), mesleki eğitim tipik olarak kapsamlı bir disiplin tarihi çalışması içermektedir. Aynı za-

[54] Cooper, Aristotelesçi felsefenin erdemlerin birliği hipotezi ve entelektüelin pratik yaşama üstünlüğü gibi, modernite savunucuları tarafından tipik bir biçimde göz ardı edilen ya da önemsiz gösterilen yönleri üzerinde durur. Bkz. Cooper, *Akıl ve Duygular*, 'Erdemin Birliği', 76, ve 'Tefekkür ve Mutluluk: Bir Yeniden Değerlendirme', 212.

manda bu iki alanın, on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında (Hegel gibi araştırmacılarda açık olan[55]) profesyonelleşmeye doğru büyük bir itici güçle ve her bir alanda batı geleneğinin klasik kökenlerine yapılan benzer güçlü vurgularla, neredeyse paralel olarak geliştiğini de söyleyebiliriz. Sanat tarihi ya da felsefi tarih yapmak, dillere ilişkin bilgi ve özgün materyallerin doğrudan incelenmesi gibi uzmanlaşmış eğitim ve beceriler gerektirmektedir. Ancak, disiplin dışındaki birçok uzman olmayan [araştırmacı], geçmiş çalışmalardan (onları inceleyerek ya da okuyarak) kendi içsel değerleri adına hala yararlanmaktadır. Her bir disiplin, dinler ve ekonomik sistemler gibi daha geniş kültürel hareketlerle oldukça girift bir ilişki içinde gelişmiştir. Her bir disiplinin tarihi; döneme, yönteme, ulusa ve benzeri şeylere göre düzenlenen ekoller ve hareketler üzerinden anlatılmaktadır;[56] ve her biri, manifestolarıyla yeni hareketler başlatarak geçmişle büyük kopuşlar yaşayan devrimci figürlere sahiptir. Bu karşılaştırmaları bu makale kapsamında daha ayrıntılı olarak geliştiremeyeceğim, ancak son ve önemli bir benzerliği tartışmaya vakit ayıracağım.

Bu tartışmalı bir iddia olsa da hem felsefenin hem de sanatın 'ilerlemeci' olduğunu ya da epeyce belirgin, fakat tanımlanması zor bir yönde geliştiğini savunuyorum. Bu alanlar da ileriye gitmelerine rağmen, geçmişi, bilimin yapmadığı bir şekilde ellerinde tutarlar: Nasıl ki bir mimar eski tarz bir Gotik katedral yapamazsa, biz de artık Skolastisizm çerçevesinde çalışamayız. Elbette bazı filozoflar felsefenin; görüşlerin, argümanların ve kanıların entelektüel değerlendirmesinde belirli türden bir ilerleme kaydettiğine fakat sanatın bunu yapmadığına inanmaktadır. Giotto ya da Constable gibi bir sanatçının 'hakikat'e sahip olduğu (ya da onu elinden kaçırdığı), ya da sentetik kübizmin analitik kübizmden epistemik olarak üstün olduğu iddiasını savunmak kesinlikle zor olsa da, bazı sanatçıların ya da hareketlerin, görsel gerçekçilikte ve üç boyutlu dünyanın görselleştirilmesinde öncellerini, Aristoteles'in dört neden kuramıyla Platon'u ve Presokratikleri aştığı gibi, aşmış olduklarını düşünmekteyim. 'İlerleme' hakkındaki iddiam, bizi sanat tarihi ve yorumunun oldukça çamurlu sularına götürmektedir. Filozoflar; hakikat, doğruluk, kesinlik, tamlık ya da bunun gibi epistemik kavramların özellikle sanatla ilgili kavramlar olmadığını varsaysa da sanat tarihi alanındaki araştırmacılar bu görüşe katılmazlar. E.H. Gombrich'in *Sanat ve İlüzyon*'u gibi sanat tarihi alanındaki önemli kitaplar, sanatın, gerçekliğin temsilinde giderek daha kesin bir girişim haline geldiği varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Onların bunu nasıl yaptığını açıklamak bilişsel bilimlerdeki sanat çalışma-

---

[55] Bkz. Jonathan Rée, 'Felsefe ve Felsefe Tarihi', 15-16 ve Adam Westoby 'Hegel'in "Felsefe Tarihi"', 67-108; Jonathan Rée, Michael Ayers ve Adam Westoby'de, ed., *Felsefe ve Geçmişi* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press 1978).

[56] Bruce Kuklick, 'Yedi Düşünür ve Onların Nasıl Geliştikleri: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant', içinde *Tarih'te Felsefe*, 125-140

larına ilişkin görece yeni alanlarda oldukça önemli bir program haline gelmiştir.[57]

Ancak, sanatçıların bile geçmişlerine filozoflar kadar ihtiyaç duymadıkları ya da onu kullanmadıkları argümanını göz önünde bulundurarak bu soruna karşı açıdan bakalım. Bu argüman Jonathan Rée tarafından öne sürülmüştür. Felsefe tarihine dair görüşümüz, sanatçıların geçmişe yönelik tutumlarıyla bilim insanlarınınkinden daha çok benzerlik gösteriyor olabilir: Bilim insanları için tarih yalnızca 'yanlış' olan şeylerle ilgiliyken sanat tarihinin, sanatçıların onu önemsemesi bakımından hala önemli olduğu düşünülmektedir. Fakat *ne kadar* önemsemektedirler? Rée, sanat tarihçileri ile (gerçek) sanatçılar arasında büyük bir fark olduğunu ve ikincilerin tarihlerini 'gerçek' filozoflar kadar çok önemsemediğini iddia etmektedir: "Sanat tarihleri, sanatçılar tarafından değil, uzman sanat tarihçileri tarafından ve bilim tarihleri bilim insanlarından ziyade bilim tarihçileri tarafından yazılırken, felsefe tarihleri her zaman filozoflar tarafından yazılmaktadır."[58] Faal sanatçıların tarihe yönelik ilgisizliğine ilişkin bu görüş, sanat stüdyosu programlarında veya kendi öğrencilerinin sanat tarihine ilişkin gereksinimlerini azaltan (veya tamamen ortadan kaldıran) bölümlerde kurumlaşmaktadır. Rée, şöyle bir iddiada bulunacak kadar ileri gider: felsefe tarihi aslında örtük bir felsefe tanımı sağlayacak kadar önemlidir; ancak aynı şey sanat için söz konusu edilemez.[59]

'Büyük Ölü Sanatçılar' görüşü; ölü sanatçıların müzelere, yeni canlı genç sanatçılarınsa sokaklara, stüdyolara ve galerilere ait olduğu yönündedir. Böyle bir bakış açısına göre, günümüzdeki insanlar (sanatçılar dahil), geçmiş eserleri, onların çağdaş projelerimize katkılarını bakımından gerekli ya da bağlantılı olduklarını dikkate almadan, sadece kendi iyilikleri için değerlendirirler. Bu durum, özellikle kendi türünde ve döneminde büyük ve etkileyici başarıları olan (veya olduğu söylenen) çalışmalar için böyledir. Onların çağları çok önceden bitmiş ve bize çok yabancı oldukları için onları kavramamız güç olsa da onlardan keyif alabiliriz. Örneğin Bosch'un Cehennem imgelemleri muhtemelen en muhafazakâr çağdaş Protestan Hristiyan'ı bile memnun etmeyecek ve fakat edebiyatçı olmayanlar ve inanmayanlar için bile bu imgeleri düşünmek büyüleyici olacaktır. Aynı şekilde, Dante'nin *Inferno*'daki daireleri ve çizgeyi, Cehennem'in bedensel cezalarını kavrayışı da Papa'nın kendisinin daha kibar, daha nazik bir Cehennem'i zihinsel ve mecazi olarak yeniden tanımladığı bir çağda bile bizi büyülemeye devam etmektedir.[60]

---

[57] Örneğin Bkz. Semir Zeki, *İçsel Görü: Sanat ve Beyin Üzerine bir Araştırma* (Oxford: Oxford University Press 1999).

[58] Rée, 'Felsefe ve Felsefe Tarihi', 1

[59] Jonathan Rée, 'Felsefe ve Felsefe Tarihi', 1-39

[60] John Paul Hazretleri, 'Genel İzleyici', 28 Temmuz 1999, Çarşamba, Vatikan web sitesinden <http://www.vatican.va>. (born-again/evangelic, ç.n)

Sanat ve felsefenin bilmeceleri çözerek nasıl ilerlediği konusunda ne demek istediğimi ve aynı zamanda (sadece sanat tarihçilerinin değil) 'gerçek' sanatçıların da tarihlerini *önemsediklerini* göstermek için (Rée'ye karşı) hızlı bir örnek vereyim. Bir keresinde, Matisse'in, Philadelphia yakınlarındaki Alfred Barnes'ın (şimdi Barnes Koleksiyonu olan) konağı için sanatını icra ederken bir engelle karşılaştığını anlatan bir hocayı dinlemiştim.[61] Matisse, büyük renkli duvar resimlerinden bazılarını evin üst katlarında yapmayı planlamış, ancak bu duvar resimlerinin; kemerli pencere aralıkları, kapılar ve sütunlar da dahil olmak üzere çeşitli mimari unsurlarla karmaşık bütünleşmeyi nasıl sağlayacağını çözememiştir. Tıkanmış, bir ara vermiş ve kendi resimlerini mimari mekanla ilişkilendirmenin yeni yollarını tahayyül etmek için Giotto'nun bir şapeldeki Rönesans mekân tasarımlarından ilham aldığı Floransa'ya gitmiştir. Böylece sanat tarihi, Matisse'in, sorununa bir çözüm bulmasına yardımcı olmuştur. Oysa onun durumu tümüyle farklıydı: o düz ve oyuk (*cut-out*) tarzı figürler, gerçekçi olmayan sunumlar ile çalışıyordu, dini olarak düzenlenmemiş bir evde, farklı bir araçla, farklı bir çağ ve ülkede…

Bu, felsefe tarihini nasıl görebileceğimiz ve nasıl kullanabileceğimize ilişkin olabilir mi? Yeni bilmecelere çözümler bulmak veya eski bilmecelere yeni çözümler bulmak için tarihimizden ilham alırız. Felsefenin, doğru görüşler ya da geçerli argümanlar arayışı olarak tanımlanmasından ziyade, bilmecelere dair açıklama arayışı olarak tanımlanmasında ilgi çekici bir şeyler buluyorum. Bence biz geçmişin büyük filozoflarına sıklıkla, benzer durumlar görmek, problemleri kendi koşullarında nasıl çözdüklerini görmek için bakarız. Bu problemlerin hala karşı karşıya kalabileceğimiz güncel versiyonları vardır, fakat biz onların koşullarında çalışamayız –çağdaş bir sanatçının Bosch ya da Dante'nin dilinde çalışamayacağı gibi.

Felsefe tarihinin değerine ilişkin benim 'bilmece çözme' görüşüm bazılarına rahatsız edici gelebilir. Eğer geçmişi sadece bir filozofun bir bilmeceyi nasıl çözdüğünü görmek için inceliyorsak, uygun bir açıklama için ne tür standartlar ve kriterler bulunmaktadır? Ben doğruluk veya hakikat fikrini tamamen terk mi ettim? Ve eğer öyleyse, feminist ideoloji eleştirisi bir şeyleri doğru düzgün yapmayı amaçlayan – kusurlu ve baskıcı olan geçmiş sistemler hakkında hakikati söylemeyi amaçlayan – bir tür eleştiri olduğundan, ben nasıl olur da hala onunla iştigal ettiğimi iddia edebilirim? Cevabım şudur: eğer felsefe tarihi ideolojiyi kullanan ve sürdüren bir çerçeve olarak işliyorsa, o halde feministler bunu eleştirmeyi tabii ki önerebilirler. Benimki gibi bir eleştiri; daha iyi, epistemik olarak daha az kusurlu ve daha az baskıcı olan görüşler üretmeyi amaçlamaktadır. Kısaca; bir ideolojinin, çarpık ve baskıcı bir görüş sunan bir şey olduğu göz önüne alındığında, ona işaret etmek ve onu düzeltmeye çalışmak – ideoloji eleştirisiyle iştigal etmek– başka

[61] Konferans 1995 baharında Avustralya Ulusal Galerisi Canberra'da yapıldı. Konuşmacıyı belirleyemedim.

bir ideoloji geliştirmek demek değildir. 'Her şey ideolojidir' görüşünü reddettiğimi hatırlayınız. Richard Rorty'nin iddia ettiği gibi; feministlerin, gerçekliğe tekabül eden hakikate ilişkin temsiliyetçi bir yaklaşımı onaylamadan, tutarlı bir şekilde ideoloji eleştirisiyle iştigal edemeyeceği fikrine de inanmıyorum.[62] Gereken tek şey, epistemik üstünlük hakkındaki iddiaları temellendirebilecek *birkaç* açıklamadır ve pragmatistlerin böyle açıklamaları vardır.[63] Bu açıklamaları burada tanımlamak ve değerlendirmek veya başarılı olup olmadıklarını sorgulamak, bu yazının sınırları dışındadır; ancak bu alanda, başlı başına relativizm lehindeki tüm epistemik başarı ölçütlerini terk etmediğim yönündeki iddiamı desteklemek üzere yeterince canlı tartışma ve münazara bulunmaktadır.

İdeoloji eleştirmeninin iki temel şeyi yapmaya çalıştığını unutmayalım: düşünceleri, görüşleri veya tahakküm biçimlerine katkıda bulunan ve onları sürdüren geçmiş çerçeveleri parçalamak ve ayrıca bu çerçeveleri epistemik olarak daha ikna edici olanlarla değiştirmek. Bunu söylemek, beni, antiklerin tartıştığı herhangi bir şey hakkında kendi 'doğru' görüşümü geliştirmeye vakfetmez; daha ziyade, örneğin, onların sistemlerinin epistemik değerini yorumlamak için iyi niyetli bir çabaya vakfeder: onlar mantıklı mı, özgün mü, sistematik olarak iyi işlenmiş mi, ikna edici mi, kendi içinde tutarlı mı, vb. Aynı zamanda, onların, baskıya ve tahakküme yönelik eğilimleri güçlendirmeye hizmet eden kendi iç tutarsızlıklarına, varsayımlarına ve argümanlarına dikkat çekmek, onları eleştirmek ve reddetmek isterim.

Sonuca geçmeden önce, benim felsefe tarihinin değeri hakkındaki pragmatist açıklamamın çalışma boyunca ele aldığım bazı görüşlere; özellikle Ayers'in de pragmatist olarak tanımladığı görüşüne ve Witt'in geçmişi bir kaynak olarak kullanmayı savunan feminist miras modeline üstün olduğunu

---

[62] Richard Rorty, 'Feminizm, İdeoloji ve Dekonstrüksiyon: Pragmatik Bir Görüş' adlı çalışmasında, feministlerin hem dekonstrüktif hem de pragmatist bir yaklaşımı benimsemeleri halinde tutarlı bir şekilde ideoloji eleştirisiyle iştigal edemeyeceklerini iddia eder; çünkü bu, dünyada baskının 'gerçekte ne' olduğu hakkında bazı hakikatlerin ifade edilebildiğini varsayar. Rorty şöyle söyler; 'ne yazıktır ki; çoğu feminist, pragmatik retorikle gerçekçi retoriği birbirine karıştırmaktadır' (129). Bununla birlikte ben, ideoloji eleştirisinin, hakikate ilişkin temsiliyetçi bir yaklaşım gerektirdiğine inanmıyorum, fakat yalnızca bazı yaklaşımlar, epistemik üstünlüğe ilişkin kavramları tanımlayabilir ve temellendirebilir – pragmatizm gibi. Rorty'yi bu tür bir ayrışmaya götüren yalnızca kendisinin ultra-göreli pragmatizm yorumudur. Rorty şöyle söyleyerek özetler: 'İddia ediyorum ki pragmatizm, kendisiyle ters düşen postmodernist maske düşürme retoriğinden kaçınırken, postmodernizmin tüm diyalektik avantajlarını ortaya çıkarmaktadır.' Diyalektik avantajlar hakkındaki kısma katılabilirim, ancak yanlış veya tatmin edici olmayan görüşlerin maskelerini düşürmeye dair konuşmaktan vazgeçmek istemem - pragmatist olarak bunu yapmam gerektiğini de sanmıyorum. Bir sonraki dipnota bakınız.

[63] Elbette Peirce ve James ile başlayarak; bkz, William James "Pragmatizm'in Hakikat Anlayışı", içinde *Pragmatizm ve Hakikatin Anlamına İlişkin Dört Deneme*, (New York: New American Library 1974), 131-153. Hilary Putnam, bazen Rorty türü göreliliğe karşı, pragmatist hakikat anlayışları üzerine sık sık yazmıştır (ve savunmuştur); kısa bir örnek için bkz. Putnam, *Pragmatizm: Açık Bir Soru* (Cambridge, MA: Blackwell 1995), 57-81.

neden düşündüğümü söylemeliyim. Bunların her ikisi de benimki gibi, felsefi felsefe tarihi versiyonlarıdır. Benim açıklamam, Ayers'in açıklamasından iki önemli yönden farklıdır. Unutmayalım ki o, felsefenin sanatla değil, bilimle kıyaslamasının etkisi altındadır. Felsefe bilmecelerinin ekseriyetle, sürekli olduğu ve hala karşı karşıya olduğumuz şeyler olduğuna dair aşırı naif bir kanaat sergilemektedir. Ayers ayrıca, disiplinimizin geçmişindeki *herhangi bir şeyin* belirli standart görüşlere ve tutumlara gerçekten ne kadar meydan okuyacağı konusunda da aşırı bir şekilde kendinden emindir. Eğer disiplinimizin bütün geçmişi ağırlıklı olarak cinsiyetçi (ya da ırkçı) olsaydı örneğin, o zaman bu disiplin, 'birilerinin' kanaatlerine meydan okumak için ya da 'en derin ön varsayımlarımıza hesap sormak' için belki de bu kadar uğraşmazdı.

Feminist miras görüşü, özellikle de problem çözmenin sürekliliğini ve felsefenin kümülatif, ilerlemeci bir girişim olduğuna ilişkin yaklaşımı vurguluyorsa, felsefi tarihin bilim tarihiyle kıyaslanmasına tamamıyla kaniymiş gibi düşünülebilir. Örneğin, Witt, geleneği olumlu bir kaynak olarak kullanan feministlerin yaklaşımını tanımlarken bu görüşü desteklemiş görünebilir. O şöyle demektedir:

> Olumsuz kanon oluşumu perspektifinden bakıldığında, felsefe tarihi yalnızca kadınlar ve kadınların erkeklerle eşitliği konusundaki son derece hatalı olan teorileri ve düşünürleri tanımladığı sürece bir kaynaktır. Diğer feminist felsefe tarihçileri, problemlerimiz için önceller ve görüşlerimiz için gerekçeler arayarak kanonik filozoflarda feminizm için önemli kaynaklar bulmuşlardır.

Bu tanımlama (özellikle 'görüşlerimiz için gerekçe aramak' hakkındaki terminoloji), olumlu yaklaşımı olumsuz yaklaşımın diğer yüzü gibi gösterir: Eğer kanonu onda neyin yanlış olduğunu göstermek için çalışmıyorsak, o halde onda *doğru* olan şeyleri ararız. Örneğin, Witt'in alıntıladığı örneklerden biri (Aristoteles üzerine Marcia Homiak'ın örneği), Aristoteles'in görüşünün 'feminizmin en derin kavrayışlarından bazılarını yakalayabileceği'ni keşfeden bir feminist olarak tanımlanmıştır. Witt, 'değerli kavramlar'ı keşfeden diğer feminist örneklerini de listelemekte ve 'feminist filozofların, kanonu, diğer felsefi hareketlerin yaptıkları gibi, kendi hareketlerine tarihsel bir gerekçe sağlamak üzere kullandığını' belirterek özetlemektedir.

Benim pragmatist çizgime göre feministler, tarihe, orada problemlerimizin birçoğuna önceller ya da 'derin kavrayışlar' ya da 'değerli kavramlar' ya da en azından 'tarihsel gerekçeler' bulmak için dönmemeliler. Feministlerin geçmişteki filozoflara yönelik pozitif yeniden okumalarını ben de destekliyorum; ancak bunu sadece, geçmiş görüşlerin 'doğru' olabileceği anlamına gelmeyen nitelikli bir şekilde anlarsak. Belki (Ayers'in düşündüğü gibi) antik tartışmaların, *ilginç* ve düşünmeye *teşvik edici* özelliklerini bulabiliriz; ne var ki, geçmişin argümanlarında kendi görüşlerimiz için edimsel *gerekçe*

aramak, bizim de 'aynı' girişimlerle meşgul olduğumuzu dışa vurmak, ya da hatta kavrayışlarımızın antik düşünürler tarafından 'ele geçirilmiş' olduğunu anlamak, felsefe ve bilim karşılaştırmasını fazlaca çağrıştırmaktadır.

Böylece, benim konumum Witt'in geçmişte 'kaynaklar' bulan feministler ifadesiyle tarif edilebilse bile, önemli bir farklılık vardır: feministler için bu kaynak her zaman karmakarışıktır, reddetmek zorunda kalabileceğimiz hazinedir. Ayrıca, feministlerin gerekçe, meşruiyet ve felsefe 'kulübü'nde üyelik talep etmek için gerçekten önceller bulmaları gerekip gerekmediği konusunda Irigaray'ın şüpheciliğini de paylaşmaktayım.

Sonuç: Milenyum Değerlendirmeleri

Antiklere ilişkin feminist eleştirel çalışmalar, okuyucuları felsefe tarihindeki yönteme dair diğer rakip tanımlarla çarpışmaya zorlamaktadır. Edebi ya da bu hususta tarihsel bir bağlamsallaştırma gerekli midir yoksa alakasız mıdır? İyi yorumlamalar, yazara ait amaçları ve niyetleri ve hatta psikolojileri hesaba katmayı gerektirir mi? Antikleri felsefi meselelerdeki çağdaş diyaloglarımıza dahil etmek saygılı olmak mıdır, yoksa bir sağduyu ihlali midir? Maddenin değersizleştirilmiş dişille Platonik birlikteliğinin, Batı düşüncesinde hala, sözgelimi tıpta, tıp pratiğini doğrudan etkileyecek bir şekilde yaygın olması bir miktar da olsa mümkün müdür? Felsefi kavramların tarihi hakkında yazmak için ne tür öyküler ararız ve onların hedeflerini veya sonuçlarını nasıl öngörürüz? Ve hepsinden öte, biz felsefeciler tarihimize ve onun köken öykülerine neden bu kadar önem veriyoruz?

Felsefe tarihinin değerine dair daha radikal bir görüş bile, bu tür sorular ve onları yanıtlamaya girişen ilişkili öyküler olmadan da yapabilirdi. Hatta bu görüş, alanımızın tarihi ile sanat tarihi arasındaki karşılaştırmayı vurgulamada, benim pragmatist görüşümün bile ötesine geçebilirdi. Bu görüşe göre, çağdaş sanatçılar tarihi çalışmaları, onlar sade bir mükemmellikte: güzel, yaratıcı, ilginç ve benzeri şeyler oldukları için inceleyecektir. Onlara dönüp bakmak, adeta ilham verici ve merak uyandırıcıdır. Titian veya Renoir'ın yaptığı harika bir nü bir feminist olarak beni rahatsız ediyor olabilir, ama ne kadar iyi çizildiği konusunda ona hala hayran kalabilirim. Belki de bunun gibi bir şey bizim de tarihimizi incelememizin nedenidir: Kant'taki veya Thomas Aquinas'daki fikirlerin düzenlenişi göz kamaştırıcıdır ve güzel bir görüntü veya resim meydana getirir.[64] Bu görüşe göre, kesinliğine veya hakikatine tümüyle takıntılı olmadan *Timaeus* gibi Platonik bir diyaloğun girift tasarımına ve Aristoteles'in yazılarının karmaşıklığı ve sistematikliğine

[64] Hilary Putnam, açıkça kabul etmese de, resim biçiminde felsefe görüşüne kendini kaptırmıştır. Bkz. Putnam, 'Resimler ve Felsefe' içinde James Conant, ed., *Kelimeler ve Yaşam* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1992); ayrıca bkz. Conant'ın aynı cilde Giriş, xlvi-lviii. Bu görüş hakkında daha fazla tartışma için, bkz "Sanat ve Ahlak Bilgisi" adlı makalem, *Felsefi Konular* 25 (1997): 11-36.

hayranlık duyabilirim. Her bir düşünürün ürettiği şeye, onun 'doğru' veya 'haklı' olup olmadığını merak edecek kadar onu önemsemeden veya hatta çok anlamlı bulmadan da çetrefil ve harika bir resim olarak bakabilirim. Beni ilgilendiren şey, tüm resmin nasıl işlediği ve Aristoteles'in resminin Platon'unkinden yola çıkıp da nasıl ondan tamamen farklı olduğudur. Böyle bir görüş, göz önünde bulundurduğum iki ana felsefe tarihi modelini de umursamaz: Kanıların liyakatini değerlendirmekle ilgili olan, felsefi tarih değildir, ama gelişme ya da ilerleme öyküleri anlatmayı reddettiği için 'hakiki' tarih de değildir.

Daha standart türde bir tarih yapan biri, hangi anlamda olursa olsun, insanları, eylemleri ve olayları anlamlı bir bağlama yerleştirerek; kahramanlar, kötüler, aksiyonlar, tersine çevirmeler, mutlu ya da üzücü sonlar, ahlaklar, sonuçlar ortaya koyan bir tür anlatı inşa etmelidir. Gerçekten de birçok çağdaş düşünür, büyük meta-anlatıların doğasını ve değerini sorgulamaktadır; herkes, tarihleri bütünleştirmeye ilişkin postmodern eleştirilere aşinadır.[65] Bilim tarihi artık muzaffer bir istikrarlı büyüme ve düzenli ilerleme masalı olarak değil, dağınık bir başlamalar ve duraklamalar yığını olarak yazılmaktadır. Danto gibi filozoflar, sadece sanat tarihinin değil, sanatın kendisinin de sonunu ilan etmede sanat tarihçilerine ve sanatçılara katılmışlardır.[66] Klasik Atina'ya ve onun yüce figürleri olan Platon ve Aristoteles'e (Whitehead'in ünlü yorumunu düşünün) dair standart vurguları ile antik felsefe anlatıları artık Roma'yı ve İskenderiye'yi, Presokratikleri, Sofistleri ve Helenistik düşünürleri vurgulayan araştırmacılar tarafından yeniden yazılmaktadır. Bu faaliyet dalgasında, Mary Ellen Waithe'ninki gibi feminist bir proje daha az radikal görünmektedir. Antik felsefi çalışmaya ilişkin anlatıları yeniden yazan birçok araştırmacı, 2000+ yıllık gelenekten gelen mirasımıza ilişkin kavrayışımızı yeniden düzenlemektedir.

Elbette tarihe yönelik diğer tutumlar için olduğu gibi, benim feminist tutumum için de aynı soru ortaya çıkmaktadır: Bilmeceler, bağlamlar ve açıklamalar değiştiyse, bunun nedeni bizim kendimizi ileriye götürmemiz midir? Sanat, bilim veya felsefe girişimleri gerçekten 'ilerlemeci" midir? Elbette biz feministler, daha fazla kadını dâhil edecek, daha fazla feminist eleştiriyi kabul edecek ve kapsayacak bir şekilde, epeyce önemli anlamda ilerleme kaydedildiğini (ve daha fazlasının kaydedilmesi gerektiğini) kabul etmeliyiz. Bu, hangi görüşlerin üstün olduğunu kesin olarak bildiğimiz anlamına gelmez; onları benimsemenin nihai sonucunu da tahmin edemeyiz. Bizler, mirasımızla ne yapacağımıza karar vermek üzere, devam eden bir süreç içindeyiz.

---

[65] Buradaki klasik referans Jean-François Lyotard'ın, *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*'udur, Geoff Bennington ve Brian Massumi tarafından çevrildi, *Edebiyat Teorisi ve Tarihi*, Cilt 10 (Minneapolis: Minnesota Press 1989).

[66] Arthur Danto, *Sanatın Sonundan Sonra: Çağdaş Sanat ve Tarihin Sınır Çizgisi* (Princeton, NJ: Princeton University Press 1997).

Felsefe tarihini takip etmek isteyen feministler için zor sorular vardır. Bu sorulara güncel örneklere referansla cevap vermenin en iyisi olduğunu düşünüyorum; sizi, bu makalenin başında alıntılanan kitaplara yönlendiriyorum. İyi sanat tarihi için olduğu gibi, iyi felsefe tarihi için de standartlar olduğunu düşünmekteyim: Sanatçıya veya yazarın niyetlerine bakar, eseri bir bütün olarak değerlendirir ve kendi bağlamında nasıl işlediğini görürsünüz ve sonra onun hangi bilmeceyi çözdüğünü anlarsınız; nihayetinde bir feminist olarak ne yapacaksanız onu yaparsınız.[67]

[67] Birkaç yıllık süreç içinde bu makaleyi yazarken ve revize ederken birçok kişi yardımcı oldu. FEM-HIST e-listesindeki tüm katılımcılara ve ayrıca Lilli Alanen ve Charlotte Witt tarafından Ekim 1999'da Uppsala, İsveç'te düzenlenen 'Kanon'u Yeniden Düşünmek' konulu konferansta yer alanlara teşekkür etmek istiyorum. Gail Fine, Anne Jacobson, Robin Schott ve hepsinden önemlisi Charlotte Witt'e eleştirel yorumlar için daha özel olarak borçluyum.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 8
Güz / Autumn 2019

Aklın Cinsiyeti: Platon[1]

BETÜL TATLI*

Özet
Bu çalışma "akıl cinsiyetli midir?" sorusundan hareketle hiyerarşi üreten karşıtlıkların neden ve nasıl eril olabildiğine ilişkin bir cevap arayacaktır. Bu sorunsal açısından güçlü bir kaynak olarak görülebilecek Platon felsefesi, çalışmanın temelinde yer alacak, böylece Batı metafiziğinin, epistemolojisinin ve ahlakının üzerinde yükseldiği iddia edilen felsefi yaklaşımdaki dikotomiler sorgulanmış olacaktır.
Anahtar sözcükler: akıl-beden, eril-dişil, Platon, iktidar, hiyerarşi.
Gender of Reason: Plato

Abstract
This study will look for an answer that how and why certain counterparts could be masculine with reference to the question 'does the mind have a gender?'. The philosophy of Plato, which could be considered as a strong source with regard to this problematic, will take part in the basis of this study, thus, the dichotomies on which Western metaphysics, epistemology and ethics rise, will have questioned.
Keywords: Mind-Body, Masculine-Feminine, Plato, Power, Hierarchy.

I

Yüzyılın son çeyreğinde yapılan erkeklik çalışmaları, sosyolojik bağlamları ve toplumsal pratikleriyle erkekliğin nedensel ve etkisel alanını, iktidar ile ilişkisini ve politik yeniden üretimlerini göstererek fark edilmesi yönünde oldukça önemli kilometre taşları olmuşlardır. Aynı şekilde felsefenin

[1] Bu çalışma, 13 Mart 2018 tarihinde Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü ve Aristoteles Derneği tarafından düzenlenen *Hypatia Toplantıları* kapsamında sunulmuş bildirinin genişletilmiş halidir. Ayrıca bu çalışma 2018 yılında Flsf- Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi'nde "Antik Yunan Düşüncesinde Temel Karşıtlıkların Eril Karakteri: Platon" başlığı ile yayınlanmış metinden faydalanarak düzenlenmiştir.

* Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Kilis-Türkiye, betultatli@gmail.com

de toplumsal olanla ilişkisinde, özellikle filozofların metinlerindeki belli türden akıl kavrayışlarının erkeklikle ve iktidarla ilişkisini ortaya koymak, bu tartışmalara önemli bir perspektif kazandıracaktır. Bunu yaparken olası bir yanlış anlamayı baştan önlemek gerekir; amaç aklı mahkûm etmek, her türden akılsallığı reddetmek değildir. Aklın belli türden işleyişinin ve rolünün, erkeksilikle ilişkisini kurmak; en açık ifadeyle normatif bir düalizmde yer alan aklın hakimiyetini sorgulamaktır.

Aslında çalışma kapsamında söz konusu olan; kendini sorgulama ve sorgulatma imkânından yoksun bir aklın, iktidarla ilişkisini ortaya koymaktır. Bu durum, öncelikle kendisi üzerine düşünme ve kendini eleştirme niteliklerinden yoksun bir akılla yapılan felsefenin en büyük krizlerinden birine işaret eder. Bu felsefenin krizidir; çünkü kendisiyle iş gördüğü ve felsefe yapabilmenin önkoşulu olarak kabul edilen aklın kendini sorgulamaktan vazgeçmesi politik ifadesiyle aklın tiranlığını doğurur: sorgulanamaz, eleştirilemez, kendinden menkul bir yeti...Dolayısıyla felsefenin düşünme ve eleştiri gibi temel özelliklerinin kendi zeminine de uygulanması, felsefenin meşruiyeti açısından gerekli ve önemlidir.

Modern bir kavram olan 'özne'nin hükmetme edimlerini kendisine dayanarak meşru kıldığı bir zemin olan aklın soruşturulmasındaki esas amaç; sorgulanamaz kabul edilen yapıların çözülmesi, tahakküm pratiklerinin ve onların felsefi dayanaklarının ifşa edilmesidir. Dahası, aklın cinsiyetlendirilme faaliyeti veya gizil olarak ona bir cinsiyet atfedilmesi üzerinden sorgulanması, yalnızca kadın-erkek ilişkilerinin değil, Batı metafiziğinin diğer dikotomilerinin; özne-nesne, doğa-kültür ve tikel-tümel ikiliklerinin sorgulanması için bir kapı aralayacaktır.

Aklın nasıl konumlandığını ve iktidarla ilişkisini görmeden onun neden erkeklikle ilişkilendiğini anlamak güç olacaktır. Bu açıdan önce felsefi metinlerde ve toplumsal algıda kadınsılıkla özdeşleştirilen beden ve doğanın; akıl, kültür ve toplumla özdeşleşen erkeksilikle kurduğu eşit olmayan, hiyerarşik ve dikotomik ilişkinin mahiyetini anlamak burada iktidarı veya iktidar arzusunu, yönetme, belirleme ve egemen olma kategorilerini neden erkeksilik olarak gördüğümüzü belirlemek adına önemli bağlantılar sunacaktır. Başka bir deyişle; kadın-doğa ilişkisinin kurularak belli bir hiyerarşide doğanın ikincil kılınan konumuna yapılan vurgu dolayımıyla cinsiyetçi kodları üreten normatif bir düalizm, tam da bahsettiğimiz eril ideolojiyi ortaya koyabilmektedir.

Dolayısıyla belli türden bir akıl anlayışının eril bir karaktere sahip olduğu ve bu karakteriyle filozofların metinlerinde simgesel düzeyde işlediği iddiasının izinin sürülmesi gerekmektedir. Lloyd'un da belirttiği gibi cinsiyetsizliği henüz baştan kabul edilen bir akıl anlayışı, simgesel düzeyde erkek(si)liği ve ona bağlı iktidar alanını birtakım pratiklerle üretmektedir ve

bu aynı zamanda metaforlarla simgesel düzeyde de işleyen bir sistemin ardına gizlenebilmektedir.[2]

O halde bu felsefi tartışmaya malumun ilamı olan bir soru ile başlamak gerekmektedir: "Aklın cinsiyeti var mıdır?". Bu sorunun bizatihi kendisinin ve cevaplarının gizledikleri, açtıkları, çarpıttıkları ve örttükleri üzerine düşünmek niyetindeyim. Aklın cinsiyeti var mıdır? sorusunu cevaplamaya çalışmak elbette önemli bir çabadır; fakat sorunun kendisini sorgulamanın daha felsefi bir çaba olduğu kanısındayım. Sorunun kaynağı nedir? Sorunun dinamikleri nelerdir? Ve ne tür pratiklerden beslenir? Çünkü bana kalırsa "Aklın cinsiyeti var mıdır?" sorusunun ilk elden anlam taşımaz görünmesi dahi birtakım felsefi ve kültürel anlamlara sahiptir. Dolayısıyla temel iddiam bu soruyu kasıtlı olarak gizleyen, dışarıda bırakan ve gereksiz "gösteren" bir art alanın (niyetin) mevcut olduğudur. Amaç da bu alanı ortaya çıkarmaktır.

II

Aklın cinsiyetli olup olmadığına ilişkin soruya eşlik eden bir başka sor daha vardır. Bu soru aklın felsefe tarihi içinde nasıl konumlandığı ve nasıl tanımlandığıyla ilişkilidir. Pek çok filozofun metninde konumlandığı şekliyle; kendisine dışsal olarak konumlandırdığı her türlü nitelemeden, etkiden ve belirlemeden uzak, kendinden menkul bir akıl nosyonu felsefi, toplumsal ve kimi zaman politik bir seçimin ifadesi olabilir mi?

Bu sorudaki iddianın izini sürebilmek Antik Yunan'ın aklı kavrayış ve ortaya koyuş biçimine dönmek; *logos*'un inşasını, araçlarını ve belirli pratik sonuçlarını, dahası iddia edildiği gibi aklın kendisine dışsal olandan yalıtık, kendi iç dinamikleriyle varlığı belirleyen ve bilgiyi tesis eden tek yeti olup olmadığını incelemeyi şart koşar. Bu açıdan hem ontolojik hem de epistemolojik temelleriyle erkeklik ve iktidar pratiklerinin ardında duran aklın sorgulanması, erkekliğin ne tür bir onto-politikaya sahip olduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Özellikle Batı-merkezli akıl nosyonu, kendisinin dışında kalan, akılsal-olmayan veya akıl-dışı olarak nitelenen şeyler üzerinde bir hâkimiyet arzusunu ortaya koyar. Zira özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi uyarınca işleyen akıl modeli, kendisini kendisiyle tanımlar (A,A'dır) ya da kendi olmayanı kendi negasyonu ile tanımlar (A, A-olmayan değildir); ki bu tanımlama türü rasyonel olmayanı ikincil kılmış, belli türden bir hiyerarşi ve bu hiyerarşiye bağlı bir iktidar pratiği ortaya koymuş olmaktadır.

Gerçekten de kendisinden sonraki tüm felsefe tarihini etkileyen Antik Yunan düşüncesinin logos kavrayışı, özellikle Platon'un düşüncesinde net bir biçimde karşımıza çıkan varlık ile imaj ve buna bağlı olarak ruh-beden

---

[2] Bkz. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, Çev: Muttalip Özcan, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996)

karşıtlıkları ve birinin diğeri karşısındaki önceliği ve üstünlüğüyle şekillenir. Platon'da en net ifadesiyle karşılaştığımız bu ikilikler, Platon'u da önceleyen bir dünya kavrayışına, Pythagoras'un asal karşıtlar tablosuna dek geri götürülebilir:

> Pisagorculara göre dünya, iyi oldukları düşünülen belirlenmiş formlarla ilişkilendirilen ilkeler ile-formdan yoksunlukla- sınırlanmamış, karışık veya düzensiz olanla ilişkilendirilen ve kötü veya değersiz olduğu düşünülen diğer ilkelerin bir karışımıdır. Tabloda bu türden on karşıtlık sıralanır: sınırlı/sınırsız, tek/çift, bir/çok, sağ/sol, eril/dişil, durağan/hareketli, düz/eğri, aydınlık/karanlık, iyi/kötü, kare/dikdörtgen.[3]

Tablo yalnızca sayısal bir dile değil, ahlaki bir fonetiğe de sahiptir. Cristine James'ın da ifade ettiği gibi "eril-dişil dikotomisinin kendisi bir sınıflamanın doğrudan tanımlayıcı ilkeleri olarak iş görmez sadece, o aynı zamanda değerlerin bir ifadesi olarak iş görür."[4] Dolayısıyla genel olarak Antik dönemin hem felsefi hem toplumsal yapısını yansıtan ya da ona sirayet eden bu tablo, erkekliğin ahlaki olanla da ilişkisini gözler önüne sermemize de yardımcı olmaktadır. Tabloda 'iyi' ve 'kötü' olarak yer alan ahlaki değerlendirmeler, en nihayetinde akılsallıkla da ilişkilidir, denilebilir. Çünkü Antik Yunan düşünce geleneğinde logos'un toplumsallıktan ayrı düşünülmediği genelleşmiş bir kanıdır. Yani aklın, "bireylerin" diğerleriyle, eşitleriyle ilişkisi zemininde kurulan ahlaki kodlarla bir teması mevcuttur. İnceleyeceğimiz Platon metinleriyle de bu görüş daha açık hale gelecektir.

Öncelikle Platon ve Aristoteles'le birlikte ortaya çıkıp yetkinlik kazanan madde-form ikilisi de tablodaki karşıtlardan biri gibi iş görecektir. Belirli ve durağan olan, bir ve yetkin olan, sınırlı ve belirleyici olan form erkeksi nitelikleri çağrışım yoluyla güçlendirirken, formun karşısında yer alan, salt edilgen ve taşıyıcı olan maddeye dair tüm özellikler kadınsı olanla ilişkilenir.[5] Bunu elbette tablodaki eril-dişil karşıtlığının kendileriyle aynı tarafta yer alanların özelliklerine dayanarak söylememiz mümkündür.

Burada özellikle sınırlayıcı ve belirleyici olmanın ontolojik bakımdan en üstte duranın nitelikleri olması, dahası akla tahvil edilenlerin de aynı nitelikler olması dikkat çekicidir. Bu hiyerarşik ontoloji, akla ve bedene ya da aklın dışında kalan, yani akılsal-olmayan veya akıl-dışı her şeyi kuşatan alana dair nitelemeler, cinsiyetlendirme perspektifine güç, kontrol, dizginleme

---

[3] Lloyd, *Erkek Akıl*, 22.

[4] Christine A. James, "Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion", *International Journal of Sociology and Social Policy*, Volume 17 Number 1/2 (1997): 131, doi: 10-1108_eb013296.

[5] Aristoteles'in madde-form ikiliği açısından, maddenin tümüyle edilgin olmadığı, formu kabul etme veya etmeme bakımından belirli bir güce sahip olduğu ve ayrıca bu ikilinin yalnızca düşüncede ayrılabildiği, gerçekte birbirlerini gerektiren ve karşılıklı ilişkiyle var olan yapılar olduğu göz önüne alınırsa, Platon'un hiyerarşik ikiliğinin aynı şekilde Aristoteles'teki ikiliğe denk düşmediği ve aynı şekilde değerlendirilemeyeceği açık hale gelmektedir.

kavramlarının dâhil edilmesinin de gerekçelerini oluşturur. Yani beden ya da genel olarak akılsal-olmayan her şey, akıl adına aşılması gereken, kaynağını akıldan alan bir güç ile kontrol edilmesi, dizginlenmesi gereken yapılar olarak konumlandırılır.

Akıl-iktidar ve erkeklik üçgeninin dışlayıcı ve hükmedici karakterini ve birbirleriyle olan ilişkisini gördükten sonra Platon metinlerinde bu formülün nasıl işlediğine bakmamız uygun olacaktır.

Platon'un özellikle akılsal olan ruh ile karşısına konumlanan beden arasındaki ayrımı ve haz üzerine yazdığı diyaloglarına daha yakından bakmak, yöntemsel ve metaforik olarak işletilen erkeksi akıl anlayışını kavramak bakımından önemli ve gereklidir. Nitekim duyular ve duygular özelinde hazzın mahkûm edilmesi bir bakıma hazzın kaynağı olarak görülen bedenin de mahkûm edilmesidir ve bu diyaloglar ruh-beden arasındaki ayrım ve hiyerarşinin en görünür olduğu yazılardır. Yine de belirtmekte fayda var ki; ilk dönem yazılarında nasıl ki kadınsılıkla özdeşleşen bedenin aklın kontrolü altında olması gerektiği iddiası ön plana çıkıyorsa, son dönem eserlerinde de aynı işlev ruhun akılsal olmayan kısmına aktarılır; o da aklın yönetimine tabi kılınır.

Gorgias, Phaidon ve Philebos bu tutumun açıkça görüldüğü metinlerdir. Platon'un sabit bir hakikat iddiasından uzak, tikellerin ve onları bilme yolu olarak duyuları ön planda tutarak görelilik ve bireysellik iddiasını gündeme getiren sofizmle hesaplaşması, sofistlerle tartışması dahi, temel meselesini anlamak açısından uygun bir kalkış noktası olarak görülebilir. *Gorgias* bu tür diyaloglardan biridir. Sofist Gorgias ve Polos'la yürüttüğü tartışmada Sokrates, sofistlerin işini soruştururken, bilgi ve bilgisizlik ayırımına dayanarak; iyi olan ve haz veren/hoş olan ayırımını temellendirir. Bu ayırımın zemininde ruha göre iyi ve güzel olan şeyler ile bedene göre haz veren ve hoş olan şeyler arası çizilmiş bir sınır yer alır. *Gorgias* bu sınırı ruh ve bedenin işlevinin ortaya konulması üzerinden yürüten diyaloglardan biridir. Platon *Gorgias*'ta şöyle der:

> "Eğer ruh bedeni yönetmeseydi, beden kendi kendini yönetseydi, aşçılık ve tıp arasındaki ayrılıkları ruh kendi başına inceleyerek fark etmeseydi, beden tüm bunları kendi kafasına göre yapsaydı... Her şey birbirine karışacak, yararlı yiyecekler ve hekim ve aşçının verdikleri birbirlerinden ayırt edilemeyecekti."[6]

Diyalogda bilge bir yaşamın getirdiği ölçülülüğü, erdemin meşru zemini olarak gören Sokrates, hazzın mutluluk getireceği düşüncesine saldırır. Nitekim iyi ve hoş olan arasındaki ayrım bilgiye ulaşma bakımından da insanlar arasında fark yaratan ayırımlardır. Akılsal olan iyi ile bedensel olan haz arasındaki ayırım aslında Platon'un *episteme* anlayışına dayanır. Ontolojik

[6] Platon, *Gorgias*, Çev:Furkan Akderin, (İstanbul, Say Yayınları 2011), 72 (465e).

olarak da temellendirilen bu akıl anlayışının pratik olarak da bir hakikat ölçütü sunma ve tüm yaşamı kendi ilkeleriyle dizayn etme eğilimi taşıdığı söylenebilir. Bu, metafiziğin çizdiği sınırlarda normatif bir ahlak anlayışını da beraberinde getirir.

Phaidon'da ise Sokrates felsefe ile ölüme cesaretle gidebilmek arasında yakın bir ilişki kurarken, bunu ruhun beden karşısındaki üstün ve asli konumuna dayanarak yapar. Zira ölümle birlikte ruh, kendisini hakikat yolundan alıkoyan bir engelden, bedenden kurtulacaktır. Bedenin ruh için bir hapishane olduğu, ölümle birlikte, ruhun bedenden kurtularak hakikate ve doğruluğa ulaşacağı fikri Platon'un hakikat anlayışının önemli bir parçasıdır. Söz konusu metin ruhun bedenden önce de var olduğu, bedenden sonra da var olacağı argümanını temellendirir. Böylelikle beden geçici ve aldatıcı olarak konumlanırken, ruhun duyusal dünyadaki 'aracı' olsa bile hakikate ulaşmasının önündeki engel olarak görülür. Platon şöyle demektedir:

> "Biraz önce ruhun bir şeyi görme ya da işitme ya da başka bir duyu aracılığıyla incelemek üzere bedeni bir araç olarak kullandığı zaman- çünkü bedeni bir araç olarak kullanmak bir şeyi duyu-algısı yoluyla incelemektir- bedenin ruhu hiçbir zaman durağan olmayana doğru sürüklediğini, ruhun, içinde olduğu için, sanki içmiş gibi, sallandığını ve titrediğini ve karmakarışık olduğunu söylemiyor muyduk."[7]

Ruh ve beden arasında açıkça görülen bu karşıtlık ve hiyerarşik ilişki, Sokrates'in "gerçek filozofun ruhu… ancak tüm kötülüklerin en büyüğü ve en aşırısı olan… hazlardan ve arzulardan ve acılardan olabildiğince uzak durur"[8] ifadeleriyle netlik kazanır.

Platon'un bir diğer diyalogu *Protagoras* ise, haz konusunda ihtilaflar yaratır. Haz üzerine tartışmanın yer aldığı ilk diyalogdur *Protagoras*. Erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığı konusunda tartışma yürütülen metinde, Protagoras'ın ağzından duymayı bekleyeceğimiz argümanların Sokrates'in ağzından çıkması şaşırtıcıdır. Sokrates "O halde hoş bir hayat sürmek iyi bir şey, hoş olmayan bir hayat sürmek de kötü bir şeydir" şeklindeki ifadesi, hoş olan ile iyi olan arasında yürütülecek tartışmanın beklenmedik başlangıcı olur. Sokrates'e göre çoğu insan, iyiyi hazza kapıldığı için yapmadığını iddia ettiğinde yanılmaktadır. Kötü olduğunu bile bile bir eylemi iyiye tercih etmek, bu aynı çoğunluk tarafından hazza kapılmakla veyahut kendini tutamamakla ilişkilendirilir. "Hazza kapılmak" veya "kendini kaptırmak" (*akrasia*), düşünce ve eylemler arasında çelişki yaratan bir duruma yol açar. Fakat Sokrates, kimsenin iyiyi bilirken, kendini hazza kaptırarak kötü işler yapamayacağını düşünür. Aynı düşünce *Menon* diyaloğunda "Bir adamın gerçekten kötülüğün şeytani olduğunu bilmesine rağmen onu arzu ettiğini hayal

---

[7] Platon, *Phaidon*, Türkçesi: Ahmet Cevizci, (Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989), 48.
[8] Platon, *Phaidon*, 67.

edebiliyor musun Menon?" ifadesiyle sorgulanırken, yine *Gorgias* diyaloğunda "...iyi olan şeyler istenir kötü olanlar ya da arada bulunanlar istenmez" ifadeleriyle de desteklenir.

Sokrates'e göre kötü ve yanlış olanın hazza kapılmakla değil, cehaletle ilişkisi olabilir. Daha doğrusu kişi, bildiğini düşündüğü şey hakkında aslında doğru bir bilgiye sahip değildir. O halde yanlışın sebebi haz veya hazza kapılmak değil, yanılsamalardır. Burada, bildiğini zannetme yanılgısı olan cehalet kötülüğün kaynağıdır, haz değil. Ona göre bilgi ve ölçü ile kurulmuşsa, hazları dışlayan değil, tam tersine hazla dolu bir yaşam olacaktır. Mesele yeniden haz ve acı kalkulasyonuna, daha doğrusu *Philebos*'ta göreceğimiz gibi ölçü meselesine dayandırılır. Ne var ki diyaloğun sonunda Sokrates "...öyle ki kendini zevke/hazza kaptırmak cahilliklerin en berbatıdır" diyerek, bizi yeniden haz karşıtı bir pozisyonda düşünmeye sevkeder. Metnin tartışmalı olmasının sebeplerinden olan bu ifadelerin biraz daha ötesine geçerek bir değerlendirme yaparsak; erdemlerle başlayan bu tartışmada Platon'un nihai amacını, onları bilgi ile temellendirmek, dahası haz ve acı arasında yapılacak seçimlerin de bu bilgi zemininde gerçekleştiği taktirde hazzın iyi olanla ilişkilenebileceğini göstermek, şeklinde okumak olasıdır. Belki de hazla ilişkili bu ilk diyalogu John Watson'ın da ifadesiyle; "her iki görüşün güçlü ve zayıflığını sergilemek ve sonradan felsefenin akılsal olmayan hiçbir şeyi kabul etmeme iddiasıyla insanın sıradan ahlak kararlarını uzlaştırma sorununu ortaya koymak olarak görülmelidir."[9] şeklinde yorumlamak da mümkündür.

Platon'un haz duygusuna ilişkin bir diğer diyaloğu *Philebos*'tur. Geç dönem diyaloglarından olan *Philebos*, Platon'un haz hakkındaki son görüşlerini aktarıyor olması bakımından belirleyici olabilir. Platon, diyalogun başında hazzı tümden reddetmek yerine ruhsal olan ve bedensel olan ayrımı yaparak bilgiye bağlı olan ve bilgisizlikten kaynaklanan haz arasında bir sınır çizer. Başlarda; iyi, eksiksiz ve yetkin bir yaşam ona göre ne hazsız bilgiyle ne de bilgisiz (akılsız) hazla kurulmuş bir yaşamdır. Üçüncü bir tür yaşam olarak bunların doğru ve ölçülü karışımını önerir. Ne var ki haz reddedilmese de ve hatta mutluluğun bileşenlerinden biri olsa bile "güzellik, oran ve gerçeğe" en yakın olanın ruh olduğu vurgusu bedensel olan karşısında ruha yine bir öncelik ve üstünlük kazandırmıştır. Zira erdemin temelinde yer alan ölçü ancak akılla birlikte bulunur, haz ise ölçüsüzlüğün göstergesidir. Diyalogun sonlarına doğru da "...akla ve bilgeliğe uygun olarak yaşamak yolunu tutan kimsenin, az ya da çok, ne hazdan, ne de acıdan payı olur"[10] demekte, bilgenin üstün yaşamını haz ve acıdan tecrit etmektedir. Ayrıca burada bölünmüş ruh fikrinden çok, yeniden keskin bir ruh-beden ayrımının ve iyi

---

[9] John Watson, "Plato and Protagoras", *Duke University Press on behalf of Philosophical Review*, Vol.16 No.5 (1907), 469-487, 10.2307/2177231.

[10] Platon, *Philebos*, Çev: Sabri Esat Siyavuşgil, (İstanbul, Cumhuriyet Yay. Dünya Klasikleri, 1998), 55.

ve bilge bir yaşamın ruhun üstünlüğüne bağlı olduğuna dayanan temel iddianın sürdüğünü söyleyebiliriz.

Çünkü *psyke* aslında Platon'un varlık anlayışında, hakikate yakın, ona akraba olan bir öze sahip olmasıyla ayrıcalık kazanır. Psyke, *to on*'un kendini açma biçimi olan *eide*'ye temas edebilecek bir temayüle sahiptir. Daha açık bir ifadeyle *psyke*, varlığın alanına yani hakikate açılmış bir *psykhe*, bu imkânı bakımından değer taşır. Onun dışında, horaton alanındaki *eikon* ve *eoiken* hakikatten en uzak alanlar olarak belirlenir.

> "Değişmezlik, katışıksızlık, gerçek ve katışıksız öz dediğimiz şey, hiç değişmeden, karışmadan hep aynı durumda kalan nesnelerde, sonra da bunlara en çok yaklaşan nesnelerde bulunur. Arta kalana önemsiz ve aşağı gözüyle bakmalıyız."[11]

Yapılan ayırımın ontolojik esası olan varlık ve onun *noetik* yüzü olarak *eidos, antropos*'un ruhsal faaliyetlerinin bütün olarak yöneldiği hakikat alanıdır. Bunun dışında kalan *doxa* alanı, hakikatin kendisini kendisi olarak göremeyeceğimiz; ancak kendisinden başka olarak, benzeriyle görebileceğimiz bir alandır. Bu alanda kalarak hiçbir zaman *episteme*'ye ulaşamayacağımız açıktır.

Timaios'ta Platon, ölümsüz bir ruh ve yetkinlik için gerekenleri; daha sonra madde ve form adını alan ve formun maddeyi belirlemesi üzerine kurulan sistemine, "düşüncesiz kitle" ile "kendi içinde aynı kalan"ın ayırım ve hiyerarşisi ile tesis edilecek kontrol ve egemenliğin gerekliliği şeklinde yer alan ifadelerle koşutlar.

> "Bu değişmeler, bu sıkıntılar sonradan varlığına katılmış olan ateşten, sudan, havadan ve topraktan oluşan o koca kitleyi, kendi içinde aynı kalan ve benzeyen tözün deviniminin egemenliği altına koymadıkça sonra ermeyecek; düşünce bu hırçın ve düşüncesiz kitleyi yola getirmedikçe, ilk durumun yetkinliğine dönemeyecektir."[12]

Açıktır ki Platon'a göre "Kendi içinde aynı kalan ve benzeyen töz", "düşüncesiz kitleyi yola getirmedikçe" yetkinleşememenin sancısını çekecektir. Bu ifadeler, maddeyi belirleyecek olan formun akılsallıkla ilişkisine, form tarafından dizginlenecek olan maddenin "düşüncesiz" bir kitle olmasına vurgu yapar. Madde, form tarafından şekillendirilecek ve yola getirilecek, böylece belirlenmiş ve tanımlanabilir bir nitelik kazanacaktır.

Aynı zamanda bir iktidar ilişkisi konumlayan bu iki kategorinin etkin ve edilgin olan erkek ve kadın ilişkisine tekabül ettiği de görülür. Zira genel olarak "*Timaios*, ruhun tutkular karşısındaki etkin ve edilgin halleri, gücü ve zayıflığı üzerinden erkeğin üstün bir cins olarak varoluşunu konu edinir

---

[11] Platon, *Philebos*, s.111.

[12] Platon, *Timaios*, Çev: Erol Güney, Lütfi Ay, (İstanbul, MEB Dünya Klasikleri, 2001), 44.

ve duygular karşısında edilgenlik durumundaysa, ölümsüz olduğu düşünülen bu ruhun, bu defa "kadın olarak varolmak" gibi bir cezayı çekeceğinden bahseder."[13] Kadınlık burada da bir tür ruhsal düşüş ve cezayı simgeler. "Dünyaya gelen insanlar arasında korkaklık gösterenler, yaşamlarını kötülük etmekle geçirenler, dünyaya ikinci gelişlerinde kadın olarak doğdular."[14]

Hakikat ile imajı arasındaki ayırımla da anlaşılabilecek bu epistemolojik iddia, ruhun/aklın bilgiye ulaşmada en sağlam ve güvenilir kaynak olduğunu, onu cezbeden, yoldan çıkararak onu hakikatten saptıran her unsurun – ki bu genelde kadınsılıkla ilişkilendirilir-bu yoldan yavaş yavaş elenmesi gerektiği fikriyle maluldür.

III

Elbette Antik Yunan'ı gerek aklı örtük olarak cinsiyetlendirmiş bir anlayışa sahip olarak görmeye gerekse bedensel veya maddi varoluşu bu denli değersizleştirmiş bir okumaya tabii tutmaya itirazlar yükselebilir. Bu itiraz, genellikle Antik Yunan'da doğanın, sözgelimi modernitede gördüğümüz denli araçsallaşmasına izin vermeyecek bir anlamının saklı tutulması yönündeki argümanlarla kolaylıkla desteklenebilir. Gerçekten de Antik düşüncede doğanın tümüyle irrasyonel görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü evren bir mezon karaktere sahiptir, yani cinslerin ortası ve aynı zamanda somata ile karışımdır, müteşekkil bir yapıdır. Collingwood'un da ifadesiyle "Yunan doğa bilimlerinin temelinde, doğa dünyasının akılla dolu olduğu ya da aklın doğaya derinlemesine nüfuz ettiği ilkesi yatıyordu. Yunan düşünürler doğada aklın varlığını, doğal dünyadaki nizam ya da intizamın kaynağı olarak görüyorlardı. Nitekim doğa bilimini mümkün kılan da buydu."[15] Yine de biliyoruz ki özsel bir bütünlük varsayan bu kavrayışın yanı sıra, Antik Yunan düşüncesinde doğanın mitsel, bir diğer deyişle irrasyonel güçlerin kaynağı olarak görülmesi de söz konusudur.

> "...doğa, tümüyle aklın etkisi alanındadır demek doğru olmaz. Akıldışı güçler doğada her zaman etkinliğini sürdürür. (...)Daha açık bir deyişle; Platon'da en net haliyle gördüğümüz ruhsal/akılsal olan ile bedensel olan ayrımı, içinde değişkenliği barındıran güvenilmez bir zemin olduğu iddiasıyla Doğa'yı, diğer bir deyişle bedeni, rasyonalist geleneklerde görüldüğü üzere değersizleştiren bir düşüncenin felsefedeki güçlü başlangıcı olarak görülebilir."[16]

Modern dönemde doğanın gizil güçlerinden sıyrılıp mekanik düzene

---

[13] F. Betül Tatlı, "Modern Felsefede Eril Tahakküm ve İktidar" (yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2015), 23.

[14] Platon, *Timaios*, 111-112.

[15] Robin G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, Çev: K. Dinçer, (Ankara, İmge Yayınları, 1999), 3.

[16] Tatlı, "Modern Felsefede Eril Tahakküm ve İktidar", 27.

göre işleyen bir nesne haline gelmesi ise bedenin "hakikatle" ilişkisinin tümden kesilerek belli açılardan gittikçe değersizleşmesine ve araçsallaşmasına neden olur. Dolayısıyla felsefi kavrayışta doğanın statüsü üzerinden bir cinsiyet perspektifine konumlanmamız da söz konusu olur. Bunun temel sebebi, toplumsal tahayyülde yaygın şekilde biyolojik olanın *topos*'u olarak anlaşılan doğanın toplumsal rollerin dağıtımında bir meşruiyet zemini sunmasıdır. Akıl ve doğanın, ruh ve bedenin sırasıyla erkeksi ve kadınsı olan şeyleri simgesel olarak işaret etmesi, dahası bu ikilikler arası ilişkinin bir hükmetme temelinde sorgulanamaz biçimde konumlanması bu argümanın anlaşılması bakımından önemlidir.

Aslında "doğa", hem dışsal ve bağımsız bir güç olarak kavranır hem de bireysel, çoğunlukla türsel bir "yapabilme"ye, sahip olunan içsel yetilere işaret eder. İlk anlamıyla o, her ne kadar yaşamın temel bir unsuru, bir uzantısı olarak görülse de az evvel bahsettiğimiz gibi, henüz gizemi çözülmemiş, tam olarak sırlarına erişilemeyen ve bu nedenle korkuyla karışık bir bastırma güdüsünü doğuran bir alan olarak varolur. Tümüyle biyolojik bir analojiyle; kadın ve doğa, kültürün ve toplumsallığın sözünün faili ve hâkimi olan erkeğin gözünde eşitlenir. Buradan hareketle biyoloji-temelli bir toplumsal organizasyona meşruluk kazandırılır. Bu düşünce zinciri kadın bedeninin, aslında salt beden olarak konumlanmasıyla son bulur. *Dolayısıyla kadın-beden de tıpkı doğa gibi bir fütuhat meselesi olur.* Kimlik inşası da doğa ile bu ilişkiden hareketle gerçekleşecektir.

İkinci olarak, itirazın temel nedeni Platon'un, klasik dönem Atina'sı göz önüne alındığında, toplumsal alanda kadına bir rol vermesi bakımından farklı bir noktada durduğunu düşündüren metinlerinin de olmasıdır.[17] Özellikle Devlet'in V. Kitabı'nda, toplumsal sınıflardan olan koruyucular arasında kadının da yer alabileceğini ifade eder. O, "Kadınlar ile erkekler arasında kadının doğurması, erkeğin ise buna yol açması dışında bir fark yoktur"[18] diyerek, özel alana kapatılmış kadının bu kapatılmasını meşrulaştıran öteleyici "fark" anlayışının dışına çıkmakta, farklılığı olumsal ve yüzeysel gördüğünü düşündürmektedir. Burada, bir işi yapabilme yeterliliği cinsiyet farklılığına değil, daha çok doğal bir yeti, uzmanlaşma için gereken içsel temayüle dayandırılır. Fakat Platon hemen takip eden satırlarda "Bunun yanı sıra, kadın bütün işlerde erkekten daha zayıftır"[19] diyerek doğaya atfedilebilecek özelliği cinsiyet üzerinden nitelendirerek kadının zayıflığını konu eder. Dolayısıyla koruyucu sınıfta yer almaları da dahil olmak üzere, Platon'un Devlet'te kadınların kamusal alan işlerindeki konumları hakkında

---

[17] Platon'un kamusal alanda ve toplumsal işlerde kadına açtığı yer bakımından profeminist olup olmadığını tartışan daha detaylı bir metin için bkz. N. Petek Boyacı, "Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma", içinde *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014, Sayı:18, .

[18] Platon, Devlet, Çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 454d-e.

[19] Platon, *Devlet*, 455e.

oldukça muğlak ve hatta çelişik ifadeler kullandığını söyleyebiliriz. O, bir yandan kadınların doğaca erkeklerden daha zayıf olduğunu söylerken diğer yandan cinsiyet ayrımı üzerinden düşünülmeyen, 'işe doğal yatkınlık' ölçütüyle her iki cinsi de aynı işe dahil edebilen bir perspektif sunar. Bu ikinci yaklaşımın amacını Annas; Platon'un ilgisi, ne kadın haklarına, ne de kadınların önceliğine yöneliktir, daha çok ortak iyinin üretilmesi ve herkesin yeteneklerine göre en çok katkıda bulunması yönündedir[20], şeklinde yorumlar.

Bir diğer bakış açısı Platon'da bazı öğelerin onu feminist felsefe için değerli kıldığı yönündedir. Platon'un metinlerinde ortaya çıkan farklı bir boyutu olduğunu söyleyen Wendy Brown, onun öncelikle politik güç, yarış olarak görülen tartışma ve kamusal alanda kazanma ve şan üzerine felsefelerini geliştiren sofistlere itirazının politikayı ve felsefeyi güç ile değil uyum ve gelişim üzerine kurmaya çalıştığının bir göstergesi olduğunu, özellikle *Şölen* ve *Phaedrus*'taki ilham, delilik ve aşk üzerine konuşmalarından yola çıkarak onun felsefeyi dişil olarak gördüğünü iddia eder. Fakat çağının içindeki bazı özelliklerden dolayı yine de eril yapıyı tamamen yıkıp yerine duygusal bir aklı koyamadığını, bunun daha modern bir çaba olduğunu da ekler.[21]

Brown şunu da ifade eder: "Aslında Platon'un İdeaları tanıtması ve onun Sokrates'in felsefeye özgü belirgin erotik unsurunu düzenleyen bir epistemoloji geliştirmesi, Sokrates'in meşgul olduğu eril söylemin yıkılması çabasını belirgin bir şekilde azalttığı söylenebilir. Platon, Sokrates'in felsefi tarzının hem demokratik hem de duyusal unsurlarını engelliyor görünmektedir; o, Sokrates'in *polis*'e, bireylere, insanın varlığına felsefeyi bütünüyle yerleştirme çabasından uzaklaşmakta ve bunun yerine felsefeyi uzak, metodik bir araştırma haline getirmektedir."[22]

IV

Sonuç olarak aklın cinsiyetlendirilmesi çerçevesinde yapılan bu tartışma; *logos*'un inşasında yalnızca dışarıda bırakılanların dâhil edilip kavramın genişletilmesini bir çözüm olarak görmenin ötesinde veya kavramın tümüyle reddedilip ortadan kaldırılmasından ziyade, kavramın baskıcı, belirleyici ve kategorikleştirici etkisinin tespit ve eleştirisine yönelmiştir. Bu bakımdan gücü dengesizleştiren sahte bir karşıtlık, içi boş bir özerklik kamuflajını bu akıl anlayışının üzerinden alma gerekliliği düşüncesinden hareket edilmiştir.

---

[20] Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, (Oxford University Clarendon Press, 1981), p. 181.

[21] Wendy Brown, "Supposing Truth Were a Woman...": Plato's Subversion of Masculine Discourse", *Political Theory*, Vol. 16, No. 4 (1988), 10.1177/0090591788016004005.

[22] Brown, "Supposing Truth Were a Woman...": Plato's Subversion of Masculine Discourse, 614, note.3.

Kültürel olarak ön plana çıkan ve doğayı alt eden rasyonalite erkeklikle özdeşleştirilmiştir, diyebiliriz. Dahası bu rasyonalite aynı zamanda bir iktidar mevzusu olarak da etkindir. Bir yönetme veya savaşma gücü olarak erkeklik rasyonaliteyle tanımlandığında, kavram hem episteme'nin hem de ethos'un kaynağında durur hale gelir. Nitekim toplumsal yaşamın dizaynı da erkeklik üzerinden belirlenir ve akılsal niteliklerle tanımlanır. Nihayetinde diyebiliriz ki; bu izleğin felsefi düşünüş içinde yer alması Platon'da belirginlik kazanmış, Antik dönemin teorik ve pratik yaşamına hâkim olmuştur."[23]

Dolayısıyla erkeksiliği üreten ve onun yeniden üretiminde payı olan Antik Yunan düşüncesindeki akıl anlayışından hareketle, Batı metafiziğinin temelinde konumlanan akıl kavrayışının sorgulanması gerekmektedir. Bu yalnızca cinsiyet eşitliği ve cinsel hakların kazanımı açısından değil, aklın felsefe iddiası ve meşruluğu açısından da önemlidir.

Kaynakça

Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Clarendon Press, 1981.

Boyacı, N. Petek, "Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:18 (2014): 205-230, .

Brown, Wendy, "Supposing Truth Were a Woman...": Plato's Subversion of Masculine Discourse, *Political Theory*, Vol. 16, No. 4 (1988): 594-616, 10.1177/00905917-88016004005.

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

Haşlakoğlu, Oğuz, *Platon Düşüncesinde Tekhne, Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, Sentez Yayınları, 2016.

James, Christine A. "Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion", *International Journal of Sociology and Social Policy*, Volume 17 Number 1/2 (1997): 131, doi: 10-1108_eb013296.

Lloyd, G., *Erkek Akıl; Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1996.

Platon, *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.

Platon, *Gorgias*, Çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2011.

Platon, *Phaidon*, Türkçesi: Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989.

Platon, *Philebos*, Çev: Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, Cumhuriyet Yay. Dünya Klasikleri, 1998.

Platon, *Timaios*, Çev: Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, MEB Dünya Klasikleri, 2001.

Platon, Toplu Diyaloglar I, "*Menon*", Çev: Selahattin Hilav, Ankara, Eos Yayınları, 2007.

Sönmez, Ayşe, "Platon'un Protagoras'ında Haz Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54, 1 (2014), 1-20.

Tatlı, Betül, "Modern Felsefede Eril Tahakküm ve İktidar", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 9 Eylül Üniversitesi, 2015.

[23] Tatlı, "Modern Felsefede Eril Tahakküm ve İktidar", 29.

Watson, John, Plato and Protagoras, *Duke University Press on behalf of Philosophical Review*, Vol.16 No.5 (1907): 469-487, 10.2307/2177231.

ARKHE-LOGOS

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2019 Sayı / *Issue*: 7
Bahar / *Spring* 2019

Kamusal Alanda Felsefenin Sorunları ve Olanakları*

MUSTAFA GÜNAY**

Özet
Bu yazıda amaç, toplum ile felsefe arasındaki başlıca gerilim ve karşıtlıkları ve bazı önemli sorunları ve olanakları irdelemektir.
Felsefe yalnızca akademik dünyada yer alan bir düşünme etkinliği ve disiplin olarak sınırlanamaz. Felsefe, her zaman çağının sorunlarıyla ilgilenmiştir. Felsefe kuram olduğu kadar eylem olarak da kamusal alana açılabilir, oradan beslenebilir. Kamusal alanda felsefenin etkisini ve işlevini ortaya koyan birçok filozof mevcuttur.
Anahtar sözcükler: kamusal alanda felsefe, felsefe-toplum ilişkisi, sorumluluk, eylemsellik.
The Problems and Possibility of Philosophy in the Public Sphere

Abstract
The aim of this paper is to examine the main tensions and contradictions between society and philosophy, some important problems and possibilities.
Philosophy cannot be limited solely as a thinking activity and discipline in the academic world. Philosophy has always been interested in the problems of its time.
Philosophy can be opened to the public sphere as an action as well as theory, and fed from there. There are many philosophers in the public sphere that show the influence and function of philosophy.
Keywords: philosophy in the public sphere, relationship between philosophy and society, responsibility, action.

* 5-6 Ekim 2018 tarihlerinde Urla Felsefe Gönüllüleri'nin "Felsefe ve Toplum İlişkisinde Felsefe Eğitiminin Önemi" konu başlığıyla düzenlediği felsefe etkinliğinde yapılan konuşmanın gözden geçirilmiş metnidir.

** Doç. Dr. Mustafa Günay, Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, f.mustafagunay@gmail.com

Giriş:

Bildirimde felsefenin topluma ulaşabilmesi, ilgi ve ihtiyaç duyan yurttaşlara ulaşabilmesi konusunda neler yapılması gerektiği üstünde durarak, kamusal yaşamda felsefe yapmanın yollarını, olanaklarını ve karşımıza çıkan bazı sorunları ele almaya çalışacağım.

Öncelikle vurgulamayı gerekli gördüğüm şey şudur: felsefe yalnızca akademik dünyada yer alan bir düşünme etkinliği ve disiplin olarak sınırlanamaz. Akademi dışında da ciddi biçimde felsefeyle uğraşanlara ve ilgilenenlere sıkça rastlarız. Ancak yine de ülkemizde felsefenin toplumla buluşması bağlamında ele alınması ve çözümlenmesi gereken önemli sorunlar mevcuttur. Öncelikle halkın genel olarak felsefeye ilgisi ve ihtiyacı üzerinde durulması yerinde olur. Topluma yönelik felsefe etkinliklerinin, çalışmalarının durumu nedir? Bu noktada yapılan bazı önemli etkinlikler ve etkilerine değinmek uygun olur. Buna bağlı olarak da yapılması gerekenler konusunda bazı öneriler ortaya koymak ve amaçlar belirlemek de gerekir.

Soru sormanın değil itaatin, eleştirinin değil suskunluğun istendiği ve çeşitli şekillerde dayatıldığı zamanlarda, felsefenin eleştirel ve sorgulayıcı etkinliğine duyulan ihtiyaç da artmaktadır. İnsanlığın ve uygarlığın temel unsurları ve yol göstericileri felsefe, bilim ve sanattır. Felsefe, her zaman çağının sorunlarıyla ilgilenmiş ve bu bağlamda sorularına cevap aramaktan vazgeçmemiştir.

Felsefe-Toplum İlişkileri Ya da Buluşmaları

Felsefe-toplum ilişkisi ya da buluşması, bir bakıma toplumun sorunlarının felsefeyle işlenmesiyle kurulabilir ve gelişebilir. Bu noktada felsefenin çok yönlü işlevleri olabilir: etikten siyasete, insan haklarından kültüre, eğitimden sanata ve estetik değerlere kadar... Bu noktada felsefenin dar bir uzmanlık alanında ve meslekten kişilerle sınırlı, ezoterik bir etkinlik olmaması gerekir. Bu konuda felsefenin kült olmaması gerektiğini söyleyen H. Nur Erkızan'ın şu belirlemeleri önemli ve yol göstericidir: "İnsanın kendini bilmesi ve buna bağlı olarak kendinin ve içine doğduğu dünyanın değerlerini eleştirel düşünmenin konusu haline getirebilmesi demokratik birey olmanın ilk ilkesidir. Yaşamı; salt fiziksel var-oluştan kurtaran sorgulanmış yaşamdır.(...) Felsefi söylemin açık ve eleştirel olmasının yanısıra onun bir külte dönüşmemesi de gerekir. Söylenilenleri yalnızca bir grubun ya da birkaç kişinin ya da belli bir sınıfın anlayacağını öne sürmek demokratik akıl ile uyuşamaz."[1] Bu bağlamda felsefenin demokratik akılla bağlantılı olarak

[1] Hatice Nur Erkızan, "Felsefe İnsanlığın Hizmetinde Nasıl Olabilir? ... Ya da Aristoteles ve Nussbaum Üzerinden Felsefenin İşlevi Üzerine Bir İnceleme", *Adana Felsefe Festivali Kitabı* içinde, Edit: Mustafa Günay-Gülsun Dülgeroğlu, Adana Kent Konseyi Yayınları, 2017, s. 96.

ele alınması; gizli, kapalı ve esoterik söylemlerin eleştirilmesi, aynı zamanda felsefi düşüncenin herkese açık olmasını ifade eder. Burada felsefi diyaloga katılmak, herkes için olanaklı ve gerekli olarak kabul edilir. Felsefi diyalog ya da karşılaşma, aynı zamanda özgürleşmeye yönelik bir girişimdir. Kamusal alanda felsefenin özgürleştirici işlevi, gerek bireysel gerekse toplumsal olanakların gerçekleşebilmesi bakımından da önemlidir.

Felsefe kuram olduğu kadar eylem olarak da kamusal alana açılabilir, oradan beslenebilir. Zaten felsefe, bir karşıt kültür olarak, belli bir kamusallığın belirlenimleri altında kendini ortaya koyup var edebilir. Uluğ Nutku, felsefenin eleştirel niteliği ile toplumsal durum arasındaki ilişki konusunda şunları söyler: "Bir toplum felsefesiz de yaşar ama eleştiri yeteneği güdük yaşar. Toplum, genelinde böyleyse, kurumların kendilerini içten geliştirmeleri kendilerine bırakılmaz, yöneticilerce vesayet altında tutulur. Oysa yöneticiler köhne bir dünya görüşü içinde tıkanmış olabilirler ve siyasette demokrasi, bilimde özgürlük, kurumlarda özdenetim, özerklik lafta kalır. İkibuçuk yüzyıl önce bir şeyhülislam fetvasıyla yıktırılmış rasathanenin yıkıntıları altından kalkmış değiliz. Gökyüzünü olduğu gibi göremeyen bir insan, bütünlüğe bakış yeteneğini, teoriyi geliştirebilir mi? Parça ile bütün bağını kavrayabilir mi? Yere baktığında, toprakla çiçek, çiçekle canlılık bağını biolojileştirebilir mi? Toplumun can damarının nerede attığını teşhis edebilir mi? Sokrates'in "sorgulanmamış hayat yaşanmaya değmez" deyişinin, o insan için bir anlamı olabilir mi? Ve biz, 'toplumun kültürü' dediğimizde, yemek pişirmenin, çini dökmenin, halı dokumanın anlamlarını bütünleştirecek olan sanatla bakış, bilimle kavrayış, felsefenin kuşatıcı sorularıyla irdeleyiş olmaksızın bir değerlendirme yapabilir miyiz?"[2]

Nutku, felsefe-kültür ilişkisinin içerdiği farklı ve karşıt yönlerle ilgili olarak da şunları vurgular: "Felsefe ile kültürün içiçeliği doğal görülebilir. ama problematiktir; çünkü felsefe, kültürün hem içinde hem dışında, daha doğrusu bir içinde bir dışındadır. Felsefe mevcut kültürü hem yansıtıyor hem ona karşı çıkıyor; hem özümsüyor hem eleştiriyor. Bu özelliğiyle dünya görüşlerini ve ideolojileri aşıyor. Felsefe, kültürün bir öğesiyse ne asi bir öğe! Felsefe kültürün asli bir parçası değildir. Bu nedenle birçok toplum, şimdiki bütün İslami toplumlar felsefesiz yaşayabiliyorlar."[3]

Nutku, felsefenin kültürün karşıt bir unsuru olduğunu şöyle açıklar: "Felsefe karşıt kültürdür, -mevcut kültürün içinde, onu tartışan ve tartıştıran, geliştirici karşıt kültür. Mevcut kültür, karşıtını barındırdığı sürece serpilir. Toplumlar felsefesiz pekala yaşayabilir, ama bu hep kendini tekrar eden bir yaşayıştır. Gerçi kendini tekrarda, özdeşliği sürdürme uğruna, yaşanan şimdi geçmişe feda edilirse, yaşayış donuklaşır; geleneklerde geliştirici olanlarla köstekleyici olanlar ayırt edilemez duruma gelir, tek-biçimlilik,

---

[2] Uluğ Nutku, "Felsefenin Karşıt Kültürü", *Felsefe ve Güncellik* içinde, Bulut Yayınları, 2005, s. 11.

[3] age, s. 13.

tek-seslilik toplum hayatını ölüme sürükler."[4]

Nutku, bilgi-değer-eylem ilişkisinde sorumluluğun anlamı ve işlevi konusunda, hem kültür tarihinden hem de çağımız insanının yapıp ettiklerinden birçok örnekler de verir. Nutku bilginin değerle ilişkisini kişinin eylemleri bağlamında ele alırken, felsefi antropolojik bir perspektifle, söz konusu ilişkiyi güncel sorunları göz önüne alarak incelerken bu noktada felsefenin genelliği ile yaşamın güncelliği ve tarihselliği arasında da bağıntı kurmuş olur.

Filozoflar ile içinde yaşadıkları toplum arasındaki ilişkiler çoğunlukla gerilimli olmuştur. Eleştirel ve aykırı düşünme tarzıyla felsefenin söyledikleri, dile getirdikleri ile çoğunlukla halkın geleneksel anlayışı ve inançları arasında düşünce tarihinde ortaya çıkan pekçok çatışma, karşıtlık bulabiliriz. Bugün durum değişmiş midir? En azından değişmeye başlamış görünmektedir.

Toplum ile felsefe arasında karşımıza çıkan başlıca gerilim ve karşıtlıklar daha çok şu kavramlar ve durumlar arasında kendini gösterir: akıl ve inanç, itaat ve başkaldırı, aynılık ile farklılık, bireysellik ile toplumsallık-cemaatsellik vb.. Bu bağlamda felsefenin aydınlanmacı, dönüştürücü işlevi söz konusudur. Felsefe, bireyin aklında ve ruhunda olduğu kadar toplumsal yaşamın ve kültürün kendisinde de etkili ve dönüştürücü olabilir.

Düşünce ve ifade özgürlüğünün kesintiye uğradığı dönemlerde/toplumlarda temel insan haklarına ilişkin sorunlar da felsefenin gündeminde olmalıdır. İnsan haklarının özellikle etik ve felsefi yönlerinin ele alınması hem felsefenin toplumla buluşmasına vesile olabilir hem de insanların farkındalığına katkı sağlayabilir. Bu noktada herkesi ilgilendiren ve etkileyen sorunların ve olayların felsefenin ışığında ele alınması oldukça önemli görünmektedir. Bu durum ise, felsefenin hayatın gidişatına, toplum ve dünya gündemine ilgisiz kalamayacağının da göstergesidir.

Başka konularda, örneğin enerji konusunda, çevre sorunları konusunda da felsefenin doğa, varlık, bilim ve etik anlayışları temelinde gündemde bulunan sosyal hareketlerle ilişkili olması gerekir. Toplumsal-kültürel ve zihinsel değişim sürecinde karşımıza çıkan şiddet, ayrımcılık vb. olgular ve sorunlar karşısında da felsefi kavrayışın vazgeçilmez bir önemi bulunmaktadır. Bu noktada felsefe karşıt kültürünü uygun biçimlerde ve yollarla ortaya koymak durumundadır. İnsanı "bunalımdan yaşama kültürü" yaratan bir varlık olarak gören Nermi Uygur'dan esinlenerek, içinde yaşadığımız şiddet ve ölüm kültürüne karşı eleştiri ve başkaldırı olanağını felsefede bulabiliriz. Felsefe insanın ve toplumun dönüşümüne ilk bakışta görülmeyen derin ve gizil katkılar sağlayabilir. İnsanlık ve uygarlık tarihinde söz konusu katkıları görebilmek mümkündür.

---

[4] age, s. 36.

Düşünce-Eylem İlişkisi Bağlamında Felsefe

Felsefe, bir düşünme tarzı olduğu kadar bir eyleme ve yaşama tarzıdır, tavır takınmadır. Ancak ne yazık ki düşünce ve eylem-yaşam birliğini kurabilmek ve ortaya koyabilmek kolay değildir. Bu noktada kişisel özelliklerin yanısıra siyasal-toplumsal ve tarihsel etkenlerin de etkisi önemlidir. Zaman zaman görebildiğimiz kimi karşı çıkışlar, ortaya konulan tavırlar bireyselliğin sınırları içinde kısıtlı kalmakta ve toplumsallaşma, kamusal alanda görünür ve etkili olma imkanı bulamamaktadır. Bazı durumlarda oluşan kamusal duyarlılık bile sonuçsuz kalabilmektedir. Ama kamusal bir duyarlılık ve tepki yaratan olaylar en azında toplumsal bellekte bir iz bırakabilmektedir. Günün koşulları içinde belki bir sonuca ulaşmayan ya da etkisiz görünen tavır alışlar ve karşı çıkışlar, eğer toplumsal hafızamızda yer edinebilirse, gelecek adına anlamlı ve olumlu işlevler görebilirler. Düşünce ve kültür tarihinde nice iz bırakan ve geleceği ışıtan girişimler ve mücadeleler yer almaktadır. Bu noktada düşünce tarihi, yalnızca düşüncelerin değil aynı zamanda söz konusu düşünceler temelinde yaşanmış hayatların ve eylemlerin tarihi olarak da anlaşılabilir

Felsefeyi akademik alanın sınırları/duvarları arasında bir anlayış olarak kabul etme ise daha baştan toplumsal olanla bağlarını koparan bir tavır olarak ayırt edilebilir. Burada bilinçli olarak seçilen bir suskunluk ve tepkisizlik durumu söz konusudur. Bunun da pekçok örneği mevcuttur.

Felsefe eğitiminin yaygın biçimde yapılabileceği kamusal alanın olanakları nelerdir? Bu noktada özellikle çocuklara yönelik etkinliklerden başlayarak herkese seslenen çalışmalar mümkündür ve bunun çeşitli somut örnekleri de mevcuttur. Özellikle bazı yerel yönetimlerin/kimi kültür kurumlarının desteği ve ev sahipliğinde yapılan "düşünme eğitimi" başka deyişle "çocuklarla felsefe" atölyeleri anılabilir. İstanbul ve İzmir'den örnekler verilebilir. Yine kimi kurumların yetişkinlere yönelik felsefe etkinlikleri de yaygın felsefe eğitimine hizmet niteliği taşıyan etkinlikler olarak düşünülebilir. Bütün bunlar ise toplumda felsefeye yönelik bir ilgi, ihtiyaç ve beklenti olduğunun da göstergesidir. Bu durumdan ticari olarak yararlanmayı amaçlayanlar olmakla birlikte çoğunlukla gönüllülük temelinde yapılan çalışmalar daha fazladır.

Radyo ve televizyonda ne yazık ki felsefe içerikli programlar yok denecek kadar azdır. Zaman zaman yapılan bazı programlar ise çeşitli nedenlerle süreklilik kazanamamıştır. Bu bağlamda yalnızca felsefeyle ilgili olarak değil genel olarak da medyada kültürün dışlanması söz konusudur. Bir zamanlar kültür, sanat ve kitap programlarına yer veren devletin kanalları bile bu özelliklerini çoktan kaybetmiş görünmektedirler. Oysa medyada yer alabilecek nitelikli programlar felsefenin sesini çok etkili ve yaygın biçimde duyurma olanağına sahiptir. Bu noktada felsefe dernekleri ve felsefe bölümleri başta olmak üzere medyanın yaygın bir felsefe eğitimin aracı-ortamı olarak

kullanılması konusunda girişimler yapılması gerekir. Sonuç ne olur bilemeyiz, ancak hiç olmazsa üniversitelerin bilgiyi paylaşma ve yayma yönünde medya ile işbirliği içinde olmasının yolları aranabilir.

Toplumda felsefeye yönelik ilgi ve beklentiler artmakta ancak akademik felsefecilerin bu duruma yeterince duyarlı bir karşılık verdikleri söylenemez. Böyle olunca ortaya çıkan ihtiyacı karşılamak için adı felsefe olan ama içeriği ve niteliği ne kadar felsefi olduğu tartışılır bazı kişi, kurum ve kuruluşlar durumu kendi açılarından değerlendirmeye çalışır görünmektedirler. Kamusal alanda felsefenin ve felsefe etkinliklerinin yoğunlaştığını görüyoruz.

Çeşitli felsefe bölümlerinin, sivil toplum kuruluşlarının, bazı meslek örgütlerinin ve kültür-sanat kurumlarının zaman zaman halka yönelik felsefe etkinlikleri düzenlediklerini görürüz. "Felsefe günleri", "felsefe söyleşileri" vb. çeşitli adlarla yapılan etkinliklerin her birinin ayrı olarak incelenip değerlendirilmesi gerekir. Bu etkinlikler arasında ilk akla gelenler arasında sayabileceklerim: Mersin felsefe günleri, felsefe bölümü ve İçel Sanat Kulübü işbirliğiyle, Maltepe üniversitesi felsefe bölümünün yıllardır belli bir konu-disiplin çerçevesinde bazı belediyelerle işbirliğiyle düzenlediği etkinlikler... Kimi felsefe ve kültür derneklerinin halka yönelik gerçekleştirdiği çeşitli toplantılar da mevcuttur. Bunlara ek olarak üç yıldır Adana'da düzenlediğimiz "felsefe festivali" deneyimi sayılabilir. Söz konusu felsefe festivali, üniversite, Büyük Şehir Belediyesi, Kent Konseyi ve felsefe severlerin-gönüllülerin desteği ve işbirliği ile hayata geçirilmiştir. 2017 yılındaki festivalin ana başlığı, "felsefe hayatın içinde", 2018 yılında ise "Felsefe, Edebiyat, Aşk" olarak belirlenmiştir. 2019 yılında ise "Felsefe, insan ve değerler" konusu ele alınmıştır.

Akademik ortamda yapılan etkinliklere elbette halktan kişiler de gelebilir, ancak bu tür toplantılar genelde toplumdan uzak mekanlarda ve çerçevede yapılmaktadır. Özellikle halka yönelik felsefe etkinliklerine ise ilgi duyan yurttaşların katılımı daha yoğun olmaktadır. Adana'da iki yıldır yaşadığımız deneyim halkın felsefeye ilgisini somut olarak göstermektedir. Bu tür etkinlikler de dolaylı olarak bir tür felsefe eğitimi olarak düşünülebilir.

Toplumdaki yaygın ve olumsuz felsefe imgesinin değişmesi gereklidir. Bu bağlamda özellikle kamusal alanda gerçekleştirilen felsefe etkinlikleri toplumun felsefeyle buluşmasında etkin bir rol oynayabilir. Gündemde felsefenin belli ölçüde yer alması ilgi uyandırıcı ve yönlendirici olabilir.

Bizde bazı konularda felsefi çalışmaların gelişmesi, çoğalması özellikle gereklidir. Öncelikle eğitim felsefesi, inanma felsefesi ve kültür felsefesi alanlarında yapılacak çalışmaların kendi insanımızın ve toplumumuzun sorunlarını konu edinmesi ve kendi yaşama gerçekliğimizden yola çıkılarak yapılması varoluşsal bir önem taşımaktadır. Din ve inançlarla ilgili kavram, sorun ve gelişmelerin felsefi eleştiri, çözümleme ve yorumunun yeterince

yapılamayışı ciddi bir eksikliktir. İçinde yer aldığımız tinsel-kültürel gerçekliğin koşulları ve önümüze çıkardığı sorunlar felsefece bir hesaplaşmayı, tartışmayı gerekli kılmaktadır. Bu noktada eleştirel düşüncenin her türlü olumsuzluğa rağmen sürdürülmesinin ve insanın olanaklarını demokratik bir akıl anlayışı temelinde felsefece ele almanın yaşamsal bir önem taşıdığı söylenebilir.

Toplum/Dünya Sorunları Karşısında Bazı Filozoflar

Bu bağlamda düşünce ve uygarlık tarihine baktığımızda sanatın, bilimin ve elbette felsefenin eleştirel, yaratıcı ve dönüştürücü işlevlerinin ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Sanat, bilim ve felsefe insanı etkilemekte, onun yaşamını ve zihniyetini değiştirmekte, en azından değişmesine katkıda bulunmaktadır. Bizim gibi henüz ya da hala yeterince aydınlanamamış toplumlarda dinsel ve geleneksel etkenler özgür düşünme, sanat ve bilim yapmanın karşısına engelleyici, umut kırıcı bir şekilde çıkabilmektedirler. Ancak felsefe, bilim ve sanat uygarlık tarihinde de gördüğümüz gibi, gerektiğinde yeni yollar ya da patikalar açabilmişlerdir. Bugün üstünde yürüdüğümüz felsefe yolunu da oluşturanlar önceki zamanların filozofları değil midir? Sürüp giden felsefe, hem yeni sorunları ve olanakları içerir, hem de kendi tarihini de zamanımıza getirir ve geleceğe doğru yönelir. Felsefenin geçmişi daima şimdide, şimdiyle varolur ve mirasını/birikimini sonraya bırakır. Bu noktada insanı, kültürünü ve felsefeyi tarih bilinci ışığında yorumlamak yerinde olur.

Macit Gökberk, kendisiyle yapılan bir söyleşide, felsefi düşüncenin toplumla ilişkisi konusunda şunları söyler: "Çoğu zaman toplumda öyle bir düzen oluşuyor ki, bu düzen felsefenin etkinliğini, kılavuzluğunu istemiyor; onun yerine o düzenin siyaseti geçiyor, ideolojisi geçiyor. Gerçek düşünceye, felsefeye söz hakkını kullandırmıyorlar. Ne var ki, böyle gitmeyecektir. Felsefe söz hakkını, er geç kullanacaktır."[5]

Gökberk aynı söyleşide iki filozofu, Russell ve Sartre'ı örnek olarak verir. "İki felsefecinin davranışı da üzerinde önemle durulacak örnekler. Felsefeci bir yanda düşünceleriyle toplumu aydınlatmalı, öte yandan davranışlarıyla örnek olmalıdır. Sokrates de öyle yapmadı mı? O da ne demek istediğini tüm davranışlarıyla gösterdi. Eğitim de bu değil midir? Eğitim öne sürdüğü değerleri canlı olarak gösteren örnekler ister. Büyük adamlar, büyük düşünürler eğitim konusunda en iyi örneklerdir."[6]

Güzel bir tesadüf ya da düşünsel örtüşme mi diyelim, Selahattin Hilav da *Entelektüeller ve Eylem* adını taşıyan kitabındaki aynı başlıklı yazısında

---

[5] Macit Gökberk, "Felsefe, Tarih, Dil ve Atatürk Devrimleri Konusunda Söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler* içinde, Hazırlayan: Arslan Kaynardağ, Elif Yayınları, 1986. s. 36.

[6] age, s. 45.

bu filozofları örnek olarak verir. Hilav, "(...) tarih boyunca birçok çeşitlenme göstermiş entelektüel ve eylem ilişkisinde başlıca iki kümelenme olduğunu" söyler ve bu durumu şöyle açıklar: "Birinci kümede, suya sabuna dokunmadığını düşünen, ama aslında, resmi ideolojilerin ve görüşlerin eylemlerine, bilerek ya da bilmeyerek, isteyerek ya da istemeyerek katılma durumuna düşen entelektüeller yer alacaktır. İkinci kümeyi de içinde yaşadıkları kurulu düzenlerin siyasal yapısını, iktidarını, ideolojisini, dayattığı kuralları ve manevi değerlerini, baskısını ve haksızlıklarını kabul etmeyen, eleştiren "mevcut olan"dan değil, "olması gereken"den kaynaklanan görüşlerini, manevi değerlerini ve bunlara bağlı ideallerini savunanlar ve bu doğrultuda eyleme girişenler oluşturacaktır."[7]

Hilav, hem kendi kuramsal ve bilimsel çalışmaları ve ürünleri, hem de siyasal eylemleriyle ün kazanmış iki büyük entelektüel olarak Bertrand Russell ve Jean-Paul Sartre'dan şu şekilde söz eder:

> "Russell, Cambridge'de öğretim görevlisiyken, savaşa karşı çıkması ve barışçı görüşleri savunması yüzünden 1916'da görevinden ayrılmak zorunda kalmıştı; üstelik, resmi makamlarca kütüphanesine el konulmuştu. Ama Russell, hayatı boyunca, inanç ve ifade özgürlüğünü savundu ve savaşa karşı çıktı, atom enerjisinin askeri amaçlar için kullanılmasını şiddetle eleştirdi, Amerika Birleşik Devletleri'nin Vietnam'da işlediği suçları ve suçlularını mahkum etmek için uluslararası bir mahkemenin kurulmasına öncülük etti ve bu mahkeme onun adını taşıdı; doksan küsur yaşında, sokaklarda yapılan savaş karşıtı gösterilere ve oturma eylemlerine katıldı.

Sartre'ın "insan her şeyden sorumludur" sözünde dile getirdiği özgürlük kavramını temel ilkelerden biri olarak ele alan varoluşçu felsefesindeki siyasal yan Fransa'daki Mayıs 1968 olaylarından sonra kesinleşti ve eylemsel bir özellik kazandı. Marksist-Leninistleri de desteklemek ve mahkemelerde savunmak için La Cause du peplu'ü (Halkın Davası) yönetti, baskı ve şiddete maruz kalanları her tür olanakla savunmayı amaçlayan Le Secours rouge (Kızıl Yardım) derneğine katıldı ve etkinlik gösterdi ve 1964'te kendisine verilen Nobel Edebiyat Ödülü'nü kabul etmedi.

Felsefenin çıkış noktası, yöntemleri ve temel kavramları farklı ve hatta birbirine karşı olan Russell ve Sartre'ın benimsedikleri etik değerler ve gerçek aydınlara özgü sorumluluk duygusuyla eylemde bir araya gelişlerini, Sartre'ın "Russell Mahkemesi'ne 1967'de başkanlık etmesi bir kez daha gösterdi."[8]

Russell ve Sartre ile birlikte ülkemizden Mehmet Ali Aybar'ın Vietnam savaş suçlarıyla ilgili söz konusu mahkeme heyetinde yer aldığını hatırlamak yerinde olur. Sartre, Russell vb. başka filozofları da hatırladığımızda, felsefe yalnızca düşünsel-kuramsal bir etkinlikle sınırlı olmayıp aynı zamanda bir

---

7 Selahattin Hilav, *Entelektüeller ve Eylem,* Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 12.

8 age, s. 14-15.

praksis, bir eylem biçimi olarak da karşımıza çıkar. Bu bağlamda çağımızın sorunlarını ele alırken, eylem-değer ve tarih bilincinin birlikte bulunması ve insanın gerçeklikle ilişkisinin böyle bir bilinçle kurulması gereklidir.

Çağımızın/Günümüzün Sorunları Karşısında Felsefe

Çağımıza baktığımızda, savaş, şiddet, terör, insan hayatının hiçe sayılması, sürüp giden katliamlar, baskı, özgürlüklerin ortadan kaldırılması, insan haklarının geçerliliğini kaybetmesi gibi sorunlar, çağımızın ve günümüzün en önemli sorunları arasında sayılabilir. Yaşadığımız ülke ve coğrafyayı çağımızın sorunları bağlamında ele aldığımızda, savaş, işgal, göç ve mültecilik gibi sorunların yaşamsal bir önemi olduğu görülür. Yaşadığımız sorunlar ve koşullar çerçevesinde umutsuz olmaya yöneldiğimiz ve bizi bazen karamsarlığa iten etkenler ve gelişmeler oldukça fazladır. Ama çağımızın ve toplumumuzun sorunlarını çözebilmek için umut ve geleceğe yönelik idealler de gereklidir. Çağımızın sorunları insanın sorunlarıdır, hepimizin sorunlarıdır. Bu nedenle insandan umut kesmemek gerekir. Dünya, toplum ve yaşadığımız kültür, insan değerleri yönünde değişecekse ve değiştirilebilecekse, bu hiç şüphesiz yalnızca filozoflarla değil, hepimizin çabalarıyla gerçekleşebilecektir.

Tek başına felsefe bir şey yapamaz, kurtarıcı da olamaz. Ancak bu felsefenin hiçbir işlevi ve anlamı olmadığını göstermez. Felsefenin toplumsal belleğimize tarih bilinci kazandırması gerekir. Olayları ve sorunları tarihsel süreç içinde ve olabildiğince çok yönlü görebilmek ve değerlendirebilmek ancak belli bir tarih bilinciyle mümkündür. Toplumsal geçmişi unutarak ne bugünü değerlendirebilir ne de tasarladığımız ve özlediğimiz bir geleceği yaratabiliriz.

Felsefenin gerek akademik sınırlar içinde gerekse daha geniş anlamda kamusal alanda yürüyebilmesi birçok zorlukları da getiriyor beraberinde. İnsana ve topluma seslenmek isteyen felsefenin sesinin duyulmasının önündeki görünür ve görünmez engeller giderek artıyor. Yaşama dünyasını iktidarın belirleyiciliğinden ve söylemsel-ideolojik tahakkümünden kurtarmak gereklidir. İnsan hakları temelinde, devlet bir sosyal hukuk devleti olmanın niteliklerini kaybederse, ki uzun zamandır böyle bir süreç yaşanıyor, bireylerin özgürce katılabilecekleri ve oluşturabilecekleri bir kamusal alan da imkansız hale gelir. Her türlü muhalif ve eleştirel sesin susturulması ve eylemlerin en sert şekilde bastırılması endişe vericidir. Bugüne kadar elde edilmiş ve kullanılan en temel bazı hakların savunulması yönünde ortaya konulan girişimlere gösterilen tepkiler, gelecek adına yalnızca felsefecileri değil herkesi ilgilendiren bir durumdur. Bu noktada ise insanların kurumsal dayanışma olanaklarını belirgin biçimde kaybetmeleri, iktidarın işini oldukça kolaylaştıran ama düşünen, eleştiren ve sorgulayan insanların varoluş mücadelesini oldukça zorlaştıran bir sürecin içinde yer almamıza yol açmaktadır. Özgürlük, adalet, eşitlik, insan onuru vb. kavramlar ve değerler açısından

yaşadığımız koşullar ve dönem, tarihsel bağlamda kendine özgü özellikler taşımaktadır. Felsefe güncel politik oluşumları medyatik biçimde takip edemez elbette, ancak yaşanmakta olanın felsefi kavramlar bağlamında düşünülüp tartışılması da gerekir. Yalnızca bununla sınırlı kalmayıp gerektiğinde düşüncelerin eylemlerle ortaya konulması da önemlidir. Burada söz konusu eylemselliğin tipi ve niteliği elbette felsefecilerin, filozofların anlayışları doğrultusunda şekillenebilecektir.

Felsefenin tarihsel ve ütopik boyutu ve işlevi de unutulmamalıdır. Olanı değil olması gerekeni düşünmek, o günün koşulları içinde sonuçlanmasa da attığı düşünce ve değer tohumlarının kültür toprağında gelecekte yeşermesine ve çiçeklenmesine zemin hazırlayabilir. Bugünün insanları olarak bizler geçmişte atılmış düşünce adımlarıyla şekillenmiş bir yaşama ve kültür temeli üzerinde yaşamıyor muyuz? Urla'da bir Anaksagoras doğmasaydı, bu coğrafyadan nice filozof geçmeseydi bugünlerde belki buralarda felsefe etkinlikleri düzenlenmeyecekti.

Sonuç/Değerlendirme ve Bir Öneri

Kamusal alanda felsefe etkinlikleri düzenlemeye, bunları sürekli hale getirip gelenekselleştirmeye ihtiyaç vardır. Adana'da yaptığımız gibi etkinlikte yer alan sunumların kitaba dönüştürülmesi de önemlidir. Sözün uçup yazının kalması gerekçesiyle, felsefe etkinliklerinin uygun biçimde kalıcı bir eser olarak insanlara ulaşmasına da ihtiyaç vardır. Bunların yanı sıra felsefeyle ilgili filmlerin ve belgesellerin hazırlanması konusunda da yapılacak çok şey vardır.

Felsefeyle ilgili etkinlik yapan birçok kişi ve kurum mevcuttur. Birçok şehirde felsefe gönüllülerinin bir araya gelerek felsefe adına bir dayanışma oluşturduklarını görmek sevindiricidir. Giderek bir "Türkiye Felsefe Gönüllüleri Vakfı" gibi bir kurumlaşmaya yönelmenin yararlı ve gerekli olacağını düşünüyorum. Böyle bir kurumlaşma topluma yönelik eğitim etkinlikleri konusunda olduğu kadar felsefeyle ilgili daha başka konularda da daha verimli ve büyük adımlar atılmasını sağlayabilir.

Starlaşmak, popülerleşmek isteyen felsefeciler de olabilir. Bunlar felsefenin kamusal alanda yaygınlaşmasına değil tüketim kültürü içinde düşünce pazarlamaya hizmet edebilirler, ne yazık ki insanlarda böyle bir beklenti de var ve birileri bu ihtiyacı karşılamayı görev olarak üstleniyor olabilir.

Kamusal alanda felsefenin, daha etkili ve etkin kılınması bireysel ve toplumsal aydınlanmaya da zemin oluşturabilir. Felsefenin toplumla buluşması ve bu buluşmaların yaygınlaşıp güçlenmesi aynı zamanda bu ülkedeki insanların akıllarını özgürce kullanmaları yönünde adımların atılması anlamına gelecektir. Topluma yönelik felsefe etkinliklerinin doğrudan ya da dolaylı etkisinin, kamusal alanda bir eleştiri, sorgulama, diyalog kültürünü güçlendireceğini düşünüyorum. Hayatına, varoluşuna felsefeyle bakan insanla-

rın oluşturacağı bir toplum da her türlü bağnazlık, dogmatizm ve köleleşmeden uzaklaşacaktır. Felsefe eğitiminin yaygınlaştırılması yönünde kişi, kurum ve konuyla ilgili herkese düşen görev ve sorumluluklar bulunduğu açıktır.

Kaynakça

Hatice Nur Erkızan, "Felsefe İnsanlığın Hizmetinde Nasıl Olabilir? … Ya da Aristoteles ve Nussbaum Üzerinden Felsefenin İşlevi Üzerine Bir İnceleme", *Adana Felsefe Festivali Kitabı* içinde, Edit: Mustafa Günay-Gülsun Dülgeroğlu, Adana Kent Konseyi Yayınları, 2017.

Macit Gökberk, "Felsefe, Tarih, Dil ve Atatürk Devrimleri Konusunda Söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler* içinde, Hazırlayan: Arslan Kaynardağ, Elif Yayınları, 1986.

Selahattin Hilav, *Entelektüeller ve Eylem*, Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Uluğ Nutku, "Felsefenin Karşıt Kültürü", *Felsefe ve Güncellik* içinde, Bulut Yayınları, 2005.

Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, Kendi Yayını, Baştuğlar Matbaacılık Adana, 2011.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 8
Güz / Autumn 2019

Spinoza Felsefesinin Stoacı Kökenleri

AHMET FARUK ÇAĞLAR*

Özet
Spinoza felsefesine duyulan ilgi son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de artmakta, Spinoza'nın yaşam öyküsüne ve felsefesine dair çağdaş birçok çalışma yapılmaktadır. Buna karşın, söz konusu çalışmalarda Spinoza felsefesinin Stoacı arka planı ya bütünüyle ihmal edilmekte ya da konuya son derece yüzeysel olarak temas edilmektedir. Bu makale Spinoza felsefesinin Stoacı kökenlerine işaret etmek ve Spinoza'nın *Ethica*'sının temel kavramı olan *Conatus*'un her şeyden çok Stoacı *Oikeiosis* öğretisinden mülhem olduğunu (ilham aldığını) göstermek üzere kaleme alınmıştır.
Anahtar sözcükler: Helenistik Felsefe, Yeni Çağ Felsefesi, Spinoza, Stoa, *conatus, oikeiosis, horme*
Stoic Roots of Spinoza's Philosophy

Abstract
There is an emerging interest towards the Spinoza's philosophy in Turkey as well as the whole world. In recent years, many contemporary studies on the philosophy of Spinoza is maintained. On the other hand, the Stoic background of Spinoza's philosophy is either completely neglected or extremely superficial treated. This article is written to point to the Stoic origins of Spinoza's philosophy and to show that Conatus is inspired by the doctrine of Stoic Oikeiosis.
Keywords: Hellenistic Philosophy, New Age Philosophy, Spinoza, Stoa, *conatus, oikeiosis, horme*

Giriş

Felsefe tarihi çalışmalarında Helenistik dönem felsefesi uzun bir süre boyunca özgün olmamakla, Antik dönemin gölgesinde kalmakla itham edilmiştir. Helenistik dönemden günümüze ulaşan yazılı kaynakların kıtlığı da (yine uzun bir süre) felsefeciler arasında bu yargının sorgulanmamasını ve

* Dr. Ahmet Faruk Çağlar, a_faruk@yahoo.com

kanıksanmasını sağlamıştır. Buna karşın Helenistik felsefe uzmanlarından Anthony A. Long bu yargının kesinlikle doğru olmadığının, Helenistik dönem ekollerinin felsefeye son derece özgün katkılarda bulunduğunun altını çizer.[1] Helenistik felsefenin özgün karakterinin en önemli kanıtı olarak erken Rönesans'tan itibaren Batı'da Helenistik dönem felsefe ekollerine yoğun bir "geri dönüş" gözlenmesi ve bu geri dönüşün ortaya yine çok özgün "yeni terkip"ler çıkarmış olması gösterilebilir. Bu çerçevede Long, Rönesans dönemi boyunca Avrupa'da Cicero, Seneca ve Epiktetos gibi Stoacı filozoflardan daha yaygın olarak okunan başka filozoflar bulunmadığını hatırlatır.[2] Richard Tuck ise Stoa felsefesine yönelik ilginin 16. yüzyıldan itibaren iyiden iyiye yoğunlaştığını belirtir.[3] Buna binaen felsefe tarihçileri Stoa felsefesinden etkilenen Batılı filozoflar arasında Baruch de Spinoza ismini özellikle zikrederler. Spinoza'nın Stoacılarla ilişkisine dair tafsilatlı bir çalışma kaleme almış olan Jon Miller 17. yüzyılın başından itibaren Avrupa'da hangi Stoacı metinlerin dolaşımda olduğuna dair tafsilatlı bir liste verir. Daha önemlisi Miller bu metinlerden büyük bir kısmının Spinoza'nın kendi kütüphanesinde de yer aldığını, filozofun ayrıca Grotius ve Lipsius üzerinden Stoa felsefesine aşinalık kesbetmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu aktarır.[4] Bu makalede Stoa felsefesinin Spinoza felsefesi üzerindeki başlıca etkileri ele alınacaktır.

Bu çerçevede Spinoza felsefesindeki Platon ve Aristotelesçi unsurlar ve Spinoza'nın Antik dönem felsefesini ve ortaçağ teolojisini yakından tanımasını sağlayan İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Meymun gibi filozoflara olan "borcu"[5] bilinçli olarak ihmal edilecek, ayrıca Spinoza'nın çağdaşı olan Hobbes ve Descartes gibi isimlerin filozofun kendi felsefesi üzerindeki etkilerine ayrıntılı olarak değinilmeyecek, buna karşın Spinoza felsefesinin genel olarak Stoa felsefesinden, özel olarak oikeiosis öğretisinden ilham alan yönleri vurgulanacak, Varlığın (ve var olanların) özü ve Spinozacı etik ve ontolojinin ana unsuru olarak Spinozacı var olma çabası (*conatus*) üzerinde özellikle durulacaktır.[6]

---

[1] Anthony A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, (Duckworth, 1986), vii.

[2] Anthony. A. Long, *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler, The Cambridge Companion to The Stoics*, (ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, 2003), 365.

[3] Richard Tuck, *Hobbes*, çev.: Nursu Örge, (Dost Kitabevi, 2015), 24.

[4] Bkz. John Miller, *Spinoza and the Stoics*, (Cambridge University Press, 2015), 16-23.

[5] Bkz. Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, (Say Yayınları, 2019), 42-59.

[6] Spinoza felsefesinin Stoacıların yanı sıra Platon ve Aristoteles'ten mülhem pek çok unsur barındırdığı açıktır. Ancak Çetin Balanuye'nin de işaret ettiği gibi, Spinoza Antik ve Helenistik dönem felsefe mirasından kimi zaman doğrudan faydalan(a)mamış, her üç ekole ait görüşleri İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Meymun (Maimonides) gibi "Ortaçağ" filozoflarının "lens"lerinden öğrenmiştir. (Çetin Balanuye, *Spinoza*, (Say yayınları, 2016), 38-54) Ancak Spinoza üzerinde etkili olmuş tüm filozoflara ve görüşlerine değinmek bu makalenin kapsamını aşacağından

Genel ve Temel Benzerlikler

Rönesans dönemi boyunca ve sonrasında, özellikle 16. yüzyıldan itibaren Batı'da Stoacılığa yönelik ilginin giderek arttığına, Yeni Çağ felsefesi olarak tasnif edilen dönemde Stoa felsefesinin büyük bir "ilham kaynağı" olduğuna girişte işaret ettik. Stoa felsefesinin etkilerinin en açık olarak görüldüğü 17. yüzyıl filozoflarının başında ise kuşkusuz ki Spinoza gelmektedir. Bu meyanda Andreas Graeser Stoacılığın Spinoza'nın düşüncelerini formüle edişinde merkezî bir rolü olduğuna işaret eder.[7] Her ne kadar birçok uzman Spinoza'nın Stoa felsefesini pek çok alanda geliştirmiş ve aşmış olduğu görüşünde olsa da[8] Spinoza'nın felsefesinin, özellikle felsefesinin omuriliğini oluşturan etik anlayışının ana hatlarına hızlıca göz atıldığında dahi bunların Stoa felsefesinin başlıca öğretileri ile büyük benzerlikler/paralellikler barındırdığı,[9] Spinozacı etiğin her şeyden önce ve çok Stoacılardan etkilendiği gerçeği kendini tüm açıklığıyla ortaya koyar.[10] Nitekim Andre Bridoux *Stoacılık ve Etkisi* adlı eserinde, felsefe tarihi çalışmalarında zaman zaman Spinoza'nın esasen Stoacı bir filozof olarak sınıflandırılması gerekip gerekmediği sorusunun sorulduğunu ifade eder.[11] Spinoza'nın çağdaşı olan bir diğer filozof Leibniz ise daha da ileri giderek, Spinoza'yı hiç çekinmeden "yeni Stoacılık mezhebi"nin lideri olarak niteler.[12]

Bu minvalde ilk olarak Spinoza'nın Stoacılar gibi monist ve panteist[13] bir anlayışa sahip olduğu belirtilmelidir:[14] Spinoza'ya göre de varlık bir ve bütündür.[15] Descartes'ın kabul ettiği iki töze (*res cogitans ve res extensa*) itirazla, kendi nedeni (*causa sui*) olan, özü varoluşunu gerektiren, var olmadığı

---

makale boyunca Stoa ve "Stoacı Oikeiosis Öğretisi" bağlamındaki etkileşimin sınırları içinde kalınmaya çalışılacaktır.

7 Andreas Graeser, *Stoische Philosophie bei Spinoza*, (Revue Internationale de Philosophie, Vol. 45, 1991), 336

8 Susan James, *Spinoza the Stoic*, (in *The Rise of Modern Philosophy*), (Oxford University Press, 1993), 289-316

9 Söz konusu benzerlikler için bakınız: Jon Miller, *Spinoza and the Stoics*, 3-6.

10 Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, (Say Yayınları, 2013), 291.

11 Andre Bridoux, *Le Stoicisme Et Son Influence*, (Librairie Philosophique J. Vrin, 1966), 224.

12 G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, 218-4, aktaran: A. A. Long, *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler* (in *The Cambridge Companion to The Stoics*), (Cambridge University Press 2003), 369.

13 Spinoza'nın panteist olarak nitelenmesi ölümünden neredeyse çeyrek asır sonra, John Toland ile başlar. Yunanca *pan* (her şey) ile *theos* (Tanrı) terimlerinin terkibiyle bir anlamda panteist teriminin mucidi de olan Toland, 1705 yılında kaleme aldı bir kitapçıkta Spinoza'yı panteist olarak niteler, öyle ki ona göre panteizm ile Spinozacılık eş anlamlıdır. Konuya ilişkin olarak bakınız: John Toland, *J. Tolandi Dissertationes Duae, Adeisidaemon et Origines Judaicae*, Hagae-Comitis, 1709, 117. Ayrıca Steven Nadler, *Beneditus Pantheissimus*, (in *Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy*), (Routledge Press, 2010), 241.

14 John Miller, *Spinoza and the Stoics*, 30.

15 Jon Miller, Spinoza monizminin Stoacılarınki gibi teleolojik olmadığını gösterir ve Spinoza

takdirde doğası kavranamayacak olan tek bir töz olduğunu/olabileceğini[16] savunan Spinoza'ya göre bu töz sonsuz sıfatlardan ibaret olan Tanrı'dır.[17] Zihnin ve bedenin aynı gerçekliğin farklı kavranma biçimleri olduğunu söyleyen filozof[18] tümdengelimsel bu akıl yürütme gereğince, tıpkı Stoacılar gibi Tanrı ile özdeş kabul ettiği Doğa'daki[19] her şeyin Tanrı'nın bir parçası, daha doğrusu Tanrı'nın sonsuz varlığının birer sıfatı (*attributor*) ve hâli (*affection*) olduğunu belirtir. Şeyin/eşyanın Tanrı ya da Doğa'nın sıfatlarının tezahürlerinden ibaret olduğunu savunan[20] filozofun kendi ifadesiyle, "Tikel şeyler Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir ya da Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli şekilde ifade eden tavırlardan [modus]..."[21]

Monist (ve panteist) yaklaşımın zorunlu bir sonucu olarak değerlendirilebilecek "determinizm" anlayışında da Stoacılar ile benzer bir anlayışa sahip olan[22] Spinoza'nın Stoacılarla (kimi farklılıklarla) mutabık olduğu hususlardan bir diğeri tutkulara yaklaşımında belirir. Duygu (*affectus*) ile bedenin etki/varoluş gücünü çoğaltan ya da azaltan hâller hakkındaki fikirleri (*idea*) kastettiğini belirten[23] Spinoza duyguların aşırı hâli olarak tanımladığı tutkuları ise tıpkı Stoacılar gibi, uzak durulması gereken, insanın mutluluğunun önünde birer engel olarak görür.[24] Zira Spinoza'ya göre kimi duygular aşırıdır ve zihnin başka hiçbir şey düşünememecesine tek bir nesneye saplanıp kalmasına neden olurlar.[25] Upuygun etkeni/nedeni olduğumuz duygulardan (*actio*) farklı olarak, edilgen kalınan ve kaçınılması gereken söz konusu duygular -tıpkı Stoacılar gibi- Spinoza tarafından tutku (*passio*) olarak adlandırılır. Bununla birlikte insan esasen akıl yetisiyle duygularını yönlendirebilir ve duygularının onu üzecek birer tutku hâline gelmesinin önüne geçerek, onların mutluluk verecek birer eyleme dönüşmelerini sağlayabilir.

---

monizminin Stoacıların yaklaşımından farklılaştığı hususları uzun uzun tartışır. Ancak bu tartışmaya bu makalenin kapsamını aşacağından burada değinilmeyecektir. Söz konusu karşılaştırma için bakınız. John Miller, *Spinoza and the Stoics*, 31-59

[16] Roger Scruton bu tanımın İbn Meymun'dan alındığını savunmaktadır. Roger Scruton, *Spinoza*, (Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 60

[17] Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, I.-VI. Tanım.

[18] Çetin Balanuye, *Spinoza*, 98.

[19] Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, XVII. Önerme.

[20] Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, IV., XIV. ve XV. Önerme.

[21] Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, XXV. Önerme.

[22] A. A. Long, *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler*, 371. Ayrıca bkz. Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, XXIX. Önerme ve I. Bölüm, XXXII. Önerme.

[23] Bkz. Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, III. Tanım ve IV. Bölüm, XIV. Önerme.

[24] Bu noktaya küçük bir şerh düşmek yerinde olacaktır: Spinoza *Ethica*'sının 5. bölümünde, Stoacıların iradeyle duygular üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurulabileceğini düşündüğünü aktarır ve bu düşünceye itirazla, kendisinin duygular üzerinde Stoacıların sandığı gibi mutlak bir hâkimiyet kurmanın mümkün olmadığı görüşünde olduğunu belirtir.

[25] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XLIV. Önerme.

Bunu ise ancak duygularını tanımak ve bu bilgi uyarınca hareket etmek suretiyle yapabilir.[26] Zaten tutku hakkında net ve belirgin bir fikir oluşturduğumuz an tutku artık tutku olmaktan çıkar.[27]

Dolayısıyla, Spinoza felsefesinde de mutluluk yolunda (bir diğer ifadeyle yaşamda kalma çabasında) insanın tek rehberi aklı olmak zorundadır. Bu çerçevede, bedenin etkilenimlerinden kaynaklanan ve ortadan kaldırılması imkânsız olan duygular aklın denetiminde tutulmaya çalışılmalıdır. Ki akli bir varlık olan insanın doğasına uygun davranması da zaten bu anlama gelir.[28]

Oikeiosis'ten Mülhem Conatus

Spinozacı felsefe ile Stoa felsefesi arasındaki en önemli benzerlik ise kuşkusuz Spinoza felsefesinde/etiğinde merkezî bir yer işgal eden *conatus* öğretisinde belirir. Söz konusu öğreti, Stoacı *oikeiosis* öğretisiyle büyük bir paralellik arz eder.[29] Öyle ki, Spinoza'ya göre de doğadaki her (tikel) varlık, doğası gereği, elinden geldiğince varlığını korumaya ve sürdürmeye çalışır:[30] "Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur."[31] İnsanın diğer canlılarla paylaştığı, varoluşunu sürdürmeye yönelik söz konusu ortak çaba Spinoza felsefesinde *conatus* kavramı ile karşılanır ve işbu *conatus* varlığın fiilî özünü teşkil eder:

> Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba [conatus] şeyin fiili özünden başka bir şey değildir. [...] ***Kanıtlama:*** Öyleyse herhangi bir şeyin ya kendi kendisine ya da başkalarıyla birlikte herhangi bir şeyi yapmasına ya da yapmaya çalışmasına neden olan yetisi, yani çabası, başka deyişle kendi varlığını sürdürmek için sarf ettiği güç, yani çaba [conatus] o şeyin mevcut özünden, yani fiili özünden başka bir şey değildir.[32]

Spinoza'ya göre, diğer varlıklar gibi, insan da kendi varlığını korumak ve sürdürmek ister. "Çünkü her insan mevcudiyetini korumaya ve her zaman mümkün mertebe kederden uzak durmaya çabalar [conatur]."[33] Filozof tıpkı Stoacılar gibi hazzı ve acıyı da varlık çabasının tali sonuçları olarak

---

[26] Spinoza, *Ethica*, V. Bölüm, III. Önerme.

[27] Roger Scruton, *Spinoza*, 116.

[28] Fark edileceği üzere, Spinoza bu konuda Aristotelesçi görünür. Ancak mutluluğa çıkan yolun yapı taşları konusunda Aristoteles'ten çok Stoacılara yakın düşünür. Bkz. Roger Scruton, *Spinoza*, 43-44.

[29] Stoacı Oikeiosis öğretisine dair bkz. Ahmet Faruk Çağlar, *Stoacı Oikeiosis Öğretisi*, Arkhe-Logos (Felsefe Dergisi), Sayı 7, Bahar 2019, 45-62

[30] Spinoza, *Kısa İnceleme*, 53

[31] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, VI. Önerme.

[32] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, VII. Önerme.

[33] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, XLIV. Önerme.

tanımlar. Ona göre insanın kendini koruma dürtüsü/çabası tatmin olduğunda insan sevinç (*laetitia*) duyar; kendini koruma, varlığını sürdürme dürtüsü/çabası inkıtaya uğradığında ise keder (*tristitia*) duyar. Ki Spinoza'nın dizgesinde söz konusu sevinç hem zihne hem de bedene ilişkin olduğunda neşe (*hilaritas*), sadece bedenin bir kısmına ilişkin olduğunda haz (*titillation*) adını alır ve aşırı haz kötüdür. Buna karşın hüzün hem zihne hem de bedene ilişkin olduğunda melankoli (*melancholio*), sadece bedenin bir bölümüne ilişkin olduğunda ise acı (*dolor*) olarak adlandırılır.[34] Dolayısıyla haz ve acı "Bir bireyin mevcudiyetini sürdürme imkânını ya da çabasını arttırırlar ya da azaltırlar."[35] Bu anlamda sevinç/haz (ya da keder/acı) tıpkı Stoacıların savunduğu gibi, ancak ikincil bir sonuçtur ve varlığın muhafazasına, sürekliliğinin sağlanmasına ve güçlendirilmesine yönelik eylemlerin olumlu (ya da olumsuz) sonuçları dolayımında ortaya çıkar.

Spinoza Antik ve Skolastik felsefenin terimlerini kendi felsefesine özel anlamlarla doldurmuş olmakla birlikte[36] bu noktada belirtmek gerekir ki, esas itibariyle Latince *cōnor* fiilinden türetilen *conatus* terimi, Türkçeye "içgüdü" olarak tercüme edebileceğimiz, Yunanca *hormḗ* [ὁρμή] teriminin Helenistik dönem ve sonrasında Latinceye tercümesine dayanır. Yunan felsefe mirasını Latinceye aktaran başlıca filozoflardan biri olan Cicero'nun muhtelif eserlerinde, söz gelimi *De natura deorum* isimli eserinin 2. kitabında, ayrıca *De finibus bonorum et malorum* adlı eserinin yine 2. kitabında *conatus* terimini kullandığı görülür.[37] Terim Helenistik dönemde ve sonrasında genel olarak ruhun/zihnin fiziksel sonuçlar doğuran, bir yönüyle zorunlu hareketini/meylini ifade etmek için kullanılmıştır. Ortaçağ'da Thomas Aquinas, Duns Scotus ve Dante Alighieri gibi filozofların bu terimin (*hormḗ*'nin) anlamını karşılamak için *conatus* ile eş anlamlı olarak *vult, velle* veya *appetit* terimlerini kullandıkları da vakidir.[38] Yeniçağ'a gelindiğinde Descartes'ın yer çekimi (*gravité*) hipotezi çerçevesinde conatus'un iki versiyonunu kullandığı görülür: *conatus a centro ve conatus recedendi. Conatus a centro* merkeze doğru bir hareketi/meyli ifade ederken *conatus recendendi* merkezkaç kuvvetini/meylini ifade için kullanılır.[39] Aynı dönemde Hobbes'un hayati devinimin (*vital motion*) başlangıcındaki çaba olarak tanımladığı *conatus*'u (İng. *endeavor*) kendi fizik ve siyaset anlayışının merkezine yerleştirdiği de unutulmamalıdır. Hobbes *conatus*'un bir şeyden kaçınma biçiminde olduğu zaman *aversion* adını aldığını belirtir ve Latinlerden ödünç aldıkları bu terimlerin Yunancalarının *ὁρμή (hormḗ)* ve

[34] Çetin Balanuye, *Spinoza*, 143 ve 178.

[35] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, LVII. Önerme.

[36] Çiğdem Dürüşken, *Ethica*'ya *Sunuş* içinde, 7.

[37] Cicero, *De Natura Deorum*, 2.122 ve *De Finibus Bonorum et Malorum*, 2.112

[38] Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, (Harvard University Press, 1934), 196, 199, 202.

[39] Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, (University of Chicago Press, 1992), 180-184.

ἀφορμή (aphormé) olduklarının altını çizer.[40] Leibniz ise hocası Erhard Weigel ve Hobbes'a paralel bir şekilde *conatus* terimini fizik sisteminde ve daha müşahhas olarak mucidi olduğu integral hesaplamalarında[41] belirli yönde bir meyli/kuvveti ifade etmek için kullanır.[42] Hasılı, 17. yüzyılda söz konusu terimin felsefi metinlerde (farklı vurgularla) kullanımı son derece yaygındır ve terim genel olarak belirli yönde bir meyli, özel olarak ise - Hobbes ve Spinoza'da olduğu gibi- yaşamda kalmaya yönelik meyli ve/veya çabayı ifade eder.

Bu çerçevede Jonathan Bennet, Spinoza'nın tözsel etiğinin (*substantive morality*) hormé'nin tercümesi olan işbu *conatus*'a dayandığını savunurken,[43] bir diğer Spinoza uzmanı Edwin Curley de aynı şekilde filozofun psikoloji ve ahlak felsefesinin merkezinde Stoacı *hormé*'nin, yani *conatus*'un bulunduğunu iddia eder.[44] Ancak Jon Miller bu noktada küçük bir itirazda bulunur. Ona göre Stoacı *hormé*, Stoa psikolojisi ve hareket teorisinde oldukça teknik bir role sahiptir. Dolayısıyla *conatus* her ne kadar *hormé*'nin Latince tercümesi olsa da Spinoza'nın *conatus*'u kendi felsefesinde kullanış biçimiyle bire bir örtüşmez.[45]

Miller'ın bizim de paylaştığımız kanaatine göre, *conatus* öğretisi daha ziyade Stoacı *oikeiosis* öğretisi ile özdeşleştirilebilir.[46] Miller'a göre, Spinoza'nın döneminde Grotius'un *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinin ne denli yaygın olarak okunduğu ve etkili olduğu düşünüldüğünde, Spinoza'nın *oikeiosis*'ten bu eser vesilesiyle haberdar olduğunun tahmin edilmesi zor değildir.[47] Bununla birlikte Miller, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nde devinim kanunlarına (*laws of motion*) dair ifadeleri ile Spinoza'nın "her şeyin varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalaması" görüşü arasındaki ifade benzerliğine dikkat çeker ve Spinoza üzerindeki Descartes etkisinin tartışmaya el vermeyecek denli açık olduğunu hatırlatır.[48] Kısacası Miller'a göre Spinoza'nın *conatus* öğretisini inşasında Stoacı, Grotiusçu, Descartesçı

---

[40] Hobbes, *Leviathan*, 49

[41] Leibniz'in Hobbesçu *conatus*'u nasıl kendi sistemine uyarladığına ve ne şekilde dönüştürdüğüne dair bakınız. Howard R. Bernstein, *Conatus, Hobbes, and the young Leibniz*, (Studies in History and Philosophy of Science, Volume 11, Issue 1, Elsevier Press, 1980), 25-37.

[42] Francois Duchesneau, *Leibniz's Theoretical Shift in the Phoranomus and Dynamica de Potentia*, (Perspectives on Science, 6, 1988), 77-109.

[43] Jonathan Bennett, *Teleology and Spinoza's conatus*, (Midwest Studies in Philosophy, 8. Issue, 1983), 231.

[44] Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method*, (Princeton University Press, 1988), 87

[45] Jon Miller, *Spinoza and the Stoics*, 102

[46] Jon Miller, *Spinoza and the Stoics*, 103

[47] Jon Miller, *Spinoza and the Stoics*, 106

[48] Miller, Descartes'ın "...*each thing, as far as is in its power, always remains in the same state...*" ifadesi ile Spinoza'nın "...*each thing, as far as it can by its own power, strives to persevere in its being.*" ifadesi arasındaki sözdizinsel benzerliğe dikkat çeker. Jon Miller, *Spinoza and the Stoics*, 109.

(ve Hobbesçu) unsurlar çeşitli şekil ve oranlarda etkili olmuştur.[49] Ve bu minvalde, bizim de paylaştığımız görüş uyarınca Spinozacı siyaset, etik ve ontolojinin temel bileşeni olan varlığı koruma çabası, yani *conatus*, *hormé*'nin değil, *oikeiosis*'in Spinoza'nın (içinde doğup geliştiği çağın da etkili olduğu) kendi felsefesinin soru ve sorunlarıyla harmanlanmış, Yeniçağ'daki bir muadili olarak anlaşılabilir.

Spinoza'ya göre insanın yaşamda kalmaya yönelik bu çabası (*conatus*) zihne atfedildiğinde irade/istem (*voluntas*) adını alır.[50] Aynı anda hem zihne hem de bedene atfedildiğinde iştah (*appetitus*) olarak adlandırılır, ki bu iştah aynı zamanda insanın özünü teşkil eder.[51] Filozof arzu (*cupiditas*) ile iştah arasında hiçbir fark olmadığını savunur.[52] Ona göre arzu bilincine varılmış olan iştahtır ve bizler iştahının bilincinde olan insanlara arzulu insanlar deriz.[53] Spinoza birçok yerde işbu arzuyu insanın doğası (*natura*) ve özü (*essentia*) olarak niteler.[54] Buna göre, yaşamda kalmaya yönelik arzu (*cupiditas*); iştah (*appetitus*), irade (*voluntatis*), istek (*cupiditatis*) ve dürtü (*impetus*) olarak adlandırılan insan doğasının kendi varlığını sürdürmek için harcadığı tüm çabalarını (*omnes humanæ naturæ conatus*) kapsamaktadır.[55] Bir diğer ifadeyle Spinoza insanın özü olarak gördüğü arzu (*cupiditas*) terimi ile insanın yaşamda kalmaya yönelik her türlü çabasını (*conatus*), dürtüsünü (*impetus*), iştahını (*appetitus*) ve seçimlerini (*volitiones*) kasteder.[56]

Yine bu meyanda belirtmek gerekir ki, tıpkı Stoacı filozofların savunduğu gibi, "şey"in fiilî özünü teşkil eden varlığı sürdürme çabasında (*conatus*) iradi bir seçim söz konusu değildir, bu çabada da asıl fail olan Tanrı ya da doğa (*Deus sive Natura*) iş başındadır. Spinoza'nın ifadesiyle: "Tekil şeylerin, dolayısıyla insanın da varlığını sürdürmesini sağlayan kudret Tanrı'nın, yani Doğanın kendi kudretidir."[57] Ve Tanrı'nın hem kendisini hem de her şeyi var eden ve var olma çabasına iten kudreti (*potentia*) O'nun özünü

---

[49] Jon Miller, *Spinoza and the Stoics*, 109.

[50] Spinoza *Ethica*'dan önce kaleme aldığı, tamamlamadan bıraktığı ve *Ethica*'nın erken dönem taslağı olarak değerlendirilen *Kısa İnceleme*'de Aristoteles'e atfen *voluntas*'ı iyi irade ile özdeşleştirir. Spinoza'nın aktardığı üzere, Aristoteles'te arzunun (*cupiditas*'ın) iyiye ve kötüye yönelik olmak üzere iki yönde eğilimi vardır; bunlardan iyi yönde eğilim *voluntas* ile karşılanırken kötü yönde eğilim (ya da kötü irade) *voluptas* ile karşılanır. (Spinoza, *Kısa İnceleme*, 120) Ancak müteakip satırlarda görüldüğü gibi, Spinoza Aristoteles'in bu şemasını geliştirir ve bir anlamda aşar.

[51] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XIX. Önerme.

[52] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, LIX. Önerme.

[53] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, IX. Önerme.

[54] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, LVI. Önerme, III. Bölüm, LVII. Önerme, III. Bölüm, LIX. Önerme, ayrıca IV. Bölüm, XVIII. Önerme.

[55] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, LIX. Önerme.

[56] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, LIX. Önerme.

[57] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, IV. Önerme.

oluşturur.[58] Tekil şeyler Tanrı'nın var olmasına ve etki etmesine yol açan kudretini kesin ve belirgin bir şekilde ifade eden hâllerdir yalnızca.[59] Dolayısıyla insan kendi varlığını korumaya yönelik eylemde bulunmaya (doğası gereği) mecburdur, mecbur kılınmıştır.[60] Bu, bütünün parçadan büyük olması gibi akli ve doğal bir zorunluluktur.[61] Öyle ki, bu konuda Tanrı dahi özgür değildir. Şeyler zorunlu olarak var olan Tanrı'nın doğasından yine zorunlu olarak çıkarlar ve varlığın muhafazasına yönelik çabada kesinlikle iradi bir tercih bulunmaz.[62]

Tıpkı *oikeiosis*'in Stoa etiğinin (ve dahi felsefesinin) merkezî kavramı olması; iyi ve kötünün bu öğretiye göre belirlenmesi gibi, iyinin (*bonum*) bize yararlı (*utile*) olan şey, kötünün (*malum*) ise iyi olan şeye erişimimizi engelleyen şey olarak tanımlandığı[63] Spinoza felsefesinde de "iyi" ve "kötü" varlığımızı koruma çabamız anlamına gelen conatus'a göre belirlenir. Hobbes'ta da rastladığımız yargılar uyarınca, Spinoza'ya göre mutlak olarak iyi ya da kötü bir şey yoktur.[64] "İyi ya da kötü dediğimiz şey, varlığımızı korumamızda bize yardımcı olan ya da bu konuda bize engel teşkil eden şeydir."[65]

Ayrıca Spinoza felsefesinde *conatus*, tıpkı Stoa felsefesindeki *oikeiosis* gibi, "erdem"in (*virtus*) de ilk ve tek temeli[66] ve ne olduğunun belirleyicisidir:[67] "Erdem [...] sadece insanın kendi varlığını korumaya harcadığı çabayla tanımlanır."[68] Bu çerçevede "Erdemin başlıca temeli, insanın aklını kılavuz alıp kendi varlığını korumasıdır."[69] Ve "Herkes kendisine yararlı olanı aradığı ölçüde, yani kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanır; buna karşın kendisine yararlı olanı, yani kendi varlığını korumayı reddettiği ölçüde erdemini yitirir."[70]

---

[58] Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, XXXIV. Önerme.

[59] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, VI. Önerme.

[60] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, IX. Önerme.

[61] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XVIII. Önerme.

[62] Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, XXXIII. Önerme.

[63] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, 1. ve 2. Tanım.

[64] Hobbes *Leviathan*'da Spinoza'yı önceler surette şu ifadelerde bulunur: "*Bir insanın iştahı (appetite) veya arzusunun (desire) yöneldiği şey, o insan bakımından, iyi (good) bir şeydir: onun nefret (hate) ve istikrahının (aversion) yöneldiği şey kötü (evil)...*" (Hobbes, *Leviathan*, 50.) İngilizcesi için bakınız: Thomas Hobbes of Malmesbury, *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, 33.

[65] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, VIII. Önerme.

[66] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XXII. Önerme.

[67] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XXIV. Önerme.

[68] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XX. Önerme.

[69] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, LVI. Önerme.

[70] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XX. Önerme. Ayrıca bakınız Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XXII. Önerme ve IV. Bölüm, XXXV. Önerme.

Daha önemlisi, Spinoza'ya göre "erdem" gibi "mutluluk"un ne olduğunun, yani mahiyetinin belirlenmesindeki kilit kavram, daha doğrusu eylem de aynı şekilde *conatus*'tur. *Ethica*'nın muhtelif yerlerinde doğanın bir tezahürü olarak nitelediği insanın mutluluk peşinde koştuğunu, mutluluğu amaçladığını savunan Spinoza[71] işbu mutluluğu kişinin kendi varlığını koruyabilmesinden ibaret görür:

> Akıl doğaya aykırı bir şey talep etmez, tek talebi herkesin kendisini sevmesi, kendisine sahiden yararı dokunacak olanı araması, kendisini gerçek anlamda daha mükemmel seviyeye eriştirecek olan her şeyi arzulaması ve herkesin kayıtsız şartsız kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çabalamasıdır. Bu gerçekten de bütünün parçadan daha büyük olması gibi zorunlu olarak doğrudur. [...] Dahası erdem [...] insanın kendi doğasının yasasına göre hareket etmesinden başka bir şey olmadığından ve [...] hiç kimse kendi doğasının yasaları dışında varlığını korumaya çabalamadığından, bundan çıkan ilk sonuca göre, erdemin temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir.[72]

Ayrıca, Stoacı filozofların "sosyal oikeiosis"çi görüşlerine paralel olarak, Spinoza'ya göre de insan yalnız başına korunması son derece güç olan varlığını/yaşamını elinden geldiğince diğer insanlarla birlikte korumaya çabalar.[73] Çünkü "Yaşam insana karşılıklı yardımlaşmayla birbirlerinin gereksinimlerini daha kolay karşılayacaklarını, güçlerini birleştirdikleri takdirde dört bir yandan gelen saldırılara daha kolay göğüs gerebileceklerini öğretecektir."[74] Ayrıca "Erdemin peşinde koşan her insan kendisi için istediği iyiyi diğer insanlar için de isteyecektir."[75] Zira "İnsanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak doğal bir uyum içindedirler."[76] Ve "Kendimize yararlı olanı araştıran aklımız bize insanlarla birleşmemizi öğretir."[77]

Sonuç

Amelie Oksenberg Rorty'nin de belirttiği üzere, tıpkı Stoacılar gibi Spi-

---

[71] Spinoza, *Ethica*, II. Bölüm ve III. Bölüm, LV. Önerme.

[72] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XVIII. Önerme. Spinoza *Ethica*'nın IV. bölümünün XXVI. önermesinin kanıtlanmasında ise varlığı korumaya yönelik çabanın (insan özelinde) bilgiden ibaret olduğunu belirtir ve insanın tanımak ve/veya bilmek için gösterdiği çabanın erdemin de ilk ve biricik kökü olduğunu savunur.

[73] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XVIII. Önerme.

[74] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XXXV. Önerme.

[75] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XXXVII. Önerme.

[76] Spinoza, *Ethica*, IV. Bölüm, XXXV. Önerme.

[77] Spinoza, *Ethica,* IV. Bölüm, XXXVII. Önerme.

noza'ya göre de âlemin/kozmosun nihai çabası evvel emirde kendi varlığının muhafazasıdır,[78] ki aksini düşünmek, yani "Varlık"ın kendi kendini ortadan kaldırmak isteyebileceğini, dahası kaldırabileceğini düşünmek tanımı gereği imkânsızdır. Elealı Parmenides'in ifadesiyle, "[Varlık] Vardır ve olmaması mümkün değildir."[79] Spinoza'ya göre de Tanrı/doğa, tanımı gereği var olmak zorundadır, zira Tanrı'nın/doğanın varoluşu (ve bu varoluşu sürdürmeye yönelik çabası) onun özüdür[80] ve onun herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey gibi insan da var olmak, varlığını sürdürmek için çabalamak zorundadır.[81] Bu minvalde insanın varlığın muhafazasına yönelik çabası (*conatus*) onun beşerî varlığın özünü oluşturur. Dolayısıyla filozof varlığın muhafazasına yönelik çabayı tıpkı doğa gibi insanın da özü olarak görür ve onu tüm insani duyuş ve eyleyişin temeline yerleştirir: İnsan da Tanrı'nın tezahürü (veyahut tezahürlerinden biri) olarak aynı çaba ile tanımlanır; varlığı sürdürme çabası ile. Spinoza felsefesinde insani tüm duygu ve edimler bu çaba merkezinde anlaşılmalıdır. Temel duygularımız olan arzu, neşe ve keder[82] hep varlık çabamıza ne şekilde eşlik ettikleri ile tanımlanırlar ve Spinozacı dizgede sevgi (*amor*) ya da nefret (*odium*) gibi insani tüm duygular bu üç duygunun sadece türevleri olarak görülürler.[83]

Öyleyse tıpkı asırlar önce Stoacı filozofların savunduğu gibi, Spinoza'ya göre de insan bedensel ve zihinsel doğasına uygun şekilde yaşamalı/davranmalı ve yaşamını en uygun şartlarda sürdürme çabasını arttıracak tercihlerde bulunarak varlığının muhafazasını sekteye uğratacak tutum ve davranışlardan –edilgen duygulanışlara karşı aklını kullanmak suretiyle– kaçınmalıdır. Spinoza etiğinin (ve ontolojinin) özü bu şekilde özetlenebilir ve bu "öz"ün inşasında Stoacı *oikeiosis* öğretisi/kavramı son derece belirleyici bir yer işgal eder.

Kaynaklar

Balanuye, Çetin *Spinoza*, İstanbul, Say Yayınları, 2016.

Balanuye, Çetin, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi,* İstanbul, Say Yayınları, 2019.

Bennett, Jonathan, *Teleolegy and Spinoza's conatus*, Midwest Studies in Philosophy, 8. Issue, 1983.

Bernstein, Howard R., *Conatus, Hobbes, and the young Leibniz*, Studies in History and Philosophy of Science, Volume 11, Issue 1, Elsevier Press, 1980.

---

[78] Amelie Oksenberg Rorty, *The Two Face of Stoicism: Rousseau and Freud*, (in *The Emotions in Hellenistic Philosophy*), (ed.) J. Sihvola ve T. Engberg-Pedersen, (Kluwer Academic Press, 2010), 246.

[79] Parmenides'ten aktaran Werner Jaeger, *İlk Yunan Filofozlarında Tanrı Düşüncesi*, çev.: Güneş Ayas, (İthaki Yayınları, 2012), 142.

[80] Spinoza, *Kısa İnceleme*, 28.

[81] Spinoza, *Ethica*, I. Bölüm, XXI. Önerme.

[82] Spinoza, *Ethica*, III. Bölüm, X. Önerme.

[83] Frederick Copleston, *Spinoza*, 44-45.

Bridoux, Andre, *Le Stoicisme Et Son Influence*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
Cevizci, Ahmet, *17. Yüzyıl Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2013.
Cicero, *De Natura Deorum*, çev.: Çiğdem Menziloğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2013.
Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum, çev.: Harald Merklin [Über das höchste Gut und das grösste Übel]*, Stuttgart, Reclam, 2010.
Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, 1988.
Çağlar, Ahmet Faruk, *Stoacı Oikeiosis Öğretisi*, Arkhe-Logos (Felsefe Dergisi), Sayı 7, 2019.
Duchesneau, Francois, *Leibniz's Theoretical Shift in the Phoranomus and Dynamica de Potentia*, Perspectives on Science, 6, 1988.
Garber, Daniel, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
Graeser, Andreas, *Stoische Philosophie bei Spinoza*, Revue Internationale de Philosophie, Vol. 45, 1991.
Hobbes of Malmesbury, Thomas, *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, London, 1651.
Jaeger, Werner, *İlk Yunan Filofozlarında Tanrı Düşüncesi*, çev.: Güneş Ayas, İstanbul, İthaki Yayınları, 2012.
James, Susan, *Spinoza the Stoic, (in The Rise of Modern Philosophy)*, Oxford, ed. T. Sorrell, Oxford University Press, 1993.
Leibniz, G. W., *Philosophical Essays*, 218-4, aktaran: A. A. Long, *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler (in The Cambridge Companion to The Stoics)*, ed. Brad Inwood, Cambridge University Press, 2003.
Long, Anthony A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth, 1986.
Long, Anthony. A., *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler, The Cambridge Companion to The Stoics*, ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, 2003.
Miller, Jon, *Spinoza and the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
Nadler, Steven, *Beneditus Pantheissimus, (in Insiders and Outsiders in Seventeenth-Century Philosophy)*, New York, Routledge Press, 2010.
Scruton, Roger, *Spinoza*, çev.: Hakan Gür, Ankara, Dost Kitabevi, 2007.
Spinoza, *Ethica*, çev.: Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.
Spinoza, Kısa İnceleme, çev.: Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitabevi, 2015.
Rorty, Amelie Oksenberg, *The Two Face of Stoicism: Rousseau and Freud, (in The Emotions in Hellenistic Philosophy)*, (ed.) J. Sihvola ve T. Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Press, 2010.
Toland, John, *J. Tolandi Dissertationes Duae, Adeisidaemon et Origines Judaicae*, Hagae-Comitis, 1709.
Tuck, Richard, *Hobbes*, çev.: Nursu Örge, Ankara, Dost Kitabevi, 2015.
Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1934.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 8
Güz / Autumn 2019

Teknik Sorusuna Dair Felsefi Bir Tayf

ULAŞ BAGER ALDEMİR*

Önemli olan çözümü değil, bilmeceyi kavramak
Ernst Jünger[1]

Özet
Teknik sorusu, hermeneutik dizgeler içerisinde birçok cevabın muhatabı olmuştur. Pozitivizmin bir mahreç olarak konumlandırıldığı eleştirileri, metafizik daraltıların önemsendiği eleştiriler takip eder. Francis Bacon'dan René Descartes'a, Johann Gottlieb Fichte'den Karl Marx'a; birçok düşüncetarihsel sima teknik sorusunu kurcalamıştır.
Bu metinde, özel olarak Martin Heidegger ve Andrew Feenberg'in teknik kavrayışlarına kısaca değinilerek, hermeneutik imkanlar araştırılacaktır. Bu araştırma, dogmatik eğrilerin opaklığına karşı septik sağduyuyu her fırsatta salık vererek gerçekleştirilecektir.
Teknik sorusunun sorulması, ekoloji problemini ivedilikle gündeme getirir. Bu bağlamda ekolojizmler dairesi; Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre gibi düşünürlerin satır arası ifadelerle (obiter dicta) konuk edildiği felsefi bir spekülasyon temelinde kısaca paranteze alınacaktır.
Ekolojizmlerin eleştirisini takiben, tekniğin hangi açmazlara mahal verebileceğini düşünmek adına, edebi temsillere de uğrayan bazı yorumlarda bulunulacak ve etiko-politik bir teklifin imaları dile getirilecektir.
Anahtar sözcükler: teknik, çatı, bilim, doğa, gizem, pozitivizm, ekolojizm, us, hermeneutik.
A Philosophical Spectrum On The Question Of Technic

Abstract
The question of technic, had been interlocutor of many answers within the hermeneutic arrangements. Critiques that positivism used as a source, are ruined by the notice metaphysical constrictions. From Francis Bacon to

* Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü. ulas_bager@hotmail.com

[1] Frédéric de Towarnicki, *Martin Heidegger; Anılar ve Günlükler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 64.

René Descartes; from Johann Gottlieb Fichte to Karl Marx; many intellectual-historical figures had been tampered with the question of technic.
In this text, hermeneutical possibilities will be explored by briefly touching on the technical insights of Martin Heidegger and Andrew Feenberg in particular. This research will be carried out by recommending septic common sense against opacity of dogmatic curves at every opportunity.
Asking the technical question raises the problem of ecology urgently. In this context, the chamber of ecologism will be discussed on the basis of philosophical speculation in which philosophers such as Edmund Husserl and Jean-Paul Sartre are hosted with random discourses.
Following the criticism of ecologies, some comments will also be made in literary representations and the implications of an ethico-political proposition will be expressed in order to think about which dilemmas the technique can cause.
Keywords: technique, framework, science, nature, mystery, positivism, ecology, reason, hermeneutics.

τέχνη'nin (*tekhne*) modern tezahürleri, birçok düşünce-tarihsel çabayı muştulamıştır. Kimilerine göre o, insanî egemenliğin (*regnum humanum*) tabanı olan bir buluş sanatıdır (*ars invendi*)[2] ve etiko-politik bir ödevdir.[3] Kimilerine göre ise, psiko-biyolojik duyarlılığın köhnediği,[4] bilimperest bir ideolojidir.[5]

Teknik birçok hermeneutik dizgenin konusu olabilir. Örneğin Martin Heidegger, *Teknik Sorusu* adlı çalışmasında, tekniği; özsüreçgörüsü (*wesensschau*) dolayımıyla yorumlar. Bir kategorem (*praedicatio*) olarak teknik, *eidetik* babta; *amaçlar için araçlar kovalayan beşeri bir edimsellik* şeklinde tanımlanabilir. Bu antropolojik ve araçsal tanım, ***αει ον*** (*ne ise o*) tabanlı Platoncu bir tanımdır. Oysa Heidegger'e göre önemli olan, tekniğin tarihsel süreç içerisinde nasıl özündüğüdür (*wesen*).

Heidegger'e göre, antik teknikten farklı olarak modern teknik, insanı nedenselliği sonsuzca buyurmaya yazar. "Çağcıl teknikte hüküm süren açığa çıkartma, ortaya çıkarılıp depolanabilecek türden enerji sağlamasını doğadan yakışıksızca isteyen bir çağrıdır."[6] Nesne (gegenstand) yalın oluşundan[7]

---

[2] Bilgi güçtür (*scientia potentia est*)! Francis Bacon.

[3] Bkz: Renatus Descartes, *Yöntem Üstüne Konuşmalar* (İstanbul: Kabalcı Yayınları).

[4] Bkz: Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008).

[5] Bkz: Jürgen Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik Ve Bilim* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016).

[6] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 20.

[7] Ulus Baker, Heidegger'in yalınlık saplantısını şu şekilde serdeder: "Alman düşünürü Heidegger'in bir gözlemi vardı, dünyayı ve hayatı gözlemleme konusunda. 'Aristoteles gibi birisi, bir deniz yumuşakçasını alıp muhafazasından çıkarıp, yani kabuğundan çıkarıp incelediğinde, gerçek hayatı gözlemleyebiliyordu henüz,' diyor Heidegger. Ne demek 'gerçek hayatı gözlemlemek'? Yani kurduğu şey bir labaratuvar değildi, demek istiyor. 'gerçek hayatta gözlemlemek'

tümden ihraç edilerek, hipostazlaştırılır. Ortaya çıkan şey, atanmış bir şey olan *depo şey*dir *(bestand). "Her yerde her şey, her an göreve hazır olmaya buyrulmuştur."*[8] Bu süreçte, insan da *depo*lanan bir *şey*e dönüşür.

İnsanı *hazır bulunuşlar buyurmaya yazan* bu *açığa çıkma* tarzını Heidegger, *Gestell*, yani *Çatı* olarak adlandırır.[9] Gestell, "*mevcut enerji yedeğinin ambarı olması bakımından öncelikle doğaya göz diker.*"[10] Heidegger'e göre, *Çatı*'nın mahreci yeniçağ fiziğidir. "*Çatı'nın yeri yurdu henüz bilinmeyen habercisi olan yeniçağ fiziği, doğayı, hesaba vurulabilir güçler bağıntısı olarak kovalar.*"[11]

Çatı, *Dasein*'ı hakikî olmayan bulunuşlar içerisinde sedimante eder ve **αληθεια** (açığa çıkma, hakikat), makineleşmenin (*machenschaft*) sultası altında tekbiçimlileşir. Heidegger, *Dasein*'ın hakikî *aletheia*sına abanan çağcıl *Çatı* tehdidini, aynı zamanda bir *i m k a n* olarak da kavrar. Hölderlin'in de yazdığı gibi "*ancak tehlikenin olduğu yerde, çare de büyümektedir.*"[12]

Heidegger'in tekniğin modern tezahürlerine dair kavrayışı; destinasyon temelli özcü bir izleği takip eder. Modern tekniği ve yenibilimsel paradigmayı simbiyotik bir birliktelik içerisinde kavrayan Heidegger; tarihsel ve empirik bir nesnel bağlılaşık şeridini gerekli görmez. Bu bağlamda Andrew Feenberg[13], metafizik özcülükle helmelenmiş bu tarz anlatıları, empirist bir konstrüktivizme doğru yaklaşan bir yaklaşımla değiş tokuş etmeyi teklif eder. Teknik; ekonomi politik kündelerle, tarihsel olgularla ve bütün bir

---

demek, doğal bir varlığı gerçek hayat içinde gözlemlemek demek, onu okyanusta yaşarken incelemek, görebilmek demektir, yani canlı görebilmek, yaşadığı gibi görebilmek demektir (Ulus Baker, Sanat ve Arzu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 16.)."

[8] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, 20.

[9] Heidegger'in kavrayışına şu şekilde şiirsel bir şerh düşülebilir:

KARTUK ÇATILARI
Çatılara çıkıyor çağ.
Bulunuşlar hazır.

Kimselerden bir kimseyiz.
Şeyler ölmüş.

Birikir nemli bakır,
birikir paslı çelik.
Varlıktır abanan
dünyaya.

Depo çarmıhları gürleşir,
gürleşir çatı çıkakları.
Komadadır oluşlar…

[10] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, 27.

[11] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, 27-28.

[12] Martin Hiedegger, Teknik ve Dönüş, 44.

[13] Andrew Feenberg vd., Teknoloji ve Toplum; Yıkıcı Bir Direniş ve Yeniden Yapılanma (İstanbul: Kalkedon, 2010).

insanî durumla ilişkisi içerisinde kavranmalıdır. Bu bağlamda Feenberg, tekniği gevşek bir kültürel yapıntı (*artefakta*) olarak kavrar ve tekniğin *dönüştürülebilirliğini* vurgular.

Evet, başta da belirttiğimiz gibi; teknik, birçok hermeneutik dizgenin konusu olabilir. Fakat herhangi bir romantik yalınlık dogması, *objektivitätswut*,[14] ekolojizm ya da konstrüktivizm, kendisini teknik eleştirisinin mutlak doğrusu olarak konumlandıramaz. *Teknik sorusu, doyurulamaz.*

Bu noktada duraklayarak, teknik eleştirisinin kitleselleşe kitleselleşe pelteleşen ve bir galat-ı meşhura dönüşen en popüler varyantı hakkında, yani *kolej ekolojizmi* hakkında, özel olarak birkaç şey söylemekte fayda var. Leopold'un faşist pastoralizmlerde de yankılanan *Yeryüzü Etiği*'nden, abartılmış bir ekofaşizm olan ve ilk kez Arne Naess tarafından kavramsallaştırılan *Derin Ekoloji*'ye doğru sürüp giden ekolojist sfer; "*insan doğada bir kanserdir*" kriteryumuna doğru şovenleştikçe, biyomerkezci ve totaliter bir *ekosofi* teklif eder. İnsan dışı doğanın ululanması ve *kosmolojik totalite*nin tüm *individüel konkret*leri değersizleştirircesine merkeze alınması, ne yazık ki doğaya karşı yaşanan yabancılaşmanın doğanın lehine dön*müş gibi* görünen terslik katsayısından başka bir şey değildir.[15] Tüm insandışılaşma gayretlerine karşın her ekolojik dizge, son kertede insani bir yapıntıdır. Abolisyonist dizgeler arasında belki de en sağlıklıları Peter Singer'ın Benthamcı ütilitaryenizmi,[16] Mary Mellor'ın sosyalist-feminist ekolojisi[17] ve Murray Bookchin'in *Toplumsal Ekoloji*'sidir.[18] Fakat tüm bunların yanısıra, sekter ekoloji, temelde çok *naiv* bir sayıltı üzerinde yükselir. İşaret ettiğimiz sayıltı, doğanın otonom olduğunu iddia eden sayıltıdır. Doğa nedir, nerede başlar ve nerede biter? Sokaktaki şu ağaç, doğal bir doğa mıdır, yoksa kültürel bir doğa mıdır? Peki doğa gerçekten de bir kendinde şey (*ding an sich*) midir? İşte buna en güzel cevabı Edmund Husserl verecektir. Husserl'e göre bilinç varolmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayandır (*nulla re indiget ad existendum*). Bilinç, ya da *res cogitans*, tüm paranteze almalardan

---

[14] Alman Romantik Friedrich Schlegel, Carl Reinhold'un ussal felsefe çağrısına saldırırken kullanır bu kavramı. Kavramın Türkçe'si *nesnellik öfkesi* olarak anlaşılabilir. Bkz: Friedrich Schlegel, *Eleştirel Fragmanlar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 37.

[15] Animistik gerilemelerin minyatür tarikatlar piyasasını beslediği günümüz dünyasında, göstermelik ekolojizmler ve budalaca idealleştirmeler bol bol satıyor. Oysa, doğayla doğanın imgesi aynı şey değildir. Daha sofistike bir bağlamda konuşacak olursak, örneğin Ernst Jünger'ın *Auf Den Marmorklippen* [Ernst Jünger, *Mermer Yalıyar* (İstanbul: Can Yayınları, 1996).] adlı romanında gerçekleştirdiği pastoral tasvirler, doğanın aslında imgelem içerisinde damıtılarak idealleştirildiği düşüncesini akla getirir. Yani aslında doğa, *imge doğa*ya dönüştürülerek, bir nevi estetik bir ıslah içerisinde *şeyleştirilir*. Her türden *naiv hippi*liğin pastoral yaşama dair gerçekleştirdiği yüceltim, aslında biraz edebidir. Pastoral soyutlama, damıttığı gerçeği bir zaman sonra çarpıtmaya da başlar.

[16] Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005).

[17] Mary Mellor, Sınırları Yıkmak; Feminist Yeşil Bir Sosyalizme Doğru (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993).

[18] Murray Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

(*ἐποχή*–*epokhe*- versus *Transzendentale Reduktion*) geriye kalan tek sağın *artık*tır (*residuum*). Olası hiçbir algılanan dünya, bilincin varlığı için zorunlu değildir. Fakat "*Transzendental şeyler dünyasının varlığı tümüyle bilince, hem de mantıksal bilince değil, aktüel bilince bağlıdır.*"[19] Dolayısıyla, *Cogito*'dan bağımsız bir algılanan dünya *abese irca edilmelidir* (*reductio in absurdum*). Bu bağlamda Husserl, artık *dünyanın yokluk işaretiyle bezenmesi gerektiğini* (*mit dem Index der Nullität zu versehen*)[20] söyler ve varlığı fenomene indirger. Tüm bu mülahazalardan sonra kısaca şu söylenebilir; bilinçdışı konkret, ancak ve ancak bilince havale edilerek düşünülebilen ilineksel bir şeydir. Dolayısıyla bilinçsizlik anlamında doğa, bir imgeden ibarettir. *Doğa, otonom olamaz.*[21]

Ekolojist yüklemlerle ilgili bu parantezi kapatıp şöyle devam edelim: Teknik, insanî egemenliğin mutlak tesis edilebilirliğine şeksiz şüphesiz iman eden *naiv* bir pozitivizmle ambalajlanıyorsa şayet, ne yazık ki bir yanılsamadır ve "aklı akla feda etmenin (*intellectus sacrificium intellectus*)"[22] bir komplikasyonudur. Bilim, *zahirî*dir.[23] Dolayısıyla teknik de, bir yüzeydir yalnızca.

---

[19] Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2010), 21.

[20] "Husserl, kimi uyanık kimi yarı uyanık, hergün içinde sürüp gittiğimiz… yaşayışta takındığımız davranışa '***doğal davranış***' (natürliche Eisntellung); bu davranışın özüne, dünyanın apaçık varolduğuna ilişkin sarsılmaz güvenimize de '***doğal davranışın genel savı***' (Generalthesis der natürlichen Einstellung) adını vermektedir…. Epoche ile parantez-içine alma, doğal davranışı kökten değiştirmektedir… benim için doğal bir kader olan 'dünya çocukluğu' (Weltkindschaft) artık sona ermiştir: taşlar, bitkiler, hayvanlar, türdeşlerim, kültür nesneleri, kendi bedenim…, -bütün bu varlıklar, parantez-içine-aldığım dünya ile birlikte ortadan kalkmıştır; daha doğrusu, yine varlığını sürdüren bu varlıklara, varlık geçerlikleri bakımından, artık ***sanki*** yokmuş ***gibi*** bakmaktayım. Dünyanın artık 'yokluk işaretiyle bezenmesi gerekmektedir' (mit dem Index der Nullität zu versehen) [Nermi Uygur, Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 38-39-40.].

[21] Jean Paul Sartre, Husserlci redüksiyonu neyfedip, kendinde şeyi (*en soi*) intensiyonel bilincin aşkın membağı olarak dışarı atar (*transfenomenalite*). Sartre'a göre "*bilinç yöneldiği aşkın nesnenin varlığını koyar (la conscience thétique de l'object transcendant)* [Zeynep Direk ve Gaye Çankaya, *Tarihin Sorumluluğunu Almak; Sartre'ın Geç Dönem Düşüncesi Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 20.]." Fakat Sartre bu *naiv materyalizm*ine rağmen, yani aslında doğanın otonom olduğunu kabul etmesine rağmen, doğayı başka bir bağlamda *harcar*. Sartre'a göre kendinde şey; masif, katı, tıkız ve mat bir şeydir. *Bulantı* romanındaki Antoine Roquentin, çakıl taşının muştuladığı duygu iklimini "*ellerde duyulan bir çeşit bulantı*" olarak tarif eder. Merleau-Ponty, Sartre'ın extramental kendindeliği (*ipséité*) "*özdeşliğin gecesine bu şekilde terketmesini*" eleştirir. Aslında doğanın *fenomenolojik bir karnaval* olarak yönelimsel bilinçte *görünüşe getirilme*si, doğanın otonomisini kabul etmeyi gerektirmez. Ayrıca bir bilinçsizlik olarak doğa illa bir bulantı olarak okunmak zorunda da değildir.

[22] Theodor Adorno, *Minima Moralia* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 126.

[23] Bilim aslında çoğu kez bir yüzey olduğunu unutur. Örneğin uzay ya da evren gibi kavramlar, somut oldukları düşünülen en soyut kavramlardır. Gaston Bachelard, evreni; *deneylerin tüm verilerini kolayca tamamlamaya yarayan deneyüstü bir olay* olarak tanımlar. *Evren, ötededir* (Thomas Lepeltier, *Evrenin Saklı Yüzü; Evrenbilimin Bir Başka Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 20.).

Kafka'nın *Ceza Kolonisinde*[24] adlı öyküsündeki infaz subayı, nasıl ki Kartuk adlı infaz makinesinin çivileriyle çatkılanıp, kendi *aparatus*unun kurbanı haline geldiyse, insanlık da kendi gereçlerinin mengenesine sıkışabilir. Nasyonal Sosyalist *ekstaz* ya da Stalinist Kalkınmacılık, teknokratik goşizmin uygarlığa nasıl abandığının eşsiz birer örneğidir. Teknik, Mary Shelley'nin galvenist distopyasındaki[25] gibi yaratan elleri öğütmeye ya da *Aden*'deki[26] kendiliğinden çalışan fabrika gibi müstakilleşmeye başlayabilir. Bu bağlamda John Heartfield'ın, *Hurrah, die Butter ist alle!* adlı fotomontajına bakmak faydalı olabilir. John Heartfield'ın "*Yaşasın, Tereyağının Hepsi Bitmiş! adlı fotomontajı, Nazi söyleminin akla ve sağduyuya ne kadar ters olduğunu göstermeyi amaçlayan Dadacı bir taşlamadır. Gamalı haç motifli duvar kağıdıyla döşenmiş bir odada, yemek masasında oturan asil bir aile bisikletlerini yemektedir. Büyükanne bir kömür küreği çiğnerken, evin bebeği bir baltayı emmektedir. Bu çalışma, Hermann Göring'in yiyecek kıtlığının faydalarını 'Demir bir ülkeyi her zaman güçlendirir, tereyağı ve domuz yağı ise sadece insanları şişmanlatır' sözleriyle açıkladığı konuşmasına gönderme yapmaktadır.*"[27]



[24] Franz Kafka, *Ceza Kolonisinde; Anlatılar 1* (İstanbul: Can Yayınları, 2017).
[25] Mary Shelley, *Frankenstein* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).
[26] Stanislaw Lem, *Aden* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).
[27] Toby Clark, *Sanat ve Propaganda* (İstanbul: Ayrıntı, 2017), 63.

Teknik; geri dönüşlü, geçişli bir psikoz olmasının yanısıra, gerçekten de her zaman *sözde*dir. Robert Musil'in *Dev Agoag*[28] adlı öyküsündeki; kendisini insan ezebilen otobüslerdeyken güçlü hisseden, fakat neticede otobüsün içindeki tehditlerle yüzleşmek zorunda kalan gafil gibiyizdir çoğu zaman. *Fortuna*, her zaman ensemizdedir. Machiavelli, yazgı olarak anlayabileceğimiz *Fortuna*'yı; *Sage*'nin, yani Tiran'ın, yönetme zekası olarak anlayabileceğimiz *Virtu* dolayımıyla 'becerdiği' *dişil bir şey* olarak takdim eder. 12. yüzyıl alimi Bernard de Chartres ise şöyle der: "*Veritas, filia temporis.*"[29] Yani *hakikat, zamanın kızı*[dır]. Doğa, kadın, yazgı ve hakikat belli bir imge tayfı içerisinde sinonim anlamlar kazanır ve bu bağlamda da teknik; *kadınsı doğa hakikati*nin, penetratif bir teşrih dolayımıyla fallik imarı olarak da okunabilir. Bu, her halükarda fasit bir durum olmak zorunda da değildir ama. Johann Gottlieb Fichte, doğanın ıslâhının, Mutlak Ben'in (*Absolute Ich*) olmazsa olmaz koşulu (*condicio sine gua non*) olduğunu söyler. Hegel'de de yankılanan bu yaklaşım, Tin'in mutlak özgür özbilince doğru devinen kendi kendinden türeyişini (*generatio aequavoca*), *doğanın ahlaksallaştırılması* olarak takdim eder.[30] Tin, kendisini özgürleştirirken doğayı da özgürleştirir. Marx ise, doğanın endüstriyel imarının, antropolojik bir seyrüsefer olduğunu söyler. *İnsan, doğayı yaparken, kendisiyle beraber doğayı da gerçekleştirir.*[31] Biz de bu izleği onaylayarak, hermeneutik babta şöyle söyleyeceğiz: Doğa, kültürel şiddetin mutlak doyum doruğuna ulaşıldığı anda, artık tamamen *kültürel bir şey*e dönüşecek ve doğaya yönelik ıslâhçı şiddet, *doğayı ıslâh edip bitirirken ıslâh olmuş bir teknoloji* içerisinde sönümlenecektir. Bu iddia, teknik-doğa ikiliğine dair Hegelci ve Marxçı imaları olan diyalektik bir tarihsicilikle ilişkilendirilebilir.

Sözünü ettiğimiz hermeneutik tutamaklarla boyanabilecek olan, ama aslında ussal babta yalnızca bir *fon* olan teknik, çoğu kez *ironik* imalarda da bulunur. Max Frisch'in *Homo Faber*'i,[32] hesaplayıcı aklın *karakomik* bir eğretilemesidir örneğin. Romanda kendi öz kızıyla tanımadan sevgili olan *olgu kafalı*[33] bir babanın trajik gülünçlüğü anlatılır. Tüm bu mülahazalardan da anlaşılacağı üzre, teknik, sağın anlamda düşündüğümüzde her zaman *biraz* vardır. Bu apodiktik boşluk bir inanç meselesi olarak tekniği imkansızlaştırmasa da, tekniği kesinlik düzleminden atmaktadır son kertede.

---

[28] *Patlayan Kuyrukluyıldızlar; Ekspresyonist Öyküler* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018), 73.

[29] Jacques Le Goff, *Ortaçağda Entelektüeller* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 20.

[30] Bkz: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014).

[31] "Endüstri tarihinin ve endüstrinin gelişmiş ***nesnel*** belirli-varlığı, ***insani özsel güçler***in apaçık kitabıdır… Doğabilimi, ileride insanbilimi (***Wissenschaft von Menschen***) ihtiva edecek, insanbilim de doğabilimini ihtiva edecektir; yani ***tek bir*** bilim haline geleceklerdir [Karl Marx, Hayalet (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 126 -127.].

[32] Max Frisch, *Homo Faber* (İstanbul: Can Yayınları, 2018).

[33] Husserl, *Die Krisis* adlı eserinde şöyle der: "*Salt olgu kafalı bilimler yalnızca olgu kafalı halklar ortaya çıkardı* (Edmund Husserl, *Bunalım* (İstanbul: Biblos Yayınları, 2008), 67-68)."

Rainer Maria Rilke, *Improvasitionen aus dem Capreser Winter* adlı şiirinde, bir hüzün iklimini arkasına alarak, şöyle der: "*Bilmek istemişlerdi...*"[34] İşte budur insan, "*gerçeklikte sürüp giden* [trajik] *bir hata.*"[35] Evet, bilmek ve kontrol etmek isteriz. Bunu başaramadığımızda ise, *Solaris*[36] okyanusunun halojenik parodilerini infaz eden bilim insanları gibi *enigma*yı boğarız. Oysa *gizem, sürüp gider...*

Tüm bunlar, tekniğin bazı veçhelerine dair yol açıcı değinmelerdir yalnızca. Pozitivist ve türcü skolastik kadar, her türden ekolojist ve anarşist fideizme karşı da dikkatli olunmalıdır. Kanaatler kalabalığı arasında, kanaatlerin kanaat olduklarının bilincine vararak,[37] ve belki de kanaatler gerçekliğinin tek ussal sonucu olan *radikal demokratik* pozisyonu ihmal etmeden, *teknik sorusu*yla uğraşılabilir. Bu bağlamda hiçbir metafizik pozisyon, öznellikler polisemisinin, *teknolojiyle ilişkilenme hakkı*na sahip olduğunu unutmamalıdır. Teknoloji hakkının da, teknoloji eleştirisinin de *ussal praktikal* sınırı, tüm olası çoklukları kucaklayan *radikal demokrasi*dir.[38]

---

[34] Rainer Maria Rilke, *Uzak Gece Rüzgârı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 62.

[35] Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015).

[36] Stanislaw Lem, *Solaris* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

[37] Ki bizce felsefe; bir *bilgi sevgisi*nden ziyade, bir *bilgisizlik sevgisi*dir. *Felsefe, yitirmektir.* Ussal felsefi görü, *hakiki bir bilgi iktidarsızlığı* içerisinde allak bullak olan *noetik* bir istiğraktır.

[38] Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde takip etme şansını yakaladığım *Çevre ve Teknoloji Felsefesi* adlı dersiyle, beni teknik meselesini irdelemeye yönlendiren Sayın Senem Kurtar'a ve metnin yeniden gözden geçirilmesinde katkılarını benden esirgemeyen sevgideğer dostum Hilal Derya Kılıç'a teşekkür ederim...

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 8
Güz / Autumn 2019

Iris Murdoch ve İyi Kavramı[1]

ALİ TANER*

Özet
Bu çalışmada, yirminci yüzyıldaki önemli düşünürlerden olan Iris Murdoch'ın kısaca ahlak felsefesi ve bu felsefenin temelindeki "İyi" kavramı incelenmiştir. Bu bağlamda, onun döneminde etkili olan düşünce akımlarına katkıları ve itirazlarına yer verilmesinin yanı sıra Murdoch'ın kendi ahlak felsefesindeki "dikkat", "kusursuzluk", "aşkınlık" ve "içkinlik", "Tanrı" gibi kavramlara atfettiği anlamlar irdelenmiştir.
Anahtar Sözcükler: Iris Murdoch, iyi, tanrı, dikkat, kusursuzluk, aşkınlık, içkinlik, varoluşçuluk, İngiliz Analitik Felsefesi

Iris Murdoch and The Notion of Good

Abstract
One of the most important thinkers of the twentieth century, Iris Murdoch, her moral philosophy and the notion of "Good", which is one of the key concepts of Murdoch, are examined in this study. In this context, in addition to his contributions and objections to the movements of thought that were influential in her time, the meanings that Murdoch attributed to the concepts of "Attention", "Perfection", "Transcendence" and "Immanence", "God" in her moral philosophy were examined.
Keywords: Iris Murdoch, Good, God, Attention, Perfection, Transcendence, Immanence, Existentialism, Analytical Philosophy

İrlanda asıllı İngiliz düşünür Iris Murdoch, 1919 yılında Dublin'de doğdu ve bu yıl, onun doğumunun yüzüncü yılı olma özelliğini taşıyor. Oxford'da İngiliz dili, Latin ve Yunan dilleri eğitimi alan Murdoch'ın yaşadığı dönem Avrupa'nın savaşlarla dolu buhranlı yıllarıdır. II. Dünya Savaşı'nın sonlarına

[1] Bu çalışma, 2019 yılında Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunulan "Iris Murdoch'un Felsefi Eserlerinde İyilik Kavramı" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Öğr. Gör, Çağ Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, taner.ali@gmail.com

doğru Birleşmiş Milletler'e bağlı mülteci kamplarında bir gönüllü olarak çalışır. Bu dönem entellektüel yaşamının dönüm noktalarından biridir ve burada insan toplumunun çöküşüne, insanın insana yaptığı türlü türlü zulme tanıklık eder. Aynı zamanda burada, bireysel özgürlüğe verdiği önemle savaş döneminde ve sonrasında Kıta Avrupası'nın yeniden yönlendirilmesine zemin oluşturan varoluşçuluk ile tanışır. Sartre'ı ilk okuyan ve Britanya'ya tanıtan insanlardan biridir. Kariyerine Oxford'da felsefeci olarak başlayan Murdoch daha sonraları romancılığa yöneldi ve eserlerinde felsefi sorunları işledi. Yine de felsefeyle bağlarını hiçbir zaman koparmayan Murdoch felsefeye en çok etik alanında yaptığı katkılarla bilinir. İçinde büyüdüğü Anglo Sakson felsefesinden hiçbir zaman tatmin olmamış, bir dönem varoluşçuluğa da yönelmiş olmasına rağmen daha sonra özellikle Platon'dan yararlanarak kendi felsefesini inşa etmiş ve çağdaş etiğin gelişimine katkılar sunmuştur.

Pozitif bilginin tek olanaklı bilgi biçimi olarak görülmesi ve bunun dışında kalan alanların tamamının metafizik olarak görülmesi felsefeyi, ya bilimsel felsefe olarak var olma ya da metafizik sayılma durumunda bırakmıştır. Metafizik suçlaması ise ilk olarak etik ve estetik alanlarına yöneltilmiştir. Bir dönem Murdoch'ın da birlikte çalıştığı Wittgenstein'a göre, etik olgular olmadığından etik önermeler ya da bilgiler de olamaz. Bunun sonucunda etik aşkındır, önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı belirlenemez ve tamamen anlamsızdır. Etik burada kavram analizlerinden ve bir takım temellendirmelerden ibaret olarak görülmüştür. Zira Murdoch da, ahlak felsefesinin ihmal edilişinden, bozulan düşünce ve değerler sistemine cevap veremez haline getirilişinden şikayet eder. Yaşadığı dönemin iyi bir gözlemcisi olan Murdoch, insanın kendisi ve yaşadığı dünya hakkındaki kurgularının onu amaçsızlık ve umutsuzluğa, bununla birlikte bir boşluk dünyasına sürüklediğine inanır. Özellikle iki dünya savaşının yarattığı geçmiş travmaların ve gelişen teknolojinin etkisinde kalan gündelik insan, kendisini geçici heveslerle tatmin eder ve yaşamın asıl amacını kaçırır. Murdoch'a göre, bu durumdan kurtulmak için modern dünyaya yeni bir ahlaki düzen getirilmeli ve yaşamın gerçek değerleri insana yeniden kazandırılmalıdır. Bu anlamda, gerçekliğin farkına varabilmek için ahlaki gelişme esastır. Ahlaki gelişme ise, egoist isteklerimizden, yanılsamalarımızdan yani bir nevi bireysel ihtiyaçlarımızdan kurtulmak demektir. Ancak, onun felsefesinde ahlaki olarak ilerleme mümkün iken, ahlaki kusursuzluk mümkün değildir. Çünkü kusursuzluk ideal bir durumdur ve "İyi"nin kendisidir.

Eylemlerimiz üzerine derinlemesine düşündüğümüzde bizim için değerli olan şeylere ya da amaçlara ulaşmaya çabaladığımızı görürüz. Başka bir deyişle bizim en değerli olarak gördüğümüz şeyler bizim "en yüksek iyi" olarak gördüğümüz şeylerdir. Etiğin tarihine şöyle bir baktığımızda, başlangıçta çok belirgin olmamakla birlikte, ahlaki öğretiler "en yüksek iyi"'yi farklı farklı konumlandırmaya çalışmışlardır. Stoacılar, örneğin, onu doğaya

uygun yaşama olarak görürken, Sofistler ise "fayda" olarak tanımlar. Bu bağlamda bu en yüksek iyi öğretilerinin birbirleriyle bağdaştığı pek görülmez. Fakat bir ahlak öğretisi geliştiren hemen hemen her filozof öyle ya da böyle "iyi" kavramıyla ilgilenmiştir. Iris Murdoch da felsefesinin merkezine "iyi" kavramını yerleştiren çağdaş filozoflardan biridir. Ancak onu diğer filozoflardan ayıran özellik, "iyi"'yi hem aşkın hem de içkin olarak düşünmesidir. Onun felsefesinde, iyinin temel özelliği hem aşkın hem de içkin olmasıdır. Çelişkili gibi görünse de iyiyi hem aşkın hem de içkin görmede bir sakınca yoktur. Çünkü "karmaşık gerçekliğimizde algıladığımız iyi ideası aynı zamanda onu aşar."[2] İyi sanki bariyerin iki tarafında da yaşar ve tam bir iyiliğe duyulan özlemle, sınırlarımız içinde ulaşılabilecek gerçekçi bir anlamı birleştirebiliriz.[3] İyi, asla tek bir nesnede ya da eylemde bulunmaz ve her zaman belirli bir durumun sınırlarını aştığı için aşkınlıktır. Bu bağlamda kullanılan aşkın, doğaüstü çağrışımlara sahip bir aşkınlık değildir. İyi dünyaya aittir ve dünya dışında herhangi bir şeye ya da varlığa bağlı değildir. Aksine, bu dünyada bir gerçekliktir ve aşkınlık onun doğasını tarif eder. Murdoch, aynı zamanda, iyinin içkin bir yönü olduğu konusunda da ısrar eder. İyi bu içkin yönüyle bilinebilir ve "iyi ideasının (iyilik, erdem) ahlaki eylemlerimizle somutlaştığını[4] ileri sürer. Diğer bir deyişle, iyiliğin tanınması, gündelik yaşamdaki iyiliğin deneyimi mümkün olur. Murdoch için iyinin bilgisi ve onun aşkın doğasının sezgisi sıradışı kavramlar değildirler. "İyi, görülebilir bir şey olmasa da, kaynağı ahlaki deneyimimizde olduğu için ahlaki davranışımızda algılanabilir."[5] Bu yüzden, "iyi ve kötünün bütün önemli bilgisi her türlü insan eyleminde görülebilir."[6]

Murdoch, aşkınlık ve içkinliğin birbirini dışlayan kavramlar değil, daha çok iyi kavramının farklı yönlerini öne çıkaran, bağlantılı kavramlar olduğunu savunur. Ona göre, aşkınlık içkinlikten doğar, aksi takdirde biz kafası karışık insanlar aşkınlığı anlayamazdık. Çünkü iyiye yetki ve anlam veren aşkınlığıdır. Bu yüzden, iyi "bir idealdir, yine de etrafımızda açıkça ve aktif olarak bulunur.[7] İyi kavramının bu iki yönü birbirine doğru akar. Aşkın, iyinin içkin yönleriyle anlaşılır. Zira, "burada temel olan ideal veya aşkının, hiçbir zaman tam olarak farkına varılamaz veya analiz edilemez, ancak dünya ile günlük mücadele sürecinde sürekli olarak yeniden keşfedilir.[8] İyilik kavramını hem içkin hem de aşkın olarak resmedebilmek için Murdoch Platon'un mağara alegorisine başvurur:

---

[2] Iris Murdoch I., *Metaphysics as a Guide to Morals,* Penguin Books, New York, 1992, s. 405.

[3] Iris Murdoch, *Varoluşçular ve Mistikler,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 432.

[4] Murdoch, 1992, s. 426.

[5] William Van O'Conner, *Iris Murdoch: A Severed Head Critique,* Studies in Modern Fiction, 1960, s.120.

[6] Murdoch, 1992, s. 418.

[7] Murdoch, 1992, s.478.

[8] Murdoch, 1992, s. 427.

> Mağaradaki tutsaklar önce yüzleri mağaranın arka duvarına dönük biçimde zincirlidirler ve bütün görebildikleri, arkalarındaki bir ateşin düşürdüğü, kendilerinin ve kendileriyle ateş arasından taşınan nesnelerin gölgeleridir. Sonra tutsaklar arkalarına dönüp ateşi ve gölgeleri duvara yansıyan nesneleri görmeyi başarırlar. Daha sonra ise mağaradan kaçar, önce dışarıdaki dünyayı güneşin ışığında ve nihayet güneşin kendisini görürler. Güneş, ışığında hakikatin görülebildiği, İyi Formu'nu temsil etmektedir; güneş, şimdiye değin görülmez olan dünyayı açığa çıkarmakta ve aynı zamanda da bir yaşam kaynağı olmaktadır.[9]

Burada iyi, güneş gibi yukarıda ve aşkın, ama içkin bir seviyede görülebilir ve bilinebilir durumdadır. Murdoch, aşkın ama yine de içkin kavramlarını, iyi gibi mutlak bir kavramın bizler gibi sonlu varlıklarla nasıl bir ilgisi olduğunu vurgulamak için kullanır. "Platon'un imgeleminde, iyi olan eşsiz, varlığın üzerindedir ve yine de gerçeklik duygumuzu besler, tıpkı güneşin dünyadaki yaşamı beslediği gibi."[10]

Murdoch'ın dualizmi açık bir şekilde reddi, aşkınlık ve içkinliğin karşıt olmadığı, aksine bağlantılı olduğu görüşünde kendini göstermektedir. Ona göre dualist dünya görüşünün yarattığı dikotomiyi reddetmek yerine, birçok kuramcı denklemin nesnel tarafını reddetme eğilimi sergilemiştir. Sonuç olarak, nesnelliği terk ederek her şeyin öznel olduğu, görelilik ve bilişsel olmayan yaklaşımlara yakınlaşmışlardır. Diğer düşünce ekolleri ise ters yönde hareket etmiş, denklemin öznel tarafını göz ardı etmişlerdir. Bu görüşlerde ise ahlak anlayışında öznel unsurlar yer almamakta, kesin nesnel hakikatler öne sürülmektedir. Dualizmi terk etme iddiasında olsalar bile, aslında bunu gerçekleştirememişlerdir. Dualist kuramlar öne sürmüyor gibi görünmelerine rağmen, reddettikleri iddiasında bulundukları dualizmin bir tarafına olan eğilimleri, dikotomilerin yerinde kalmasını sağlamıştır.[11] Her iki yaklaşım da bir takım noksanlıkları muhafaza etmektedir. Nesnel bir görüşü benimsemek, gerçek anlamda ahlaki eylemin olasılığını kısıtlayan, değişmez dogmaların eski zorluklarını getirmiştir. Her şeyin nesnel olduğu görüşü ise, insanı dış etmenlerin kontrolünden kurtararak göreliliğe giden yolu açmıştır. Murdoch'a göre bunun anlamı, ahlaki değerlerin anlamının ve öneminin kaybolmasıdır.

Aşkın ve içkin arasındaki ayrımı ortadan kaldırma ve bunları bağlantılı olarak temsil etme çabasında olan Murdoch, dualizmin her iki tarafını da bütünleştirmeyi umar ve bunu insan deneyiminin tüm karmaşıklığının açıklanabilmesi için gerekli görür. Bu bağlamda, dualizm, farklı formlarıyla birlikte tam anlamıyla reddedilirse, Murdoch'a göre iyinin hem aşkın hem de içkin olarak kavranması mümkün olacaktır.

---

[9] Murdoch, 1997, 247

[10] Murdoch, 1992, s.399.

[11] Heather Widdows, *The Moral Vision of Iris Murdoch,* Ashgate Publishing, Farnham 2005, s. 60.

Bu söylenenler ışığında iyinin doğasını tanımlamak zor olsa da, bazı yönleriyle bilinmesi imkansız değildir. Çünkü, Murdoch'a göre, "iyiliği, sürekli bir varlık dokusuna ait olan erdemler olarak anlıyor ve kavrıyoruz."[12] Bu yüzden, kusurlu da olsa her zaman bir iyilik duygusuna sahibiz. Bu noktada, Murdoch felsefesinde kusursuzun ve ona yönelmenin hayatiliği öne çıkmaktadır. İyilik, ahlaki hayatımıza ve nihai gerçekliğe rehberlik eden, dikkatin en yüce nesnesi, tanrısız bir dinin odak noktası ve ahlaki arayışın sona erdiği bir kavramdır.[13] Murdoch'ın felsefesi geleneksel dinin reddedildiği, Tanrı'nın varlığının ve ölümden sonraki hayatın yok sayıldığı bir bakış açısına dayanır.

Murdoch'un teizmi reddetmesi, Kant ile ilişkili olarak modern ahlak teorisinde "baskın fikir birliği"[14] olarak bilinen şeyin daha geniş bir anlamda kullanımı olarak görülmelidir. Bu görüş birliğine göre, ahlaki iddiaların teist temelleri etiğin indirgenemezliğini bağımlı bir ilkeden korumak için reddedilmiştir.[15] Bu açıdan bakıldığında Murdoch'un görüşleri Kant'a çok yakındır. "Ahlakın koşulsuz ya da kategorik doğasını, ilahi bir yasa koyucunun emri altına sokmak yerine aşkın bir bilincin zeminine oturtmaya çalışır."[16] Bu yüzden Kant ve Murdoch'un öznelliğin kendisinde ahlaki mutlaklık için bir zemin bularak teist bir etiğin iddialarını mit olmaktan çıkardıkları söylenebilir. Murdoch bu konuyla ilgili şunları söyler:

"Bizler, ahlaki kaynağın kendileriyiz, ahlaktan ve ahlaki yaşamlarımızın kendine güvenen yargıçları olabileceğimizden emin olabiliriz. Kant'ın metafiziği, eğer varsa bile Tanrı'nın tecrit edildiği mitsizleştirme modelidir."[17] Kant ile böylesi yakınlığına rağmen Murdoch, insan varoluşu için ahlaki mutlağı ararken başka bir yol seçer. Kant, ilahi bir kanun koyucu fikrini reddedip ve onun yerine rasyonel iradeyi koyarak ahlakın özerkliğini korumaya çalışır. Murdoch ise "iradenin ve görev duygusunun ahlaki öznenin merkezinde olmasına karşı çıkar ve ahlaki öznelliğin zeminini iradeden bilince kaydırır."[18] Murdoch için böylesi bir bilincin iyiye yönelimi "işlevsel bir ahlaki özne olmak için gereklidir."[19]

Murdoch'un teizmi reddinde Platon'un etkisi de yadsınamaz. Murdoch, Platon gibi, insanı bencil, yanılsamalardan etkilenen ve dürtüsel özellikleri

---

[12] Iris Murdoch, *İyinin Egemenliği,* Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 30.

[13] Widdows, 2005, s. 58.

[14] Franklin Gamwell, *The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God,* Harper San Francisco, San Francisco, 1990, s. 8.

[15] Maria Antonaccio, *A Philosophy To Live By: Engaging Iris Murdoch,* Oxford University Press, New York, 2012, s. 106-107.

[16] Antonaccio, 2012, s. 106-107.

[17] Murdoch, 1992, s. 511-512.

[18] Antonaccio, 2012, s. 107.

[19] Murdoch, 1992, s. 121.

olan bir varlık olarak görür. Ona göre, insan bilinci, dünyasını kurarken ahlaki enerjisini dikkat nesneleri, resimleri yahut imgeleri etrafında yoğunlaştırır. Bu yüzden, insanın enerjisi, yanılsamalar da dahil olmak üzere dikkat ettiği imgelerin niteliği ile bağlantılıdır.[20] Bu bağlamda, Murdoch, geleneksel, kişisel bir Tanrı kavramını tehlikeli bulur. Çünkü, biz onu ahlaki bir arınma yerine, bencil bir tesellinin nesnesi ve dileklerimizi yerine getiren bir kaynak olarak görerek zihnimizde yanlış imgeler yaratma eğilimindeyiz. Kişisel bir Tanrı imgesi yerine, bu imgenin "İyi İdeası"nı sembolize eden bir girişim olması gerektiğini düşünür. Zira "İyi kavramı", hem Platon hem de Murdoch için bir imge olamaz. Tam tersine, bilincimizin kendisine yönelerek gerçekliği yanılsamalardan ayırdığı bir ışık kaynağıdır. Ahlaki yaşantı, Murdoch'a göre, kölelikten yanlış imgelere ve oradan da imgeler seviyesinde hiçbir zaman anlaşılır olamayacak gerçekliği görmeye giden bir yolculuktur. Murdoch, "manevi hayat, imgelem düzeyindeki bir zihnin imgelerin ve gölgelerin bitişine vardığı, yanlış imgelerin ve tanrıların yok edildiği uzun ve disiplinli bir yoldur"[21] der.

Murdoch ahlakın kaçınılmaz olduğuna, yalnızca insanlığımız pahasına onu terk edebileceğimize inanır. Ahlak aynı zamanda saf bir dinde merkezi konumdadır, ancak Tanrı ile ilgili ifadeler tanımlanırken hem dinden hem de ahlaktan ödün verilmiştir. Dolayısıyla, geleneksel Tanrı kavramının bir kenara bırakılmasını tavsiye eder. Tanrı doğa üstü bir kişiliktir ve Tanrıya inanmak doğa üstü bir dogmaya bağlılığı içerir. Böylesi bir inancın bir tür fark yaratması beklenir, ancak ahlak açısından bir fark yaratmaz. Tanrının konuştuğu gerçeklik boyutu, insanlığın gerçekliğinden kopuktur, çünkü böylesi bir varlığa dair kanıt bulunmamaktadır. İyiden de kopukluk söz konusudur, çünkü İyinin insan gerçekliği ile içsel bir bağlantısı vardır ve doğa üstü bir varlığın var oluşu ahlaki davranış ile ilişkisizdir. Ahlaklı kişinin herhangi bir çıkar beklemeksizin iyi olduğu söylenebilir. Bir şey uğruna iyi olmak ahlaki olmayan bir güdüyü, iyiliğin geride bırakmayı amaçladığı bencilliğin bir parçası olabilecek bir güdüyü beraberinde getirecektir. Murdoch için bu yaklaşım, geleneksel teizme yön veren içgörülere ilişkin daha uygun ifadelerin bulunmasını sağlayacak bir insanlık kavramının tanımına zemin hazırlamaktadır. Ancak, Murdoch, herhangi bir aşkın arka plan sunulmaksızın ahlakın boş bir sahne olarak resmedildiği ve dile getirildiği ateizme karşı temkinli yaklaşır. Bu tür varoluşçu ateizmde ahlak esasen birey merkezlidir ve ahlakın kendisinin uzanabileceği açıdan böyle bir yapı son derece görkemli olsa da, bu yapıyı değer ile donatmaktan sorumlu olan ahlaki öznedir. Bunun sonucu ise, değerin insan iradesine bağlandığı sahte bir aşkınlık doğar. Murdoch'ın tercih ettiği alternatifte ise, neyin ahlaki açıdan iyi olduğunu ve onun gerçekliğini keşfetmek ve kendini onunla bütünleştirmektir.

[20] Antonaccio, 2012, s. 107.

[21] Murdoch, 1997, s.320.

Bu bağlamda, Murdoch'a göre Tanrının yer aldığı durumda, insanın tüm aşırı bencil eğilimleri ortaya çıkmakta ve iyi olma potansiyelinin önüne geçmektedir. Ateizm seçeneğinde de benzer şekilde egoist benliğe bağlılık beraberinde iyinin bu benliğin kaynaklarından yapılandırılması durumunu getirmektedir. Bu seçenek de Murdoch'a göre insanlığın yitirilmesine neden olacak bir etki taşır ve bireyin başkaları ile olan ahlaki ilişkilerine yeterince yoğunlaşamaz. Murdoch, Tanrı yerine iyiyi koyduğumuzda gereken ağırlığın verileceğine inanmaktadır. Nihai olarak Murdoch, başkalarının da ahlak ile ilgili taleplerini tanımak ve bunlara göre hareket etmek için bencil düşüncelerin ötesine geçme imkanı tanıyan ve benliğin kendisinin oluşturmadığı bir ahlak çerçevesinin bireyin içinde yaşaması görüşünü benimser.[22]

Murdoch'un klasik bir Tanrı anlayışı yerine koyduğu, aşkın ve içkin yönleri olan iyi, her şeyin kıyaslanabileceği bir kusursuzluk ideası olarak ön plana çıkar. Güzel şeyler, nazik insanlar, cesur eylemler, tümü kusursuzluk ideası ile bağlantılıdır ve belli bir mesafededir. Kusursuzluk ideası bireyleri harekete geçirir ve muhtemelen değiştirir, çünkü en değerli parçamızdaki sevgiye ilham verir. İyinin gerçekliğinin metafiziksel nedeni, her şeyin kusursuzluk ideasına göre algılanmasında ve tüm eylemlerin ve düşüncelerin bununla ilişkili olmasında yatar. Murdoch, kusursuzluğun karşılaştırılabilir bir terim olduğunu ve kusursuz olmayanla bir tezat teşkil ettiğini öne sürer. Gerçekten kusursuz olan şeyler bizim gibi fani varlıklar için ulaşılabilir değildir ve bu yüzden kusursuzluk bir idealdir. Ulaşılamaz bir kavram olmasına rağmen, kusursuzluk bize "A'nın B'den daha iyi olduğunu görmemizi sağlar."[23] Kavramın karşılaştırılabilir doğası, bizim eylemler ve nesneler arasında bir yargıya varabileceğimiz anlamına gelir. Daha geniş bir anlamda, ancak iyi olmayana baktığımızda iyiyi kavrayabiliriz. İnsanlar, kusursuzluğa ulaşamazlar, fakat hangi yönde olduğunu bilebilirler. "Bizler genelde, iyinin hangi yönde bulunduğu hakkında kuşkuya düşmeyiz."[24] Bu kusursuza yönelme kavramı sayesinde iyinin gerçekliğini anlarız. Çünkü iyiliğin kusursuz olmadığı durumlara bakıldığında kusursuz iyi ortaya çıkar. Kusursuz iyi, bize içinde bulunduğumuz durumları değerlendirecek bir ölçüt sunar.

"Tek kusursuzu, aşkın, temsil edilemez ve zorunlu olarak gerçek dikkat nesnesi"[25] olarak tanımlayarak Murdoch, geleneksel teizmi açıkça reddeder. İyi, algılayabildiğimiz değerler hiyerarşisinde varılabilecek son noktadır. Ahlaki gelişim de insanın görüşünün gelişimidir ve insanın gelişme için dikkatini kendi bencil varlığının dışında bulunan şeylere yakından dikkat etmesini gerektirir. Aşırı benmerkezcilik, sahte imgeler ve idoller doğurur ve sanat da insanların bu durumu aşmasına yardımcı olur.

---

[22] Fiona Ellis, "Murdoch and Levinas on God and Good", *European Journal for Philosophy of Religion,* 2009, s. 70.

[23] Murdoch, 1992, s. 427.

[24] Murdoch, 1997, s. 436.

[25] Murdoch, 1997. s. 403.

Bu noktada dikkat ve benlikten uzaklaşma kavramlarının ele alınması önemlidir. Murdoch'a göre bencillikten kurtulmak, ilgi odağına gerçeğin görülmesi konularak bencilliğin kontrol edilmesi, güçlü benliğe dönük tutkuların yönünün, İyi aracılığıyla gerçeğe doğru değiştirilmesidir. Bir başka ifadeyle, gerçekliğe dikkat etmek ve İyinin peşinde olmaktır, bu da daha hakiki, dürüst bir gerçekliğe yaklaşma edimi ile sonuçlanacaktır. Temel duygulara, kaygıya, korku ve ızdıraba, takıntılı imgelemlere rağmen olduğu gibi bırakabilmek, değerlendirebilmek, yaratabilmek ve anlayabilmektir. Murdoch'ın felsefesinde, bencillik açık bir görüşün önündeki esas engeldir. Sevgi ve bencillikten kurtulma, dikkatin gerekli ve olmazsa olmaz unsurlarıdır. Doğru algılamanın önündeki engelleri kaldırıyor olsa bile egonun susturulması çabası böyle bir görüşün kazanılması için yeterli değildir. Murdoch'a göre, algı nesnenin gerçekten görülmesine dair tutku gerektiren, aktif ve kişisel bir süreçtir. Birini veya bir şeyi anlama arzusu, benliğin en azından geçici olarak, kenara bırakılmasını gerektirir.[26] Birey dikkat halindeyken, ilgi gerçeklik üzerindedir ve benlik bireyin görüşünün parçası değildir. Aksi durumda, bireyin zihni benlikle meşgulken, özne dikkat halinde değildir. Dolayısıyla, Murdoch'a göre iyilik için gerekli gerçeğin algılanabilmesi bir tür entelektüel beceridir ve beraberinde benliğin bastırılmasını getirir. Fantazi kaynağı olan benlik merkezli ilgi, dikkat ile birlikte var olamaz. Fantaziler üzerine odaklanılarak veya baskılamaya çalışılarak giderilemez, bunun için başvurulması gereken, dikkattir. Dikkat, hakikati aramaktır ve hakikat üzerine düşünmek, kişinin dünyadaki tutkuları ve istekleri üzerine düşünmesi anlamına gelmez. Özgecilik, nesnellik ve gerçekçilik dikkat kavramıyla birlikte gelir. Dolayısıyla, dikkat, nesnel gerçekliğin algılanmasına girişilen kişisel bir çaba olarak karşımıza çıkar.

Murdoch'a göre, sanatta da dikkatin yönü benlikten uzağa doğru olmalıdır. Murdoch, güzelliğin kendisinin, iyiliğin görülemediği şekilde görülebileceğini ifade eder. Dolayısıyla, iyiyi kavramamızın güzel üzerinden olması gerektiğini düşünür. Sanatta güzelliğin deneyimi, bir aşkınlık türüdür. Ancak, gerçekçilikten aşkınlığa geçiş de uzun bir yoldur. Yine de bu ikisinin bağlantısı, güzelliğin kavranmasında görülebilir. Gerçekten güzel olan erişilemez, sahiplenilemez veya yok edilemezdir. Sanat, genel anlamda, insanın neredeyse karşı koyamadığı, fantazide teselli bulma eğiliminin en kapsamlı örneklerini sunar. Yüksek sanat ise gerçekliğe dair hakiki bir görüş oluşturur ve gerçekliğin nasıl bir şey olduğu ile yüzleşme anlamına gelebilir. Sanatın hem üretimi hem de tüketimi, bir yandan yaratıcısı açısından benliğin yüceleştirilmesi, kişisel saplantıların yansıtılması, tüketicisi açısından ise fantazide teselliye başvurmanın en kolay yoluyken, diğer yandan ruhsal ve ahlaki bir etkinlik şeklini alabilir. Murdoch, sanatta veya doğada güzelin takdir edilmesinin, en kolay ruhsal etkinlik olduğunu öne sürer, bu aynı zamanda

[26] Panizza, S. (2015). *Importance of Attention in Morality: An Exploration of Iris Murdoch's Philosophy*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of East Anglia.

iyi yaşama tamamen yeterli bir giriş de sunabilir. Bu noktada, Murdoch sanat, güzel ve ahlak arasındaki yakın ilişki aracılığıyla son derece makul ve kullanışlı bir zemin ortaya koymaktadır. Murdoch'ın sanat anlayışının bir tür işlevsel yaklaşım barındırdığı, sanatın sınıflandırılması ve kavramsal analizi yerine toplumdaki ve ahlaki yaşamdaki rolü üzerinde durduğu söylenebilir. Dolayısıyla, üzerinde uygun şekilde düşünülmüş yüksek sanat, gerçekliğin, bir biriciklik niteliğine sahip olduğunun kavranmasına yardımcı olabilir. Aynı zamanda, yüksek sanat, sanatçının belirgin ve gerçekçi görüşü ile insanın durumunu fotoğrafik gerçekliği aşan bir şekilde ortaya koyabilir. Yine benzer şekilde, fantazi gibi sahte bir teselliye başvurulmaksızın insanın durumunu nihai haliyle ifade edebilir.[27]

Sonuç olarak, Iris Murdoch`un ahlaki değer dünyası, iyi kavramı üzerinde şekillenmiştir demek mümkündür. Murdoch, iyinin bu dünyada bir şeye bağlı olmasından çok onun bu dünyadaki bir gerçeklik olduğu görüşünü savunmaktadır. Her ne kadar gözle görülebilir değilse de davranışlarımızla da algılanmaktadır. Burada iyinin aşkınlığı ve içkinliğinin bağlantılı kavramlar olduğunu ileri sürerken Platon`un mağara metaforundan yola çıkar ve oradaki güneşin iyi formunu temsil ettiğini savunur. Kusursuzluğun da ulaşılmak istenen fakat ulaşılması mümkün olmayan bir idea olduğunu söyleyen Murdoch, kusursuzun kusursuz olmayanla karşılaştırılabilir olduğunu iddia eder ve iyiyi, iyi olmayana baktığımızda kavrayabileceğimizi söyler. İyiliği bir kusursuzluk ideası olarak ele aldığımızda ise bu dış dünya ile ilişkimiz anlamına gelir.

İyi ise en önemli eklemlenme biçimimiz olan görü ve insan yaşamına dikkat etme ile ortaya çıkmaktadır. Dikkat, içinde yaşadığımız dünyadaki ahlaki benliğimizi, bir anlamda bilincimizi inşa eder. Bu sebepten dolayıdır ki Murdoch`un ahlak görüşü seçimlere değil, dikkat etmeye dayanmaktadır ve dikkat ederek bulunduğu eylemleri sonucunda kusursuz iyiye yaklaşabilir ve kusursuz iyiye yaklaşabildiği ölçüde ahlaki bir birey olabilir.

Kaynakça

Antonaccio M., *A Philosophy To Live By: Engaging Iris Murdoch*, Oxford University Press, New York, 2012.

Ellis F., "Murdoch and Levinas on God and Good", *European Journal for Philosophy of Religion*, 2009, s. 63-87.

Gamwell F., *The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God*, Harper San Francisco, San Francisco, 1990.

Gavertson F., *Perfection and Fiction: A Study in Iris Murdoch's Moral Philosophy*, (*1st Ed.*) Lund University, Lund, 2018.

Murdoch I., *Varoluşçular ve Mistikler*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Murdoch I., *İyinin Egemenliği*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

[27] Frits Gavertson, Perfection and Fiction: A Study in Iris Murdoch's Moral Philosophy, (1st Ed.) Lund University, Lund, 2018, s. 129.

Murdoch I., *Metaphysics as a Guide to Morals*, Penguin Books, New York, 1992.
Murdoch I., *Ateş ve Güneş, Platon Sanatçıları Niçin Dışladı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.
O,Conner W. V., *Iris Murdoch: A Severed Head Critique*, Studies in Modern Fiction, 1960.
Panizza, S. (2015). *Importance of Attention in Morality: An Exploration of Iris Murdoch's Philosophy*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of East Anglia.
Widdows H., *The Moral Vision of Iris Murdoch*, Ashgate Publishing, Farnham 2005.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 8
Güz / Autumn 2019

Türkiye'de Aydınlanma Kavramı ve Aydınlanma Felsefesi*

MUSTAFA GÜNAY**

Özet
Bu çalışmanın amacı Türkiye'de aydınlanmacı bir felsefe geleneğinin durumunu ve sorunlarını ele almaktır. Aydınlanmayla ilgili sorunların en önemli düğüm noktalarını din ve gelenek oluşturur. Her toplumun aydınlanma hikayesi ve serüveni kendine özgü etkenlerle ve sorunlarla yüklüdür. Türkiye'de aydınlanma süreci yarım kalmış, tamamlanamamıştır. Bu durumun en önemli nedeni düşünme tarzında köklü bir değişimin meydana gelmemesidir.
Anahtar sözcükler: Türkiye'de aydınlanma, aydınlanma felsefesi, Atatürk devrimleri.

The Philosophy of Enlightenment and the Concept of Enlightenment in Turkey

Abstract
The aim of this study will be discussed situation and problems of philosophy of the Enlightenment tradition in Turkey. The most important problems in enlightenment are related to religion and tradition. Enlightenment story and adventure of each society is loaded with its own factors and problems. The enlightenment process in Turkey unfinished, incomplete. The most important reason for this situation is that there is no fundamental change in the way of thinking.
Keywords: Enlightenment in Turkey, The Philosophy of Enlightenment, The Revolutions of Atatürk.

---

* Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümünce düzenlenen "Felsefe Söyleşileri 14: Aydınlanma Ve Akıl" başlıklı programda, 10 Mayıs 2014 tarihinde yapılan konuşmanın gözden geçirilmiş metnidir.

** Doç.Dr. Mustafa Günay, Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, f.mustafagunay@gmail.com

Giriş

Son zamanlarda akıl ve aydınlanma kavramlarının ve aydınlanma felsefesinin çeşitli nedenlerle gündeme geldiği görülmektedir. Özellikle inanma, din, bilim ve felsefe ilişkilerinin tartışıldığı toplantı, yayın ve çeşitli etkinliklerin yoğunlaştığı ve günümüzde aydınlanmayı yeniden düşünmeyi gerektirdiği söylenebilir.

Bu konuşmada Cumhuriyet döneminde felsefe alanında aydınlanma kavramının nasıl anlaşılıp işlendiğinin ele alınması ve bazı düşünürlerimizde karşılaştığımız Aydınlanmacı anlayış ve tutumların incelenmesi, karşılaştırılması ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.Türkiye'de aydınlanmacı bir felsefe geleneğinin oluşumu, temel kavram, anlayış ve tutumları çerçevesinde gözden geçirilecektir.

Akıl ve aydınlanma arasında, Türk modernleşme süreciyle Aydınlanma düşüncesi arasında düşünürlerimizin kurduğu ilişkilerle birlikte, günümüzde aydınlanma ve aydınlanmacılığa yönelik ihtiyaç, beklenti ve eleştirilerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

Cumhuriyet ve Aydınlanma

Cumhuriyet'in kuruluş süreciyle birlikte bir Rönesans ve Aydınlanma dönemine girildiğinden söz edilir. Bu bağlamda Batı, Batılılışma, modernleşme kavramları anahtar kavramlardır. Doğu ve Batı arasında bulunmaktan kaynaklanan coğrafi konumumuz, kültürel ve toplumsal bunalımlarda ve arayışlarda kendini ortaya koyar. Özellikle edebiyatımızda, yaşanan sıkıntıların ve arayışların yansımalarını görebiliriz.

Cumhuriyet'in kuruluşundan bugüne gelenekçilik ve modernleşmecilik arasındaki gerilim, siyasetten eğitime edebiyattan düşünce hayatına kadar toplumsal ve kültürel gerçekliğimizin kuruluşunu ve gidişatını derinden etkilemiştir. Kendi toplumsal ve kültürel gerçekliğimize uygun kavramlar, yaklaşımlar ve düşünme biçimleri geliştirememekten de kaynaklanan nedenlerle söz konusu gerilim yeterince anlaşılamamış ve uygun çözüm önerileri de getirilememiştir. İçinde yer aldığımız tarihsel dönemde ise, Türkiye'nin modernleşme sürecini yeniden değerlendirmeye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda giderek güçlenen gelenekçilik ve türlü biçimlerine karşı, gelenek adını verdiğimiz şeyin kültürün ve toplumun bir unsuru olduğunu yadsımadan, fakat bugünün ve geleceğin, gelenekçiliğin tahakkümüne bırakılamayacağı düşüncesinden de hareketle, güncel ve tarihsel sorunları ele almaya ihtiyaç vardır.

Cumhuriyet döneminde daha önceki tarihlerden bu yana süregelen batılılaşma hareketinin yeni boyutlar kazandığı saptanabilir. Batılılaşma Avrupa kültürüne yönelişi, yani bir kültür çevresinden başka bir kültür çevresine geçmeyi, o kültürün dünya görüşünü, insan, doğa, toplum ve değerlilik anlayışını benimsemeyi ifade eder. Ancak batılılaşma kavramının anlamı ve

ifade etmek istediği kültürel oluşum hakkında geçmişten günümüze devam eden tartışmalar söz konusudur. Batılılaşma çabası kadar, bu kavram üzerindeki tartışmaların tarihi de oldukça eskiye uzanır. 1923 Devrimi ise, batılılaşma doğrultusundaki çabaların bir dönüm noktası niteliğindedir. Çünkü Cumhuriyetle birlikte, batılılaşma, artık bir devlet politikası olarak da benimsenmiş ve bu konuda geçmişe göre daha radikal adımlar atılmaya başlanmıştır.[1]

Söz konusu radikal adımların atılmasının temelinde yer alan düşünce sistemi önemlidir. Bu noktada Kaynardağ şöyle der: "Cumhuriyeti ilan eden ve ondan sonraki devrimleri yapan düşüncenin aydınlanmacı özellikler taşıdığı açıktır."[2] Kaynardağ, Atatürk'te somutlaşan temel fikirleri ve eğilimleri şöyle açıklar: "Atatürk Batı düşüncesinin temelinde bulunan akılcılığı, aydınlanmayı kesin biçimde kabul ederek, Tanzimat ikiciliğine son vermek, köktenci davranmak istedi. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde özellikle eğitim ve hukuk alanında aydınlanmacı ilkelerden hareket edildiğini biliyoruz."[3] Kaynardağ, aydınlanmacılığı benimseyen Cumhuriyet'in kurucu öznelerinin içinde bulundukları koşullar ve etkenleri ise şöyle açıklar: "Kurtuluş Savaşını yönetenlerin ve Cumhuriyeti kuran kadronun çoğunluğu, başta Mustafa Kemal 'aydınlanmacı' zihniyetle yetişmiş, yetiştirilmiş kimselerdi. Akılcılıktan, bilimcilikten yanaydılar. Türkiye'nin bir an önce çağdaşlaşmasını istiyorlardı. Geri kalmışlıktan, ezilmekten kurtulmanın başka yolu yoktu. Bu bakımdan, yeni devletin en çok üstünde durduğu konulardan biri eğitimdi."[4]

Bilindiği gibi "1920'li ve 1930'lu yıllar Türkiyenin köklü değişimleri geçirdiği yıllardır. Toplumsal yapıyı temelinden etkileyen bütün devrimler bu yıllarda gerçekleşmiştir. Cumhuriyet, tartışmaya açık olmakla birlikte, toplumda "modernlik" adı verilen sürecin başlamasını ve kurumsallığın da – yine bir ölçüde- egemen olmasını sağlamıştır. Yeni kurumlar çerçevesinde, bireylerin/yurttaşların paylaşabileceği şeyler de çeşitlenmiştir. Paylaşılabilir olanların içinde de en önemli olanlardan biri "bilgi"dir. Cumhuriyetle birlikte, sınırları daha iyi bir biçimde çizilen, belirlenen eğitim kurumları aracılığıyla, bilgilerin bireysel, öznel alanın egemenliğinden çıkarılıp, daha çok sayıda bireye ulaştırılması, aktarılması söz konusu olmuştur."[5]

Cumhuriyet döneminin getirdiği modernleşme/batılılaşma sürecinin, aynı zamanda "bir "ulus" yaratma, bu açıdan da bir "kendini arama ve bulma"

---

[1] Mustafa Günay, "Cumhuriyetin Felsefi Söylemi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı, 1998, s.177.

[2] Arslan Kaynardağ, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 156.

[3] Kaynardağ, *age*,, s.157.

[4] Kaynardağ, *age*,, s.17.

[5] Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001, s.1.

süreci olduğu açıktır. Uygar insanı yaratma, dil ve tarih devrimi, çeviri faaliyeti, Köy Enstitüleri, Anadolu tarihini benimseme, Türk foklorunu ve halk sanatlarını canlandırma çabaları; Türk tiyatro, resim ve heykellerinin ortaya çıkışı, bütün bu yenilikler, Cumhuriyet döneminin kökeninde bir "kültür değişimi" olduğunu gösterir. Cumhuriyet rejimi aslında "yeni insan, yeni toplum" ülküsünü gerçekleştrmeyi, yaşama geçirmeyi amaçlamaktaydı. Bunda büyük oranda başarılı da oldu. Toplum olaylarında toptancı kesinlemeler yapmak bizleri yanılgıya götürür çoğu kez. Bu bakımdan Cumhuriyet'in ideolojisinin tam anlamıyla gerçekleştirildiğini söylemek doğru olmaz; bu süreçte yapılacak daha çok şey var. Ancak Cumhuriyet öncesi okullarımızda yürütülen tedrisatın skolastik nitelikte olduğuna ve bu eleştiriden uzak dogmatik bir yapı sergilediğine bakacak olursak, alınan yolun hiç de azımsanamayacağını söyleyebiliriz.Atatürk devrimlerininin yakından izleyicileri olan birinci ve ikinci kuşak felsefecilerimiz, bu devrimleri yaşama geçirmek için de çaba göstermişlerdir."[6]

Atatürk devrimlerinin felsefi boyutlarını ele alan ilk felsefecilerimizden biri Macit Gökberk'tir. Daha sonra Bedia Akarsu başta olmak üzere birçok felsefecimizin aydınlanma felsefesini ve aydınlanmayla ilgili sorunları ele aldığını görebiliriz.

Macit Gökberk'in Aydınlanma Anlayışı

Ülkemizde felsefi düşüncenin gelişiminde önemli katkıları bulunan Gökberk, Türkçede felsefenin ortaya çıkıp gelişebilmesinin belli bir dil bilinciyle yürütülen çalışmalara bağlı olduğu düşüncesinden yola çıkarak, Türkiye'de belli bir felsefe kültürünün oluşumu için değerli çalışmalar ortaya koymuştur. Gökberk, felsefi çalışmalarında ve bir aydın olarak bütün yapıp etmelerinde, yalnızca belli bir dil bilincinin değil, aynı zamanda belli bir tarih bilincinin de gerekliliğini ortaya koymuştur. Özellikle felsefe tarihi üzerine yoğunlaşan ve ülkemizde felsefe tarihinin başta gelen kurucularından biri olan Gökberk'in başlıca yapıtları şunlardır: *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları, Felsefe Tarihi, Felsefenin Evrimi, Değişen Dünya Değişen Dil ve Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk.*

Gökberk, felsefe tarihçiliğinin yolunu açmasının yanısıra, aydınlanma felsefesinin ve aydınlanmacı düşünce geleneğinin mirasçısı olması bakımından da önemlidir. Gökberk, aydınlanmacı bir tarih bilincinin ışığında, Cumhuriyet devrimlerinin tarihimiz içindeki yerini ve değerini yorumlarken şöyle demektedir: "Dil devrimi Atatürk devrimlerinin ayrılmaz bir öğesidir. Şunun için: bu devrimlerin dayanağı aydınlanma görüşüdür. Aydınlanma da, insanın yolunu kendi aklıyla aydınlatması, kültürünü aklın ürünü olan bilgilerle kurup geliştirmesi demektir."

---

[6] Nejat Bozkurt, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefenin Gelişmesi", Felsefelogos, 5. Sayı, 1998, s. 37.

Felsefe-kültür ilişkisine büyük önem veren Gökberk, bu alanın sorunlarıyla ilgilenmiş ve 1923 devrimiyle birlikte temelleri atılan yeni kültürel oluşumlarla felsefe arasındaki bağlantıları ortaya koymaya çalışmıştır. Akılcı ve aydınlanmacı bir yaklaşımla, Cumhuriyetin gerçekleştirmek istediği insan ve değer anlayışını ve toplum tasarımını değerlendiren Gökberk, aydınlanma felsefesinin bu dünyaya yönelik bir kültür istencinin ifadesi olduğuna dikkati çeker. Bu nedenle Gökberk, ülkemizdeki kültürel oluşumlar ve karşılaşılan sorunlarla ilgili olarak, felsefeye düşen görevler olduğunu da belirtir. Kültürel oluşumları tarihsel değişme süreci içinde, geçmiş-şimdi-gelecek bağıntısı açısından ele alan Gökberk'e göre, tarih bilincinden yoksun biçimde kültür sorunlarının incelenmesi, gelenekçi tutumların doğmasına yol açar. Ancak Gökberk, hiçbir toplumun/kültürün geçmişin/geleneğinin yadsınmasını savunmaz. Onun karşı çıktığı, geçmiş ve gelenek değil gelenekçiliktir. Çünkü gelenekçilik, geçmişin ve geleneğin yeni kültürel atılımların temeli olmalarına değil, birer ayak bağı olmalarına neden olabilir. Bu nedenle geçmişe ve geleneğe ait değerlerin, geleceği biçimlendirmede rol oynayabilmeleri için, akılcı ve aydınlanmacı bir yaklaşımla ele alınmaları gereklidir.

İnsanlık tarihinde hem bir süreklilik hem de büyük dönüşümler/devrimler yer alır. Her köklü değişiklik insanların yaşama biçimlerini ve değerlerini de derinden etkiler. Bu ise gelenekçi yaklaşımlar ile akılcı/aydınlanmacı yaklaşımlar arasında çatışmalara yol açabilir. Gökberk, bu konuda tarihten örnekler vererek, Fransız Devrimi sonrasında romantik ve tutucu eğilimlerin ortaya çıktığını belirtir. Benzer bir durum Türkiye için de söz konusudur. Öyle ki 1920'li yıllardan itibaren, kültürel gerçekliğimizde bir ***çağdaşlaşmacılık-gelenekçilik karşıtlığı***nın etkili olduğu göze çarpar. Günümüze kadar kültürümüzün/toplumumuzun biçimlenmesinde bu karşıtlığın ve bu karşıtlığı aşma yönündeki çabaların belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Ülkemizde felsefi ve sosyal bilimsel tartışmaların ve arayışların gündeminde söz konusu karşıtlığın belirgin biçimde yer aldığı saptanabilir.

Cumhuriyetle birlikte, insanın değer ölçülerini din ve gelenekte aramayıp, bunları aklın ışığıyla aydınlatmak istemesi demek olan "aydınlanma" dinden bağımsız bir dünya kültürü oluşturma çabalarının temeli olmaya başlamıştır. Aydınlanmacı kültür istencinin bu dünyaya yönelişi, dinsel inançlarla birlikte insan hayatını ve kültürünü katı sınırlamalara bağımlı kılan geleneklere karşı bir tepkiyi de içerir. Aydınlanma felsefesi bu dünyaya yönelen kültür istencinin kavramsal ifadesidir. Aydınlanma döneminde felsefe, hem kendini (soruları ve yanıt arama çabalarıyla birlikte) yeniden konumlamış ve hem de Ortaçağın dünya görüşüyle hesaplaşması çerçevesinde yeni bir insan ve dünya yorumu getirmiştir. Felsefe, bir "dünyevileşme" sürecinin yaşandığı bu çağdaki tarihsel ve kültürel değişmeleri yorumlayıp kavramsallaştırmıştır. Felsefe 18. yüzyılda Batıda belirginleşen yeni değerlerin hem tanımlayıcısı hem de olayların yönlendiricisi olmuştur. Bu nedenle

Gökberk, ülkemizdeki kültürel oluşumlar ve yaşanan sorunlarla bağıntılı olarak, felsefeye düşen görevleri vurgulayan ve doğrultuda tavır gösteren bir felsefecidir.

Kant ve Herder'in tarih felsefelerini ve aydınlanma anlayışlarını irdelediği eserinde, iki farklı aydınlanma yorumu karşımıza çıkar. Gökberk'e göre, "Aydınlanma" ile, düşünme ve değerlemenin geleneklere bağlı olmaktan kurtulup insanın kendi *aklıyla*, kendisinin yapmış olduğu *denemeler* ve *gözlemlerle* yaşamını, daha doğrusu yaşamın anlamını aydınlatmaya girişmesi anlaşılır.[7] Aydınlanmayı biçimlendiren düşüncelerin, bu çığrın tarih anlayışını da belirlemesi söz konusudur. Yeniçağın tarih görüşü 18. yüzyılda ortaya çıkan tarih görüşünün, Avrupa kültür çevresinin başından beri gelişen bir tarih anlayışıyla bağlantılı olduğunu da unutmamak gerekir.[8]

Gökberk, *Yeniçağ* ile, bütün dünya görüşünde olduğu gibi, tarih görüşünde de köklü bir değişim olduğunu belirtir: "Bu da, Yeniçağın *transcendent* bir düşünüşten *immanent* bir düşünüşe, bir din kültüründen bir dünya kültürüne dönmesiyle mümkün olmuştur. Bu anlayışla tarihe yaklaşınca, tarih artık yasasını dışarıdan değil, doğrudan doğruya *kendisinden* edinen, kendi kendisine yaratan bir gerçek, bütünüyle insanın olan bir dünya oluyor."[9] Aydınlanmanın temel ideleri ile tarih felsefesi arasında da kopmaz bir bağ vardır. Aydınlanmacı tarih felsefesi *insan soyunun birliğine, dayanışmaya* inanır, humanite idealine dayanır ve *ilerlemeye* sonsuz bir inanç ve güven besler. Diğer birçok alanda olduğu gibi tarih alanında da aklın ve akılsallığın egemenliği söz konusudur.

Gökberk kültürel oluşumlara ve sorunlara hep tarih kavramı açısından ve belli bir tarih bilinciyle yaklaşmıştır. Onun bu yaklaşımı kültürün tarihselliğini vurgularken, kültürün geleneklerin aktarımı ve değiştirilmesi yoluyla sürdüğünü ifade ederken belirginleşmektedir. Bu bağlamda Gökberk özellikle "gelenek", "gelenekçilik", "geçmiş" ve "gelecek" kavramları üzerinde durarak, 1923 devrimini de geçmişle gelecek arasında, ama gelenekçiliğe karşı bir dönüşüm olarak yorumlar. Gökberk'e göre, Atatürk'ün yaptığı işin özünü, ayak bağı durumundaki gelenekleri çözmesinde bulabiliriz. Burada önemli olan, kültür birikimi karşısında alınacak tavırdır. Çünkü ister kendi kültürel geleneğimizden devraldığımız şeyler olsun, ister batı kültüründen aldığımız şeyler olsun, burada asıl sorun, toplumun bunları benimsemesi ve onu kendi kişiliği içinde özümleyip yeniden değerlendirmesidir. Bu da onun insanlık kültürüne katkısı olacak ve o katkıları oranında saygınlık kazanacaktır. Geçmişe ve geleneğe ait değerlerin geleceği biçimlendirmede rol oynayabilmeleri, akılcı, aydınlanmacı ve eleştirel bir düşünüş tarzıyla ele alınmalarına bağlıdır.

---

[7] Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları,* Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 68.

[8] Gökberk, age, s. 98-99.

[9] Gökberk, age, s. 103.

Atatürk devrimlerinin tarihin gidişine uygun olduklarını, "Osmanlı modeli" gibi görüş ve önerilerin de tarih gerçeğine aykırı düştüğünü belirten Gökberk'e göre, tarih, geçmişten gelip şimdi üzerinden geçerek geleceğe uzanan üç boyutlu bir süreçtir. Gökberk kültüre ve kültürel değişmelere tarih açısından baktığı gibi, Atatürk devrimlerini de tarihsel süreç içindeki yeriyle değerlendirir. Bu açıdan Atatürk devriminin tamamlandığını, eksiksiz bir biçimde gerçekleştiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Bizde gecikmiş bir aydınlanma sürecine girilmesi söz konusudur. Gökberk, aydınlanmayı ele alırken, Batı kültüründe ve tarihinde ortaya çıkan bu düşünce geleneğinin ilkelerine, bakış açısına dayanarak ülkemizde kurulmaya çalışılan yeni kültür, toplum projesinin yol göstericisi olarak gördüğü aydınlanmacı felsefenin yaşamsal bir önemi bulunduğunu vurgular. Ona göre aklın eleştirisiyle açılan aydınlanma yolunda, dinin bıraktığı boşluğu felsefenin doldurması gerekir. Gökberk, tarihsel-toplumsal ortamın direncinden dolayı Atatürk devriminin eksik kalmış görünse de, insanlık tarihinin genel gidişine uygun olduğunu ve çağdaş bir yönelim olduğunu düşünür.[10] Ona göre, tarihsel gidişat Atatürk devriminin tamamlanması yönündedir.[11]

Bedia Akarsu'nun Aydınlanma Anlayışı

Aydınlanma felsefesi geleneğini devam ettiren Bedia Akarsu, aydınlanmacı kimliğini/kişiliğini hem eylemlerinde/yaptıklarında hem de eserlerinde ortaya koymuştur. Kendisini en çok Kant ve Scheler'in ahlak felsefelerinin etkilediğini belirten Akarsu, bunun gerekçesini şöyle açıklar: "Kant insana saygıyı, Scheler sevgiyi öğrettiği için. Saygı ve sevgi ahlak felsefesinin temel kavramları olduğu gibi, insan olmanın da temel nitelikleri"dir.[12]

Akarsu, Rönesans ile ortaya çıkan ve Aydınlanma ile yayılan Batı düşüncesinin temelinde "akıl"ın bulunduğunu belirtir: "akıl derken her türlü otoriteden bağımsızlaşarak, özellikle de din otoritesinden bağımsızlaşarak, insanın kendi aklını kullanması var. Bilimsel düşünüşün temelinde de yatan budur. Sorup soruşturarak, araştırarak, sorgulayarak doğrulara varmak."[13]

Aydınlanma felsefesi deyince akla gelen ilk sorunun neyin aydınlatılması, kimin aydınlatılması sorusu olduğunu belirten Akarsu'ya göre, "Söz konusu insandır burada. Aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılması istenen de insan yaşamının anlamı ve düzendir."[14] Çağdaş kültürün temelinde herşeyden önce laik düzen ve bilimsel düşünüşün yer aldığını söyleyen

---

[10] Macit Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk, C*umhuriyet Kitapları 1997b, s. 102-103.

[11] Benzer bir düşünce ve değerlendirmeyi Cavit Orhan Tütengil'de de görürüz. Bu konuda özellikle *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak* adlı eserini anmak yerinde olur.

[12] Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimi ve Temelleri*, İnkılap Kitabevi, 1997, s. 38.

[13] Akarsu, age,

[14] Akarsu, age, s. 84.

Akarsu, 18. yüzyılda doruğuna erişen Aydınlanmayı, 'insanın düşünme ve değerlemelerinde din ve geleneklere bağlı olmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleriyle yaşamını aydınlatmaya girişmesi" olarak değerlendirir."[15] Akarsu'ya göre, "Artık insan kendini bütün tarihsel otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve yaşam üzerindeki görüşlerine yalnızca deney ve aklın sağladığı doğrularla şekil vermeye çalışmış, düşünme ve değerde özgürlüğe ulaşmayı bu yolla denemiştir."[16]

Akarsu'ya göre, Osmanlı döneminde kimi düşünürlerin aydınlanma felsefesiyle ilgilenmeleri vesilesiyle birtakım reformlara girişilmişse de, asıl kaynaklara inilemediği için başarıya ulaşılamamıştır. Bu duruma ilişkin değerlendirmesini, Akarsu şöyle açıklar: "Kültürüne yönelmeden, o kültürün ve uygarlığın kaynaklarına inmeden, bilimsel düşünüşe ve laik düzene geçmeden Batı'nın yalnızca tekniğini almaya kalkması, o tekniği yaratan temellere inemeyişi Tanzimat dönemini yalnızca 'Batı taklitçisi' olarak bırakmıştır."[17] Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde karşımıza çıkan aydınlanma ve modernleşme çabaları hem düşünce hem de uygulama bakımından köklü değişiklikler içermektedir. Bu dönemde Atatürk, politikada ve sosyal-kültürel alanda aydınlanmacılığın kurucu/öncü öznesi olarak ortaya çıkar.

Akarsu, Atatürk dönemini bir Türk Aydınlanma dönemi olarak değerlendirir. "Atatürk Devrimi tümü ile bir kültür dünyasından kopup bir başka kültür dünyasına geçiştir. Bunu yaparken de O, hep aklı ve bilimi kılavuz yapmıştır kendisine. O halde Atatürk Devrimini bir Türk Aydınlanması olarak göstermek hiç de yanlış olmaz." Bu noktada Akarsu, Prof. Macit Gökberk'in, *Felsefe Tarihi* kitabında 'Tanzimattan beri bizim de geçirdiğimiz değişmeler ile devrimlerde Aydınlanma idelerinin büyük bir payı vardır' şeklindeki sözlerini ele alarak, Aydınlanma felsefesi ile Cumhuriyet devrimleri arasında daha doğrudan ve derin bir bağlantı olduğunu ifade eder: "Biz biraz daha ileri giderek şunu ekliyoruz: Atatürk Devrimi bir Türk Aydınlanmasıdır."[18]

Akarsu Atatürk'ün 1920'lerde "Bu dünya yeni baştan düzenlenmeli ve her ulus eşit haklarla bu yeni evrensel dünya üzerinde yer alamalıdır" dediğini hatırlatarak şöyle demektedir: "bir devletin ya da bir devletler topluluğunun dünya egemenliğini kurması başka şeydir; bütün devletlerin eşit haklarla evrensel bir dünya içinde yer alması ve yine çeşitli kültürlerin evrensel bir kültür içinde yer alarak ona katkıda bulunması başka şey"dir.[19] Akarsu'ya göre, Atatürk Devrimini tarihin en büyük devrimi yapan, dün-

[15] Akarsu, age, s. 86.

[16] Akarsu, age, s. 87.

[17] Akarsu, age, s. 89.

[18] Akarsu, age, s. 94.

[19] Bedia Akarsu, "Doğu ile Batının Ayrılmazlığı-Otto Pöggeler'e yanıt-", Varlık, Sayı: 1041, Haziran 1994.

yada Aydınlanma yolunu açmış olan Batı'nın üstüne çıkaran onun bu ülküleri söylemekle kalmayıp uygulamaya koymasıdır. Atatürk Devrimi bir ulusal egemenlik devrimi olması yanında bir insanlık devrimi olmuştur aynı zamanda: çünkü o bütün "mazlum" uluslara sesleniyordu."[20]

Akla beslediği güvenle Aydınlanmanın, tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın eleştirisinden geçirerek, toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeni baştan düzenlemeye giriştiğini belirten Akarsu'ya göre, "Atatürk'ün de 'Hayatta en hakiki mürşit ilimdir' derken göz önünde tuttuğu bundan başkası değildi."[21] Akarsu'ya göre, "Atatürk'ün dini devletten kesin bir şekilde ayırması, laik öğretimi koyması da kendisini tipik bir aydınlanmacı yapar."[22] Bu noktada Akarsu, kurtuluş savaşının yurdu işgal eden yabancı güçlerden kurtulma savaşı olarak düşünülmemesi gerektiğine dikkat çeker: "Biz kurtuluş savaşı sonunda sadece yurdu istila eden düşman kuvvetlerinden kurtulmakla kalmadık, Atatürk devrimleriyle birlikte asıl, hurafelerden, boş inançlardan, şeriattan, eskimiş, çürümüş değerlerden kurtulduk, onlar karşısında bağımsızlık kazandık. Bu da Atatürk Aydınlanmasının zaferi olmuştur."[23]

Akarsu, özellikle günümüzde Avrupa'nın "aydınlanma mirası"na sahip çıkıp çıkmadığı sorusu üzerinde de durmakta ve bazı eleştiriler getirmektedir. Akarsu, Avrupa ülkelerinin çoğunun politikalarının, başka ulusların uyanmasını engellemek doğrultusunda olduğunu belirtir: "Bundan 20-25 yıl önce entegralite (bütünleşme, bütünselleşme) kavramı kullanılıyordu. Burada söylenmek istenen, bütün insanlığın evrensel bir kültüre yönelmesi ve tek tekulusların bu evrensel kültürde yer alması ve ona katkıda bulunmasıdır. (...) Ama son yıllarda Aydınlanma karşıtları ortaya çıktılar ve çokkültürlülükten söz ederek, her ulusun kendi kültürü içinde kalmasından yana düşünceler ortaya atmaya başladılar."[24] Bunun nedeni ise Avrupa'nın kendini ayırmak istemesi, kendi üstünlüğünü kimseyle paylaşmaya yanaşmamasıdır.

Avrupa'nın düşünce dünyasında olup bitenler hakkında Akarsu'nun gözlemleri, Avrupa ile Aydınlanma bağıntısının sorgulanmasına yönelir. "Son yıllarda kimi düşünürler, yazarlar Aydınlanma Felsefesine karşı çıkmaya başladılar. Ne rastlantı! Bu insanlar globalleşmeden, küreselleşmeden söz ediyorlar; çeşitli kültürlerin yan yana yaşamasından, çok kültürlerden söz ediyorlar; ayrıca kendilerine, özellikle Avrupaya kimlik arıyorlar. Yirmi otuz yıl önce sözü edilen bütünleşme sözünün yerini globalleşme sözcüğü

[20] Bedia Akarsu, "Aydınlanma Felsefesi ve Atatürk Devrimi", Artı Dergisi, Kasım 1993., s. 6.
[21] Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimi ve Temelleri*, İnkılap Kitabevi, 1997, s. 95.
[22] Akarsu, age, s. 96.
[23] Akarsu, age, s. 97.
[24] Akarsu, age, s. 79-80.

alırken kültürlerin yan yana yaşaması, her ulusun kendi kültürünü geliştirmesi önerileri de gündeme geldi."[25] Bu noktada Akarsu şu soruları sorar: "Avrupalı niçin kendine ayrı bir kimlik, kendine özgü bir kimlik arıyor? Bunun arkasındaki düşünce nedir?" Akarsu'nun bu sorulara ilişkin açıklaması şöyledir: "Avrupalı kendini başkalarından ayırmak istiyor kanımca, kendi üstünlüğünü kimseyle paylaşmak istemiyor. Bu arada bir takım kavramlar da ele alınıp eleştiriliyor, örneğin Avrupalılaşma, Batılılaşma kavramları gibi. Bütün bu eleştirilerin, önerilerin arkasındaki düşünce nedir? Her kültür kendi içinde gelişsin önerisinin arkasında, başka kültürlere saygıdan çok –görünüşte öyle olsa da- kendi kimliğini koruma kaygısı, daha da önemlisi, başkalarının da aydınlanması korkusu yatıyor sanırım."[26]

Akarsu, Avrupanın sömürgeleriyle ilişkilerini de bu bağlamda ele alır. Ona göre, "Avrupa Aydınlanma ile doruğuna varan uygarlığını kurabildiyse, bunu pek çok da kurduğu sömürgelerine borçlu. Bugün kendi içine kapalı kalacak olan Avrupa, bütün uluslar uyanırsa kimi sömürecek, nerede Pazar bulacak ve üstünlüğünü nasıl sağlayacak?"[27] Akarsu'nun başka bir sorusu da şöyledir: "İnsan haklarının savunucusu Avrupa, bugün bu haklara gerçekten saygı duyduğunu ileri sürebilir mi?" Kendi sorusundan yola çıkarak verdiği cevabı ise şöyle dile getirir: "Gerçi görünüşte savunuyor, ama yalnızca kendi çıkarları söz konusu olduğunda. Çünkü Avrupa, çok büyük insanlar yetiştirmiş olmasına karşın, kendi dışındaki insanları insan bile saymıyor. Oysa önemli olan, ırk, cins, renk, din ayrılığı gözetmeksizin her insanı insan olarak görmektir; insan olmanın gereğidir bu."[28] Bu noktada, Akarsu'nun Avrupa'nın aydınlanma ile giderek sorunlu bir hale gelen ilişkilerini irdelemesi ve aydınlanmacı değerler bağlamında ortaya koyduğu eleştiriler oldukça önemlidir. Onun emperyalizm eleştirisi de aydınlanma kavramı ile bağımsızlık ve özgürlük kavramı arasında kurduğu ilişkiye dayanır. Akarsu, aydınlanmayı yalnızca belli bir tarihsel döneme özgü, onunla sınırlı bir düşünce hareketi ve kültür olarak sınırlanmış biçimde düşünmek yerine tarihsel değişimlerini de gözeterek ele alır. Bu bağlamda Avrupa'nın aydınlanma konusunda bir sınıra gelip dayandığı konusunda Akarsu şunları söyler: "Avrupa Aydınlanma'nın bir yerine geldi, ama bütün dünyaya yayılmaya başladığını görünce de Aydınlanmaya karşı çıkmaya başladı kimi çevreler. Acı olan bizde de bir takım çıkarcı, aslında güçsüz kimi "entellerimizin" bu düşünceleri ilericilik sanıp, üzerinde düşünmeye gerek görmeden hemen benimsemeleri."[29]

---

[25] Akarsu, age, s. 125.
[26] Akarsu, age, aynı s.
[27] Akarsu, age, s. 126.
[28] Akarsu, age, aynı s.
[29] Akarsu, age, aynı s.

Akarsu bu noktada Ritter'in Türk Devrimini konu alan yazısında kullandığı "Avrupalılaşma" kavramını ele alır. Ritter, Avrupa'nın kendisinin Avrupalılaşma ile birlikte kendi tarihinin dışına çıkarak, yeni bir anlamda dünya tarihi haline geldiğini söyler. Akarsu da bu kavrama bağlı olarak, Avrupanın aydınlanma karşısındaki günümüzdeki durumunu değerlendirir: "Yeryüzünü ve onun halklarını kucaklayan bir dünya uygarlığı ve toplumu oluşmaya başlıyor. Bu dünya uygarlığı içinde eski Avrupa da öteki kara parçaları gibi bütünün bir üyesi ve bir parçası olarak yer alacak.[30] Avrupalılaşmadan kaynaklanan sorunlara ve görevlere karşı kapılarını kapayan bir Avrupa kendine ve Avrupalılaşma sürecine girmiş halklarla ilişkide ona düşen role karşı kendini kapatmıştır."[31] Bu noktada Akarsu'nun eleştirel tutumu, bir bakıma kendi aydınlanma değerlerini hatırlaması yönünde bir çağrı ve uyarı olarak da anlaşılabilir.

Günümüzün sorunlarına ilgi ve duyarlıklık gösteren duyan Akarsu, özellikle "küreselleşme/globalleşme" kavramı ve bu konuyla ilgili sorunlara da eleştirel bir yaklaşımla yönelir: "Günümüze gelince en önemli sorunlar Aydınlanma ve laiklik karşıtı hareketlerin meydana getirdiği sorunlardır. Bunlar yalnız bizim değil, bütün insanlığın sorunları aslında. Oysa Avrupa bu konumdaki tarihsel görevini unutmuş durumda. "Yeni Dünya Düzeni" sorunu, "küreselleşme" sorunu ve bunların getirdiği yeni yeni sorunlar en önemli sorunları günümüzün."[32] Akarsu küreselleşen/globalleşen dünyada, bu küreselleşmenin nasıl olması gerektiğini soru konusu yapar: Ekonomik bir küreselleşme mi, yoksa daha insancıl bir küreselleşme mi? Ekonomik gelişmeyle sınırlı bir küreselleşme anlayışının, yeni sömürü politikalarına hizmet ettiği açıktır. Bu nedenle bir felsefecimizin ***"insancıl küreselleşme"*** kavramını gündeme getirmesi hem dünyanın genel gidişi, hem de bu sürece katılmaya çalışan ülkemiz açısından da özel bir önem taşımaktadır. Felsefi açıdan da, bu kavramdan ve anlayıştan hareketle aydınlanmacılığın kendine yeni yollar açması ve yorumlar ve eleştiriler getirmesi söz konusu olabilir.

Betül Çotuksöken'in Aydınlanma Anlayışı

Betül Çotuksöken'in çalışmalarında aydınlanma kavramının ve aydınlanma felsefesiyle ilgili sorunların önemli bir yer tuttuğu saptanabilir. Çotuksöken, "Akılcı Felsefe ile Aydınlanma Felsefesi" başlıklı yazısında aydınlanma felsefesi ile akılcılığın eş tutulmasını irdeler. Burada onun temel so-

---

[30] Cemal Süreya'nın "Üvercinka" şiiri anımsanabilir. Süreya bu şiirindeki "Bütün kara parçalarında/Afrika dahil" ve Bütün kara parçalarında/Afrika hariç değil" şeklindeki dizeleri ile felsefi söylemdeki insan ve dünya sorunlarının ele alınışı arasında bir yakınlık/benzerlik saptanabilir.

[31] Akarsu, age, s. 127.

[32] Akarsu, age, s. 69.

rusu, akılcılık ile aydınlanmacılığın aynı şey olup olmadığıdır. Bir başka deyişle her akılcı aynı zamanda aydınlanmacı mıdır sorusu irdelenir. Çotuksöken, cevabını aradığı soruları şöyle dil getirir: "Akılcılık ile aydınlanma felsefesindeki ilişkiler nasıldır? Akılcılık sadece aydınlanmaya mı özgüdür? Her akılcı filozof, aynı zamanda aydınlanma filozofu mudur?"[33]

Çotuksöken, hiçbir çağın tek bir düşünme yolu olmadığına dikkat çeker ve bu duruma ilişkin olarak Ortaçağ felsefesine işaret eder. Ona göre Ortaçağda aklı inançla araştırmaya yönelenler olduğu gibi farklı ve karşıt yollar izleyenleri de görebiliriz. Akılcı tutumların kendine özgü biçimde de olsa, Ortaçağ'da varlığını sürdürdüğünü söyleyen Çotuksöken'e göre, özellikle "eleştiri" kavramını temel alarak felsefe tarihinde karşılaştığımız akıl anlayışlarını ve çeşitli akılcılıkları irdelemek gerekir.[34] Çotuksöken akılcılık-aydınlanmacılık ilişkisini şöyle açıklar: "Aydınlanma terimi varolan karşısındaki kimi tutumları nitelemek üzere değil de sadece XVIII. yüzyılı belirlemek üzere kullanıldığında, aydınlanmacı olmanın akılcı olmayı gerektirdiği, ama akılcı olmanın mutlaka aydınlanmacı olmayı gerektirmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle, her aydınlanmacı filozof akılcı olmak zorundadır doğal olarak; ama her akılcı filozof aydınlanmacı değildir."[35] Çotuksöken, akılcı olup da aydınlanmacı olarak nitelenemeyecek filozoflara örnek olarak ise Anselmus ve Descartes'tan söz eder. Çotuksöken'e göre, "Aklın eleştirilmesi, sınırlarının ortaya konması Aydınlanmanın başarısıdır. İnsan aklı, tanrısal aklın ışığı ile aydınlanıyor değildir artık; kendi kendini eleştirerek, sınırlarını araştırarak aydınlanan, kendi kendine dayanan bir akıldır bu."[36]

Çotuksöken, aydınlanma felsefesini ve aydınlanmacı yaklaşımları, günümüz sorunları bağlamında ele almaya çalışır. Onun bu bağlamda dikkat çektiği sorunlardan biri de toplumsal sorunların çözüm yolu olarak inanç dizgelerinin önerilmesi ve gündeme getirilmesidir. Çotuksöken bu soruna ilişkin düşüncelerini şöyle açıklar: "Toplumsal sorunların çözümünün inanç dizgelerinde bulunduğunu ileri sürenlerin daha ayrıntılı düşünmeleri gerekmektedir. Ancak onların da ileri sürüşlerinde sık sık dinlerdeki, inanç dizgelerindeki ussal yönleri ortaya çıkarma çabası içinde oldukları gözlenmektedir. Ussal olana kimse karşı değil kuşkusuz ama yine de toplumsal düzenlemelerde temel insan haklarının korunmasını ölçü almak yerine inanç dizgelerinin öne sürüşlerini ölçü almak, zaman içinde büyük çatışma ortamlarının oluşmasına yol açacaktır. Aklın modern kullanımına temel hakların korunmasını sağlamak üzere işlerlik kazandırıldığında toplumların acıları

---

[33] Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe İle Anlamak*, Kabalcı Yayınları, 1995, s. 44.

[34] Çotuksöken, age, aynı s.

[35] Çotuksöken, age, aynı s.

[36] Çotuksöken, age, s. 273.

tümüyle ortadan kalkmasa bile büyük ölçüde çözüm imkanını elde edecektir."[37] Çotuksöken, inanç dizgelerinin tümüyle bir yana atılmasının söz konusu olmadığını, asıl yeri olan bireysellik alanına çekilmesi gerektiğini vurgular. Bu noktada ise aydınlanmacılığın sosyal yaşamda ve kültürde laikliğe dayanması söz konusudur.

Aydınlanma sorunu, bir yönüyle dünyevileşme, sekülerleşme, laikleşme sorunu olarak da karşımıza çıkar. Aynı zamanda aydınlanmaya ve aydınlanmacılığa giderek artan biçimde yöneltilen eleştiriler de felsefenin gündeminde yer almaya başlamıştır. Çotuksöken, aydınlanmacı tutumların her zaman eleştirildiğini, fakat özellikle 20. yüzyılda aydınlanmaya yönelik eleştirilerin bilimin nesnelliğine yönelik şüphelerle ve güven sarsılmasıyla güçlendiğini vurgularken, bu bağlamda sorunu antropolojik boyutlara çekmeyi önerir. Ona göre, "İnsanın varlık yapısına ilişkin, onun nasıl bir varlık olduğuna ilişkin çözümlemeler aracılığıyla, eğitim özellikle de felsefi eğitimle, dünyayı daha iyi bir dünya haline getirmek mümkün gibi görünüyor."[38]

Çotuksöken'e göre, "Modernliği modernlik yapan nedir?" sorusu, bireysel varlığın -burada insan- her türlü değişimi de, evrimi de hesaba katarak olup bitenlere yönelimidir demek; bundan başka da, empirik öznenin, insanın, simgeleştiren, ideleştiren bir varlık olarak, kavramlara, düşünme alanına, yaşama alanına sahip çıkışının söz konusu olduğunu ileri sürmek olmalıdır."[39] Burada artık özcü-idealist görüşlerin "mutlak varlık ya da özne" tasarımının terk edilmesi söz konusudur. Modernliğin doğuşuna yol açan, insanın, o zamana değin, mutlak özne olarak tasarımladığı yapının yine kendisinden kaynaklandığını anlamasıdır. Tanrının artık aklın bir idesi olarak yeniden tasarımlanması bu durumun bir göstergesidir. Bundan başka, Kant'ın yaptığı gibi bilme yetisi de eleştiriden geçirilir, bilginin sınırları çizilmeye çalışılır. Bir bakıma modernlik, geleneksel olanın sorgulanması ve ret edilmesidir denilebilir.[40]

Çotuksöken'e göre, "modernlikle birlikte, bireysel olanın (nominalist tutumun etkisi), tekil olanın kendine özgü yapısı içinde önem kazanması asıl belirleyici olan" şeydir. Bu durum, Türkiye için de (genel çizgileriyle) söz konusudur. "Cemaatçi anlayışın egemen olduğu Osmanlı toplumundan sonra yönelmek istenen yeni toplumda, bireyin, kişinin konumunun saptanması belirleyici olan yönü gösterir."[41] Çotuksöken'in deyimiyle, "kişinin, bireysel öznenin keşfedilmesiyle içinde yaşanan "bu dünya"nın değer kazanması arasında içten bir bağ vardır. Bu ise, öte yandan, laik bakış açısının yaşama geçirilmesinden başka bir şey değildir." Başka bir deyişle laiklik,

---

[37] Çotuksöken, age, s. 276-277

[38] Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İnsancıl Yayınları, 1998, s. 70.

[39] Çotuksöken, age, s. 148.

[40] Çotuksöken, age, s. 150.

[41] Çotuksöken, age, s. 150-151

"modernliğin yapı taşı olarak beliren" bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Çotuksöken laiklik kavramını üç boyutta ele almaktadır: Bir ad olarak "laiklik", bir sıfat olarak "laik" ve bir eylem-tutum, bir yaşama biçimi olarak "laik olmak".

Laikliğin hem bireyin hem de devletin bir niteliği olduğunu vurgulayan Çotuksöken, Türk modernliğinin vazgeçilmez bir dayanağı olan laikliğin, bazı çevreler tarafından hoşnutlukla karşılanmadığı için, ona rakip yeni dinsel kimliklerin ön plana çıkarıldığını ve bireylere dinsel kimliklerle kendilerini gösterme yolunun açılmaya çalışıldığını belirtir. Ona göre, "laikliğin, her türlü ayrımcılığı (ırkçı, milliyetçi, dinci, cinsiyetçi) aşmanın bir ilkesi olarak algılanması gerekir. Laiklik bu anlamda, modern toplumun eidos'udur, forma'sıdır; sivil toplumun vazgeçilmez koşuludur." Bu bakımdan Çotuksöken'e göre, "son zamanlardaki gelişmeler (tarikatların öne çıkışı, dinsel eğilimlerin, dinsel nitelikteki bakış açılarının kamu düzenini belirlemek üzere gündeme getirilmesi türünden oluşumlara ilişkin tutumlar) Türkiye'de modernliğin temsilcileri olan -ya da olduğunu öne süren- bireylerin kendilerini sınamaları bakımından; modernliği ve onun vazgeçilmez koşulu olan laikliği ne boyutta içselleştirdiklerinin hesabını verme, verebilme bakımından bir fırsattır."[42]

Çotuksöken, aydınlanma felsefesinin ülkemizdeki yansımalarını ve Türkiye'nin sorunlarıyla ilişkisini ele alırken, bu bağlamda özellikle "aydınlanma-romantizm gerilimi"nin önemli olduğunu belirtir. Onun bu noktada cevabını aradığı soru ise şudur: "Aydınlanmanın bireysel-toplumsal-kamusal alan arasındaki ilişkileri düzenleyen ya da düzenlemeyi amaçlayan tutumu Türkiye'de özellikle toplumsal-kamusal ilişkilerde gerektiği biçimde yansımasını bulmuş mudur?". Çotuksöken, bu soruya olumlu bir cevap verememenin gerekçesini şöyle açıklar: "Çünkü bireyler-kişiler "yurttaş"a tam anlamıyla dönüş(e)memişlerdir ya da toplum bireylerinin bir kısmı ancak yurttaşa dönüşebilmiştir.Eğer bu dönüşüm tam olarak yaşansaydı, tam bir aydınlanmadan söz edilebilirdi."[43]

Çotuksöken, ülkemizde aydınlanmanın tamamlanamayışın en belirgin gerekçesi olarak, hukukun (kamusal-kurumsal olanın) toplumsal düzende işlemezliğinden söz eder. Ona göre, "Gerçekten de toplumun grameri olan hukuk, birçok toplumsal ilişkide etkin olamıyor; toplumsal olan kamusal olana bir türlü dönüşemiyor ya da toplumsal olanla kamusal olan birbirine yeterince yaklaşamıyor.(...) toplumsal olan kamusal olana hükmediyor; tersi bir türlü olamıyor. Oysa hukukun üstünlüğünde kamusal olanın toplumsal olana hükmetmesi gerekir. Ancak Türkiye'de durum, her türlü hu-

[42] Çotuksöken, age, s.160-161.

[43] Betül Çotuksöken, "Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye", İlke-Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2006, s. 23.

kuksal/kamusal örgütlenişten uzak bir "demokrasi" imgesiyle tam bir "keyfiliğe" dönüşüyor."[44]

Çotuksöken, ülkemizde aydınlanmaya yönelik tepkilerin ve ortaya konulan engellerin, tarihsel-toplumsal ve politik nedenlerini de irdeler. Zaman zaman oldukça uç boyutlara varan "milliyetçi", "aşırı ulusalcı" vurgularla karşılaştığımızı söyleyen Çotuksöken, Türk Aydınlanması'nın genel durumunu şöyle betimler: "Toplum-kamu/devlet ilişkilerinin, karşılaşmasının gerilimlerini ister istemez içinde taşıyan, genellikle aydınlanmacı tutuma ilişkin izlenimler veren çağdaşlaşma projesi ve ilerleme, yenilik kavramıyla örgülenen, yüzü geleceğe dönük olan Türk Aydınlanması, Türkiye'de toplumsal olanla tam olarak buluşamamanın sıkıntılarını yaşıyor; çünkü sürekli olarak ketleniyor: zaman zaman toplum tarafından, zaman zaman da devleti temsil eden karar vericiler tarafından."[45]

Çotuksöken, günümüzün sorunları ve tartışmaları bağlamında, aydınlanmacılığa yeni yorumlar getirmeyi bir ödev olarak da görürken, ülkemizdeki durumu şöyle açıklar: "Özellikle ülkemizde bu bakımdan oldukça ilginç bir tartışma ortamı doğmuş gibidir; ancak bu tartışmada postmodernizmin işlerine çok yarayacağını anlamış bulunanların sayısı giderek artmaktadır. Ancak belki de günümüzde bir bakıma Voltaire'i, Kant'ı olduğu gibi tekrarlamak yetmiyor; onlar belki birçoğumuza çarpıcı geliyor. Ama onların anladığı anlamda aydınlanmanın neredeyse hiç mi hiç yaşama geçirilmediği de ortada gibi.(Yoksa sunulan bir ütopya mıydı?"[46]

Özellikle çağımızda aydınlanmaya, modernliğe ve bilime yönelik eleştirilerin çoğaldığına dikkati çeken Çotuksöken, "son noktada yine de aklın modern kullanımından hiçbir zaman vazgeçmemek" gerektiğini belirtir. Yapılacak iş kavramsal boyutta hep yeniden düşünmektir.[47] İşte, hep yeniden düşünülmesi ve sorgulanması gereken kavramlar arasında şunlar başta gelir: Demokrasi, cumhuriyet, laiklik, modernlik, aydınlanma vb. Bu kavramlar üzerinde sürekli düşünülmesinin en önemli nedeni de, bu tür kavramların "dışdünyada nesne türünden belirli bir karşılığı" bulunmayışıdır. Böylesi kavramların düşdünyada duyusal-algısal boyutta bir nesnesi yoktur.[48] Ancak, insan dünyasında ortaya çıkan birçok durumu belirlemede, çerçevesini, sınırlarını çizmede, oldukça zor temellendirilen ve tanımlanan bu tür kavramlardan yararlanmak da kaçınılmazdır. Aydınlanmayla ilgili sorunların ve zorlukların anlaşılmasının ve aşılabilmesinin en önemli unsurlarından biri de özne, yurttaş ve insan kavramları üstüne düşünmek ve yeni çözümlemeler ortaya koymaktır.

---

[44] Çotuksöken, age, aynı s.

[45] Çotuksöken, age, s. 22.

[46] Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İnsancıl Yayınları, 1998, s. 70.

[47] Çotuksöken, age, s. 71.

[48] Çotuksöken, age, s. 146-147.

Aydınlanma felsefesini ele alan ve aydınlanmacı bir tavrı çalışmalarında ortaya koyan başka düşünürlerimiz de vardır. Bunlar arasında Afşar Timuçin, Nermi Uygur, Uluğ Nutku sayılabilir. Aydınlanma felsefesini ve aydınlanmacı tavrı sürdürenler arasında yakın dönemden bazı kişiler de bulunmaktadır. Özellikle Hatice Nur Erkızan'ın antikçağ felsefesi ile bağlantılar kurarak Atatürk'ün açtığı uygarlık yolunu felsefece ele alan çalışmaları anılabilir.[49] Bu noktada sorulabilecek bir soru şudur: bizde aydınlanma felsefesi bir gelenek oluşturabilmiş midir ya da aydınlanmacı bir felsefe geleneğinden söz edilebilir mi? Bu soruyla ilgili olarak Arslan Kaynardağ ve Sevgi İyi'nin bazı düşüncelerini ve değerlendirmelerini ele alacağım.

Aydınlanmacı Felsefe Geleneğine İlişkin Bazı Yorumlar

Arslan Kaynardağ, "Cumhuriyetimizin 75 Yılda Felsefeye Getirdikleri" başlıklı yazısında, felsefe alanında ortaya çıkan gelenekleşme eğilimlerini ele alırken şunları söyler: "İlk gelenekleşme eğilimi 'Aydınlanma' felsefesindedir. Bunu Macit Gökberk, Bedia Akarsu, Nermi Uygur, Betül Çotuksöken gibi felsefecilerimizin birbirini izleyen çalışmalarında görebiliyoruz."[50]

Felsefe alanında göze çarpan ilk geleneğin, "aydınlanmacı felsefe geleneği" olduğunu belirten Kaynardağ, Macit Gökberk, Betül Çotuksöken ve Hasan Ali Yücel gibi kişilerin eserlerini ve etkinliklerini de bu açıdan değerlendirir. Türkiye'de uzun bir zaman içinde oluşan aydınlanma birikiminin ve hareketinin yeterli bir düzeye gelemediğini vurgulayan Kaynardağ'a göre, "Aydınlanma, bir erginlik, bilinçlenme ve ahlak sorunudur. Demokrasinin kurulup yaşaması, laikliğin korunması, felsefeye elverişli düşünce ortamının gelişmesi ve sürekli olması için aydınlanmayı durmadan çoğaltmamız gerekiyor."[51]

Aydınlanmayı ülkemizde gerçekleştirme yolundaki en büyük girişimlerden birinin, eğitim alanında, köy enstitülerinde ortaya çıktığına işaret eden Kaynardağ, aydınlanma ve hümanizmin sona ermesinin söz konusu olmadığını belirtir: "Hümanizma ve aydınlanma başlayıp biten hareketler değildir. Bunlar bütün ülkeler için vazgeçilmez, geri dönülmez değerlerden kaynaklanan hareketlerdir. Bunu söylerken, dünyanın 1914'te 1938'de başlayıp yıllarca süren iki büyük savaştaki yıkıcılığı yaşadığını da unutmuyorum. Savaşlar, özellikle böyle büyük ve son derece korkunç savaşlar Hümanizma ve

---

[49] Erkızan, "Aydınlanma Üzerine" başlıklı yazısında şöyle der: "Aydınlanmış bir yaşamın her türden köleliğe itirazı olarak kendini gösteren Atatürk Devrimleri'nin düşünsel kökleri hiç kuşkusuz Aristoteles'e ve daha gerilere gittiği kadar Kant'ın 'Aklını kullanma cesaretini, göster' düşüncesi üzerinden bugünlere ulaşır." *Türkiye Felsefe Yazıları*, s. 69, Sentez Yayınları, 2013.

[50] Arslan Kaynardağ, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 35.

[51] Kaynardağ, age, s. 158.

Aydınlanma ile çelişki demekti, insanlığa, uygarlığa çok pahalıya mal olmuştu."[52] Bu konuda insanlığı felakete sürüklemekten sorumluluk duymayan siyasal liderlerin de rolü vardır.

Kaynardağ, Atatürk'ün de aydınlanmacı bir lider olduğunu vurgular: "Özellikle Atatürk, tarihimizin en büyük aydınlanmacılarından biridir. Aydınlanma hareketinin temelindeki dünya görüşünü, felsefeyi çok iyi benimsemiş, bilinç haline getirmiş ve uygulamıştır."[53]

Hasan Ali Yücel'in de humanist ve aydınlanmacı düşüncelerin ışığında yaptığı çalışmaların, Cumhuriyet tarihinde iz bıraktığını belirten Kaynardağ şunları söyler: "Yücel'in eğitimci olarak yaptığı etkinliklerde, yazı ve düşüncelerde odak noktası, Türk Hümanizması, Türk Aydınlanması meydana getirmek, bunları yaşatmak olmuştur. Bunu büyük ölçüde başardığı, bu yolda birçok şeyin temelini attığı rahatlıkla söylenebilir."[54]

Sevgi İyi de Kaynardağ'ın saptamasından yola çıkarak benzer bir değerlendirme yapar: "Macit Gökberk ile başlayıp Bedia Akarsu, Nermi Uygur ve Betül Çotuksöken'e kadar izleyebildiğimiz ortak bir nokta, felsefenin oluşması ve gelişmesi için en gerekli şey olarak felsefe ve dil bütünlüğünün sağlanıp geliştirilmesidir. Türkçenin özleştirilip bir düşünme dili olarak geliştirilmesi yönünde oluşturulmuş bir felsefe zeminidir bu ortak anlayış."[55]

İyi, Gökberk'in dil Devrimini Atatürk Devrimlerinin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğünü ve onun felsefe diline ilişkin bilincinin, aydınlanmacı felsefe anlayışının bir yansıması olduğunu vurgular. İyi'ye göre, "Felsefe tarihine yaklaşımını belirleyen felsefe anlayışı, dilde özleşme ile felsefenin ve düşünmenin gelişimi arasındaki ilişki ve felsefenin işlevi yani halka, bir toplumun insanlarına erişmenin gerektiği konusundaki bilinci, Macit Gökberk'i Cumhuriyet döneminde 'aydınlanmacı' geleneğin başlatıcısı olarak belirlememizi olanaklı kılmaktadır. Bütün bu özellikleriyle ve felsefedeki bilinçli tutumuyla, Atatürk Devrimlerini felsefi bir bakışla özünden kavrayışıyla sonraki yıllarda gelen insan felsefesi çalışmalarında kuşatıcı bir felsefe temelinin *ilk* kurucularındandır. Macit Gökberk'in bilinçli ve aydınlık düşünceleriyle temeli atılan açık bir felsefe anlayışıyla bütünleşen ve diğer düşünürlerde de ortaklaşa bir noktada buluşarak bir geleneğin oluşumuna yol açan yön işte bu 'aydınlanmacı' anlayıştır."[56]

Cumhuriyet döneminde 'aydınlanma' geleneğine koşut ve aynı zamanda onunla bütünleşmiş bir insan felsefesi geleneğinin de oluştuğunu söyleyen

---

[52] Kaynardağ, age, s. 167.

[53] Kaynardağ, age, s. 161.

[54] Kaynardağ, age, s. 169.

[55] Sevgi İyi, Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları, Toroslu Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 64.

[56] İyi, age, s. 65.

İyi'ye göre, "Aslında bu iki gelenek birbirini tamamlayan ve bütünleyen geleneklerdir."[57]

Kaynardağ, Türkiye'de uzunca bir zamandan beri aydınlanma birikiminin ve hareketinin var olduğunu, ve kimi yıllar etkili olduğunu da söylemekle birlikte, söz konusu birikim ve hareketin yeterli olmadığına da dikkat çeker.[58] Kaynardağ, geleceğe ilişkin olrak umutlu ve iyimser bir tavır sergiler: "Cumhuriyetle gelen bütün bu olumlu birikime karşın felsefe alanında daha çok çaba harcamamız gerekiyor. Türkiye'de felsefenin geleceğine umutla bakabilmemiz için olumlu nedenler bulunduğunu söyleyebiliriz."[59] Bu noktada, Türkiye'de aydınlanmaya ve aydınlanma felsefesine ihtiyaç var mıdır? sorusuna evet vardır diyebiliriz, bu ihtiyacın nereden kaynaklandığına ve nasıl karşılanabileceğine yönelik olarak da düşünürlerimizin eserlerinde ve eylemlerinde yol gösterecek pekçok ipucu bulunmaktadır.

Sonuç

Türkiye'de yarım kalan, tamamlanmayan bir aydınlanma sürecinden söz edilebilir.[60] Bu bağlamda dinsel etkenler başta olmak üzere geleneğe, geleneksel olana dayanmayı ya da onu belli bir biçimde kullanmayı yararlı gören politik anlayışlar toplumsal aydınlanmaya yönelik gelişmelerin önüne kesmeye çalışmıştır. Aydınlanmayla ilgili tartışma felsefi olarak çok fazla ön plana çıkmamış olmakla birlikte kültürde ve sosyal yaşamda aydınlanma sorununun hemen her dönemde yaşandığını görebiliriz. Bu noktada yaşanan sorunları felsefece anlama ve çözümleme çabalarının yeterince güçlü ve yaygın olmasa da ortaya çıktığını saptayabiliriz. Özellikle Uluğ Nutku'nun, Afşar Timuçin'in ve Doğan Özlem'in tarihsel-kültürel gerçekliğimizi felsefe açısından okuma ve yorumlama girişimleri, aydınlanmayla ilgili kavramların, anlayışların ve karşılaşılan sorunların irdelenmesi yönünde önemlidir. Türkiye'de aydınlanma, özellikle akademi dışı yazarların ve aydınların eserleriyle ve ortaya koyduğu mücadelelerle de etki alanını oldukça genişletmiştir.

Aydınlanmayla ilgili sorunların en önemli düğüm noktalarını din ve gelenek oluşturur. Bu durum hem Batı kültürü hem de Türkiye için geçerlidir. Cumhuriyet döneminde aydınlanmacı fikirler ve değerler ile dinsel inançlar ve sosyal gelenekler ve söz konusu gelenekleri olumlayan zihniyetler arasında ortaya çıkan gerilimler ve çatışmalar, siyasetten sanata eğitimden günlük yaşama kadar kültürel gerçekliğimizin her alanında görülmektedir. Devletin, Cumhuriyetin kuruluş sürecinde aydınlanmaya yönelik yaklaşımı,

---

[57] İyi, age, s. 66.

[58] Kaynardağ, age, s. 258.

[59] Kaynardağ, age, s. 38.

[60] Habermas'ın "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" metni anımsanabilir. Bkz. *Postmodernizm* içinde, Çev. Gülengül Naliş, Ed.Necmi Zeka,Kıyı Yayınları.,İstanbul 1994.

ilerleyen yıllarda değişmiş, aynı zamanda devrimcilikten giderek uzaklaşılması, aydınlanmacılıktan da uzaklaşılmasına neden olmuş, zamanla dinsel ve geleneksel olanı güçlendirmeyi amaçlayan politik hamleler ve yapılanmalarla Cumhuriyet'in kuruluş felsefesi yerini başka anlayışlara bırakmıştır. Ancak yine de aydınlanmacı fikirlerin ve değerlerin etkisi ve kültür toprağımızdaki tohumları varlığını sürdürmüş ve zaman zaman çiçeklenmeler gösterebilmiştir.

Bizde İslamcı ve gelenekçi yaklaşımların aydınlanmaya ve aydınlanmacı zihniyete düşmanca bir tavır takındığını saptayabiliriz. Bu noktada gerek kuramsal gerek pratik bir ötekileştirme stratejisi belirgin biçimde kullanılmıştır. Post-modern adı verilen eğilimler ve figürler de bizde aydınlanma düşmanlığının düşünsel dayanakları arasına katılmakta gecikmemiştir. İslamcı kesimde göze çarpan tutum ve eğilimlerde ise büyüsü kaybolan bir dünyada aydınlanma öncesi ya da ötesi bir kültür iklimine/yaşama bağlamına ve tinsel duruma duyulan özlem dikkati çeker. Bu ise aydınlanmaya tarihsel olarak bakılmadığının göstergesidir. Aynı tarihsellik-dışı bakış bizde aydınlanmayı savunan bazı kişi ve anlayışlarda da karşımıza çıkan bir özelliktir. Aydınlanmayı ele alırken öncesi ve sonrasıyla düşünmek ve çok yönlü bakmak yerinde olur.

Toplumsal dönüşümlerle, yeni bir kültür ve toplum inşa etme çabasıyla felsefenin kurduğu bağıntılar çerçevesinde aydınlanmayı ele aldığımızda, bu noktada felsefenin siyasal-kültürel anlamı ve işlevi de belirginlik kazanır. Bu bağlamda söz konusu toplumsal dönüşüm ve değişmeler yanında yer alan düşünürler olduğu gibi karşısında yer alan ya da daha farklı bir anlayış ve tutum sergileyenler de vardır.

Bizde aydınlanmaya ve aydınlanma felsefesine yönelik ilgilerde dikkat çeken bir husus şudur: kimileri hiçbir eleştirel tavır takınmadan klasik aydınlanmacılığı savunma/aktarma yönelimini gösterirken kimileri de daha baştan aydınlanmaya karşı eleştirel olmakla birlikte düşmanca tutumlar sergiler görünüyorlar. Bazı felsefecilerimizin ise aydınlanmayı (hem bir felsefe hem de yaşanmış bir tarihsel durum/gerçeklik olarak) eleştiriden geçirerek kendi toplumsal-tarihsel sorunlarımız bağlamında güncel gelişmeleri de gözeten bir yaklaşımla ele almaları önemlidir. Bu noktada üstünde durulması gereken bir başka husus ise, Akarsu'nun yaptığı gibi Batı'yı eleştirmekle birlikte tarihsel ve felsefi bir miras olarak aydınlanmanın/aydınlanmacılığın yanında yer almaktır. Felsefecilerimiz arasında dikkat çeken bir başka husus da, kimilerinin, kuramsal açıdan aydınlanmacı olduğunu ifade etmekle birlikte pratikte ve yapıp etmelerinde aydınlanmacılıktan uzak bir duruş ortaya koymalarıdır. Düşünce-eylem bağının kopukluğu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aydınlanmacı akla eleştirel bakılması ve aklın araçsallaştırılmasına karşı çıkılması gereği, günümüzde hem aydınlanmacı fikirlere ve değerlere duyu-

lan ihtiyacı gözetmeyi hem de aklın sınırlarını eleştirel bir yaklaşımla yeniden çizebilmeyi bir sorumluluk olarak getirmektedir.

Aydınlanmanın ve dünyevileşmenin ortaya çıkabilmesi ve gelişebilmesi ancak *transcendent* (aşkın) bir düşünüşten *immanent* (içkin) bir düşünüşe geçmekle mümkün olabilir. Bizde aydınlanmanın eksik kalmasının ve tamamlanamamasının en önemli nedenlerinden biri de düşünme tarzında köklü bir değişimin gerçekleşemeyişidir. Birçok eğitimsel ve kültürel atılımlarla düşünme tarzının değişimine katkıda bulunacak, zihinsel/tinsel bir dönüşümü sağlayacak girişimler olmakla birlikte, özellikle belli bir gelenekçiliği savunan politik karşı koymalar devrimlerin önünde engelleyici ve daraltıcı olmuştur. Ama aydınlanma düşüncesinin tohumlarının kültür toprağımızda yer edindiğini ve çiçeklenmeye dönüşeceğini söylemek yerinde olur. Ayrıca, halk edebiyatımızda ve kültürümüzde de aydınlanmacı ve hümanist düşünce ve değerlerin yoğun biçimde bulunduğunu da unutmamak gerekir. Anadolu coğrafyası ve kültürü, felsefece işleyip geliştirebileceğimiz düşünce damarlarını bünyesinde taşımaktadır. Bu noktada vurgulanması gereken önemli bir husus da şudur: her toplumun aydınlanma hikayesi ve serüveni kendine özgü etkenlerle ve sorunlarla yüklüdür. Felsefecilerimizin söz konusu serüvenimizi anlama, irdeleme ve yol gösterme niteliği taşıyan düşünceleri ve tavırları bugün için de önemini ve değerini korumaktadır.

Kaynakça

Bedia Akarsu, "Aydınlanma Felsefesi ve Atatürk Devrimi", *Artı Dergisi*, Kasım 1993.
Bedia Akarsu, "Doğu ile Batının Ayrılmazlığı-Otto Pöggeler'e yanıt-", *Varlık,* Sayı: 1041, Haziran 1994.
Bedia Akarsu, *Atatürk Devrimi ve Temelleri*, İnkılap Kitabevi, 1997.
Nejat Bozkurt, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefenin Gelişmesi", *Felsefelogos*, 5. Sayı, 1998.
Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe İle Anlamak*, Kabalcı Yayınları, 1995.
Betül Çotuksöken, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İnsancıl Yayınları, 1998.
Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.
Betül Çotuksöken, "Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye", *İlke-Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2006.
H. Nur Erkızan, "Aydınlanma Üzerine", *Türkiye Felsefe Yazıları* içinde, Sentez Yayınları, 2013.
Macit Gökberk, *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
Macit Gökberk, *Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk*, Cumhuriyet Kitapları 1997b.
Mustafa Günay, "Cumhuriyetin Felsefi Söylemi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* Cumhuriyetimizin 75. Yılı Özel Sayısı, 1998.
Arslan Kaynardağ, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
Sevgi İyi, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul, 2006.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2019 Sayı / *Issue:* 8
Güz / Autumn 2019

Uydurulmuş Diyarın Ayrı Kalmış Kardeşleri

SEVGİ OZAN*

Özet
Felsefe üzerine yazılmış olan bu denemede modern bir kavram olan *düalizmin (ikicilik)* kaynağını, yol açtığı yeni fikirler ve kavramları bakımından okuyucuya yeni bir söylem ve bakış açıcı kazandırılmak istenmiştir.Bu bakış açısını temellendirmek adına öncelikle Descartes, Ludwig Feuerbach, Bulgakov, Hegel, ve Parmanides'e kadar uzanan felsefi düşüncelere yer verilmiştir. Denemenin temel problemi olan yabancılaşma olgusu ise bu filozofların düşünceleriyle pekiştirilmiştir. Metnin geneline hâkim olan imgeler ve edebi *yönbirlik- bütünlük* üzerine benzetmelerle okuyucuyu hareket geçirerek iç dünyasına yönelik varoluşçu ve başkaldırıcı hamlede bulunması amaçlanmıştır. İkilikler evreni üzerinde şüphelenen bir modern insan kavramının mümkün olup olmadığının bir soruşturması da yapılmıştır. Analitik ve eleştirel yöntem merkeze alınarak bir modern dünya sorgulaması ve tartışmasına yol açılmıştır. Ve böylece bu deneme Parmenides'ten miras kalan *birlik* düşüncesiyle okuyucuya modern dünyanın yabacılaşma hastalığına karşı yeni bir umut vaat etmiş olacaktır.
Anahtar sözcükler: Varoluş Felsefesi, Düalizm, Nihilizm, Yabancılaşma, Modernlik

The Fabricated Land of Distinguished Brothers

Abstact
By writting this essay on the source of dualism as an philosophic concept, it is aimed to acquare the readers a new discourse and a new perspective. Through the essay, the thoughts of Descartes, Ludwig Feuerbach, Bulgakov, Hegel, and Parmenides are given place for strengthening the idea. The main problem mentioned in this essay the estrangement is reinforced with of these philosophers. By the images and the literalunity of the text it is aimed to evoke the readers iner life with the existentialist and rebellious vision. It

* Sevgi Ozan, sevgiozan4116@gmail.com

is also questioned throughout the essay if the modern human being exists on the basis of the dichotomy space. Moreover, focusing on the anlytical and the critical point of view, it is given rise of questioning a modern life. Consequently, this essay will bring the reader-the heritage of unity remained from Parmenides – hope to struggle for the alienation of the world.
Keywords: existentialisim, dualism, nihilism, alienation

Descartes, insanın zekâsını ve tanrısal yanını yücelterek, sözde bilinçsiz bir ruha sahip olan hayvanları kontrol altına alınabilir bir otomat olarak görmüştür. Hayvan ruhunun canlılığını silikleştirerek, modern bilimi de arkasına almış; insan onurunu zedelememek adına yaşama arzusunun vahşiliğini doğası gereği eksik, deforme ve gelişememiş varlık kategorisine yerleştirmiştir.

İnsandan kesinkes ayrılmış geri kalmış varlığın kalbi ise; dişlerini biraz göstererek merhamete karşılık veren, yalnız emirlere itaat eden zırhlı bir asker gibi görülmektedir. Tüm bu uydurulmuş kanıları bir kenara bırakırsak eğer hakikate yakın bir söylemle, sözde insanı hayvandan ayıran, kutsal zekânın ulaşamadığı yabancılaşmanın bile el süremediği bir canlılık yatar yüreklerinde...

Bakışlarında ise bozulmamış bir masumiyet, anadan doğma ilk haliyle buğulu ışıltılı samimiyet akar yaşlarla... Dik bakışlarında olan kendinden emin duruşu ise yalnız bir parça etin canlılığıdır. Başka türlü bakılmayacak olan, ayırt edilemez bir bakış vardır o gözlerde... Hiç ayrılmayacak olana yalnız kutsal teşekkürü borç bilir. Kökleşmiş ağacına, yere inmemiş kartalına ve dağlarının yüksek tepelerine...

Bir insan gibi sevmek bile yakışmaz ona, bir nesne gibi tapmaz hakiki bağ kurduğuna, sevdiği her şeyi olduğu gibi kabullenmek ister. Sahip olmak bile istemez, kurduğu bağ, yalnız müdahalesiz bir bağdır. Dokunur candan en yürekten, yansız kokusuna âşık olur onun. Ne dışsal olanına ne de mevkisine bakar. Bir kez sevdi mi? Ne mavi ne beyaz diye ayırır ötekini berikini... Kimse yoktur doğanın sütünden içmeyen kucağında büyümeyen, her zaman sevdiği uzak yakın kardeşleri vardır onun, hiç tanımamış olsa bile. Yabancı görmez kimseyi geri bile durmaz, hürmetten tümüyle kabullenir kendinden olmayanı. Bozulmayacak uyumun dansı için...

Bir zamanlar ona kibirle bakmış olan bir nefes bile yaklaşamamıştır. Bilinmedik diyarın şanlı şöhretli sözleri kulağına hiç çalınmamış gibi... *Unutulur geçmiş hiç hatırlamamak üzere.*

Doğadan doğma kardeşlerine sarılır, bir kuvvet de acısına. Korkunç gururun bir kırıntısı dahi yoktur sofralarında... Unvanı yoktur kucaklaşmanın, her bir diyarda eştir...

Kaba hırlı öfkeli ya da umutsuz kaygının uğramadığı, sokakların renk renk kokan dünyasında bir tek aşağı bakışa yer yoktur...

Peki, ne vardır? İçinde hep kaynamış olan, bir kez bağlanmış olanın tükenmeyen asil soyluluğun kürkünden çıkmamış ne vardır? Nedir bu? Bu yalnız doğasındandır ondan hiç kaçmamış saklanmamış, ona hiç yabancılaşmamıştır. Ait olduğu hatıraları bir insan postunda koşarken dahi, yüreğinde capcanlı bir köpek gibi çarpacaktır…

İlk var oluş, ekildiği çorak topraktan yeşermiş olanın tohumudur. Eser yalnız onu yaratanın, kemiğinden derisine ince çizgileriyle buluşturduğu bir tuvaldir. Sanatçının hiç müdahale edemediği eserinde, elbet bir gün atasına dönecek olanın, bir zift gibi beyninin derinlerine yapışmış hakiki hatırlarının izini sürecektir. Hangi yaratıcı ya da sanatçı gücü yeten kısmi ard ardalığın çıplaklığıyla giydirir yamalı elbiseleri. Bir kez çıkarmak yetecek ona, giyinmemek üzerek soyunacak. İlk doğumun kutsal ekiminde olduğu gibi. Parlak bir çıplaklık hali… İlk günahın var olmadığı bir var oluşla özünden ekilmiş bir tohum olduğu unutulamamalı. Hem ekilmiş hem de yetiştirilmiş olan iradesi, boyun eğmeyecek kadar özgür, doğasına yabancılaşamayacak kadar ekinine bağlıdır. Başka türlüsü olanaklı değildir. Yüksek düşlerin peşinden koşmak boşuna terlemektir yalnızca…

Bir kez olsun başka türlü olmayı yüreğinden geçirmeyecek olan özgürdür. Hiç kaybetmemek üzere hak etmiş olduğu bir haktır bu!

Lisan başka türlü bile olsa Bir'den gelmedik mi biz? Kuşun yükselmek için gayretli kanat uçuşu, yılanın sancılı doğumu, bir insan çocuğun uçurtma peşindeki terli koşuşu… Hepsi bir değil mi? Kim bizi ayırmış, hatta kendisi için kul köle etmiş olan! Kendini bile ayrı bırakmaya hevesli yalnız insandır. Çünkü o ki, yalnız doğasını bozarak günahı yaratan tek vahşidir!

Medeniyetle övünen, diğer tüm kardeşlerini aşağılayan hor gören yalnız odur. Böylesi bir küfür ve nankörlükle hiç birleştirmemek üzere ayırmıştır bir olanı.

Parmenides' in doğadan çok öncelerden beri yankılanmış olan "*Her şey birdir*" sözünü hiç duymamış olan ancak bunu dile getirmiş olabilir. İlkel olanın aşağılık korkunçluğunun hiç mümkün olmadığı zamanın ilk doğuşunda, her şey bir kabul edilmişti. Böylesine yoksul tasarılar yalnız aklın hinleriden geçmiş, yüreğin suni olmayan kalp çarpıntısı dahi duyulmamıştır. Tüm bunlara hakkı olmayan, bir tek uzun elin gaspıyla mümkün olabilir. Tıpkı yaşamış bir Zorba Monark gibi! Çünkü birçok kişinin düşü böylesi bir haksızlığı tasarlayamazdı...

Bir *İnsan Tanrı* yalnız uydurulmuş olan! Yeryüzüne hiç inmemiş kutsaldır bu ancak. Yoksulun ufacık bir ışık parıltısına dahi aldırmadan yıldızları söndürmüştür. Bir iki etmiş uzlaşmaz karşıtlıkları tanrısal buyruklar gibi emretmiş, doğası gereği söylemiyle! Akı karaya düşman, ikizi dişi ve erkek diye ayıran, bu yalnız cesaret edilebilir olan gözü pek korkaklıktır! Sığınmış eteklerine kara çarşaflıların ne gören olmuş ne de duyan… Hiç görülmemiş, hiç sevilmemiş olan, gazap çektirmek için ayırdı tüm sarılanları… Peki, niyedir bu ebedi ayrılık hiç birleştirmemek için!

Tanrı insan kendi kendini yarattı, tıpkı bir kuklacı gibi... Ludwig Feuerbach 'ın söylemiyle

> "*Tanrı mı insanı yarattı yoksa insan mı tanrıyı?*" Bu soru hiç işitilmemek üzere sorulmuş bir sorudur. Bu öylesine akıllıları bulandıran uzuvların yerlerini bile şaşırtan bir soru ki, çıt ses bile çıkmıyor, herkesin gözü bir diğerinde...

Mutluluğu acıyı, onurlandırdığı alçalttığı, korkuttuğu sevdiği her ne varsa yaşadığı arzuladığı veya kaçtığı, kendinden olan her bir değerin yüceltilmiş temsili olan *İnsan tanrı...*

Nasıl olurda göklere yükselen yeryüzüne hiç uğramaz! En mahrem olan yatağımıza bile girdi. Özden gelen her bir şeyi yasakladı sevgiyi de sevilmeyi de!

Hiç ışımayan gözünü, benden sonra en tapınılacak olan dediği paraya dikti! Para da tıpkı *İnsan Tanrı* gibi uydurulmuş bir *Geist*'tır. Para, hizmet edilecek bir amaç aynı zamanda yalnız bir nesne olma hakkı olan insan için tapınılan ölümsüz bir ilah oldu! Birbiriyle yakın akraba olan kapitalizmin elleri hep yukarda, aynı zamanda burjuvazinin de cani dostu! Proletaryanın son umut kırıntılarını göklerden yalvarmasını rica ederek. Nasıl da asil kaoslu onursuz hâkimiyetin de!

Şehrin sularının atıklarıyla kirli havasında bir daha yetişemeyecek olan ağaçları soykırıma uğratmış, hatta tecavüzle zapt edilmiş ev sahiplerini yerinden etmiş, kimsesiz ve yurtsuz bırakmıştır. Bir tür savaş hali! Haklığını duyurmak adına aykırı öksürüklerin sesini kesmek için, hizmetimiz için yaratılmış olanlar gözden çıkarılabilir diye fetha verir. Dünya yurttaşlığı adına alkışlayın!

Tanrı İnsan ve kokuşmuş kapitalizmin ruhu, her şeyi ayırmış olan tek bir vücutta birleşiyor. Tenler aynı kokuyor, ruhlarda bir, ellerde ise masumiyeti boğazlamış olan adi gevşeklik! Birbirine yapışmış olanlar, hakikatin canlılığını bir daha kurmacasına iliklerine kadar kayıyor hatta sıyırıyor kemiğini... Kaynayan çorbanın içine daldırıyor büyük kutlama günü için! Ayrılanların hiç kavuşamayacağı o büyük kutlama! Sofrada birbirlerini boğazlamayı arzulayan şeytansı burjuvalar, her bir elden tokuşturuyorlar kadehlerini! Kaderin boynuna kocaman halkaların zincirlerini geçirerek, ezilmişlerin sömürüşlerini kutluyorlar!

Ebedi dünya umutları ise yalnız ezilmişlerin sonsuz kürek çekişleriyle kazandıkları devasa şişirilmiş borsalardır. Ne kutsal bir umut! *İnsan Tanrı*, ucube para yiyicilerinin böylesi lütuflarını hemen kabul eder. Ne de olsa yaratıcıların borcunu ödemek ister, daha da yüceltilmek sözünü alarak elbette. Karşılıksız bir alışverişin ticarette ne gibi bir yeri olabilirdi ki!

Yeryüzünü yeşil dolarla kaplayan, gözü fırıldak gibi oynayan ikiz kardeşin sonsuz gücü, yok edilmemek üzere inşa edildi! Bundan gayrısını göremeyecek olanlar, dualarını yalnız anın sonsuzluğuyla ibaret olan geleceğin

aç gözlülüğüne koşmayan deliler gibi olmalıdır. Kısmı mutluluk yalnız böyle olanaklıdır. İliklerinize kadar soyulmak için böylesine hevesli olmayın, o an gelip zaten size çatacak!

Düşleri daima uzun tutan, sabahın 8'inde kurduğu saati erteler… Mutluğun ve huzurun bitimsiz olan capcanlı hali size düşünüzde bahşedilmiştir yalnızca! Düş bitimsiz düş! Yaşlılığın ve sefaletin hiç uğramadığı gençlik pınarlarının dalgasıyla yeline vurulan, kıyıya boyunca uzanmış nasılda huzur buluyor. Burada tek aynılık, güneşin doğuşu batışı ve sonradan da ayın yıldızlarla sahneye çıkışıdır. Korkunç zamanın dili dışarıda değil burada, sefaletin müziğini duyacak kulak bile duymaz olur. Ne muhteşem bir düş, hiç gerçekleşmeyecek olan! Tanrısız düş!

"Başımı yalnız Bir'e dayadığım kuş tüyü yastığımda ne kadar da huzurluyum, elimle tutacak kadar ebedi mutluluğu… Şimdi rengârenk kanatlarıyla ölüm gelse; beni bu düşümden uyandırmasa, zamansızlığın içinde hiçlikle dans etsem parmak uçlarımla… Bu yine bir düş olur, hem de düş içinde bir düş, o halde hangisi hakikat olur? Bir dilek içten… Sessiz ama duyulur bir biçimde… Hakikat yalnız düşüm olsun hiç bitmeyecek olan!" Gözleri sımsıkı yumulur yalancı ışığın körlüğüne…

Saat sekizi vurur, tüm yaşamı anlamı parçalamışçasına çalar hiç durmadan. Düş bitti, her şey bitti. Aynılığın korkunç yüzüyle güneşi zapt edecek olan doğdu. Gecenin sarhoş ışığını söndürene dek…

Arkhe-logos'tan...

Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açıktır. Dergi felsefenin tarihsel gelişiminin, felsefe yöntemlerinin ve sorunlarının sistematik analizini amaçlar. Bu kapsamda, tüm felsefi eğilimlerden gelen yaratıcı ve incelikli okumalara açıktır.

Dergi aynı zamanda Aristoteles başta olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Kıta Avrupası'nın ve Amerika'nın felsefe geleneklerinin de zenginliklerini göz önünde bulunduran *Arkhe-logos* dergisi, Antik Yunan felsefesi ve edebiyatının felsefi yorumlarını içeren yazıları kabul etmektedir. Yukarıda belirtilen geniş felsefi yelpazeye karşın, dergi antik felsefe geleneklerinin feminist yorumlarına ve feminist felsefeye özel önem ve ilgi atfetmeyi amaçlamaktadır.

Dergideki yazılar Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir. *Arkhe-logos* hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. Yazılar gerekli görülen uzunluklarda hazırlanabilir.

From Arkhe-logos...

Arkhe-logos is open to philosophical papers from all philosophical traditions in principle. The journal intends the systematic study of philosophy with regard to its historical development, methods and problems. Creative and rigorous independent readings from all philosophical traditions are welcome.

The journal also aims to provide a site for diverse scholarship on Ancient Philosophy with a particular emphasis on Aristotle. Respecting the richness of European and American philosophical traditions, *Arkhe-logos* supports all kinds of philosophical interpretations of Ancient Greek philosophical and literary studies. Despite the wide philosophical spectrum mentioned above, the journal wishes to pay a special attention to the feminist interpretation of ancient philosophy as well as feminist philosophy.

Papers may be in Turkish or English. ***Arkhe-logos*** is a refereed journal and published bi-annually. The articles may be of substantial length.

Arkhe-logos Dergisi Yayın İlkeleri

1. Arkhe-logos, temelde bir felsefe dergisidir. Ancak, felsefi çerçevede yazılmış olmak koşuluyla insani bilimler ve sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da açıktır. Bu makalelerin seçim sürecinde karar yayın kuruluna aittir.

2. Arkhe-logos dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki kez yayınlanır. (Bahar ve Güz sayıları)

3. Dergide, makalelerin seçiminde kör hakemlik sistemi uygulanır.

4. Dergiye gönderilecek makalelerin felsefeye ve yazıldıkları alana özgün katkılar sunması beklenir.

5. Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur.

6. Yazara ait çalışmanın bulunduğu dergiden yazarın kendisine iki adet dergi telif ücreti karşılığı olarak gönderilir.

Yazarlar İçin Yayın Kuralları

1. Dergiye gönderilecek makaleler herhangi bir yerde ne bütün ne de parça halinde yayınlanmamış olmamak koşuluyla yayınlanması için kabul edilebilir. Bununla birlikte; yayın danışma kurulu gerekli gördüğü takdirde, daha önce yayınlanmış yazılara da yer verebilir. Makaleler Türkçe ya da İngilizce dillerinden birinde yazılabilir.

2. Gönderilecek makalelerde sayfa sınırlaması yoktur. Ayrıca; kısa ve uzun kitap tanıtım yazılarının yanısıra çevirilere yer verme de yayın danışma kurulunun yetkisindedir. Makaleler, A4 formatında, tek satır aralığıyla Times New Roman karakteri ve 12 punto ile yazılmalıdır. Sayfa düzenindeki boşluklar soldan, sağdan, alttan ve üstten 2.5 cm olacak şekilde düzenlenmelidir. Makaleler, Microsoft Word 2007 formatında teslim edilmelidir.

3. Gönderilen makalelerin ilk sayfasında makalenin başlığı, yazarın adı ve soyadı, ve yazar adının altında 200 kelimeyi aşmayan bir özet bulunmalıdır (Türkçe- İngilizce). Özetle birlikte minimum yedi, maksimum on anahtar sözcük belirtilmelidir (Türkçe-İngilizce). Özete verilecek dipnotta yazara ait kısa bir biyografi ve e-mail adresi (yazışma adresi dahil) sunulmalıdır.

4. Makalelerdeki alıntılar ve referanslar ***The Chicago Manual of Style, 16th Edition (Chicago and London: The University of Chicago Press,*** 2010)'da belirtilen kurallarla uyumluluk içerisinde olmak zorundadır.

5. Makaleler, **arkhelogos16@gmail.com** adresine gönderilmelidir.

Alıntılama ve Kaynak Gösterme Formatı

Arkhe-logos dergisi alıntılama ve kaynak gösterme sistemi olarak Chicago Manual of Style, 16th ed. kullanmaktadır. Aşağıda bu alıntılama sistemiyle ilgili temel bilgiler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi ve burada belirtilmeyen kurallar için lütfen

https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html ve *The Chicago Manual of Style, 16th edition'a* ulaşınız.

A. Tek yazarlı kitap (Chicago section 14.18):

A.1. Sonnot/ Dipnot:

Arda Denkel, *Object and Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 195.

A.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Denkel, Object and Property, 195.

A.3. Kaynakça:

Denkel, Arda. *Object and Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

B. İki yazarlı kitap (Chicago section 14.18):

B.1. Sonnot/ Dipnot:

Robert Prior and Thomas Wilson, *The First World War*, 3rd ed. (London: Cassel, 2003), 10.

B.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Prior and Wilson, *First World War*, 10.

B.3. Kaynakça:

Prior, Robert and Thomas Wilson. *The First World War*. 3rd ed. London: Cassel, 2003.

C. Üç yazarlı kitap (Chicago section 14.18):

C.1. Sonnot/ Dipnot:

Alison E. Buchanan, John Smith, and Heather Davis, *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making* (Berkeley: University of California Press, 2003), 55-56.

C.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Buchanan, Smith, and Davis, *Deciding for Others*, 55-56.

C.3. Kaynakça:

Buchanan, Alison E., John Smith, and Heather Davis. *Deciding for Others: The*

Ethics of Surrogate Decision Making. Berkeley: University of California Press, 2003.

D. Editörlü kitap (Chicago section 14.87):

D.1. Sonnot/ Dipnot:

Christopher Shields, Rebecca Copenhaver eds., *History of the Philosophy of Mind, vol.1* (Oxford: Routledge, 2018), 154.

D.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Shields and Copenhaver eds., *Philosophy of Mind,* 154.

D.3. Kaynakça:

Christopher Shields, Rebecca Copenhaver eds., *History of the Philosophy of Mind, vol.1* Oxford: Routledge, 2018.

E. Koleksiyon, Antoloji ya da Editörlü Kitaplar

E.1. Sonnot/ Dipnot:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas and Association" *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton and Jacqueline Taylor. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 71.

E.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Owen, "Hume and the Mechanics of Mind," 71.

E.3. Kaynakça:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas and Association." *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton and Jacqueline Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

F. Çeviri

F.1. Sonnot/ Dipnot:

The Atomists: Leucippus and Democritus, trans. C.C.W. Taylor. (Toronto and London: University of Toronto Press, 1999), 121.

F.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Leucippus and Democritus, 121.

F.3. Kaynakça:

The Atomists: Leucippus and Democritus, trans. C.C.W. Taylor. Toronto and London: University of Toronto Press, 1999.

G. Ansiklopedi ve sözlük maddeleri (Chicago section 14.247):

G.1. Sonnot/ Dipnot:

The New Encyclopedia Britannica, 15th ed., s.v. "China." The Canadian Oxford Dictionary, 2nd ed., s.v. "misdemeanour." Encyclopedia Brittanica, 15th ed., s.v.v.

"rocket fuel" "rocket science"

Kabul görmüş başvuru kitaplarının, belli başlı sözlüklerin ve ansiklopedilerin biyografide belirtilmesine ihtiyaç bulunmamaktadır. Sadece notlarda belirtilmektedir.

H. Akademik Dergi

H.1.Sonnot/ Dipnot:

Christopher Shields, "Hylomorphic Offices," *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI* 1, no.2 (2019): 217.

H.2.Kısa not (sonnot/ dipnot):

Shields, "Hylomorphic Offices," 217.

H.3. Kaynakça:

Christopher Shields, "Hylomorphic Offices," *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI* 1, no.2 (2019): 215-236.

I. İnternet Dergisi Yazısı (Chicago section 14.170-14.198)

I.1 Sonnot/ Dipnot:

Alison Flood, "The Clockwork Condition: lost sequel to A Clockwork Orange discovered," *The Guardian: International Edition,* April 25, 2019, www.theguardian.com.

I.2.Kısa not (sonnot/ dipnot):

Flood, "The Clockwork Condition".

I.3. Kaynakça:

Alison Flood. "The Clockwork Condition: lost sequel to A Clockwork Orange discovered." *The Guardian: International Edition,* April 25, 2019, www.theguardian.com.

J.Dijital görüntüler

J.1. Sonnot/ Dipnot:

Jean-Léon Gérome, "Diogenes The Cynic," photograph accessed September 14, 2018, https://art.thewalters.org/detail/31957/diogenes/.

J.2. Kısa not (sonnot/ dipnot):

Gérome, Diogenes The Cynic".

J.3. Kaynakça:

Jean-Léon Gérome, "Diogenes The Cynic," photograph accessed September 14, 2018, https://art.thewalters.org/detail/31957/diogenes/.

Principles of Publication for Arkhe-logos

1. Arkhe-logos, in principle, is a journal of philosophy. However, it is open to all kinds of topics from the humanities and social sciences on the condition that these topics are presented in a philosophical framework. The editorial board is responsible in the process of selection.

2. Arkhe-logos is a refereed and bi-annually published journal. (Spring and Autumn issues)

3. Articles sent to *Arkhe-logos* are blind-reviewed.

4. The articles are expected to serve in the capacity of original contributions to philosophy and their chosen field(s).

5. Authors are responsible for the content of their articles.

6. Two copies of the issue in which the article is published are sent to authors for copyright.

Submission Guidelines for Contributors

1. Articles are accepted for publication on the condition that they are not submitted for publication elsewhere and not previously published either in whole or in part. However, the editorial board reserves the right to consider the re-publication of a previously published material where needed. Articles may be submitted either in Turkish or in English.

2. Submissions of both substantial full-length bodies of work and shorter manuscripts are encouraged. Review articles, book reviews and translations will also be considered for publication at the discretion of the editors. They must be typed in A4 format and the text must be single-spaced, written in Times New Roman and in 12 font. Margins must be 2.5 cm both on the right and the left sides and on the top and the bottom. Documents must be submitted in Microsoft Word 2007 format.

3. The first page of submitted articles should include the title of the paper, the name of the author and an abstract (In Turkish and in English) which should not exceed 200 words. Keywords should be provided with the abstract with a minimum of 7 and maximum of 10 words (Turkish-English). A short biography and contact e-mail (a correspondence adress) should be indicated in a footnote.

4. The referencing system of the articles must comply with the rules indicated in *The Chicago Manual of Style, 16th Edition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010).

5. All articles must be sent as an e-mail to **arkhelogos16@gmail.com**

Referencing Style

Arkhe-logos uses Chicago Manual of Style, 16th ed. for citations. Please find below information related to the referencing style. For further queries please visit https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html or refer to the hardcopy of *The Chicago Manual of Style, 16th edition*.

A. Book, Single Author (Chicago section 14.18):

A.1. Endnote/Footnote:

Arda Denkel, *Object and Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 195.

A.2.Short note:

Denkel, *Object and Property*, 195.

A.3. Bibliography:

Arda Denkel, *Object and Property*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

B. Book, Two authors (Chicago section 14.18):

B.1. Endnote/Footnote:

Robert Prior and Thomas Wilson, *The First World War*, 3rd ed. (London: Cassel, 2003), 10. Short Note:

B.2. Short note:

Prior and Wilson, *First World War*, 10.

B.3. Bibliography:

Prior, Robert and Thomas Wilson. *The First World War*. 3rd ed. London: Cassel, 2003.

C. Book with Three Authors (Chicago section 14.18):

C.1. Endnote/Footnote:

Alison E. Buchanan, John Smith, and Heather Davis, *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making* (Berkeley: University of California Press, 2003), 55-56.

C.2. Short Note:

Buchanan, Smith, and Davis, *Deciding for Others*, 55-56.

C.3. Bibliography:

Buchanan, Alison E., John Smith, and Heather Davis. *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making*. Berkeley: University of California Press, 2003.

D. Book with an Editor (Chicago section 14.87):

D.1. Endnote/Footnote:

Christopher Shields, Rebecca Copenhaver eds., *History of the Philosophy of Mind, vol.1* (Oxford: Routledge, 2018), 154.

D.2.Short Note:

Shields and Copenhaver, eds., *Philosophy of Mind*, 154.

D.3. Bibliography:

Christopher Shields, Rebecca Copenhaver eds., *History of the Philosophy of Mind, vol.1* Oxford: Routledge, 2018.

E. Work in a Collection, Anthology, or Edited Books

E.1. Endnote/Footnote:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas and Association" *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton and Jacqueline Taylor. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 71.

E.2. Short Note:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind," 71.

E.3. Bibliography:

David Owen, "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas and Association." *The Cambridge Companion to Hume*, eds. David Fate Norton and Jacqueline Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

F. Translation

F.1. Endnote/Footnote:

The Atomists: Leucippus and Democritus, trans. C.C.W. Taylor. (Toronto and London: University of Toronto Press, 1999), 121.

F.2. Short Note:

Leucippus and Democritus, 121.

F.3 Bibliography:

The Atomists: Leucippus and Democritus, trans. C.C.W. Taylor. Toronto and London: University of Toronto Press, 1999.

G. Encyclopedia and dictionary entries (Chicago section 14.247):

G.1. Endnote/Footnote:

The New Encyclopedia Britannica, 15th ed., s.v. "China." *The Canadian Oxford Dictionary*, 2nd ed., s.v. "misdemeanour." Encyclopedia Brittanica, 15th ed., s.v.v. "rocket fuel" "rocket science"

Well-known reference books, such as major dictionaries and encyclopaedias, are normally cited in notes only, rather than in bibliographies

H. Scholarly Journal

H.1. Endnote/Footnote:

Christopher Shields, "Hylomorphic Offices," *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI* 1, no.2 (2019): 217.

H.2. Short Note:

Shields, "Hylomorphic Offices," 217.

H.3. Bibliography:

Christopher Shields, "Hylomorphic Offices," *Ancient Philosophy Today: DIALOGOI* 1, no.2 (2019): 215-236.

H. Article, Online Journal (Chicago section 14.170-14.198)

I.1. Endnote/Footnote:

Alison Flood, "The Clockwork Condition: lost sequel to A Clockwork Orange discovered," *The Guardian: International Edition,* April 25, 2019, www.theguardian.com.

I.2. Short Note:

Flood, "The Clockwork Condition".

I.3. Bibliography:

Alison Flood. "The Clockwork Condition: lost sequel to A Clockwork Orange discovered." *The Guardian: International Edition,* April 25, 2019, www.theguardian.com.

I. Online image

J.1. Endnote/Footnote:

Jean-Léon Gérome, "Diogenes The Cynic," photograph accessed September 14, 2018, https://art.thewalters.org/detail/31957/diogenes/.

J.2. Short Note:

Gérome, "Diogenes The Cynic."

J.3. Bibliography:

Jean-Léon Gérome. "Diogenes The Cynic," photograph accessed September 14, 2018, https://art.thewalters.org/detail/31957/diogenes/.

Arkhe-logos, Güz 2020, "Hegel Özel Sayısı" Çağrı Metni

Arkhe-logos Felsefe Dergisi'nin 2020 Güz Sayısı, G.W.F. Hegel'in (1770-1831) 250. doğum yılı ve *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820) eserinin yayımlanmasının 200. yılı olması sebebiyle "Hegel Özel Sayısı" olarak belirlenmiştir. Uluslararası hakemli bir dergi olan Arkhe-logos temelde tüm felsefe geleneklerine ve bu geleneklerde yazılmış felsefe yazılarına açık olmakla birlikte başta Aristoteles olmak üzere Antik filozoflara ve Antik felsefenin bütününe dair bir çalışma alanı oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu sebeple "Hegel Özel Sayısı", öncelikle Hegel'in geç Antikçağ ve Batı felsefesi dışındaki antik dünya felsefeleri de dahil olmak üzere Antik felsefeyle ilişkisini temele alan yazıları bir araya getirmeyi hedeflemektedir. Bu sebeple bu sayıya gönderilecek metinler, Hegel'in Antik felsefeyi nasıl ele aldığını ya da Antik felsefenin Hegel'in felsefesi üzerindeki etkisini (Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* ve diğer tüm eserleri dahil olmak üzere) tarihsel ya da sistematik bakış açısıyla ele alabileceği gibi Hegel'in Antik felsefeyle ilişkisine dair çağdaş ve süregelen tartışmaları da konu edinebilirler.

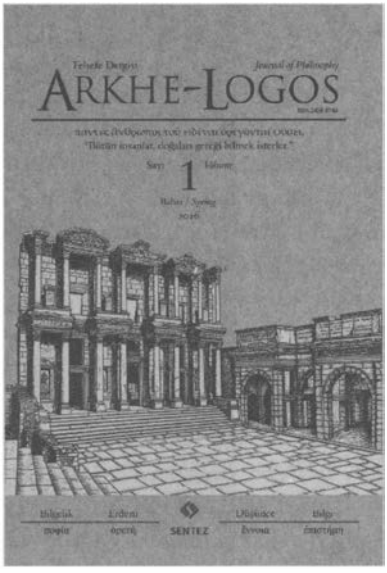
Bu sayıda, ayrıca yayımlanmasının 200. yılı olması sebebiyle Hegel'in *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*'ne ilişkin özgün makalelere de yer verilecektir. Hegel *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri'ne* Giriş'de felsefi hukuk bilimini detaylıca incelemeye geçmeden önce üç temel kavramdan bahseder. Bu kavramlar irade ***(Wille),*** özgürlük ***(Freiheit)*** ve hukuktur ***(Rechts).*** Hegel'e göre felsefi hukuk biliminin konusu hukuk ideası, yani hukuk kavramı ve onun edimselleşmesidir (§1). Bu hukuk kavramının zeminine gelince, o tinsel bir zemindir ***(das Geistige)*** ve onun kesin konumu ile çıkış noktası iradedir ***(Wille).*** İrade ise özgürdür ***(frei),*** öyle ki tam da özgürlük ***(freiheit)*** onun tözü ***(Substanz)*** ile kaderini/belirlenimini ***(Bestimmung)*** oluşturur ve hukuk sistemi edimselleşmiş özgürlüğün diyarıdır. Bir başka deyişle hukuk sistemi kendi içerisinden ikinci bir doğa olarak doğan tinin dünyadısır ***(die Welt des Geistes).*** Böylece özgür irade, özgürlüğü edimsel kılmak adına tinin kendisini bir hukuk sisteminde nesnelleştirmesi anlamında hukuğun zemini ve kaynağını oluşturur (§4).

Dolayısıyla Hegel'in *Hukuk Felsefesi* için olduğu kadar günümüz dünyası için de önemini devam ettiren irade, özgürlük ve hukuk gibi kavramlar temelinde *Hukuk Felsefesi*'ni tarihsel ve sistematik bir bakış açısıyla ele alan makaleleri ve bunun yanı sıra *Hukuk Felsefesi*'nin günümüz sosyal ve politik felsefesiyle ilişkisini kuran çalışmaları bekliyoruz.

2020 Güz "Hegel Özel Sayısı"na yazıların gönderilmesi için son tarih 1 Haziran 2020'dir.

Bu dergide yayınlanmak üzere gönderilen yazıların http://arkhe-logos.com/ adresinde belirtilen Arkhe-logos yazım kurallarına uygun bir biçimde düzenlenmesi rica olunur.

SAYI EDİTÖRÜ: **İ. BERK ÖZCANGİLLER** (berkozcangiller@gmail.com)



Personal Identity and Persistence over Time: An Aristotelian Interpretation

SERAP ELDERE KELEŞ

Aristoteles'in Ruh (*Psuche*) Tanımları

J. L. ACKRIIL

Çev. AYLİN ÇANKAYA

"Nous Poietikos" (*Intellectus Agens*) Kavramı

SAFFET BABÜR

Aristoteles'in Kinetik- Olmayan Mutluluk (*Eudaimonia*) Anlayışı Üzerine

H. NUR ERKIZAN

Aristotelesçi Trajedinin Psikolojisi

AMÉLİE OKSENBERG RORTY

Çev. FIRAT ÜNAL

Katharsis

JONATHAN LEAR

Çev. ESRA ÇAĞRI MUTLU

Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles

I. MUELLER

Çev. A. DİNÇER ÇEVİK

Herakleitos ve Şiir

MUSTAFA GÜNAY

Aquinas'ın De Regno'sunda 'Tiran' ve 'Tiranlık' Anlayış

C. CENGİZ ÇEVİK

Duygularla Bilme: Ulus Baker'in İmajlar Felsefesi ve Görsel Demontaj

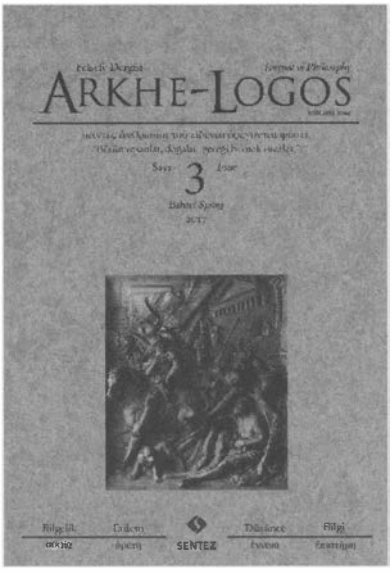
VOLKAN YÜCEL

Adam Smith's Common Sense Epistemology in The Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism

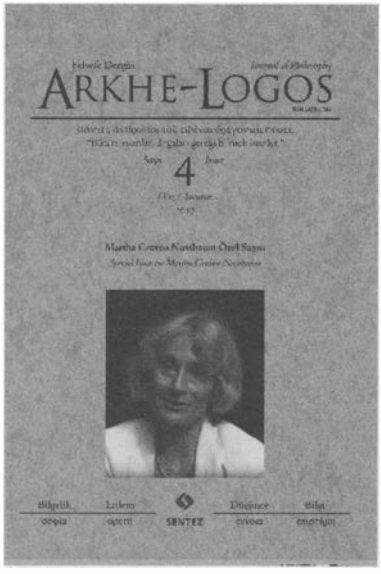
DOĞAN GÖÇMEN



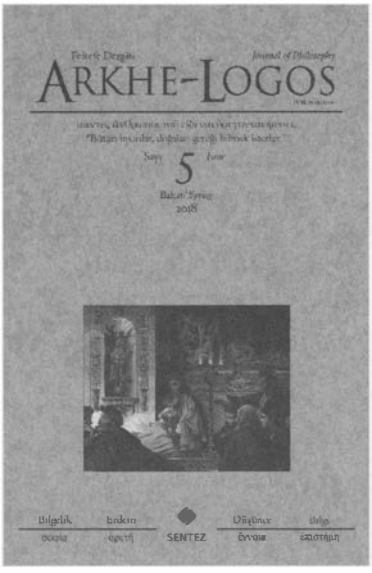
Presokratik Felsefede Düşünce Deneyleri
NICHOLAS RESCHER
Çev. MUSTAFA EFE ATEŞ
Marcus Manilius'un Eseri *Astronomica*'da Samanyolu'nun Nasıl Oluştuğuna Dair Farklı Görüşlere Bir Bakış
ALP EJDER KANTOĞLU
Türklerde Rasyonel Felsefenin Tarihi (*Historia Rationalis Philosophiae Apud Turcas*)
JOHANN PETER VON LUDEWIG
Çev. C. CENGİZ ÇEVİK
İnsan Bedeni Nedir?
ALASDAIR MACINTYRE
Çev. SERAP ELDERE KELEŞ
Aklın Duyguları: Varlığın İrrasyonel ve Rasyonel Bir Dansı Mümkün Müdür?
VOLKAN YÜCEL
Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi
VELİ URHAN
Felsefesini Arayan Eğitim
MUSTAFA GÜNAY
Metaphor Itself: The Phenomenology of an Interrealm Referent
FIONA TOMKINSON
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (I)
ELIZABETH ANDERSON
Çev. EZGİ BURGAN - DEMET BOLAT
Felsefede Cogito ve Sanatta 'İmza' Örneklerinde Modern Öznenin Ortaya Çıkışı
HARUN REŞİT SOYA - MARTI ESİN ŞEMİN



Felsefe Olarak Retorik: Hümanist Gelenek-[Heidegger ile Retorik, Hümanizm, Mantık, Politika ve Şiir İlişkileri Üzerine]
ERNESTO GRASSI
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ
Kinik Diogenes'in Toplumsal ve Politik Karşıtlığının Ana Hatları
C. CENGİZ ÇEVİK
Erdemli Bir Siyasetin Olanaklılığı Üzerine: Aristoteles ve Machiavelli'de Etik Siyaset İlişkisi
ELİF ÇETİNKIRAN BALCI
Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları
Çev. GAMZE KESKİN
Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşâ Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant – Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması
GAMZE KESKİN
Feminist Epistemoloji ve Bilim Felsefesi (II.Kısım)
ELIZABETH ANDERSON
Çev. DEMET BOLAT-EZGİ BURGAN
İçsel ve Dışsal Sebepler
BERNARD WILLIAMS Çev. AYKUT AYTIŞ
Felsefi Düşüncede Konsept Yaratıcılığının Yeni Fenomenolojik Alanı: Aura-Analitik
SEDAKAT ALİYEVA
Kartezyenizm: Tarihsel Arka Plan, Genel Görünüm ve İtirazlar
ULAŞ BAGER ALDEMİR
Teutoburg Geçidi Savaşı ve Bir Örnek Olarak Florusun Eserinden İlgili Bölüm ve Çevirisi
ALP EJDER KANTOĞLU
İbn-i Arabi'nin Felsefesi Üzerine: Tanrı, İnsan ve Bilgi
H.NUR ERKIZAN



Nussbaum'ın Felsefe Anlayışı Üzerine: "Felsefe İnsanlığa Hizmet Edebilir."
HATİCE NUR ERKIZAN
Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme
HATİCE NUR ERKIZAN
Phantasia ve Oreksis
MARTHA CRAVEN NUSSBAUM Çev. FIRAT ÜNAL
Martha C. Nussbaum'ın İnsani Gelişme ve Olanaklar Yaklaşımı
EBRU GÜVEN
İnsan Hakları Kavramını Nussbaum'un Yapabilirlikler Yaklaşımı ile Düşünmek
ELİF ÇELİK
Martha C. Nussbaum, Adalet ve Umut
SEBİLE BAŞOK DİŞ
İnsanlığın Hukuk Eğitiminde Geliştirilmesi
MARTHA C. NUSSBAUM
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN - ERAY YAĞANAK
Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri
EBRU GÜVEN
Aristoteles "Aristotelesçi Sosyal Bir Demokrat mıydı?"
RICHARD MULGAN Çev. AYLİN ÇANKAYA
Osmanlı-Türk Modernleşmesi
NEŞET TOKU
Zaman Üzerine Düşünceler: Salahaddin Halilov`un Görüşleri Bağlamında
KÖNÜL BÜNYADZADE
Husserl ve Fenomenolojisi: Bir Özet
HASANHAN TAYLAN ERKIPÇAK



Fransız "Aydınlar" Batı'yı Nasıl Parçaladılar? : Postmodernizm ve Etkileri

HELEN PLUCKROSE
Çev. AYSİMA ÇALIŞAN

"Mitostan Logosa" Tartışmalar-Yaklaşımlar"

ADNAN AKAN

Platon Düşüncesinde Kurgu - Gerçeklik Bağlamında Şiir ve Felsefe

CEYHUN AKIN CENGİZ

"Biz Hiperboreanlar": Heidegger ve Nietzsche'de Platonizm ve Politika

ROBERT SINNERBRINK
Çev. SELİM ÇÖREKÇİ

Özgecil Gerekçelere Dayanan (Sözde) Yalan Söyleme Hakkı Üzerine

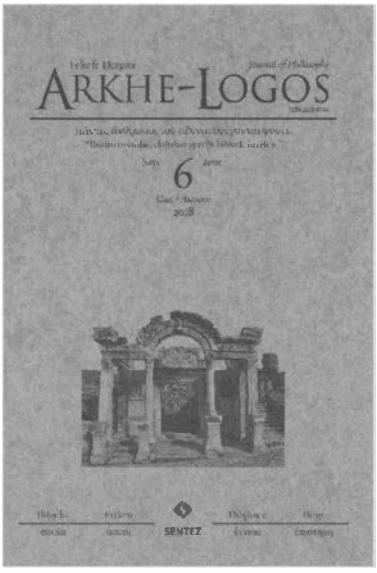
IMMANUEL KANT
Çev. AHMET EMRE DEMİRCİ

Kürtaj Tartışmasının Biyoetik ve Foucault'un Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi

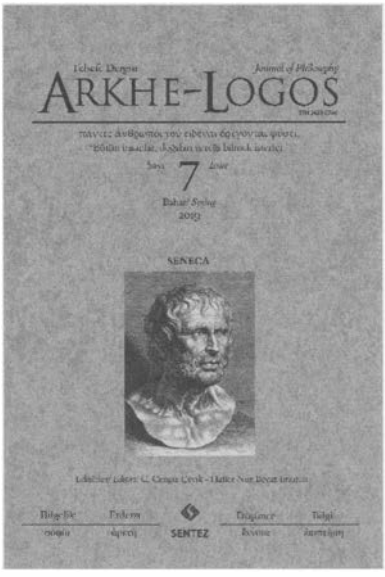
SEYDA KESİKOĞLU

Türkiye'de "Sanat" Diye Bir Şeyden Bahsedilebilir mi?

ALP EJDER KANTOĞLU



On the Possibility of the Capability Approach as a Political Philosophy
URSZULA LISOWSKA
İnsan Hakları, Adalet ve Eğitim Üzerine ya da İnsanileşme ve İnsandışılaştırma/İnsandışılaşma
HATİCE NUR ERKIZAN
Kamusal Alan .
YUSUF HATAY
Değerler Açısından İnsan Varoluşunu Anlamak
CELAL GÜRBÜZ
İyonya ve İyonyalı Filozoflar Üzerine
LEVENT ERKIZAN
Miletoslu Filozoflar.
PINAR ERDOĞAN
Kurak Çalının Düşü
SEVGİ OZAN
Duygu Felsefesi: Öfke
YUSUF HATAY
Nietzsche ve Heidegger'de Sanat ile Hakikat Arasındaki İlişki Üzerine
CAN BATUKAN
Cumhuriyet Döneminde İlk Kuşak Felsefeciler
MUSTAF GÜNAY -GÜLSUN DÜLGEROĞLU- SEVGİCAN AKÇA
ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE
Dünyada Çocuklar İçin Felsefe: Tarihçe ve Güncel Çalışmalar
ÖZGE ÖZDEMİR
Benjamin ve Flaneur Olarak Çocuk
SENEM KURTAR



Horatius- Cicero- Manilius
Çev. ALP EJDER KANTOĞLU

John Sellars ile Roma Stoacılığı ve Seneca Üzerine Kısa Bir Söyleşi
C. CENGİZ ÇEVİK

Seneca'dan Aforizmalar
Çev. EBRU DEMİRSULAR ODA

Seneca ya da Stoacı Bir Yaşam
ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN

Stoacı *Oikeiosis* Öğretisi
AHMET FARUK ÇAĞLAR

Seneca'nın *Doğa Araştırmaları*'nda Kehanet, Kader ve Tanrı İlişkisi
C. CENGİZ ÇEVİK

Ahlâki Mektuplar'ın Edebî Koordinatları
HANDE KOÇAK CİMİTOĞLU

Seneca'nın *De Ira* Adlı Eserinde Öfke Çözümlemesi
İHSAN BERK ÖZCANGİLLER

Seneca'nın *De Providentia* Adlı Eserinde Bazı Ahlak Sorunları
MUSTAFA GÜNAY

Seneca'nın Platon'u
MELİKE MOLACI

Tanıtım Yazısı/Seneca: *Medea*
EMRE CEREN

Tanıtım Yazısı/Seneca: *Doğa Araştırmaları*
KUTSİ AYBARS ÇETİNALP