Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy
ARKHE-LOGOS
Sayı
Issue
9
Bahar
Spring
2020

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

ARKHE-LOGOS

ISSN 2459-0746

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

Sayı 9 *Issue*

Güz/ *Spring*
2020

SWIPTR
Society for Women in Philosophy Turkey

II. ULUSLARARASI KADIN FELSEFESİCİLER KONGRESİ
MUĞLA/TÜRKİYE
II. International Congress of Women Philosophers



14-16 Kasım/*November* 2019

Tam Metinler/*Full Text*

Bilgelik	Erdem		Düşünce	Bilgi
σοφία	ἀρετή	SENTEZ	ἔννοια	ἐπιστήμη

Felsefe Dergisi *Journal of Philosophy*

ARKHE-LOGOS

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

Sayı 9 *Issue*

Bahar/ *Spring*
2020



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*: 2020 Sayı / *Issue*: 9
Bahar / Spring 2020

ISSN 2459-0746

Kapak ve İç Düzen: Sentez

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: SONÇAĞ MATBAACILIK
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
İskitler/ANKARA
Tel: o. 312. 341 36 67
Sertifika No: 25931

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.

***ARKHE-LOGOS* 2016 yılında H. Nur BEYAZ ERKIZAN tarafından kurulmuş olan uluslararası bir felsefe dergisidir.**

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. Ögr. 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)

***ARKHE-LOGOS* is an international journal of philosophy founded in 2016 by H. Nur BEYAZ ERKIZAN.**

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:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar /Spring 2020

İÇİNDEKİLER

FELSEFE, TARİH VE CİNSİYET

II. (Muğla/Türkiye) Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongre Notları 15
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

Kadın Felsefeciler Topluluğu ve Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunun Tarihi Üzerine 19
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

Türkiye'de Kadın Olarak Felsefe Yapmak Hakkında Bir Değerlendirme 31
GAMZE KESKİN

İonia Okulu Filozoflarını Yeniden Okumak 43
NİHAL PETEK BOYACİ

Platon ve Aristoteles'te 'Doğaya Göre' (katà phûsin) ve 'Doğa Karşıtı' (para phûsin) 57
MERVE ARLI ÖZEKES

Theaetetus: The Criteria of Knowledge 71
KARASENİA PAPALEXİOU

Felsefe Tarihi Öğreniminde Cinsiyetçi Literatür Oluşumu: Sürekliliği Devam Ettiren Akademisyenler Olarak Felsefe Tarihini Yeniden Ele Almak 81
CEMİLE BARIŞAN

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in Kadın Söylemleri Üzerine Bir Değerlendirme 93
FATMA TUĞÇE AYPERİ ÖZDEMİR, EKİN KAYNAK ILTAR

BİLİM, CİNSİYET VE GÜNÜMÜZ

Is Science without Explanations Possible? 109
DİLEK YARGAN

Bilimsel Söylemdeki Cinsiyetçilik: Bilmenin Erkek-Merkezci Formları 123
SERENA NUR ERKIZAN

Exploring the Impact of Neuroscientific Research on Gender Theory 131
GİZEM CAMLICA

Çeyrek Yüzyıllık bir Felsefe Dalı: Kimya Felsefesi 143
H. ŞULE AYCAN

Zihinsel Bir Gerçeklik Olarak Zaman 153
FEYZA CEYHAN COŞTU

Yapay Zekâ ve Bilinç İlişkisi: Yapay Bilinç 167
MEHTAP DOĞAN

Could an Artificial System Be Phenomenally Conscious? 177
TUĞBA YOLDAŞ

FEMİNİST FELSEFE

Demokrasinin Cinsiyeti 207
FATMA BETÜL TATLI

Feminity in Religions: A Comparative Analysis 221
CENNET CEREN ÇAVUŞ

İnsan Merkezcilikten Doğa Merkezciliğe: Toplumun Feminist İnşaası Üzerine Bir Tartışma 247
KAMURAN ELBEYOĞLU

Women Role Against Climate Change 261
ERDEN MİRAY YAZGAN YALKİN_ANTONIOS KALOGERARAKİS

Kürtaj Hakkı Savunularında İki Argüman: Kendi Kendinin Sahibi Olma Hakkı Mı Kendi Kaderini Tayin Hakkı Mı? 275
SİBEL KİBAR_ELİF BÜŞRA YILMAZ

Queer Performativity as Paradox: Freedom and Resistance in Butler, Fanon, and Haraway 295
FULDEN İBRAHİMHAKKIOĞLU

Martha Nussbaum'un Uluslararası Feminizmi Bir Üçüncü Dünya Feminizmi Midir? 307
EBRU GÜVEN

Kant'ın Felsefi Antropolojisindeki Cinsiyet ve Irk Kavramı Üzerine Bir Tartışma 327
ÖZLEM DUVA

ETİK-POLİTİKA-SANAT

Right Action and Action Guidance in Virtue Ethics 343
NEVİM BORÇİN

Margaret Cavendish and the Performance of Political Obligation 363
KATHERINE GÖKTEPE

Nietzsche on the Question of the Other Persons(s) 387
BAŞAK KEKİ

Savaş Zamanı Hukuk Susar 403
AYSEL DEMİR

Jeremy Waldron: Nefret Söylemi ve Zarar İlişkisi 413
ZÜBEYDE KARADAĞ THORPE

Kant'ın Politika Düşüncesinde Eleştirinin Sınırları 425
NEFİSE BARAK

Kant, Felsefe ve Din 437
SENİYE TİLEV

Sanatın Sonu *Versus* Yükümlülüğü: Sanatın Sağaltım Gücü 449
AYŞE ÖZTÜRK

How Can David Hume, Adam Smith, and Sophie De Grouchy Illuminate the Paradox of Tragedy Through Their Account of Sympathy? 465
EYLÜL YÜCEL

Alain Badiou'da Hakikat Açılımları Olarak Sanat ve Aşk 475
ŞULE GECE

ADDENDUM

Aristoteles'te Arzu ve Hareket 485
FIRAT ÜNAL

Moira Gatens'ın "Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği" Odağında Evrensel İnsan Kavramı 507
MEHMET SARSMAZ

CONTENTS

PHILOSOPHY, HISTORY AND GENDER

Notes on II. (Muğla/Turkey) International Congress of Women Philosophers... 15
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

On the History of Society for Women in Philosophy (SWIP) and Society for Women in Philosophy in Turkey (SWIP-TR) 19
HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

An Assessment about Working on Philosophy in Turkey as a Woman Philosopher 31
GAMZE KESKİN

Rereading the Ionian School Philosophers 43
NİHAL PETEK BOYACİ

'According to nature' (katà phûsin) and 'Against Nature' (para phûsin) in Plato and Aristotle 57
MERVE ARLI ÖZEKES

Theaetetus: The Criteria of Knowledge 71
KARASENİA PAPALEXİOU

The Formation of Sexist Literature in the Education of History of Philosophy: Reconsidering History of Philosophy as the Stability Sustaining Academicians 81
CEMİLE BARIŞAN

An Assesment of Women's Discourse of Socrates, Plato and Aristotle 93
FATMA TUĞÇE AYPERİ ÖZDEMİR, EKİN KAYNAK ILTAR

SCIENCE, SEX/GENDER AND TODAY

Is Science wothout Explanations Possiible? 109
DİLEK YARGAN

Sexism in Scientific Discourse: Masculinised Forms of Knowing 123
SERENA NUR ERKIZAN

Exploring the Impact of Neuroscientific Research On Gender Theory 131
GİZEM CAMLICA

A Branch of Philosophy Quarter Centenary: Philosophy of Chemistry 143
H. ŞULE AYCAN

Time as a Mental Reality 153
FEYZA CEYHAN COŞTU

The Relation Between Artificial Intelligence and Consciousness: Artificial Consciousness 167
MEHTAP DOĞAN

Could an Artificial System Be Phenomenally Conscious? 177
TUĞBA YOLDAŞ

FEMINIST PHILOSOPHY

Gender of Democracy 207
FATMA BETÜL TATLI

Feminity in Religions: A Comparative Analysis 221
CENNET CEREN ÇAVUŞ

From Homo-Centrism to Eco-Centrism: A Discussion on the Feminist Construction of the Society 247
KAMURAN ELBEYOĞLU

Women Role Against Climate Change 261
ERDEN MİRAY YAZGAN YALKİN_ANTONIOS KALOGERARAKİS

The Ideal of Non-Domination as an Alternative to the Right of Self-Ownership Regarding to Pro-Abortion Debates 275
SİBEL KİBAR_ELİF BÜŞRA YILMAZ

Queer Performativity as Paradox: Freedom and Resistance in Butler, Fanon, and Haraway 295
FULDEN İBRAHİMHAKKIOĞLU

Is Martha Nussbaum's International Feminism a Third World Feminism?.. 307
EBRU GÜVEN

A Discussion on the Concept of Gender and Race in Kant's Philosophical Anthropology 327
ÖZLEM DUVA

ETHICS-POLITICS-ART

Right Action and Action Guidance in Virtue Ethics 343
NEVİM BORÇİN

Margaret Cavendish and the Performance of Political Obligation 363
KATHERINE GÖKTEPE

Nietzsche on the Question of the Other Persons(s) 387
BAŞAK KEKİ

War Time the Laws Fall Silent 403
AYSEL DEMİR

Jeremy Waldron: The Relatonship Between Hate Speech and Harm 413
ZÜBEYDE KARADAĞ THORPE

The Limit of Critique in Kant's Political Thought 425
NEFİSE BARAK

Kant, Philosophy and Religion 437
SENİYE TİLEV

The End of the Art Versus Its Responsibilty: Therapeutic Power of the Art 449
AYŞE ÖZTÜRK

How Can David Hume, Adam Smith, And Sophie De Grouchy Illuminate the Paradox of Tragedy Through Their Account of Sympathy? 465
EYLÜL YÜCEL

Art and Love as Expansions of Truth in Alain Badiou 475
ŞULE GECE

ADDENDUM

Aristotle on Desire and Movement 485
FIRAT ÜNAL

The Concept of Universal Human in the Focus of Moira Gatens': "A Critique of the Sex/Gender Distinction" 507
MEHMET SARSMAZ

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2020 Sayı / *Issue*: 9
Bahar / *Spring* 2020

II. (Muğla/Türkiye) Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongre Notları

HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

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

(Bu kongre, Hypatia'ya ithaf edilmiştir. Anısına sonsuz saygıyla!)

14-15-16 Kasım, 2019 tarihleri arasında II.Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongresi Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü ev sahipliğinde ve Bilkent Üniversitesi işbirliği ile düzenlendi[1]. Kongrenin ilki 25-27 Ekim 2018 tarihleri 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. Muğla Büyükşehir Belediye Başkanı Dr. Osman Gürün yaptığı kongre açılış konuşmasında, yaşamın cinsiyetçilikten kurtarılması yolunda verilen çabalara desteklerinin her daim süreceğini belirterek Anadolu kültürünün ve düşüncesinin 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

[1] ***Kongre Düzenleme Kurulu Başkanı:*** Prof. Dr. H. Nur Beyaz Erkızan- Muğla Büyükşehir Belediye Başkanı Dr. Osman Gürün.
Kongre Düzenleme Kurulu: Prof. Dr. H. Nur Beyaz Erkızan, Özgür Akdağ (Muğla Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kültür, Turizm ve Spor Daire Başkanı), Araş. Gör. Berna Şimşek, Araş. Gör. Nefise Barak, Levent Erkızan, Selda Kiraz.

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, kuruluş ve kişilerin adları ise şöyledir: Muğla Ticaret ve Sanayi Odası Başkanlığı/Başkan Mustafa Ercan, Menteşe Belediyesi/Başkan Bahattin Gümüş, Ula Belediyesi/Başkan İsmail Akkaya, Nazar Unlu Mamüller Gıda. Paz.Tur.Tic A. Ş Yönetim Kurulu Başkan Yardımcısı/Muğla Ticaret ve Sanayi Odası Kadın Girişimciler Kurulu Başkanı Mehtap Şeniz Çahan, Aristoteles Felsefe Derneği Başkanı Prof. Dr. H.Nur Beyaz Erkızan, Arkhe-logos Felsefe Dergisi ve Sentez Yayınevi Yönetim Kurulu Başkanı Tekin Çanga.

Kongrenin düzenlenmesinde emeği geçen ve katkı sunan herkese sonsuz teşekkürler!

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. Ve şimdi bu bildiriler de Arkhe-*logos* dergisinde (Sentez Yayınevi) yayınlanıyor...

Son derece zengin tarihsel, kültürel ve bilimsel bir geçmişe sahip olan Ege Bölgesi'nde yer alan Muğla'da böyle bir kongrenin düzenlenmesi oldukça anlamlı olmuştur. Kongrenin 1. günü Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilirken 2. günü de Muğla'nın en güzel ilçelerinden biri olan Ula'da yapılmış ve ayrıca Akyaka'daki Kadın Azmağı'nda da bir tekne turu düzenlenmiştir.

Son gün kongre etkinliği ise, ikinci Efes olarak da adlandırılan antik kent Stratonikeia'ya taşınmış ve orada bir çalıştay düzenlenmiştir.

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 Topluluğu***'nun 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:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Kadın Felsefeciler Topluluğu ve Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğunun Tarihi Üzerine*

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 verilir.
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

* 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 topluluklarına ilişkin bilgiler 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.[2]

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

---

[2] Kadın filozoflar üzerine çeşitli araştırmalar ve incelemeler artarak devam etmektedir. Ancak bilindiği kadarıyla şimdiye kadar hiç bir felsefe tarihi kitabında kadın filozoflar kanonun içinde yer alamamışlardır...Onlar üzerine ayrı kitaplar yazılmaktadır. Ve kanon değişene kadar da 'kadın filozoflar' ifadesi kullanılacaktır. Geleneksel, tutucu ve cinsiyetçi bu kanonu aşma denemesinin ilk defa yapıldığı bir felsefe tarihi kitabı için: H. Nur Beyaz Erkızan, *Antik Çağ Felsefesi Tarihi,* (İstanbul: Sentez Yayınevi, 2012).

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, Christine 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[3]

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

[3] 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. Ayrıca; en.wikipedia.org/wiki/Society_for_Women_in_Philosophy.

sağlamak için mücadele eder.

SWIP TR: 2018 yılında kurulmuş ve ilk toplantısını Bilkent Üniversitesi'nde (Ankara) gerçekleştirmiştir. Türkiye'de kadın felsefeciler arasında 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 Felsefeciler 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 Topluluğu'nun (*Society for Women in Philosophy in 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."[4]

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

[4] Sandrine Berges ile bireysel yazışma. Ayrıca ve ilgili konularda daha geniş bilgi için: https://swip-tr.weebly.com/,https://feministhistoryofphilosophy.wordpress.com/2015/09/29/turkish-european-network-for-the-study-of-women-philosophers-website/

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 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.[5]

[5] 14-16 Kasım, 2019 tarihleri arasında gerçekleştirilen ***II.Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongresine*** ilişkin ayrıntılı bilgi notu bu çalışmanın ön ekinde yer almaktadır.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Türkiye'de Kadın Olarak Felsefe Yapmak Hakkında Bir Değerlendirme

GAMZE KESKİN*

Özet
Bu çalışma, 2. Türkiye Kadın Felsefeciler (SWIP TR) Kongresi'nde sonuçları paylaşılmış olan iki anket çalışmasına dair verileri içermektedir. Anketler felsefeci kadınların karşılaştıkları problemlere ilişkin ampirik sonuçlara ulaşmayı hedeflemiştir. Bu iki anket çalışmasından ilki kadın felsefe öğrencilerine yöneliktir. İkincisi ise kadın felsefeci akademisyenlere yöneliktir. Her iki anket de anonim olarak düzenlenmiş, online olarak uygulanmış ve sonuçları paylaşılmıştır.
Anahtar Sözcükler: kadın felsefeciler, anket, sayısal veri, problem, akademisyen, öğrenci, SWIP TR

An Assessment about Working on Philosophy in Turkey as a Woman Philosopher

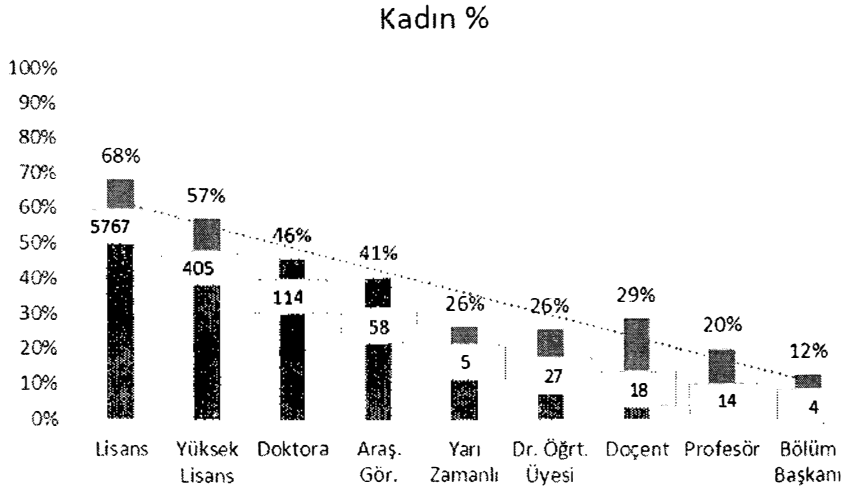
Abstract
This study includes the data of two surveys whose results were shared in 2. Turkish Women Philosophers (SWIP TR) Congress. The surveys aimed to reach empirical conclusions about the problems that women philosophers faced. The first of these two surveys is aimed at women philosophy students. The second is for women philosophers. Both surveys were organized anonymously, administered online and results were shared.
Keywords: women philosophers, survey, numeric data, problem, academician, student, SWIP TR

***

Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu (SWIP TR)'nun 25-27 Ekim 2018 tarihinde Ankara Bilkent Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirmiş olduğu birinci konferansın sonunda yapılan değerlendirme oturumunda kadın felsefeciler ile ilgili bazı istatistik veriler paylaşılmıştı. Bu veriler, kadın ve

* Dr. Öğretim Üyesi Gamze Keskin, Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü, keskin.gamze@gmail.com

erkek felsefecilerin lisans öğrenciliğinden akademik pozisyonlara yükselişinde kadınların oranının doktora seviyesinden itibaren düşüşe geçtiğini gözler önüne seriyordu. Söz konusu veriler "Erkek %" ve "Kadın %" başlıklı tablolarda sayı ve oran olarak gösterilmiştir.[1]



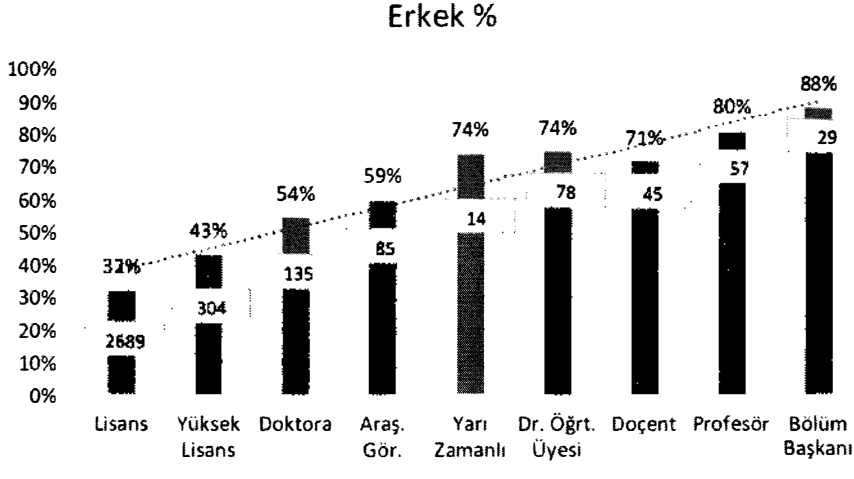
Felsefe bölümlerinde bulunan erkek öğrencilerin sayısının kadın öğrencilere oranla doktoradan itibaren yükseldiği görülmektedir. Türkiye'deki felsefe bölümlerinden elde edilen verilere bakıldığında, kadınların akademide dezavantajlı bir konumda olduğu açıktır. Verileri değerlendirmemizi sağlayan, bizlerle bilgilerini paylaşan felsefe bölümlerine, tek bir kadın akademisyen bile barındırmayan felsefe bölümlerinin verileri de eklenince oluşacak tablonun yanında, bu tabloların sonuçları iyimser kalacaktır diye düşünmekteyiz.[2]

---

[1] Bu çalışmaya dair tüm istatistik veriler ve detaylar için bkz. Saniye Vatansever & Gamze Keskin, "Türkiye'de Kadın Felsefeci Olmak", *Cogito*, Sayı:92, (Aralık 2018): s.6-17.

[2] Vatansever & Keskin, "Türkiye'de Kadın Felsefeci Olmak," 11. Ayrıca bkz. 4. Dipnot: Elde edilen veriler, Türkiye'deki kadın felsefeci oranlarının İngiltere ve Amerika'daki oranlarla paralellik gösterdiğini ortaya koymuştur. Amerika'da kadınların tüm felsefe öğretim üyelerinin %25'ini oluşturduğunu ortaya koymuştur. Sally Haslanger, "Survey of earned doctorates % women. Data on Women in Philosophy: Website APA Committee on the Status of Women, 2013", 28 Kasım, 2018, http://www.apaonlinecsw.org ; C. D. Jennings, A. Kyrilov, P. Cobb, J. Vlasits, D. W. Vinson, E. Montes & C. Franco, "Academic Placement Data and Analysis: 2015 Final Report." *New APPS: Blog*, 28 Kasım, 2018, http://www.newappsblog.com ;
J. Van Camp, "Tenured/tenure-track Faculty Women at 98 U.S. Doctoral Programs in Philosophy, 2004",28 Kasım, 2018, https://web.csulb.edu/~jvancamp/doctoral_2004.html
İngiltere'de ise kadın felsefeciler üzerine hazırlanmış bir rapor lisans düzeyinde kadınların oranının %48, ama öğretim üyesi düzeyinde %24 olduğunu göstermektedir. Rapora şu bağlantıdan

Bu veriler ve değerlendirme oturumunda ele alınan konular bize kadın felsefecilerin öğrenciliklerinden itibaren bazı problemlerle karşı karşıya olduklarını somutlaştırır nitelikteydi. Bu bakımdan kadın felsefecilerin sayısının öğrencilikten akademisyenliğe geçiş ve yükselme sürecinde azalmasına dair problemlere yakından eğilebilmek adına iki farklı anket formu düzenlendi. Bu anket formlarından ilki kadın felsefe öğrencilerine hitaben oluşturuldu ve uygulandı. Diğeri ise kadın felsefeci akademisyenlere hitaben oluşturuldu ve uygulandı.[3]



Tamamen anonim olarak uygulanan ve gönüllülük esası ile cevaplanan anketlerle[4] ilgili bazı nicel bilgiler aşağıdaki gibidir:

ulaşılabilir: http://www.swipuk.org/notices/2011-09-08/

[3] Bu anketler online olarak Google Forms üzerinden oluşturuldu ve uygulandı. 16 Kasım 2019'da gerçekleşen 2. Uluslararası Kadın Felsefeciler Kongresi'nde workshop ve değerlendirme oturumunda ise bu anketlerin sürdürülmesine yönelik karar alınmıştır. Bu bağlamda anketlere daha fazla katılımın sağlanması halinde yıl be yıl tekrar anketlerin sonuçları değerlendirilecektir. Anketlere katılım için gerekli bağlantılar ise aşağıdaki gibidir:
Kadın felsefeci akademisyenler için anket formu uzantısı:
https://docs.google.com/forms/d/1-NFxf7oXFGuv4y8Ah9fBKlh2dvUvwdsfMHYWKM-LfDUc/edit
Kadın felsefe öğrencileri için anket formu uzantısı: https://docs.google.com/forms/d/1-oC3hPHoZbUIlFcggGCpdoCdZXkI5PfcN8ZLgDKUo5s/edit

[4] Anket sorularının hazırlanmasında ve analiz edilme sürecinde yardımlarını ve vaktini esirgemeyen Kırklareli Üniversitesi Eğitim Bilimleri Bölümü öğretim üyesi değerli Dr. Öğretim Üyesi Alaettin İŞERİ'ye teşekkürü bir borç bilirim.

Anketler Hakkında Nicel Bilgiler	
Anketlerin Duyurulduğu Bölüm Sayısı:	61
Anketlere Katılan Kadın Felsefeci Öğrenci Sayısı:	303
Anketlere Katılan Kadın Felsefeci Akademisyen Sayısı:	82

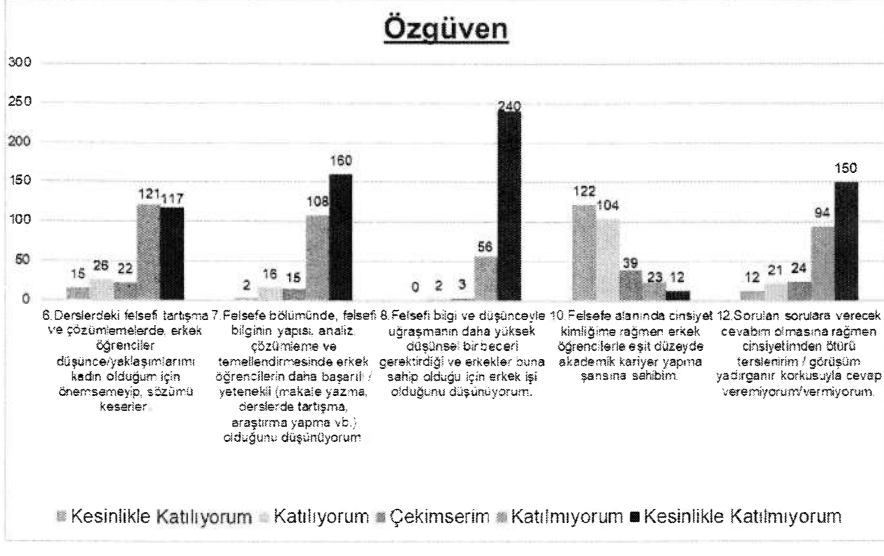
Araştırmanın ilk basamağı olan kadın öğrencilere yönelik düzenlenmiş anket formunda veriler; genel bilgiler (öğrenim gördüğü sınıf düzeyi, felsefe bölümünü tercih sebebi, bölümündeki kadın akademisyen sayısı), cinsiyet kimliğine bağlı olarak da özgüven, rol-modellik, akademik ilgi, felsefeye yatkınlık kategorilerinde analiz edilip, değerlendirilmiştir.

Kadın felsefe öğrencilerine yönelik anket araştırmasında katılımın yarısından fazlasının Lisans 3 ve Lisans 4 sınıflarında yoğunlaştığı sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla sonuçları yüksek oranda belirleyen kesimin en az üç yıldır felsefe bölümünde öğrenci olan bir kesimi temsil ettiğini söyleyebiliriz. Soruları cevaplandıran öğrencilerin %74.5'i felsefe bölümüne isteyerek geldiğini bildirmişlerdir. Ek olarak kadın öğrencilerin okuduğu bölümlerdeki kadın öğretim elemanı sayı ve oranları sırasıyla şöyledir: 0 = %8.3; 1-3 = %56.8; 4-7 = %26.6; 7-10 = %2; 10'dan fazla = %6.3.

Cinsiyet kimliğine bağlı olarak felsefe bölümündeki kadın öğrencilere sorulan soruların tamamı aşağıdaki tabloda verilmiştir.

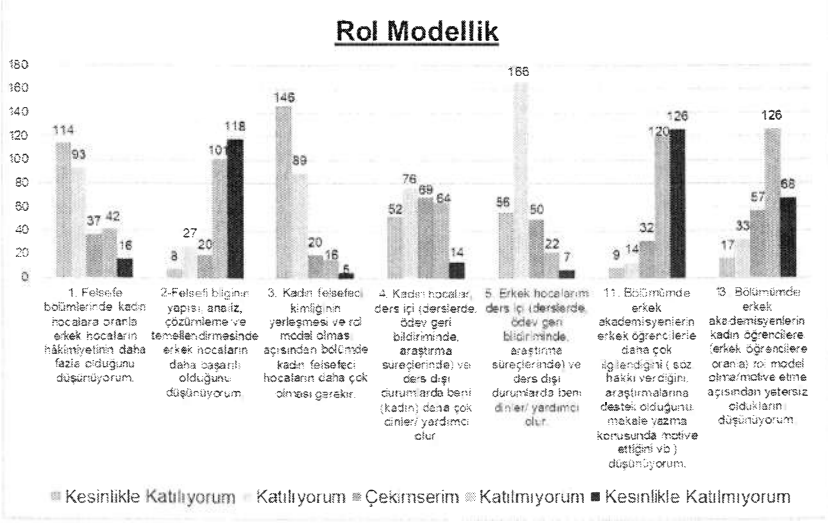
Kadın Felsefeci Öğrencilere Sorulan 'Cinsiyet Kimliği' Odaklı Soruların Tamamı
1. Felsefe bölümlerinde kadın hocalara oranla erkek hocaların hâkimiyetinin daha fazla olduğunu düşünüyorum.
2. Felsefi bilginin yapısı, analiz, çözümleme ve temellendirmesinde erkek hocaların daha başarılı olduğunu düşünüyorum. (Bölümünde kadın hoca bulunmayan öğrenciler cevaplamayacaklardır.)
3. Kadın felsefeci kimliğinin yerleşmesi ve rol model olması açısından bölümde kadın felsefeci hocaların daha çok olması gerekir. (Bölümünde kadın hoca bulunmayan öğrenciler cevaplamayacaklardır.)
4. Kadın hocalar, ders içi (derslerde, ödev geri bildiriminde, araştırma süreçlerinde) ve ders dışı durumlarda beni (kadın) daha çok dinler/ yardımcı olur. (Bölümünde kadın hoca bulunmayan öğrenciler cevaplamayacaklardır.)
5. Erkek hocalarım ders içi (derslerde, ödev geri bildiriminde, araştırma süreçlerinde) ve ders dışı durumlarda beni dinler/ yardımcı olur.
6. Derslerdeki felsefi tartışma ve çözümlemelerde, erkek öğrenciler düşünce/yaklaşımlarını kadın olduğum için önemsemeyip, sözümü keserler.
7. Felsefe bölümünde, felsefi bilginin yapısı, analiz, çözümleme ve temellendirmesinde erkek öğrencilerin daha başarılı / yetenekli (makale yazma, derslerde tartışma, araştırma yapma vb.) olduğunu düşünüyorum.
8. Felsefi bilgi ve düşünceyle uğraşmanın daha yüksek düşünsel bir beceri gerektirdiği ve erkekler buna sahip olduğu için erkek işi olduğunu düşünüyorum.
9. Felsefe tarihindeki, felsefi bilgi ve felsefi düşünceye katkıları olan kadın filozofları doğrudan bölüm derslerimden öğrendim.
10. Felsefe alanında cinsiyet kimliğime rağmen erkek öğrencilerle eşit düzeyde akademik kariyer yapma şansına sahibim.
11. Bölümümde erkek akademisyenlerin erkek öğrencilerle daha çok ilgilendiğini (söz hakkı verdiğini, araştırmalarına destek olduğunu, makale yazma konusunda motive ettiğini vb.) düşünüyorum.
12. Sorulan sorulara verecek cevabım olmasına rağmen cinsiyetimden ötürü terslenirim / görüşüm yadırganır korkusuyla cevap veremiyorum/vermiyorum.
13. Bölümümde erkek akademisyenlerin kadın öğrencilere (erkek öğrencilere oranla) rol model olma/motive etme açısından yetersiz olduklarını düşünüyorum.
14. Sınıftaki erkek arkadaşlarıma kıyasla kendimi felsefeye daha ilgili (tartışma, okuma, yazma) görüyorum.
15. Sınıftaki kadın arkadaşlarıma kıyasla kendimi felsefeye daha ilgili (tartışma, okuma, yazma) görüyorum.

Kadın öğrencilere yöneltilen 6, 7, 8, 10 ve 12 numaralı sorular 'özgüven' başlığı altında analiz edildi. Bu bağlamda kadın öğrencilerin kadın/erkek arasında sıklıkla kurulan duy(g)usal/akılsal analojisini ve ayrımını kabul etmedikleri sonuçlardan anlaşılmaktadır. Kadın felsefe öğrencilerinin tüm felsefe tarihine yansımış ve erkeğe atfedilmiş düşünsel/akılsal[5] faaliyetin günümüzde geçerli olmadığı kanaatinde olduğu açıkça görülmektedir. Özgüven başlığı altında ele alınan sorulara kadın öğrencilerin verdikleri cevapları içeren tablo aşağıdaki gibidir:

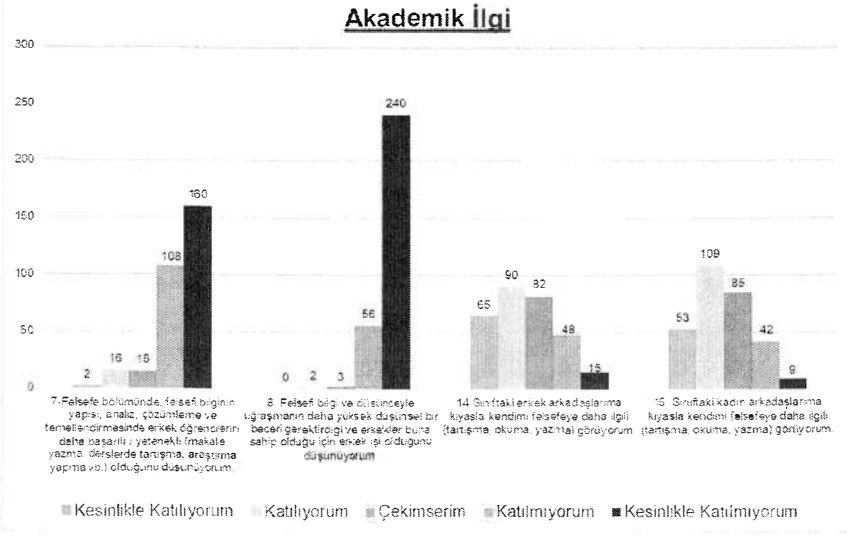


Araştırmada, kadın öğrencilere yöneltilmiş olan 1, 2, 3, 4, 5, 11 ve 13. sorular 'rol modellik' konusunda değerlendirildi. Kadın öğrenciler cinsiyet ayrımı yapmadan bölüm hocalarının onları yeterince dinlediğini ve ihtiyaç duydukları zamanlarda da yardımcı olduklarını düşünmektedirler. Ayrıca erkek hocalarının kendileri için yetersiz kaldığı ya da ayrım yaptıkları kanaatine sahip değiller. Ancak kadın felsefe öğrencileri bölümlerinde kadın hocaların varlığına daha çok ihtiyaç duymaktadırlar. %85'lik bir oran bölümünde kadın hoca sayısının daha fazla olması gerektiğini görüşündedir. Rol Modellik başlığı altında ilgili sorulara kadın öğrencilerin verdikleri cevapları içeren tablo aşağıdaki gibidir:

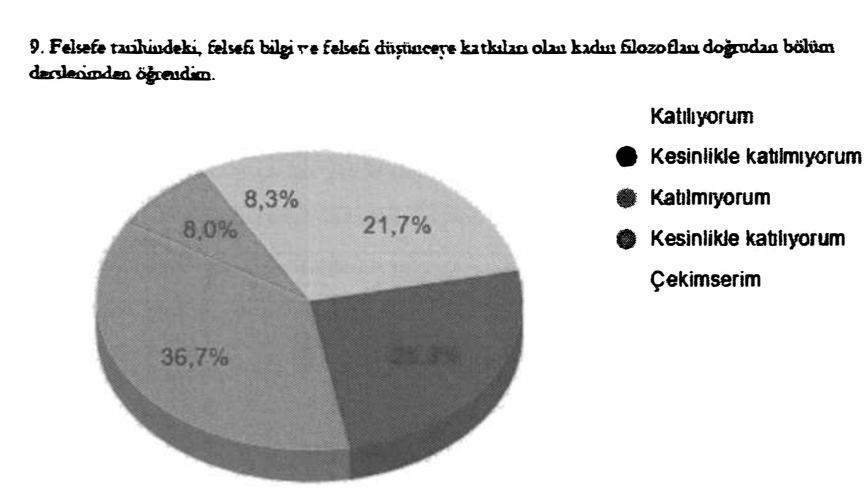
[5] Genevieve Lloyd'un, erkek-kadın ayrımının geleneksel felsefi metinlerde bir simge olarak nasıl işlendiğinin ve onun bilinen felsefi anlayışlarla etkileşiminin anlaşılması konusunda çeşitli örnekler içeren eseri için bkz. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2015.



Anketteki 7, 8, 14 ve 15 numaralı sorular kadın felsefe öğrencilerinin felsefeye olan 'Akademik İlgi'leri kategorisinde analiz edildi. Düşünce tarihinin, klasik müfredatlarda baskın olan erkek düşünür tipolojisinin ve akademideki erkek felsefeci hakimiyetinin kadın öğrencilerde felsefeye karşı ilgisizliğe ya da kendini dışlanmış hissetme duygusuna neden olmadığı görülmüştür. Felsefeye ilgili olma konusunda kadın öğrencilerin görüşlerinde ise belirgin bir cinsiyet ayrımına rastlanmadı. Akademik İlgi başlığı altında değerlendirilen sorular ve cevapları içeren tablo aşağıdaki gibidir:



Kadın öğrencilere sorulan sorular arasında yukarıda ele alınan kategorilere dahil edilmeyen başka bir soru daha mevcuttu. 9. soru, kadın filozofların felsefe bölümü müfredatlarına hangi oranda dahil edildiğini ölçmek üzere hazırlanmıştı. Bu sorunun cevabı aşağıdaki grafikte incelenebilir:



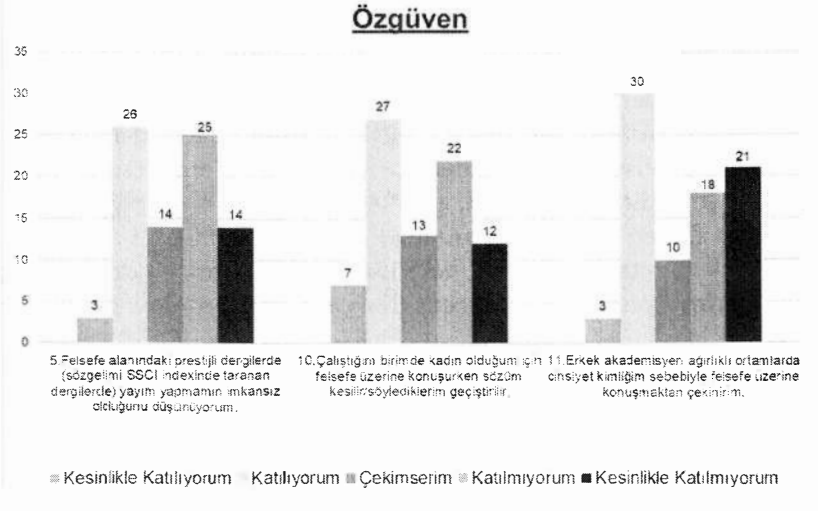
Araştırmanın ikinci ayağı olan kadın felsefeci akademisyenlere yönelik veriler; genel bilgiler (çalışma alanı, akademik unvan, birlikte çalıştığı kadın akademisyen sayısı, çalışma alanı), cinsiyet kimliğine bağlı olarak da ayrımcılık, özgüven, başarı ve iş yükü kategorilerinde analiz edilip, değerlendirilmiştir.

Kadın felsefeci akademisyenlere yönelik anket çalışmasına katılan kadın akademisyenlerin çalışma alanları zengin bir çeşitlilik göstermekle birlikte diğer çalışma alanlarına nazaran Ahlak Felsefesi/Etik, Bilim Felsefesi, Siyaset Felsefesi ve Epistemoloji ön planda görünmektedir. Kadın akademisyenlerin, çalıştıkları felsefe bölümündeki kadın öğretim elemanı sayısının oranları sırasıyla şöyledir: 1-3 = %57.5; 4-6 = %30; 7-10 = %11.3; 10'dan fazla = %1.3. Ayrıca anketi cevaplandıran akademisyenlerin %32.5'i araştırma görevlisi, %2.5'i öğretim görevlisi, %8.8'i araştırma görevlisi doktor, %30'u doktor öğretim üyesi, %18.8'i doçent doktor, %7.5'i profesör doktor unvanına sahiptir.

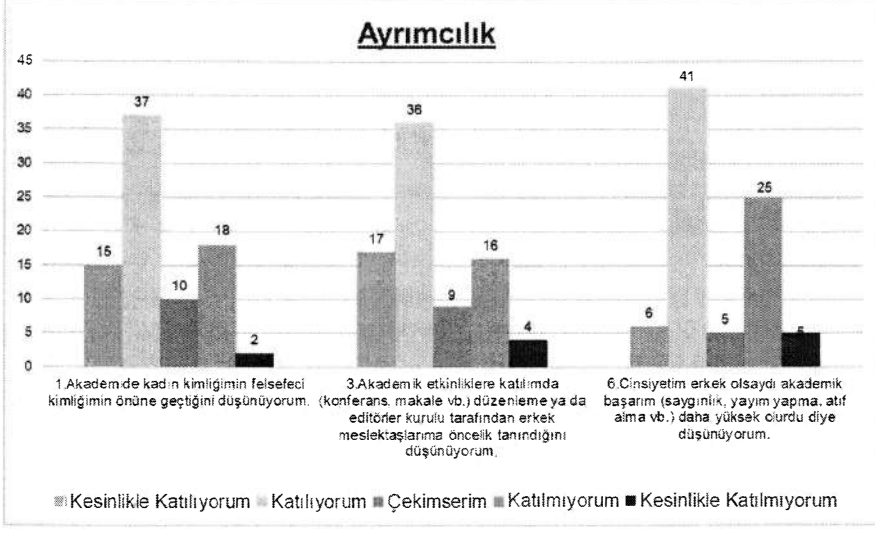
Cinsiyet kimliğine bağlı olarak felsefe bölümlerindeki kadın akademisyenlere yöneltilen soruların tamamı aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Kadın Felsefeci Akademisyenlere Sorulan 'Cinsiyet Kimliği' Odaklı Soruların Tamamı
1. Akademide kadın kimliğimin felsefeci kimliğimin önüne geçtiğini düşünüyorum.
2. Yöneticilik konusunda erkek meslektaşlarımın daha yetenekli olduklarını düşünüyorum.
3. Akademik etkinliklere katılımda (konferans, makale vb.) düzenleme ya da editörler kurulu tarafından erkek meslektaşlarıma öncelik tanındığını düşünüyorum.
4. Felsefe alanında başarılı (saygınlık, yayım yapma, atıf alma vb.) bir akademik yaşantı için kadınların erkeklerden daha çok çalışması gerektiğini düşünüyorum.
5. Felsefe alanındaki prestijli dergilerde (sözgelimi SSCI indexinde taranan dergilerde) yayım yapmamın imkansız olduğunu düşünüyorum.
6. Cinsiyetim erkek olsaydı akademik başarım (saygınlık, yayım yapma, atıf alma vb.) daha yüksek olurdu diye düşünüyorum.
7. Ulusal düzeyde çalışma alanım üzerine yapmış olduğum akademik çalışmalarım değer (referans gösterilir, kaynak olarak tavsiye edilir) görür.
8.Uluslararası düzeyde çalışma alanım üzerine yapmış olduğum akademik çalışmalarım değer (referans gösterilir, kaynak olarak tavsiye edilir) görür.
9. Akademik olarak çalıştığım alanda kendimi başarılı (yayım yapma, atıf, seminer daveti, kurul üyelikleri, sayı editörlüğü vb.) hissederim.
10. Çalıştığım birimde kadın olduğum için felsefe üzerine konuşurken sözüm kesilir/söylediklerim geçiştirilir.
11. Erkek akademisyen ağırlıklı ortamlarda cinsiyet kimliğim sebebiyle felsefe üzerine konuşmaktan çekinirim.
12. Çalıştığım birimde dikkat gerektiren / incelikli işler (sempozyum organizasyonu, müfredat değişimi, yeni açılacak programın hazırlıkları vb.) kadınlar tarafından sürdürülür.
13. Hamilelik ve doğum sonrasında çalıştığım birimde çeşitli sıkıntılar yaşadım/yaşıyorum.

Kadın akademisyenler, akademik yaşantılarının çeşitli basamaklarında genel olarak cinsiyet kimliklerinden dolayı dezavantajlı olduklarını düşünüyorlar. Araştırmada kadın akademisyenlere yöneltilen 5, 10 ve 11 numaralı sorular 'özgüven' başlığı altında analiz edildi. Kadın olduğu için erkek akademisyen ağırlıklı ortamlarda konuşmaktan çekinen ve sözü kesilen (yaklaşık %40) bir kesim kadın akademisyenin özgüven problemi ile karşı karşıya olduğunu görmekteyiz. Özgüven başlığı altında ele alınıp değerlendirilen ilgili soruların ve cevaplarının verildiği tablo aşağıdaki gibidir:

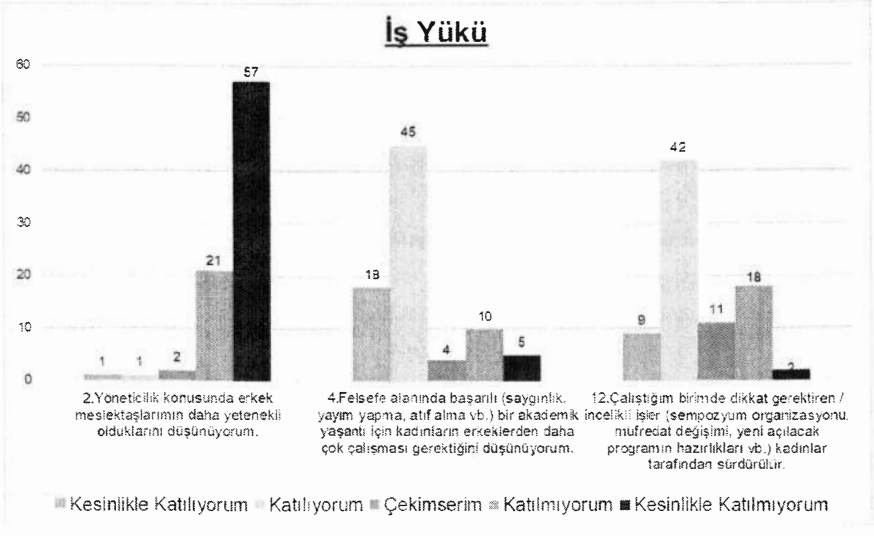


Kadın akademisyenlere yönelik hazırlanan anket çalışmasının 1, 3 ve 6 numaralı soruları cinsiyetlerinden dolayı 'ayrımcılık'a uğradıklarını hissedip/hissetmediklerini ölçmek üzere hazırlanmıştır. Bu bağlamda ankete katılan kadın felsefeci akademisyenler arasında azımsanamayacak bir kesim akademik etkinliklerdeki kurulların çoğunlukla öznel davrandığını ve erkek meslektaşlarına öncelik tanıdığını düşünmektedir. Kadın akademisyenlerin büyük bir kısmı da akademik yaşamda başarılı olmak için erkek akademisyenlerden daha fazla çalışmaları gerektiğine ve eğer 'erkek' olsalardı yapmış oldukları çalışmaların daha fazla değer görüp, saygınlık getireceğine inanıyor olduğu sonucu elde edildi. Ayrımcılık kategorisinde değerlendirilen sorulara kadın akademisyenlerin verdikleri cevapları içeren tablo aşağıdadır:



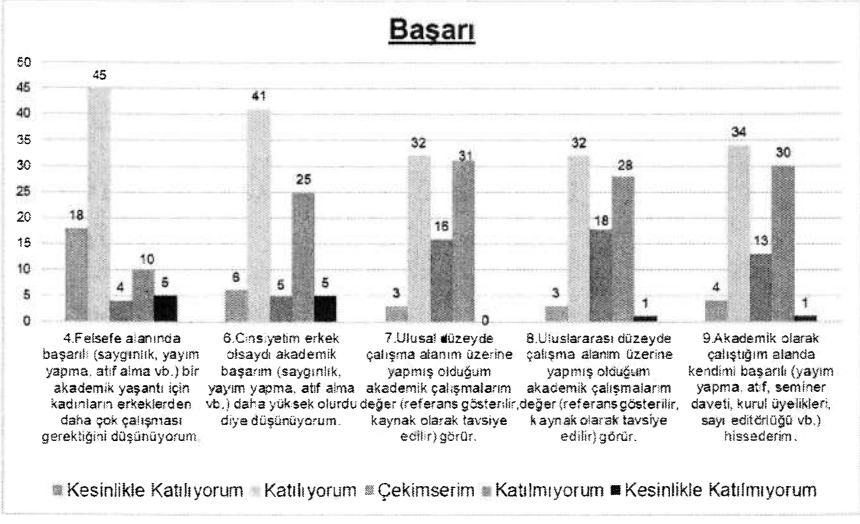
Araştırmadaki 2, 4 ve 12 numaralı sorular kadın akademisyenlerin 'İş Yükü' konusunda yaşadıkları problemlere odaklanmak üzere sorulmuştur. Türkiye'deki felsefe bölümlerindeki kadın bölüm başkanı sayısı 2018 yılında yapmış olduğumuz araştırmanın verileri ile birlikte yukarıda verilmiştir. Buna ek olarak kadın felsefeci akademisyenler, erkek meslektaşlarının yöneticilik konusunda daha becerikli olduklarını kesinlikle kabul etmiyorlar. Ancak bölümlerde dikkat gerektiren ve incelikli işler olarak adlandırabileceğimiz işlerin %60'dan fazla bir oranla kadınlar tarafından sürdürüldüğü de açıkça görülmektedir. Yani bölümlerde genellikle kadınlar iş yükünü çekerken, idari pozisyonlara baktığımızda ise yeterince kadın felsefeci akademisyen görememiz de kadın akademisyenlerin iş yükünü sırtlayıp, idari pozisyonlara yükselemedikleri bir tablo ile bizi yüzleştirmektedir. İş Yükü

konusunda sorulmuş olan sorular ve yanıtlarını içeren tablo aşağıdaki gibidir:



Bölümlerdeki iş yükü problemlerine ek olarak kadın felsefeci akademisyenler arasında %82lik bir oranın hamilelik dönemi ya da sonrasında çalıştığı birimde çeşitli sıkıntılarla karşılaştığını görüyoruz. 13. soruya 41 kişi (%51.3) tecrübesi olmadığını; 7 kişi (%8.8) sıkıntı yaşamadığını; 32 kişi (%40) sıkıntı yaşadığını bildirmiştir.

Kadın akademisyenlere yöneltilen 4, 6, 7, 8 ve 9 numaralı sorular 'Başarı' kategorisinde analiz edilmiştir. Bu bağlamda kadın akademisyenler, eğer bir başarı çıtası varsa, oraya ulaşmak için erkek akademisyenlere göre daha fazla çalışmaları gerektiğine inanmaktadırlar. Sonuçlara baktığımızda kadın felsefeci akademisyenlerin azımsanamayacak bir kısmı kendini hem ulusal alanda (%38.8) hem de uluslararası alanda (%37.5) yaptıkları çalışmalarla başarılı hissediyor görünmektedir. Ancak oranlarda azımsanamayacak bir yüzdelik dilim (%37.5) akademik olarak kendisini başarısız hissettiğini belirtmiştir. Başarılı hissetme oranının artıp, başarısızlığın azaldığı akademik unvan ise sonuçlarda profesörlük olarak belirmiştir. Başarı kategorisinde sorulan sorular ve kadın felsefeci akademisyenlerin yanıtları aşağıdaki tabloda verilmiştir:



Pek çok erkek meslektaşımız 'kurulu düzen'in içerisinde kadınların özellikle cinsiyetlerinden dolayı bazı problemlerle karşılaştıklarının farkında olmadıklarını söylemektedirler. Kaldı ki kadın felsefeci akademisyenlerin bir kısmı da üzerine düşünmedikleri ya da içinde olduklarını fark edemedikleri problemlerin varlığını, anket soruları ile karşılaştıklarında ve değerlendirme esnasında belirtmişlerdir. Bu çalışmanın[6] en önemli amacı gerek öğrenci gerekse akademisyen kadın felsefecilerin problemleri konusunda farkındalık yaratmaktır. Dile getirilen problemlere ampirik bir veri elde etme yolunda yapılan bu çalışmanın bir başlangıç ve problemlerin azalmasında katkısı olmasını diliyorum.

Kaynakça

Haslanger, Sally. "Survey of earned doctorates % women. Data on Women in Philosophy: Website APA Committee on the Status of Women, 2013", 28 Kasım, 2018, http://www.apaonlinecsw.org

Jennings, C. D., Kyrilov, A., Cobb, P., Vlasits, J., Vinson, D. W., Montes, E., & Franco, C. "Academic Placement Data and Analysis: 2015 Final Report." *New APPS: Blog, 2015*. 28 Kasım, 2018, http://www.newappsblog.com

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Van Camp. "J, Tenured/tenure-track Faculty Women at 98 U.S. Doctoral Prog-

[6] Anketlerin uygulanması konusunda hassasiyet gösteren, uygulamaya katılan, Türkiye'nin dört bir yanında destek olan tüm akademisyen dostlarıma ve meslektaşlarıma şükranlarımı sunuyorum.

rams in Philosophy, 2004", 28 Kasım, 2018, https://web.csulb.edu/~jvancamp/doctoral_2004.html

Vatansever, Saniye & Keskin, Gamze, 'Türkiye'de Kadın Felsefeci Olmak', *Cogito*, İstanbul, YKY, Sayı:92, Aralık 2018, s.6-17.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

İonia Okulu Filozoflarını Yeniden Okumak

NİHAL PETEK BOYACI*

Özet

Eski Yunan'da felsefenin başlangıcı genel olarak politik koşullar bağlamında özgür düşünme ortamı ve demokrasiyle yönetilmeleri çerçevesinde ele alınır. Kabul gören bu düşüncede Ionia filozofları da dâhil olmak üzere, her bir filozofun felsefeyle ve özellikle doğa üzerine felsefe yapabilmeleri rahat koşullarda yaşamalarıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak Hegel'in Felsefe Tarihi'nde vurgulandığı üzere, Eski Yunan felsefesi Ionia'da tam da Kyros zamanında ve polisin çöküş dönemine geçmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu ise oldukça gelişmiş bir kültüre sahip olan polisin tüm değerlerinin bozulması anlamını taşımaktadır. Böylesi durumda felsefenin ortaya çıkışı tüm güzellikler içinde değil, toplumsal ve politik bozulmanın başlamasıyla gerçekleşmiştir. Hegel'in Ionia'yı ileri bir kültür olarak gördüğü ve güzellikler içinde bir toplum tanımlaması, onun politik sisteminin daha öncesinde nasıl olduğunun incelenmesini gerektirir. Felsefe tarihçisi olarak kabul edebileceğimiz Karatani'nin de özellikle belirttiği üzere Ionia, demokrasinin çok daha ötesinde hükmetmenin olmadığı (isonomia) bir düzenden hükmetmenin olduğu bir düzene geçmektedir. Bu iki temel düşünce felsefenin ortaya çıkışını Ionia'nın politik değişimiyle paralel görmektedir.

Bu çalışmanın ilk tartışmasında da böylesi bir politik değişimin hangi düzenden hangi düzene olduğu ve felsefenin ortaya çıkma nedenleri üzerinde nasıl bir etkisi bulunduğu tartışması üzerinde durulacaktır. Bu düşünce ekseninde, yani politik ortamdaki bu değişimin felsefenin ortaya çıkış nedeni olarak belirlenmesi durumunda, Ionia okuluna dair yeni bir okumanın yapılmasının mümkün olup olamayacağı tartışması önem kazanmaktadır. Bir diğer deyişle, Ionia okulu felsefelerinin Platon ve Aristoteles'in görüşlerine benzer bir biçimde saf doğa merkezli bir felsefe mi olduğu yoksa Karatani'nin belirttiği üzere doğa felsefesi aracılığıyla Ionia'nın çöküşüne ve içinde yaşadıkları toplumsal sorunlara yanıt aramaya çalışıp çalışmadıkları tartışılarak, bu düşünürlerin neden yalnızca doğa filozofu olarak anıldıkları

* Doç. Dr. Nihal Petek Boyacı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, npetekb@gmail.com

irdelenecek ve onların düşüncelerine ilişkin yeni bir okumanın, yani politik bir doğa felsefesi okumasının imkânı olup olmadığı tartışılacaktır.
Anahtar Sözcükler: isonomia, eşitlik, demokrasi, adalet, doğa felsefesi

Rereading the Ionian School Philosophers

Abstract
In Ancient Greece, the beginning of philosophy is generally handled within the framework of free thought in the context of political conditions and governed by democracy. In this approved idea, each philosopher's (including Ionians) philosophizing (especially) on nature is related to living in welfare conditions. But as specified in Hegel's History of Philosophy, Ancient Greek Philosophy is arisen in Ionia, at the Kyros time and the period of polis collapse. This means the deterioration of all values of the polis which has a highly developed culture. In this case the emergence of philosophy is not in all beauties; on the contrary, it arises with social and political deterioration. What Hegel understands Ionia as a sophisticated culture and society in beauty requires an investigation of what the Ionian political system is. As the Karatani who is known as a historian of philosophy, particularly points out Ionia which has a condition as no-rule (isonomia) far beyond the democracy, is turned to a condition as rule. These two fundamental ideas state the emergence of philosophy in parallel with the political change of Ionia. In the first discussion of this article, it will be focused on the critics about the political changes from which condition to which condition and how it has an impact on the reasons for the emergence of philosophy. Within this framework, namely, if this change in the political condition is determined as the reason for the emerging philosophy, it comes into question to discuss whether it is possible to make a new interpretation about the Ionian school. In other words, by discussing whether philosophy of Ionian school is pure nature-centered philosophy as Plato and Aristotle states, or the philosophers try to find out critics about the collapse of Ionia and social problems which they experience as Karatani points out, it will be inquired why these philosophers are known as natural philosophers and it will be discussed whether there is another interpretation about their natural philosophy, namely political natural philosophy or not.

Keywords: isonomy, equality, democracy, justice, natural philosophy

Eski Yunan'da felsefi düşünüş Ionia okuluyla birlikte başlatılır ve Thales (İÖ 585) doğa felsefesinin ilk kurucusu olarak görülür.[1] Doğa felsefesi, doğayı anlama, şeylerin ilkelerinin ne (veya neler) olduğunun sorgulama ve doğanın nasıl bir şey olduğunun açıklanmasıyla ilgilenir. Günümüze kalan

[1] Daniel W. Graham, The Text of Early Greek Philosophy, Part I, (Cambridge UP, 2012), Thales 11-15 (Aristoteles *Metafizik*, 983b20; Plutarch, Opinions, 1.3.1).

fragmanlardan yola çıkılarak; doğa filozoflarının, özellikle de Ionia okulunun politik veya etik konularla doğrudan ilgilenmedikleri, tüm ilgilerini bir *physikoi* olarak doğaya yönlendirdikleri çoğu felsefe tarihçisi ve daha sonra gelen filozof tarafından kabul edilmektedir. Ionia Okulu filozoflarının düşüncelerinin yalnızca bir doğa araştırması olup olmadığını tartışmak için öncelikle bu okulun ışığında ortaya çıktığı kabul edilen Eski Yunan felsefesinin gün yüzüne çıkma koşullarını ortaya koymak gerekmektedir. Keza bu yazıda Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in düşüncelerinin saf bir doğa araştırmanın ötesinde oldukları vurgulanacaktır.

> Grek felsefesi Yunanistan'ın bu dönemdeki dışsal ve tarihsel koşulları bakımından, İsa'dan önce altıncı yüzyılda Kyros zamanında ve Anadolu'daki Ionia cumhuriyetlerinin çöküş döneminde başlamaktadır. Tam da kendisini daha ileri türde bir kültüre yükseltmiş olan bu güzellik dünyası parçalandığı için Felsefe ortaya çıkmıştır.[2]

Ionia'nın Kyros yönetimine geçmeden önceki politik düzeni hakkında çok ayrıntılı bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, *polis*in çöküş sürecinin bir bozulma olarak yorumlanabileceği açıktır. Ancak alıntıda da görüldüğü üzere Hegel Ionia'da felsefenin başlangıcını bu bozulma veya çöküş ortamıyla paralel bir biçimde ortaya çıktığını düşünmektedir. Genel olarak Antik Yunan'daki *polis* yapılanması özellikle İÖ 800'lerde otonom politik ve ekonomik düzen bulunmakla birlikte anakara doğu bölgelerine ve özellikle de Ionia'ya koloniler göndermektedir[3] Ionia'nın çöküş öncesi dönemdeki politik yapısının bu kolonileşme hareketi çerçevesinde gerçekleştiği düşünülebilir.[4] Karatani'nin de belirttiği üzere, bu anakaradan yayılan kolonileşme hareketinde Ionia kendi sözleşmelerini yapan aralarında büyük oranda akrabalık bağı da bulunmayan kişilerden oluşmaktadır. Belli bir kesimde para ve toprak birikimi olmadığı gibi Ionia'ya özgü bir yaşama biçimi benimsenmiştir.[5] Bu kolonileşme hareketinin henüz gerçekleşmiş olması toprak bolluğu ve insanların geçimlerini sağlamalarına olanak tanıyacak yer problemi olmadığının da hatırlatılmasını gerektirir. Bu biçimiyle Ionia'da insanlar arasında aralarında akrabalık ilişkisi olmamasına karşın, onları birbirine bağlayan bir sözleşme olduğu da açıktır. Bu sözleşmenin oluşmasında kolonileşme hareketiyle yerleşmiş olan insanlar kendi inanışlarını arkada bırakmış ve Ionia'da yeni bir yaşama başlamışlardır. Burada yeni bir inanış olan Olympos tanrı sistemi kolonileşmeyle oluşan Ionia'nın bağlarını bir arada

---

[2] Hegel, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. Doğan Barış Kılınç, (Notabene, İstanbul, 2018), 148.

[3] Victor Ehrenberg, *The Greek State*, (Barnes & Noble Inc. New York, 1960), 24; Mogens Herman Hansen, *Polis An Introduction to Ancient Greek City-State*, (Oxford UP, 2006), 45.

[4] Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, Metis yay., 2018, 38.

[5] Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, 39.

tutmaktadır. Böylece halk eski inanışlarını ve geleneklerini bırakmış ve Ionia'da birlik içinde (asil) yaşayan yeni bir *polis* yaşayışı ortaya çıkarmıştır.[6]

Ionia'nın Hegel'in tabiriyle güzellikler içindeki hali bizatihi Platon'un *Politikos*'ta anlatmış olduğu bir mitosu hatırlatmaktadır.[7] Burada Platon birbirine karşıt iki çağdan bahseder. Kronos çağı bolluk, bereket çağıyken, Zeus çağı tam da tüm bolluğun son bulduğu çatışma ve hırsların gün yüzüne çıktığı ve insanların yönetimi ele aldığı çağdır. Kronos çağında insanların felsefi bir bakış açısı geliştirmedikleri açık olmakla beraber, Zeus çağının o karmaşası insanları sorgulamaya ve düşünmeye itmiştir. Zeus çağında insan sorumluluğunu elde etmekle birlikte felsefi düşünüş ortaya koymaya başlamaktadır. Platon bu tartışmayı esasen devlet adamının kim olduğu ve mutlu bir yaşamın ne şekilde gerçekleşebileceği çerçevesinde yapıyor olsa da, bu hususta bizleri ilgilendiren, bolluk ve bereket döneminde insanların barış içinde yaşadıkları ve herkese yetecek kadar yiyecek-içecek ve kalacak yer bulduklarında yani bir kriz durumu yaşamadıklarında, felsefeyle ilgilenmeye ihtiyaç duymadıklarıdır. Nitekim Karatani bu durumu başka bir örnekle daha destekleyerek, Buddha ve Lao Tzu'nun da kadim toplumların bir dönüm noktasında ortaya çıktığını anlatır.[8]

> Kent devletler arasında silahlı çatışmanın yaşandığı Savaşan Devletler döneminde, Yüz Düşünce Okulu ile bağlantılı olarak Konfüçyus, Lao-Tzu, Mo-Tzu ve Xun Zi gibi düşünürlerin ortaya çıktığını görüyoruz. Ülke ülke gezip felsefelerini vaaz ediyorlardır (...) Aynı durumla Hindistan'da da karşılaşıyoruz (...) gerçekleşen savaş döneminde, adlarına özgür düşünürler denilen çok sayıda insan ortaya çıktı. Aralarında her türlü ahlakı reddeden materyalistler ve radikaller de vardı. MÖ 463 dolaylarında doğan Buda, bu özgür düşünürlerden birisiydi.[9]

Bu noktada en dikkat çekici husus, kriz dönemlerinde felsefenin ortaya çıkışı, düşünürlerin problemler üzerine eğilmelerinin bir temsili olarak görülebilir. Karatani'nin bu hususta Lao Tzu ile ilgili şu belirlemesi önemlidir.

> Lao Tzu *tao* (*dao*) veya Yol kavramını geliştirdi. Sözlük anlamıyla maddi bir nesne olan tao, sonsuz buradayı gösterir. Lao Tzu'nun yaptığı şey bir tür doğa felsefesiydi. Aynı zamanda da siyaset felsefesiydi. Tıpkı İyonya'nın doğa felsefesi mirasını devralanların nomos'tan (insan yapımı düzen) şüphe etmeyi ve *physis*'i (doğa) takip etmeyi savunması gibi Lao Tzu'nun doğa

---

6 Victor Ehrenberg, *The Greek State*, 20.

7 Plato, *Platonis Opera (Statesman)*, çev. John Burnet. (Oxford University Press. 1903). 271d-272b. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0171%3atext%3dStat.

8 Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, 25.

9 Kojin Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı, Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*, (Metis yay. 2017), 202-203.

felsefesinin de felsefi içerimleri vardı.[10]

Ionia'nın kriz öncesi dönemi öncesindeki politik düzeni, insanların bir arada huzur içinde yaşamalarına olanak tanımaktadır. Özellikle akrabalık bağlarının olmayışı ve göçlerle birlikte yeni bir anlayışın oluşması ve insanların ihtiyaçlarını bu topraklarda karşılayabiliyor olmasının yanı sıra, burada sınıfsal bir eşitsizlik durumunun olmadığı da söylenebilir. Bu durum *isonomia* kavramıyla karşılanır. *Isonomia*, genel olarak yasa önünde eşitlik olarak tanımlansa da, yurttaşların arazi veya mülk edinmede eşitlik anlamına da gelmektedir.[11] Kavram aynı zamanda mutlak eşitlik olarak da karşılanabilir.[12] Bu şekilde ele alındığında, kavram böylesi bir politik düzende sınıfsal farklılıkların olmadığı anlamını da gizil olarak içermektedir. Ekonomik eşitlik aynı zamanda sınıfsal farklılıkları da ortadan kaldırmaktadır.

Herodotos'un *Tarihler*'inde *Isonomia* kavramı Ionia'daki düzenden ziyade özellikle Atina'da daha çok demokrasinin özelliklerinden biri olarak tanımlanır. O, yığınların yönetimine verilen en güzel ismin isonomia olduğunu ve bu yönetim biçiminde bir monarkın yaptığı hiçbir şeyin yapılmadığından söz eder.[13] Burada kullandığı sözcük her ne kadar *isonomia* olsa da, sonrasındaki satırlar demokrasi yönetim biçiminin özelliklerini anlatmaktadır. *Isonomia* kavramının Atina'da özellikle Kleisthenes dönemini özellikle vurgulamak için *eunomia* (iyi düzen)[14] kavramının değişikliğe uğramış bir biçimi olarak kullanıldığı söylenebilir.[15] Bir diğer deyişle, *isonomia*nın yeni bir politik bağlamla ortaya çıkışı Kleisthenes zamanında olmakla beraber kavram beşinci yüzyılda demokrasinin yerini alana kadar Kleisthenes dönemini vurgulamak adına kullanılmaktadır.[16] Hatta Kleisthenes'in bu kavramı kendi yeni anayasasının özünü tanımlamak adına politik bir propaganda olarak kullandığı da söylenmektedir.[17] Ancak demokrasi ile *isonomia* uygulama biçimleri açısından farklılık göstermektedir. Burada muhtemelen Kleisthenes kendisinden önceki demokrasi düzeniyle kendi yasalarının farklı olduğunu ve halka daha fazla yetki alanı tanınmasının demokrasi dışında başka

[10] Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, 23.

[11] Paul Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, (Cambridge UP, 2009), 22.

[12] Kurt A. Raaflaub & Robert Wallace, "People's Power and Egalitarian Trends in Archaic Greece", *Origin of Democracy in Ancient Greece*, (University of California Press, 2007), ss. 22-45, 44.

[13] Herodotos, *The Histories*, çev. A. D. Godley. (Cambridge: Harvard University Press, 1920). 3.80.6. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0126%3Abook%3D3%3Achapter%3D80%3Asection%3D6 (erişim tarihi 30.11. 2019)

[14] *Eunomia* kavramı Solon'un kendi reformlarını tanımlamak adına kulladığı bir kavramdır (Gregory Vlastos, "Isonomia", *The American Journal of Philology,* Vol. 74, No. 4 (1953), ss. 337-366, 341.

[15] Kurt A. Raaflaub, "The Breakthrough of Demokratia", *Origin of Democracy in Ancient Greece*, (University of California Press, 2007) ss. 105-154, 112;

[16] Terry Buckley, *Aspects of Greek History 750-323 BC*, (Routhledge, 1996), 105

[17] Terry Buckley, *Aspects of Greek History 750-323 BC* 105.

bir sözcükle karşılanması gerektiğini düşündüğü için bu kavramı kendi düzenini tanımlamak için kullanmıştır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanılması, bir düzenin iki ayrı adlandırması olarak ele alınması bu kavramların yerli yerince yorumlanmasına engel olmaktadır. Keza altıncı yüzyılın sonlarına doğru eşitlikçi devletler yani *isonomia*ya dayalı, yasa önünde eşitliği kapsayan yapılanmalar zaten oldukça yaygındı. Ancak Raaflaub'a göre, bazı tarihçiler ve teorisyenler *isonomia* ile demokrasi arasındaki farkı görmezden gelerek bu tip örgütlenme modellerini demokrasi ile bir tutmaktadırlar. Bunu yapanlar arasında Herodotos ve Aristoteles de bulunur ve Raaflaub bu durumun tam anlamıyla ideolojik nedenlere bağlı olduğunu belirtir.[18] Hatta bunun Atina üzerinden politik bir okuma olarak da görüldüğü söylenebilir. Ancak bu *isonomia*nın demokrasi yerine kullanılması kelimenin etimolojik kökeninden de ileri geldiği söylenebilir. Cartledge'a göre, *demos* sözcüğü çoğu zaman bütün insanları kapsayan bir anlamda değil, fakir yığınlar, haklardan yoksun kimseler manasında kullanılmaktadır. *Kratos* sözcüğü ile birlikte bu kelime hiçbir hakka sahip olmayanların yönetimi olarak olumsuz manada yorumlanacak şekilde kullanılmaktadır.[19] Bu olumsuzluğu ortadan kaldırmak adına yeni bir sistem getirmek isteyen bir yönetici *isonomia*yı kendi düzeni olarak tanımlar. Demokrasinin sınıfsallığını *isonomia*nın sınıfsal olmayan yapısıyla aşmaya çalışır.

Isonomia kavramının Kleisthenes dönemine vurgu yapmak için kullanılması onun reformlarında yer alan ve akrabalık bağlarını tamamen ortadan kaldıracak nitelikteki yasalarla ilgilidir. Kleisthenes on farklı bölgeye böldüğü bu yeni sistemde yönetimi daha fazla tabana dağıtmaktadır. Böylece her bölgede farklılıklarla birlikte bir temsiliyet gelişmiş olur. Bu sistemin kendisi tüm aşamalarda politik katılımı büyük halk katmanlarına indirgemiş olur.[20] İşte bu da seçkinler sınıfını veya belli bir zümrenin oluşmasını engeller niteliktedir. Bu durum, Ionia'da da bulunan halk içinde belli bir zümrenin ortaya çıkmama durumuyla benzerdir. Tam da böylesi bir yönetimi demokrasinin ilk kurulum aşamasından ayırmak adına özellikle Kleisthenes dönemi için niteleme yapmak adına kullanılır. Yine de bu dönemde uygulanan yönetim biçimi tam manasıyla yurttaşlar arasında bir eşitlik getirmemektedir.

Demokrasi sözcüğü Eski Yunan'da aslında en başından itibaren (ki bu Solon dönemiyle başlatılabilir), sınıfsal çağrışımlar taşımaktadır ve kesin

[18] Kurt A. Raaflaub, "The Breakthrough of Demokratia", 120.
[19] Paul Cartledge, "Democracy, Origins of Contribution to a Debate", *Origin of Democracy in Ancient Greece*, (University of California Press, 2007), ss. 155-169, 162
[20] Kurt A. Raaflaub, "The Breakthrough of Demokratia", s.145.

olarak *pleb*[21] olan halk egemenliğini kapsamaktadır.[22] Bir diğer deyişle, demokrasi yönetemeyenlerin yönetimi veya hükmetmesi olarak görülebilir. Ancak demokrasi tüm farkların ortadan kalktığı bir sistem değil, tam da çoğunluk olan ve yönetilen konumdaki kimselerin başa geçişi olarak tanımlanabilir. Bu açıdan Eski Yunan'da Atina'da demokrasi Solon döneminden itibaren (ki ilk uygulama sınıflı bir demokrasi toplum modelidir) her ne kadar kendisinin aristokrat olanlar ile olmayanlar arasındaki dengeyi sağlamaya çalışarak yasalar önünde eşitik sağlayarak sınıflar arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalıştığı düşünülse de[23], hatta bu konuda Ionia'dan esinlendiği öne sürülse de[24], ortaya çıkan hem ekonomik hem de politika anlamda mutlak eşitliği ortaya koyan bir demokrasi değildir. Ortadan kalkan düzen yalnızca daha önce bahsi geçen ikili ayrımdır ve yeni getirdiği düzen sınıfsız değil, yine dört sınıflı bir yapıdır.[25] Bir diğer deyişle, tam da Plutarkhos'un söylediği üzere, Solon'un yaptığı şey, yalnızca en iyi yasaların (*aristos nomos*) olduğu bir düzendir.[26] Bu düzen politik anlamda eşitliği getirmeye çalışırken ekonomik anlamdaki eşitliği hedeflememektedir. Keza sınıfsal ayrım yine elde edilen tarım ürünü bazındadır. Ancak Ionia'da gerçekleşmiş olan *isonomia* ise hem ekonomik hem de politik anlamda eşitliği sağlamaktadır. Hiçbir biçimde hükmeden-hükmedilen ilişkisi söz konusu değildir. Oysa demokrasi düzeni hükmeden ve hükmedilen ilişkisinin bulunduğu ancak yöneten sınıfların yer değiştirdiği bir düzendir.

Demokrasi ve *Isonomia* kavramlarının birbirlerinin yerine kullanılmalarına karşılık, farklı vurgulamalar olduklarını ve uygulama açısından da farklılık gösterdiklerini söylemek Ionia Okulu filozoflarının felsefelerinin politik içerimlerini tartışmak bakımından önemlidir. Keza bu daha önce de söylenildiği üzere, Thales *physikos*'tur; O ve Ionia okulu varlık problemi çer-

---

[21] Aslında Roma dönemindeki sınıfsal durum için kullanılan bir sözcüktür. Belirtilen kaynakta plebler, çalışan ve yönetilen zengin olmayan kesimi belirtmek için kullanılmıştır. Bu kısımda bahsi geçen Antik Yunan'daki demokrasi

[22] Ellen Meiksins Wood, *Sınıftan Kaçış - Yeni Hakiki Sosyalizm*, çev., Şükrü Alpagut, (Yordam Kitap, 1992), 100-101.

[23] Raaflaub K. A., "Athenian and Spartan eunomia or What to do With Solon's Aristocracy", *Solon of Athens*, ed. J. H. Blok – A. P. Lardinois, (Brill Academic Publ., Leiden), ss.390-428, 393.

[24] Blok J. H.- Lardinois A. P., "Introduction", Solon of Athens, ed. J. H. Blok – A. P. Lardinois, (Brill Academic Publ., Leiden, 2006), ss.1-12, 6.

[25] Terry Buckley, *Aspects of Greek History 750-323 BC-A Sourced Based Approach*, 71.
İlk iki sınıf olan *Pentakosiomedimnoi* ve *hippeis* (atlılar) sınıfı yüksek memurluklarda görev alabildiği gibi, aristokratların meclisinde de söz hakkına sahiptir. Küçük çiftçilerden oluşan *zeugitai* sınıfı ise basit memurluklarda görev alabildikleri gibi beş yüzler meclisi olan *bulê*de de görev yapabilmektedirler. *Ekklêsia* (halk meclisi) ve *hêliaia*da (halk mahkemeleri) görev alabilenler ise işçilerden oluşan el emekçisi bir sınıftır. *Thetês* sınıfının katılabildiği *ekklêsia* ve *hêliaia*da, bütün sınıflar seslerini duyurabilmektedir.

[26] Plutarch, "Solon", *Plutach's Lives Vol I*, Çev. Bernadotte Perrin, (Harvard UP, 1914), ss. 403-499, XV. 2.

çevesinde ana maddenin ne olduğu problemine eğilmiştir. Ancak Herodotos'un anlatılarından anlaşıldığı üzere Thales yalnızca bir doğa araştırmacısı değildir O, esasen politik anlamda çok etkili biridir.[27]

> Hele bir seferinde tuhaf bir gece savaşına da tutuştular; savaş denk koşullar altında sürüyordu ki, altıncı yılda, bir çarpışma sırasında ve ortalığın en çok karışmış olduğu bir anda gündüz, birden yerini karanlığa bıraktı. Bu ışık tutulmasını Miletoslu Thales, İonialılara daha önceden bildirmişti; yılına, gününe kadar. Ama Lydialılar ve Medler gün ortasında gece olduğunu görünce, çarpışmayı kestiler ve hemen bir anlaşma, bir barış sözleşmesi yaptılar.[28]

> İonlar, başlarına gelenlere rağmen, her zamanki gibi Panionion toplantılarına devam ediyorlardı. Bana anlattıklarına göre, Prieneli Bias onlara kurtarıcı bir yol göstermiştir ki, eğer kabul edilseydi, Yunanlılar arasında en mutluları kendileri olacaklardı; ortak bir donanma ile Sardunya'ya gidip orada bütün Yunanlılar için bir tek site kurmalarını söylemiş; böyle olsaydı kölelikten kurtulacak, mutluluğa erişeceklerdi, zira aralarında adaların en büyüğünü bölüşecekler, öbür adaları da egemenlikleri altına alacaklardı; öbür türlü olursa diyordu, yani İonia'da kalırlarsa, onlar için artık özgürlük düşünülemezdi. Prieneli Bias'ın Yunanlılara, yıkımdan sonra verdiği öğüt işte budur. Aslında damarlarında Fenike kanı akan Miletoslu Thales'in, hem de yıkımdan önce vermiş olduğu fikir de çok iyiydi. O, İonia'nın orta yerlerine düşen Teos'ta kurulacak bir tek yüksek meclisin tanınması fikrini kabul ettirmek istemişti, kentler gene özgür halklar olarak kendi kendilerini yönetmekte devam edeceklerdi. Bu adamların İonialılara verdikleri fikirler bunlardır.[29]

Thales'in hayatının büyük bir bölümünde Ionia'nın içinde bulunduğu bozulma durumunun analizinde, savaşlardaki bazı taktiklerin belirlenmesinde, bir diğer deyişle politik anlamda oldukça etkin bir konumda olduğu söylenebilir. Onun için doğa olayları araştırması *physikos* olarak salt bir doğa üzerine merak nedeniyle yapılan araştırma değildir. Çünkü esasen Ionia'lı *physikos*lar modern anlamdaki bilim araştırmacıları olarak alınmamalıdır. Onlar için doğayla ilgili olan insansal olandan keskin bir biçimde ayrılamaz. Evrensel olana ait olan tüm prensipler veya ilkeler tamamen aynı şekilde insana, onun yaşayışına ve bulunduğu her alana uygulanabilirdir. Bu yüzden hem Thales'in hem de diğer Ionia Okulu üyelerinin modern anlamda saf fizikçi oldukları söylenemez. Keza Thales'e bakıldığında onun aktif olarak savaş ve çatışmaların içinde bir yol gösterici olarak bulunmaktadır.

> (...) ama Yunanistan'da yaygın olan söylentiye bakılırsa, ona ırmağı aşmanın çaresini Miletoslu Thales göstermiştir. Kroisos'un diyorlar, çok canı sıkılıyordu, çünkü onlara göre, demin söylediğim köprüler o zaman kurulmuş değildiler. O sırada onun konak yerinde bulunan Thales, ırmağı ordunun sol

[27] Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, (Pinhan yay., 2018), s. 130.
[28] Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, (İstanbul: İş bankası yay. 2006). 1. 74.
[29] Herodotos, *Tarih* 1. 170.

> yakasında görüyordu ve onu sağ yakadan da akıttırdı. Şöyle yaptı bu işi: Derin bir hendek kazdırttı, konak yerinin üst yönüne doğru ve yarımay biçiminde, öyle ki eski yatağından sapan ırmak, konak yerinin ters yönünden giriyor ve çevresini dolandıktan sonra gene ilk yatağına dönüyordu ve böylece ikiye bölünmüş olan ırmağı aşmak daha kolay olmuştu.[30]

Thales'in doğa bilimlerine dair bilgisi politik anlamda başarılar kazanmanın da bir yoludur. Bu nedenle Thales'e sadece *physikos* demek onu eksikli bir biçimde tanımlamaktır. Örneğin Hegel Yedi Bilgelerden bahsederken (ki Thales de bu yedi bilgelerden biridir.) onların bilimi ve felsefeyi amaç haline getirmediklerini Thales'in ise yaşamının son dönemlerinde felsefeye ilgi duyduğunu belirtir. Siyaset ile ilgili fikirler çoğu zaman daha ön plandadır. Genel olarak her ne kadar tam bir politikacı olmasalar da *polis*in idari işlerinde sorumlulukları olduğu da açıktır. Güvenlik, refah gibi temel konular çerçevesinde *polis* yaşamına dair sorgulamalar yapan kimselerdir.[31]

Thales'in düşüncelerinin anlatıldığı herhangi bir eserin doğrudan günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak ulaşanlar arasında özellikle de Aristoteles tarafından düşüncelerinin politik eksen dışında ele alınarak yalnızca bir *physikos* olarak görülmesi düşünürün eksikli bir değerlendirmeye tabi tutulmasına neden olmaktadır. Ionia Okulu filozoflarının Ionia polisinin bozulmaya uğramasıyla ortaya çıkışı ve aslında onların her birinin pratik yaşamla bir ilişkisi olduğunu yaptıkları işler ve yaşadıkları *polis*e getirdikleri katkılarla açıktır. Bu denli toplumla ile iç içe olup, "varlığın ana maddesi nedir?" tartışmasına girmelerini politik bir yanı olmaksızın saf bir doğa felsefesi olarak ele almak, resmin tamamını görmemek, onların doğa açıklamalarındaki arka planı yorumlayamamak anlamına gelmektedir.

> Miletos'lu Thales varlıkların *kökeninin (ilkesinin/başlangıcının)* su olduğunu beyan eder. Çünkü sudan her şey meydana gelir her şey de suda çözünür.[32]

> Söylenen şeylerin *kökeni (ilkesi/başlangıcı)* birdir ve harekettedir.[33]

Arkhê sözcüğü farklı anlamlarda kullanılabilir.[34] Kelime etimolojik olarak arkhô fiiliyle bağlantılıdır. Bu fiilin başlamak, 'başlangıç yapıyorum' anlamının yanı sıra 'yönetiyorum', 'hükümdarlık ediyorum' anlamları da bulunmaktadır. *Arkhê* ise, Homeros tarafından başlangıç manasında kullanıl-

---

[30] Herodotos, *Tarih* 1. 175.
[31] Hegel, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, 149-150.
[32] Daniel W. Graham, *The Text of Early Greek Philosophy, Part I*, Thales 16 (Aetius P I.3.I, S I. 10. 12).
[33] Daniel W. Graham, *The Text of Early Greek Philosophy, Part I, Thales* 17 (Simplicus Physics 23.21-29) (A13)
[34] Bknz. Schofiled, "APXH", *Hyperboreus* Vol 3, (Bibliotheca Classica Petropolitana 1997), ss. 218-236.

mış, yan anlamlarından biri de Herodotos tarafından kullanılan yine yönetmeyle yakından ilgili olarak hâkimlik ve yargıçlıktır. Çoğul hali ise Thoukydides tarafından otoriteler anlamında kullanılmıştır.[35] Kelime Schofield'in makalesinde de ayrıntılı olarak ele alındığı üzere pek çok ontolojik, epistemolojik anlamda kullanılmış olsa da esasen bir politika terimi olarak karşımızdadır. Aristoteles de kavramın pek çok farklı anlamı olduğunu vurgulamasına karşın yine de onun Presokratikler için büyük oranda metafiziksel ve mantıksal manada ele alınabileceğini düşünmektedir.[36]Aristoteles ve hatta Platon üzerinden Presokratiklere bakışın onları belli bir çerçeveden ele almayı zorunlu kılar. Ancak sözcük 'hükmediyorum', 'yönetiyorum' anlamlarıyla olan ilişkisi bakımından politik içeriğinin de metafizik içeriği kadar önemli olduğunu, Ionia okulu filozoflarının *polis*leriyle olan bağları bakımından incelendiğinde, daha anlaşılır bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Thales'in her şeyin başlangıcının veya kökeninin bir olduğunu ve her şeyin yine onda çözüneceğini ileri sürmesi, şeylerin meydana gelişiyle birlikte ortaya çıkan farklılıkların özünde bir aynılık bulunduğunu ve bu şekilde de kimsenin kimseden bir farkının olmadığını doğa felsefesi yoluyla açıklamaktır. Bir başka deyişle, Ionia'da kimsenin kimseye hükmetmediği bir düzene öykünmedir. O, gerçek anlamda eşitliği doğa açıklamasıyla inşa etmeye çalışmaktır.[37] Tüm her şey aynı kökenden geliyorsa, kimsenin kimseyi yönetme üstünlüğü de olamaz. Bu tam da *isonomia*'nın yani hükmetmenin olmamasının doğa felsefesi yoluyla açıklamasıdır. Tüm var olanlar aynı yapıdadır ve birdir. Birbirlerinden hükmetme açısından farklılık gözetmezler. Ionia okulunun hareketi başka bir ilkeye, nedene veya kökene bağlamıyor olması, hareketinin kendinde olması kendi kendini belirleyebiliyor olması manasında yorumlanabilir. Bu nedenle varolanların her biri aynı tarzda ve hareketlerini kendilerinde barındırarak başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın hiyerarşinin olmadığı bir biçimde vardırlar. *Isonomia* biçimde, tüm ayrımların ortadan kalktığı ve mutlak bir eşitliğin sağlandığı biçimiyle vardırlar.

Ionia Okulu'nun bir diğer temsilcisi Anaksimandros Thales gibi toplumuyla iç içedir. Kendisi Miletos'taki *Apollonia* kolonisinin komutanlığını yürütmüştür.[38] Polykratos'un aslında iyi reformlar yapmak adına yola çıktığı

---

[35] H. G. Liddell & R. Scott, *Greek- English Lexicon*, (Oxford: Clarendon Press, 1996) s. 252

[36] Daniel W. Graham, "Commentary (Thales)", *The Text of Early Greek Philosophy, Part I*, (Cambridge Up, 2012), ss. 38-44, 40 (15. not)

[37] Sempozyum esnasında gelen soru ve yorumlar içinde özellikle Thales ile ilgili farklı yorumlar da yapılmıştır. Suya dönüşün eşitliği sağlamayacağına ilişkin bir görüş ortaya sürülmüş. Eşitliğin iki şey arasında olabileceği dolayısıyla bu eşitliğin suda nasıl gerçekleşeceğinin tam anlamıyla açık olmadığı belirtilmiştir. Bir diğer yorum, suya geri dönüşle *isonomia* halinin yani hükmetmemenin suda herkesin aynılaşması durumu nedeniyle benzerlik kurulamayacağı da öne sürülmüştür. Bu fikirler konuyla ilgili dikkate alınabilecek farklı görüşler olduğu için burada ayrıca vurgulamak tarafımca önemlidir.

[38] Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, 143.

ancak sonunda bir tirana dönüştüğü Samos'ta yaşamıştır.[39] Tiranlığın ne olduğuna yakından tanık olmuştur. Uyumun bozulması ve tüm düzensizlik, tek bir kişinin hükmetmesinin zorluklarını ve *polis*in uyumlu yapısının çözülmesine ilişkin görüşleri doğa üzerine açıklamalarının politik yapısında görülebilir.

> Ana maddeyi varolan şeylerin unsurlarının *belirsiz (apeiron)* olduğunu söyledi.[40]

Bu fragmanın alıntılandığı kitapta *apeiron* sözcüğünün İngilizce karşılığının sınırsız olarak İngilizceye çevrildiği görülmektedir. Sözcük sınırı kelimesinin olumsuzlanması olarak düşünülse de Nietzsche'nin konuyla ilgili tartışması önemlidir. Ona göre, bu kelimeyi sonsuz veya sonsuz büyük olarak yorumlayan kişinin Aristoteles olduğunu, fakat onun ilkesinden çıkarılan ve bu ilkenin önemli özelliğinin easasen *aopistos physis* yani belirsiz bir doğaya sahip olmasındadır.[41] Tüm niteliklerin onda niteliksizleşmesi, özelliklerini kaybetmeleri *apeiron*un sonsuzluğu ile değil, belirsizliği ile ilgilidir. Keza Anaksimandros belirli değil de, belirsiz bir *arkhê* ortaya koymak istemektedir. Çünkü "belli nitelikler taşıyan her şey oluşa boyun eğer. Bu nedenle gerçek varlık belli niteliklerden yoksun olmalıdır, yoksa yok olurdu"[42] Anaksimandros'a göre nitelikler yani varlıkların özelliklerini gösteren her şey oluşla ilgilidir ve bunlar ana kaynaklarına tüm niteliklerini kaybederek geri dönerler. Bu nedenle *apeiron*un özelliği sonsuz olmasında değil, niteliksiz olmasındadır. Çünkü niteliksizlik her şeyin aynılığını, birbirinden farkının kalmamasını temsil eder. Nitelikler ise farklılaşmanın göstergesidir. Anaksimandros var olanların bu nitelikten yoksun ana kaynağa geri dönüşünü iki politik (*tisis/adikia*) kavramla açıklamaktadır.

> Olması gerekene göre; çünkü zamansal sıraya göre birbirlerine adaletsizliklerinin hakkını telafi eder ve cezasını öder.[43]

Anaksimandros'ta adalet eşitler arasındaki ilişkidir. Eşitliğin olmadığı bir durumda adaletten söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle varlığa gelmek niteliklerin ortaya çıkması eşitliğin bozulması, adaletin sağlanması ise her şeyin kaynağına geri dönmesiyle mümkündür.[44] Bu geri dönüş bir dengenin sağlanmasıdır. Bozulan dengenin karşılığının verilmesi uyum ve düzenin

---

[39] Hegel, *Felsefe Tarihi*, Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi, 175.

[40] Daniel W. Graham, *The Text of Early Greek Philosophy, Part I, Anaximander* 9, Simplicus Physics 24.13-25, Theophrastus fr. 226A, 9 (A9/B1)

[41] Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, 148.

[42] Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, 148.

[43] Daniel W. Graham, *The Text of Early Greek Philosophy, Part I, Anaximander* 9, Simplicus Physics 24.13-25, Theophrastus fr. 226A, 9 (A9/B1)

[44] Gregory Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology*, Vol. 42, No. 3, (The University of Chicago Press, 1947) ss. 156-178,172.

sağlanması, adaletin bir ve yalın olan bir nedene bağlanmasıdır.[45] Adalet esasen Bir'e, niteliksiz bir aynılığa geri dönüştür. Ancak bu durumun sadece bir doğa açıklaması veya doğanın nasıl işlediğine dair bir görüş olarak ele alınması Anaksimandros'un düşüncesini eksik bırakmaktadır. Nitekim altıncı yüzyılda doğal olanla ile insansal olan arasında çok yakından ilişki hatta birbirinin içine geçme durumu vardır. İnsan kendisini doğanın bir parçası doğa da canlılığın bir parçası olarak kavrandığından ikisinin arasında kesin ayrımlarla sınır çizilemez. Hangisinin izleyici hangisinin aktör olduğu belirlenemezdir.[46] Bu düşünürler sadece evrenin değil, aynı zamanda insanlığın ve *polis*in de kökenlerini açıklamak üzere bir teori önermişlerdir. Tarih denilen bu entelektüel girişimin nesnesi evrensel *physis*'tir.[47] Bu da Ionia Okulu özelinden bakıldığında doğaya yönelimle insana yönelim arasında bir ayrım olmadığını gösterir. Bu nedenle Anaksimandros'un kozmik adalet fikri yalnızca evrene veya var olanların nasıl meydana geldiğine ilişkin değil, aynı zamanda doğayla bir tutulan insanın yaşayışıyla da ilgilidir. Tam da bu nedenle Anaksimandros'un, kozmik adalet kavramını demokrasi pratiklerinde potansiyel meydana gelecek olanlara karşı paralellik göstermek adına kullandığı söylenebilir.[48] Bu yüzden her şeyin *apeiron*a dönüşü var olmayla birlikte ortaya çıkan (sınıfsal) eşitsizlik durumunu adil hâle getirir. O halde Anaksimandros için *apeiron* her şeyin özünde birbiriyle eşit olduğu birbirinden üstün olmadığı durumken, mevcut durum tam da adaletsizliğin işlediği yerdir. Ortaya çıkan bu dünya tıpkı Ionia'nın bozulmasını temsil ederken, ideal olan Ionia'nın eşitlik ve hükmetmemenin olmaması halidir.

Anaksimandros ayrıca insanın geldiği yeri açıklarken onu diğer canlılardan ayırmamış ve balıklar ile hayvanların benzer olduklarını hatta onların arasında insanların meydana geldiğini belirtmiştir. Kendi kendilerine bakabilecek hale gelen insanların daha sonra karaya çıkarak yaşamlarını sürdürdüklerini anlatmıştır.[49] Canlılar arasında hiyerarşik bir yapının olmadığı ve doğa ile insanın bu şekilde paralel görülebileceği Anaksimandros'un bu görüşleri üzerinden söylenebilir.

Okulun son temsilcilerinden biri olan Anaksimenes ise, doğa ile insan arasında paralellik kuran bir diğer filozoftur. O, açıklamalarında doğanın insandan farklı bir yapısının olmadığını, Anaksimandros'ta olduğu gibi insanı doğaya hükmeden değil de onunla bir olarak ele almaktadır.

---

[45] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletlerinden İmparatorluğa*, (İmge yay, 2009), 60

[46] Paul Seligman, *The Apeiron of Anaximander*, (The Athlone Press, University of London, 1962), 84.

[47] Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy*, trans. Micheal Chase, The Belknap Press Of HUP, s. 10

[48] Daniel W. Graham, "Commentary (Anaximander)", *The Text of Early Greek Philosophy, Part I*, (Cambridge UP, 2012), 60 (9. not).

[49] Daniel W. Graham, The Text of Early Greek Philosophy, Part I, Anaximander 38, Censorinus 4.7.

> Anaksimenes ve Stoacılar gibi bazıları (ruhun) havasal olduğunu söylerler.[50] Eurystratos'un oğlu, Miletos'lu Anaksimenes varolanların ilkesinin/başlangıcının hava olduğunu bildirdi. Çünkü bundan her şey meydana gelir ve her şey ona dönerek çözülür. "tıpkı hava olan" der "ruhumuzun bizi bir arada tutması gibi, sıcak nefes ve hava da *kosmos*u kuşatır."[51]

Anaksimenes'e göre her şey havadan gelir ve yine havaya geri döner. *Aêr* makro evrenin canlılık nedeniyken, mikro düzeyde hava ile doğrudan ilişkili olan ruh insanın canlılık nedenidir. Nefes alıp vermek bu canlılığın ve bizim evrenle olan bütünlüğümüzün bir göstergesidir. Canlılık aynı zamanda bizim diğer var olanlardan farkımızın olmadığını da gösterir. Her şeyin havanın seyrelip, yoğunlaşması yoluyla meydana gelmesi her şeyin özünde hava olması bizi yapısal olarak diğerlerinden farklı kılmamaktadır. Ruhun hava olması, Cicero üzerinden bakıldığında havanın Tanrısallığı, bizi nefes aracılığıyla hem Tanrısallığa veya o başlangıç olan havaya hem de bütün evrene bağlamaktadır. Bu nedenle hava hepimize yayılmış bir kökendir. Bu köken sayesinde de bir bütünleşme gerçekleşebilir. Tüm bunlardan dolayı, her ne kadar büyük farklılıklar varmış gibi görünüyor olsa da, ilke tüm kozmosu birbirine bağlar. Havaya dönüş veya onda çözülmenin gerçekleşmesi ise bizi birliğe ulaştırır. Bu tam da politik manada insanlar arasında yapısal bir farklılığın olmamasının doğa felsefesi aracılığı ile bizlere anlatılmasıdır. Ionia Okulu'nun bu tutumu bir ilke temelinde eşitliğe duyulan özlemin veya hükmetmenin olmaması arzusunun belli bir hakikat çerçevesinde başka bir tezahürle yani doğa üzerinden sunumudur.

Kaynakça

Blok J. H.- Lardinois A. P., "Introduction", Solon of Athens, ed. J. H. Blok – A. P. Lardinois, (Brill Academic Publ., Leiden, 2006), ss.1-12.

Daniel W. Graham, Daniel W. Graham, *The Text of Early Greek Philosophy*, Part I, Antiphon The Sophist, Cambridge UP, 2012.

Ellen Meiksins Wood, *Sınıftan Kaçış - Yeni Hakiki Sosyalizm*, çev., Şükrü Alpagut, (Yordam Kitap, 1992), 100-101.

Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, (Pinhan yay., 2018),

Gregory Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology*, Vol. 42, No. 3, (The University of Chicago Press, 1947) ss. 156-178.

Gregory Vlastos, "Isonomia", *The American Journal of Philology*, Vol. 74, No. 4 (1953), ss. 337-366.

Hegel, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, çev. Doğan Barış Kılınç, Notabene, İstanbul, 2018.

Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, (İstanbul: İş bankası yay. 2006).

Herodotos, *The Histories*, çev. A. D. Godley. (Cambridge: Harvard University Press,

[50] Daniel W. Graham, *The Text of Early Greek Philosophy, Part I, Anaximenes* 35, Philoponus, On the Souli 9. 9-10 (A23).

[51] Daniel W. Graham, *The Text of Early Greek Philosophy, Part I, Anaximenes* 8, Aeitus, P 1.3.4, S.1.10.12 (B2)

1920). https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0126%3Abook%3D3%3Achapter%3D80%3Asection%3D6 (erişim tarihi 30.10.2019).

Kojin Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı, Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına*, (Metis yay. 2017).

Kojin Karatani, *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, Metis yay., 2018.

Kurt A. Raaflaub & Robert Wallace, "People's Power and Egalitarian Trends in Archaic Greece", Origin of Democracy in Ancient Greece, (University of California Press, 2007), ss. 22-45.,

Kurt A. Raaflaub, "The Breakthrough of Demokratia", *Origin of Democracy in Ancient Greece*, (University of California Press, 2007) ss. 105-154, 112;

Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devlerinden İmparatorluğa*, (İmge yay, 2009),

Mogens Herman Hansen, *Polis An Introduction to Ancient Greek City-State*, (Oxford UP, 2006)

Paul Cartledge, "Democracy, Origins of Contribution to a Debate", *Origin of Democracy in Ancient Greece*, (University of California Press, 2007), ss. 155-169.

Paul Cartledge, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, (Cambridge UP, 2009).

Paul Seligman, *The Apeiron of Anaximander*, (The Athlone Press, University of London, 1962).

Pierre Hador, *What is Ancient Philosophy*, trans. Micheal Chase, The Belknap Press Of HUP.

Plato, *Platonis Opera (Statesman)*, çev. John Burnet. (Oxford University Press. 1903). 271d-272b. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0171%3atext%3dStat.

Plutarch, "Solon", *Plutach's Lives Vol I*, Çev. Bernadotte Perrin, (Harvard UP, 1914), ss. 403-499,

Raaflaub K. A., "Athenian and Spartan eunomia or What to do With Solon's Aristocracy", *Solon of Athens*, ed. J. H. Blok – A. P. Lardinois, (Brill Academic Publ., Leiden), ss.390-428, 393.

Terry Buckley, *Aspects of Greek History 750-323 BC*, (Routhledge, 1996).

Victor Ehrenberg, *The Greek State,* (Barnes & Noble Inc. New York, 1960)

ARKHE-LOGOS

Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2020 Sayı / *Issue*: 9
Bahar / *Spring* 2020

Platon ve Aristoteles'te 'Doğaya Göre' (katà phûsin) ve 'Doğa Karşıtı' (para phûsin)

MERVE ARLI ÖZEKES*

Özet

Platon ***Yasalar***'da doğa (*phúsis*) kavramını ele alırken, ilk olarak onun nasıl tanımlanmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. Doğanın unsurların oluşumu (*genesis*) olarak anlaşılmasını eleştirir. Platon'un buradaki iddiası, ruhun cismi önceliğini göstermektir. İlk oluşanlara doğal (*phûsei*) denilecekse doğal olan ruhtur. Devamında ruh "kendiliğinden hareket eden hareket" olarak tanımlanır ve hareketinin ilkesi kendisi olduğundan, diğer tüm ilahi bir *tékhnê*nin ürünleri hareketlerin de ilkesidir. *Timaios*'ta ise doğal olan, kozmik ruhtur. *Sofist* diyaloğunda doğal olanların aslında olduğu ifade edilir. Bu düşünceyi *Timaios*'ta zanaatkâr işlevini ifade eden *dêmiourgos*'ta da buluruz. Diğer yandan, doğa karşıtı olan ise, *Timaios*'un hastalıklarla ilgili kısmında tartışılır. Aristoteles'te ise doğa; öncelikli olarak doğal varlıkların hareketinin ve sükûnetinin ilkesi ve nedenidir. Bu ilkeyi içsel olarak kendisinde bulunduranlar doğal varlıklardır. Doğa karşıtı ise özellikle yer değiştirme hareketi için geçerlidir. Doğa gereği ya da doğa karşıtı her iki filozof için ortak olarak hareketle bağlantılıdır. Bu çalışmada Platon ve Aristoteles'in doğa felsefelerinden yola çıkarak, doğaya göre (*katà phûsin*) ve doğa karşıtı (*para phûsin*) kavramları irdelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Platon, Aristoteles, doğa, doğal, doğa karşıtı, hareket, ruh, orantı

'According to nature' (katà phûsin) and 'against nature' (para phûsin) in Plato and Aristotle

Abstract

In *Laws*, Plato focuses on the wrong definition of nature (*phúsis*). He criticizes the understanding of nature as 'genesis of elements'. The basic claim is that the soul precedes the body. If the first beings are 'natural' (*phûsei*),

* Arş.Gör., Merve Arlı Özekes, Üsküdar Üniversitesi, İTBF Fakültesi, Felsefe Bölümü, merve.arli@uskudar.edu.tr

which is natural, is the soul. In the same book, the latter is defined as the self-acting movement. Since the soul is the principle of its movement, it is the principle of all movements. In *Timaeus*, what is natural is the cosmic soul. *Sophist* indicates that the natural beings are actually the products of a divine *tékhnê*. It is also present in the concept of *dêmiourgos*, which expresses the function of craftsmanship. Also, the concept of 'against nature' is discussed in the section of *Timaeus* on diseases. For Aristotle, nature is primarily the principle and cause of being moved and being at rest. Beings that intrinsically have this principle are natural. 'Against nature' applies primarily to the displacement movement. 'According to nature' and 'against nature' for both are linked to the movement. In this study, based on Plato and Aristotle's philosophy of nature, the concepts of 'according to nature' (*katà phûsin*) and 'against nature' (*para phûsin*) will be discussed.
Keywords: Plato, Aristotle, nature, natural, against nature, movement, soul, proportion

Platon'un düşüncesinde bir doğa felsefesinden bahsetmek mümkün müdür?[1] Bu sorunun cevabı Platon'un ontolojisi denilince ilk akla gelen mağara alegorisine[2] ya da klasik anlamda duyulur-kavranılır (*sensible/intelligible*) ayrımı üzerinden yapılan idealar kuramı okumasına kurban gidebilir. Platon'da duyulur olanları düşünmenin ve belirlemenin bu iki yolu da Platoncu düşüncede "doğal"ı anlamanın yolu gibi gözükmemektedir. İdea-duyulur ayrımının ontolojik çıkmazlarını bir yana bırakarak Platon'da doğayı 'doğaya göre' (katà phûsin)[3] ve 'doğa karşıtı' (para phûsin)[4] ayrımları üzerinden tekrar düşünmek duyulur olanları anlamanın bir imkânı olabilir. Aristoteles'te ise 'doğaya göre' (*katà phûsin*) ve 'doğa karşıtı' (*para phûsin*) özellikle *Fizik, Gökyüzü Üzerine* ve *Hayvanların Oluşumu Üzerine* kitaplarında sık sık başvurulan ifadelerdir. Bu kitaplarda her iki kavram da özellikle hareket ve yer değiştirme hareketi üzerinden karşımıza çıkar. Fakat 'doğa karşıtı' ve dolayısıyla 'doğa gereği' yalnızca hareket için geçerli olmayacaktır. Bu çalışmada bu iki kavramı hem Platon hem de Aristoteles için analiz etmeye çalışacağız

[1] Konuyla ilgili detaylı bir makale için, Thomas K. Johansen, "Natural and Artificial Bodies in Plato and Aristotle" in T.Buchheim and D.Meissner eds. *Body in Ancient Philosophy and Literature*, (Berlin, New York: De Gruyter 2016), 455-470.

[2] Platon, *Devlet*, VII, trans. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002), 199-200.

[3] Bu çalışmada 'doğaya göre', 'doğa gereği', 'doğaya uygun' ya da 'doğal' ifadelerini birbirlerinin yerine kullanılabilen ifadeler olarak kabul ediyoruz.

[4] Aynı şekilde 'doğa karşıtı', ya da 'doğaya aykırı' ifadelerini birbirlerinin yerine kullanılabilen ifadeler olarak kabul ediyoruz.

I. Platon'da Doğa, Doğa Gereği ve Doğa Karşıtı

Platon için doğanın ne olduğu konusu öncelikle onun ne olmadığı üzerinden ifade edilir. Bu konuda önemli bir tartışma *Yasalar*'ın X. Kitabında karşımıza çıkar. Burada, Platon, tanrılara olan inançsızlığının sebeplerini inceler. Platon inançsızlığın üç çeşidinden bahseder. Bunlar; tanrıların varlığına inanmamak, var olsalar bile tanrıların beşeri işlerle ilgisiz olduklarını düşünmek ve tanrıların beşeri işlerle ilgilendiklerini fakat adaklar ve kurbanlarla kandırılabilir olduklarını düşünmektir[5]. Bu tespit diyaloğun konuşmacılardan Atinalı ve Klenias'ı önemli bir tartışmanın içine çeker. Var olmuş, var olan ve var olacak her şeyin doğanın (*phúsis*), sanatın (*tékhnē*) ya da talihin (*túkhē*) ürünü olduğu savı tartışmaya açılır. Bu sava göre ateş, su, toprak, hava doğanın ve talihin ürünleridir. Dolayısıyla, cisimler, canlılar hatta tüm gökcisimleri bu unsurların talih eseri karışmalarından oluşmuştur. Bu sava göre, her şeyin kendisinden meydana geldiği unsurlar 'doğa'dır ve ruh (*psykhe*) unsurlardan sonra gelir. Atinalı, bu savı çürütmek için alışılmışın dışında (οὐκ εἰωθότα) bir argüman sunacağını söyler[6]. Her şeyin oluşunun ve bozuluşunun sebebinin (γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἁπάντων) gerektiği yere yani ilk sıraya konulmadığını, bunun da insanları inançsız yaptığını belirtir. Hemen hemen herkesin yanlış bildiği şey ruhla ilgilidir. Ruh, ilk var olanlardandır ve var olmak bakımından her türlü cisimden (*sôma*) önce gelir. Ruh, cisimlerin değişiminin ilkesidir[7]. Eğer ruh, cismi var olmak bakımından önceliyorsa ruha dair olanlar da cisme dair olanları önceler. O halde sanı, akıl, sanat (*tékhnē*) ve yasa, katı veya yumuşaktan, sıcak veya soğuktan önce gelir. 'Doğa' ve 'doğal' olanlar ise sanat ve aklın ürünleridir. Burada doğa kavramının yanlış kullanıldığı belirtilir:

> *Atinalı:* Doğa derken ilk nesnelerin oluşumunu anlıyorlar; ama ateşle havanın değil de, ruhun ilk olduğu, ilk yaratılanlar arasında olduğu kanıtlanacak olursa, ruhun kesinlikle doğal olduğunu söylemek çok doğru olacak. Ruhun maddeden [cisimden] önce olduğu kanıtlanırsa bu böyle, yoksa değil[8].

Hâlbuki ilk oluşan ateş, su gibi unsurlar değil; ruhtur. Demek ki ilk olanların oluşumuna doğa diyeceksek *Yasalar*'a göre doğal olan ruhtur. Bunun için ruhun cisimden önce geldiğini kanıtlamak gerekir. Aynı kitapta, bunun kanıtı hareket teorisi üzerinden verilir. Ruh, "kendi kendiliğinden hareket edebilen hareket" olarak tanımlanır[9]. Kendisinin hareket ilkesini barındır-

---

[5] Platon, *Yasalar*, X, trans. Candan Şentuna-Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı, 1998), 888c-888d.
[6] *Age*, 891e-892a.
[7] *Age*, 891e-892b.
[8] *Age*, 892c-d.
[9] On çeşit hareket vardır. Bunlar öncelikle dairesel ve doğrusal hareket olarak ayrılır. Dairesel hareketler önce ikiye ayrılır: Merkezi sabit olan dairesel hareket (sabit yıldızların hareketi) ve merkezi sabit olmayan dairesel hareket (gezegenlerin hareketi). Bunlardan sonra lineer hareketler gelir: Birleşme ve ayrışma, büyüme ve küçülme, oluşma ve bozulma. Son olarak iki çeşit

dığı için yani hareketinin başlatıcısı kendisi olduğundan evrendeki tüm hareketlerin de ilkesidir[10]. Ruh, tüm var olanlarda her değişimin ve hareketin sebebidir. O halde ruh diğer tüm var olanlardan eskidir ve ruh bedeni önceler. Bu yüzden, 'doğa gereği' ruh yönetir ve beden yönetilir[11].

Ruhun cisimden/bedenden önce geldiği fikri *Yasalar* dışında *Timaios* diyaloğunda geçer. Bu son diyalogda insanın rastlantısal konuşmalar yaptığı için önce cismin oluşumunun anlatıldığı, fakat aslında ruhun *genesis*'inin daha önce olduğu söylenir[12]. *Timaios*'ta ruhun inşası şu şekilde anlatılır[13]: Ruh, hem bölünebilir hem de bölünemez olan tözün, Aynının ve Ayrının karışımından oluşur. Ruhun unsurlarının cismin geometrik unsurlarının da olduğu gibi hazır bulunduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, ne ruhun ne de cismin unsurları yoktan var edilmiştir. Ruhta, kendisinde cisimlerle birleştiğinde onları algılayabilecek unsur(lar) mevcuttur. Kozmik ruh inşa edilirken önce bu karışım kendi içinde harmonik sayılara bölünmüştür. Daha sonra karışım, X şeklinde iki uzunluğa bölünüp uçları bükülerek birleştirilmiştir. Bu birleşme sonucu iki çember elde edilmiş ve bunlara dairesel hareket verilmiştir[14]. Dış çember Aynının, iç çember ise Ayrının hareketidir. Dış çember soldan sağa, iç çember ise sağdan sola hareket eder. Evrenin ruhunun ve bedenin tesisi (*genesis*) gerçekleştikten sonra ruhla beden birbirlerine bağlanmıştır. Ruh bedeni sarmalar hale getirildiği için ruhun hareketi evrenin bedenini de harekete geçirir. Dolayısıyla evrenin ruhu, evrenin bedenini harekete geçirdiği için onu önceler.

I.1. Timaios'ta phúsis

Platon'un işlediği konular bakımından doğa felsefesi diyebileceğimiz tek diyaloğu olan *Timaios*'ta *phúsis* kelimesi birçok defa kullanılır. Fakat kullanıldığı yerlere bakılırsa genel olarak evreni, evrende var olanları ya da Sokrates öncesi düşüncelerde olduğu gibi bir çeşit maddi ilkeyi[15] ifade etmez.

---

dairesel hareket daha belirtilir. Bunlar; kendisi hareket etmeksizin başka şeyleri hareket ettiren (dünya küresinin hareketi) ve hem kendisini hem de başka şeyleri hareket ettiren dairesel hareket (ruhun hareketi). Ayrıca bakınız: Platon, *Timaios*, trans. Erol Güney-Lütfi Ay. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 43b-c.

[10] Platon, *Yasalar*, X, 895c.

[11] *Age*, 895c.

[12] Platon, *Timaios*, 34c.

[13] *Age*, 35a-37a.

[14] O halde ruh kendi hareketinin sebebi ve ilkesi değil midir? Dahası, *Phaidros* (245c-d) diyaloğunda ruhun kendi kendini hareket ettirdiği için ölümsüz olduğu söylenir. Platon, *Phaidros*, trans. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2017). Buradaki güçlüğü Luc Brisson şu şekilde çözmeye çalışmıştır: "Sonuçta, ruh evrendeki tüm hareketlerin ilkesidir, fakat kendi hareketinin varlığının ilkesi değildir. Platon *Phaidros*'ta birinci bakış açısını, *Timaios* ve *Yasalar*'da da ikinci fikri ifade eder" Luc Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, (Germany: Academia Verlag - Sankt Augustin, 1994) 38.

[15] Aristoteles'ten aldığımız bu kavramı detaylandırmadan geçiyoruz. Zira Sokrates öncesi doğa felsefelerinin Aristotelesçi okumasının, bu düşünürlerin doğa hakkındaki düşüncelerine ne kadar tekabül ettiği başka bir tartışmanın konusudur.

Öncelikle *phúsis* kelimesi bir şeyin ayırt edici özelliği ya da karakteri olarak ortaya çıkar[16]. Bir başka anlamı, düzen ya da davranıştır[17]. Burada dikkat çeken nokta, aslında kavramın duyulur (*sensible*) yahut reel diyebileceğimiz şeylerin toplamı anlamına gelmemesidir. Bu bağlamda, Sokrates öncesi doğa incelemeleriyle bariz bir farklılaşma ve kopuş görülmektedir. *Sofist* diyaloğu bunun net bir ifadesidir. Bu diyalogda Platon, Sokrates öncesi düşüncenin doğayı rastlantısal ve akli (*rationnel*) olmayan bir sebep olarak almasını eleştirir. Bu düşünceyi yığının sanısı olarak niteler[18].

Görüldüğü gibi, Platon'un doğa incelemesi aslında sanatın-tekniğin incelemesidir. Bu sanat, *Sofist*'e göre meydana getirme (*poietikos*) sanatının iki türünden biridir[19]. Buna karşın cismi kuran dört unsur, *Timaios*'taki ifadesiyle en güzel üçgenlerden[20] katılar oluşturularak yapılmıştır. Bu faaliyet yani temel üçgenlerden katıları meydana getirme faaliyeti demiourgosa aittir. Öyleyse, Timaios'ta genel kanıya göre 'doğal' diyebileceğimiz var olanlar aslında sanatın ürünüdür. O halde 'doğa karşıtı' olan ne/nelerdir?

Timaios'ta 'doğa karşıtı' kavramıyla diyaloğun hastalıklarla ilgili kısımda karşılaşırız[21]. Bu kısımda Timaios, doğa karşıtının ya da doğaya aykırı olanın acı verdiğini belirtir. Diğer yandan, doğa gereği olan ise haz verir. Örneğin, ölüm, doğal bir yaşlılık sürecinin peşi sıra gelirse doğal/doğaya uygun ölümdür. Hatta bunu tatlı bir ölüm olduğu söylenir çünkü doğaya uygundur. Hâlbuki bir kaza yahut zor bir hastalık neticesinde gelen ölüm doğaya uygun değildir ve acı verir. Bunun yanında, hastalığın ortaya çıkma nedenleri ise şöyle anlatılır: Bildiğimiz gibi beden toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört unsurdan oluşur. Hastalık veya rahatsızlık, bu unsurların doğaya aykırı olarak az veya çok olması durumunda, kendilerine ait yerlerinden edilmesi durumunda ve kendilerine uygun olmayan türleri alması durumda meydana gelir. Eğer bir unsur doğaya aykırı olarak değişirse ya da yine doğaya uygun olmayan biçimde yer değiştirirse önceden sıcak olan soğuk olur. Kuru olan nemli hale gelir. Hastalık söz konusu olduğunda doğa karşıtının, değişimin (*changement*) üç türünde de geçerli olduğu gözükmektedir: artış/azalış (*augmentation/diminution*) yani niceliksel değişim, niteliksel değişim[22] (*changement qualitatif*) ve yer değiştirme (*changement de lieu*). Ancak, bir unsur aynı unsurla gereken oranda birleşirse ya da ondan ayrışırsa herhangi

[16] Platon, *Timaios*, 18a, 18c, 18d, 48b, 90d.
[17] George S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's* Timaeus, (Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1954), s. 124. Platon, *Timaios*, 41e, 47a.
[18] Platon, *Sofist*, 265c-d.
[19] *Age*, 265d.
[20] Platon, *Timaios*, 53e, 54a.
[21] *Age*, 81e-86a.
[22] Burada niteliksel değişimi kullanmamızın nedeni bir türün diğer bir türe dönüşümünden bahsetmemizdir. Ancak, eğer her karışım tür değişimi de dâhil olmak üzere aslında birleşme ve ayrışma yoluyla mümkünse burada Aristotelesçi anlamda bir nitelik değişimi söz konusu değildir.

bir rahatsızlık ortaya çıkmaz[23]. Öyleyse, sağlığın korunması için gerekli şart ise vücuttaki unsurların oranını korumaktır. Ayrıca, doğa gereği ikinci dereceden bileşimler[24] olduğu için bunlardan kaynaklanan, ikincil dereceden hastalıklar vardır[25]. Bu hastalıkların ana sebebi unsurların birleşimlerindeki düzenin bozuk olmasıdır[26]. Burada görüldüğü gibi 'doğa gereği' olan belirli bir oranı gözeterek birleşme ve ikincil hastalıkların ortaya çıkması yani 'doğa karşıtı' olan ise bu birleşmenin orantısız olmasıdır. Eğer birleşmenin kendisi iyi bir birleşmeyse bağları sıkı sıkıya bağlıdır. Bu ifadenin ne anlama geldiği aslında kozmosun *genesis* hikâyesinde saklıdır.

I.2. Orantı (analogia)[27]

Dünya, her ikisi de benzersiz olan bir ruh ve bedenden oluşur. Dünyanın bedeni bir bileşimdir (*composé*) ve dört unsurdan inşa edilmiştir. Platon, bunun bariz bir zorunluluk olduğunu belirtir. İlk olarak, dünya duyulur (*sensible*)dur. Duyulur olmak, görünürlük (*visible*) ve katılık (*tangible*) anlamına gelir. Görünürlük ateşle alakalıdır. Ateş var olmadan hiçbir şey görünmez. Aynı şekilde, toprak olmadan hiçbir şey katı (*tangible*) olamaz. Böylece, ilk unsurlar ateş ve topraktır. İlk iki unsur, dünyanın bir bedeni olması ya da dünyanın duyulur (*sensible*) olması için gereklidir. Bu yüzden evren kurulurken önce ateş ve toprakla başlandı[28]. Fakat bildiğimiz gibi, evren aslında dört unsuru da barındırır. Ateş ve toprak, evrenin bedenen tamamlanması için yeterli olmaz. Ateş ve toprak, cisim (*corps*) için yeterli olsa da eksiksiz ve güzel bir evren biçimlendirmesi (*formation*) için yeterli değildir. Zira gereken unsurlar arasında güzel bir bağ (καλῶς συνίστασθαι)[29] oluşturmaktır. Bu yüzden dünyanın tam olması için iki unsur daha eklemek gerekli olacaktır. İlk önce ikisini bir araya getirmek için üçüncü unsuru, sonra da dördüncü unsuru eklemek gerekir. Üçüncü unsur mantıksal bir zorunluluktur: iki terimi bağlamak için bir aracıya ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle, güzel yani tam bir bağ oluşturmak için iki unsur yeterli değildir:

> Ancak elde yalnız iki nesne olunca, bir üçüncüsü olmadan onlar güzelce

---

[23] *Age*, 82b.

[24] Kemik iliği, kemik, et tendonlar, kan. İkincil derecede meydana gelen hastalıklar için bknz. *Age*, 82c-86b.

[25] Erol Güney-Lütfi Ay'ın Sosyal Yayınlar çevirisinde şöyle geçer: "Fakat tabiatın meydana getirdiği ikinci derecede bileşimler olduğuna göre, bu meseleyi tamamıyla kavramak isteyenler için göz önünde bulundurulması gereken ikinci derecede hastalıklar da vardır". *Age*, 82c. Buradan ikincil derecede bileşimleri meydana getiren bir doğa varmış anlamı çıkabilir. Fakat bu çeviriyi aşan bir yorumdur. Zira öylece meydana gelen ve getiren bir doğadan/tabiattan bahsetmek *Timaios*'taki *genesis* hikâyesini bütünüyle ele alamaz.

[26] *Age*, 82d-e.

[27] Çalışmanın bu kısmı 13.09.2013 tarihinde ENS de Lyon'da sunduğumuz "La Beauté et le Monde dans le *Timée* de Platon" başlıklı yüksek lisans tezimiz esas alınarak oluşturulmuştur.

[28] Platon, *Timaios*, 31b-c

[29] Συνιστάνω: birleştirmek, bir araya getirmek.

birleştirilemez; çünkü ikisinin arasında onları birleştiren bir bağ (δεσμόν)[30] olmalıdır[31].

Burayı iyi anlamak için "güzel bağ" ifadesini anlamak gerekir[32]. İki terim güzel bir şey oluşturamaz, çünkü hiçbir durumda bir birlik oluşturamaz. En güzel bağlantıdan kastedilen orantıdır (*analogia*). Platon, bunu şöyle açıklıyor:

> Doğrusu şudur ki küp veya kare olan herhangi üç sayıdan ortadaki ile sonuncu arasındaki orantı ne ise birinci ile orta sayı arasındaki orantı odur. Buna karşılık ortadaki ile birinci arasındaki ne ise sonuncu ile orta sayı arasındaki orantı da odur; böylece orta sayı sıra ile birinci, sonuncu, birinci ile sonuncu sayılar da orta sayı olurlar.[33]

Timaios'un burada tasvir ettiği orantı geometrik orantıdır[34]. Örnek olarak 2, 4 ve 8 sayılar dizisini ele alırsak, 2/4'ün 4/8 ile aynı orantıya sahip olduğunu veya 8/4 ile başladığımızda onun 4/2 ile aynı orantıya sahip olduğunu görürüz. 2, 4, 8 serisinin başından ya da sonundan başlansa dahi aralarındaki oran aynı kalır. Her terim diğer ikisiyle aynı şekilde bağlantı kurar. Her terim diğer terimlerin yerine geçebilir ve tam bir bütünlük kurulmuş olur[35].

Fakat üçüncü unsur da evrenin bedeni için yeterli değildir, çünkü evren sadece bir yüzey olamaz. Derinliğinin de olması gerekir. Platon evrenin "derinliğe sahip olmayan bir yüzey"[36] olamayacağını belirtir. Bunun için ateş ve toprağı bağlayacak tek bir ara terimin varlığı yeterli değildir. Üç terim bir yüzey oluşturmak için yeterli olsa da derinliği olan bir yüzey için yeterli değildir. Evrenin bedeni katı olmalı ve katı olacağı için (*sterea*) "aralarında bir oran (*analogia*) oluşturmak için her zaman iki (şey)" gereklidir[37]. Dünyanın bedenini oluşturan katılardır ve katılar üç boyutludur. Üç boyuta sahip iki şey ancak iki noktadan birleşebilir. Bu yüzden dünya dört unsurdan oluşur. Bir düzlem için üç unsur yeterlidir ve katıyı oluşturmak için dördüncü unsurun eklenmesi gereklidir. Böylece ateşle toprak arasına hava ve su eklenmiş olur. Dört unsur birbirleriyle aynı bağ ile bağlanmıştır. Platon ayrıca, bu oran sayesinde, unsurların birleşimlerinin kendi başına çözülemez

---

[30] Δεσμόν kelimesi "bağ" anlamının yanı sıra "zincir" anlamına da gelir. Tragedya yazarı Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus* kitabının orijinal dilindeki başlığında geçer: Προμηθεὺς Δεσμώτης, Promētheús Desmṓtēs)

[31] *Timaios*, 31b-c, 27.

[32] Belles Lettres çevirisi ise şöyle : « Yalnızca iki terimin güzel bir kompozisyon oluşturması bir üçüncü olmadan mümkün değil ». Platon, *Timée-Critias*, trans. Albert Rivaud, (Paris, Belles Lettres, 1970).

[33] Platon, *Timaios*, 31c-32a, 27-28.

[34] *Age*, 32c.

[35] *Age*, 32a.

[36] *Age*, 32a-b.

[37] *Age*, 32b-c.

bir bağ ile bağlandığını ve sadece *demiourgos* tarafından tahrip edilebileceğini belirtir. Herhangi bir karışımın çözülemez olmasının sebebi oranlı ve ölçülü bir karışım olmasından kaynaklanır[38]. Oran ve ölçü, karışımları bozuluşa (*corruption*) karşı korur. Dünyanın bedeni geometrik oranı sayesinde hastalık ve ölüme karşı korunur. Yok edilemez ve ölümsüz olur[39].

Burada, konumuz itibariyle önemli olan nokta, bedeni bir arada tutan oran (*analogia*) ve ölçünün eksikliğinin hastalıklara sebep oluşudur. Dünyanın bedeni hastalığa ve yok oluşa karşı kendi oranı sayesinde korunsa da insan bedeni için aynı şey söz konusu değildir. İnsan için hastalık, unsurların doğa karşıtı bir değişime uğramasının sonucudur. Burada, 'doğa karşıtı' orantısızlık gibi gözükmektedir. *Timaios* şöyle açıklar:

> Görülüyor ki bir nesne aynı nesne ile aynı şekilde, gereken oranda birleştiği yahut da ayrıldığı zaman kendi kendinin aynı kalarak sağlam ve sıhhatli kalabilir. Bir öğe başka bir öğeden ayrılırken, yahut da onunla birleşirken bu kurallardan biri yerine gelmemiş olursa bu karışıklık her türlü bozukluklara, hastalıklara, sayısız çöküntülere sebep olacaktır[40].

Sağlık, insan bedenindeki unsurların belirli bir oranı korumasıyla mümkündür. Bedendeki unsurların sayıca fazla ya da az olmaları ise hastalığa sebep olur. Örneğin, ateşin fazla olması ateşli iltihaplara ve bitmeyen nöbetlere sebep olurken, havanın fazla olması günlük nöbetlere sebebiyet verir[41]. Bedendeki unsurların fazla olması ruhsal hastalıklar yaratabileceği gibi beden ve ruhun uyumsuzluğu da hastalık sebebidir. Bu uyumsuzluk ruh ve beden arasındaki orantısızlıktan (οὐδεμία συμμετρία καὶ ἀμετρία) çıkar[42]. Görüldüğü gibi, *Timaios*'ta 'doğa gereği' orantıyı ve 'doğa karşıtı' orantı eksikliğini ifade eder.

II. Aristoteles'te Doğa, Doğa Gereği ve Doğa Karşıtı:

Aristoteles, *Metafizik*'in V. kitabında[43] "doğa" teriminin kabul edilebilir anlamlarını şu şekilde sıralamaktadır: Terimin ilk anlamı, büyüyen şeylerin *genesis*i yani oluşudur[44]. İkinci olarak, doğa büyüyen/gelişen şeylerin ilk unsurlarıdır. Üçüncüsü, doğa, doğal varlığın kendisinde kendi olmak bakımından ortaya çıkan ilk devinimdir. Dördüncü olarak, doğa, kendisinden meydana gelinen ilk maddeyi ifade eder. Sokrates öncesi düşünürlerde olduğu gibi ateş, hava, su ve toprağın her birine ya da tümüne doğa demek böyle

[38] *Age*, 64d-e.
[39] *Age*, 33b.
[40] *Age*, 82b-c, 95-96.
[41] Age, 86a.
[42] *Age*, 87d.
[43] Aynı sıralamayı *Fizik*'in II. kitabında da bulabiliriz.
[44] Aristoteles, *Metafizik*, trans. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), V, 4, 1014b16.

bir şeydir. Bir diğer anlamda doğa, doğal var olanların *ousia*sı yani tözü olarak söylenir. Doğanın bir birleşim (*súnthesis*) olduğu iddiası veya Empedokles'in doğanın bir karışım ve ayrışım olduğunu düşüncesi bu anlamdadır. Altıncı olarak doğa, doğal var olanların maddesinin yanında formu (*eidos*) ve biçimidir (*morphê*). Dolayısıyla her ikisinin birlikte oluşudur. Hem ilk madde anlamında hem de *eidos* yani oluşun ereği anlamındadır. Bütün bu anlamlarını sıraladıktan sonra Aristoteles doğanın en temel tanımını yapar. Doğa, kendilerinde ve kendileri olmak bakımından hareketin ilkesini taşıyan var olanların *ousia*'sıdır[45].

Fizik'te *phúsis*'in *genesis* anlamının aslında "bir doğaya yönelik yol"u ifade ettiği belirtilir[46]. Buna göre, doğa önce bir yoldur, '-e doğru' bir yol. Burada, Aristoteles, tedavi örneğini verir. Tedavi diye ifade ettiğimiz şey, tedavi tekniğini yani hekimliği ifade etmez. Tedavi aslında sağlığa giden yoldur ve tedavi tekniğinden gelir. Doğa söz konusu olduğunda ise doğal olan, doğal olduğu için bir şeyden bir şeye doğru olur. Dolayısıyla, Aristoteles'te de doğa, reel şeylerin bir bütünü olarak görülmez. Doğa, fiziksel bir bütünlüğe ait değildir. Daha ziyade, her doğal varlığa ait bir terimdir. Bu anlamda her doğal varlığa içkindir. "Doğa" kavramı bundan böyle doğal varlıkların içsel ilkesidir[47]. Böylece doğa (*phúsis*), doğaya göre (*katà phûsin*) olana dönüşür. Ateşin yukarı doğru yükselmesi bir doğa değildir. Fakat doğa gereği veya doğaya göredir.[48] Aristoteles'in özellikle biyoloji kitaplarında karşılaştığımız 'doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz' gibi teleolojik ifadeler; sanki doğa diye dışsal bir güç varmış gibi algılanmaya açık olsa da aslında mevcut koşullarda doğal varlıklarda en iyi ihtimalin gerçekleştiğini belirtmektedir. En iyi ihtimalin gerçekleşmesi aynı zamanda doğa gereğidir[49]. Daha sonra Aristoteles, doğanın her zaman bir tözde (*ousia*) olduğunu belirtir. Fakat o, bu töze ilineksel olarak ait değildir. Doğal var olanlardan ne kast edildiği *Gökyüzü Üzerine*'de şu şekilde belirtilir:

> Madem doğa gereği oldukları söylenen nesnelerin kimileri varlıklardır, kimileri ise bu varlıkların eserleri ile etkilenimleri, durumlarıdır ("varlıklar", ousialar dediğim yalın cisimler, sözgelişi ateş, toprak, bunlarla eş sıralananlar; ayrıca bunlardan oluşanlar, sözgelişi gökyüzünün bütünü, onun parçaları; ayrıca, bitkiler, bunların kısımları; eserler ile etkilenimlerden kastettiğimse hem bunların her birinin kendi olanaklarına uygun olarak devinimleri hem de nedenleri bunlar olan başka nesnelerin devinimleri, nitelik değiştirmeleri, birinden ötekine değişmeleri), doğa üzerine araştırmaların en büyük kısmı

[45] *Age*, 1015a15-16
[46] Aristoteles, *Fizik*, trans. Saffet Babür, (İstanbul: YKY, 2001), II, 1, 193b13.
[47] P-M Morel, *Aristote Une Philosophie de l'Activité,* (Paris: Flammarion, 2003), p. 33.
[48] "τοῦτο γὰρ φύσις μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἔχει φύσιν, φύσει δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἐστίν". Aristoteles, *Fizik*, II, 1, 193a.
[49] P-M Morel, "'La nature ne fait rien en vain', sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d'Aristote", Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages, no.16 (2016): 11. Aristote, *La locomotion des animaux*, trans. Pierre Pellegrin, (Paris, GF, 2013), 2, 704b14-18.

> cisimler üzerine olacaktır, bu açık. Çünkü bütün doğal varlıklar ya kendileri cisimdir ya da cisimlerle, büyüklüklerle birlikte oluşurlar. Bu, doğa gereği olanların ne tür nesneler olduğunu belirlediğimizde ve tek tek nesnelere baktığımızda açık[50].

Dolayısıyla doğa araştırmasının cisimsel büyüklükler (*megethos*) hakkında olduğu söylenebilir. Fakat bir varlığa doğal denebilmesi için onun büyüklüğünün olması yeterli değildir. Aristoteles, *Fizik*'in II. kitabında doğal var olanları şöyle sıralar: hayvanlar ve kısımları, bitkiler, unsurlar diye ifade ettiğimiz basit cisimler[51]. Diğer bir değişle canlılar, kısımları ve onları oluşturan fiziksel unsurlar doğal ya da doğa gereğidir. Onlara doğal diyebilmemizin şartı ise bu varlıkların kendilerinde hareket ve sükûnet ilkesini taşımalıdır. Bu ilkeyi taşıyan varlıkların bir ereği (*telos*) olduğu için doğa ereksel nedendir. Canlılar söz konusu olduğunda hareketin ve sükûnetin ilkesi ruhtur[52]. Basit cisimlere ve canlılara doğal dememizin şartı hareket/sükûnet ilkesine sahip olmak olduğundan doğal varlıklar arasında doğal olmak bakımından bir fark yokmuş gibi gözükmektedir. Halbuki *Hayvanların Yürüyüşü Üzerine*'de (*De Incessu Animalium*) insanın diğer hayvanlara göre doğaya en uygun olduğu söylenir[53]. Bu metin incelendiğinde insanın, diğer hayvanlara nazaran daha doğal olduğu ya da doğaya daha uygun olduğu çeşitli sebeplerle birkaç kere söylenir[54].

II.1. Aristoteles'te Doğa Karşıtı

'Doğa gereği' ya da 'doğal' olanın belirlenmesi aynı zamanda 'doğa karşıtı'nı da belirler. Aristoteles'in düşüncesinde doğal varlıklar, doğal hareketler ve unsurların doğal yerleri söz konusudur. O halde 'doğaya karşıt' varlıklar, 'doğaya karşıt' hareketler ve 'doğaya karşıt' yerler mi varsaymak gerekir?

Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*'de 'doğa karşıtı' kavramına değinir. 'Doğa karşıtı' ya da 'doğaya göre' hareket üzerinden açıklanır. Basit cisimlerin hareketli oldukları kabulünün altında bu hareketin iki çeşit olabileceği söylenir. Unsurlar ya doğa gereği ya da zorla (*bia*) hareket ediyorlardır. Zorla hareket etmeleri doğa karşıtıdır. Doğa karşıtı hareketin ya da hareketlerin var

---

[50] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, trans. Saffet Babür, (Ankara: BilgeSu, 2013) III, 1, 298a27-298b5, 78.

[51] Aristoteles, *Fizik*, II, 1, 192b.

[52] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trans. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), II, 4, 415b9.

[53] P-M Morel, "'La nature ne fait rien en vain', sur la causalité finale dans la *Locomotion des animaux* d'Aristote", 16. Aristote, *La locomotion des animaux*, 4, 706a8-10.

[54] İlk olarak 4. Kısımda insanın sol tarafının sağ tarafından bariz bir şekilde farklı olduğu üzerinden insanın diğerlerinin arasında daha doğal olduğu söylenir. Sağ, 'doğal' olarak soldan iyidir ve hareketin başlangıç noktası sağ taraftır. Sol, sağ tarafından hareket ettirilir. Aynı pasajda, 706a24-26'da bunun sebebi insan için yukarı ve ön kısmın doğaya uygunluğu söylenir. Ayrıca, 5. Kısımda 706b11'de insanın doğaya en uygun iki ayak olduğunu öğreniyoruz.

olması doğa gereği hareketinin varlığını da gerektirir[55]. Burada Aristoteles doğa gereği ve doğa karşıtı hareketin sayıca farklı olduğunu belirtir. Doğa karşıtı birden çok hareket mümkün olsa da doğal hareket tektir. Burada doğa gereği hareketten bahsedilirken özellikle unsurların yer değiştirme hareketi düşünülmektedir. 'Doğa karşıtı' özellikle yer değiştirme hareketi üzerinden açıklanır[56]. Yer değiştirme hareketi üç türlü mümkündür: dairesel hareket, doğrusal hareket ve bu ikisinin karışımı olan hareket. Basit cisimler olan unsurların hareketleri de basittir/yalındır. Dolayısıyla, unsurlar ya basit doğrusal harekete sahiptirler ya da basit dairesel harekete sahiptirler. Ateş, su, hava ve toprak basit doğrusal harekete tabiidirler. Bu da onların merkezden çepere veya çeperden merkeze hareket etmeleri demektir. Bu iki hareket birbirine karşıttır. Dolayısıyla doğa gereği merkezden yukarıya hareket eden unsur için, örneğin ateş için, merkeze doğru hareket etmek 'doğa karşıtıdır'. Yönüne bakılmaksızın doğrusal hareketin kendileri için 'doğal' olduğu yer değiştirme hareketine sahip unsurlar için, dairesel hareket 'doğa karşıtı'dır. Buradan Aristoteles, kendisi için dairesel yer değiştirme hareketinin doğal olduğu bir basit/yalın cisminin var olması gerektiğine ulaşır[57]. 'Doğa gereği' dairesel hareket eden beşinci unsur *aithêr*'dir. *Aithêr* ay üstü gökcisimlerinin unsurudur. Aristoteles'e göre basit dairesel hareketin bir karşıtı yoktur. Bu yüzden 'doğa karşıtı' yalnızca ay altında gerçekleşebilir.

Aristoteles, sabit duran bir yeryüzünün var olmasının zorunluluğunu iddia ederken doğa karşıtı ve doğa gereği kavramlarına yeniden başvurur. 'Doğa karşıtı', doğa gereği olandan önce gelemez/gerçekleşemez. Kozmosun düzenlenmesinden önce kaotik hareketin var olduğunu savunanlara karşı bu düşünceye tutunur[58]. Doğa karşıtı doğal olandan önce var olamayacağı için kozmos öncesi kaotik bir hal varsaymanın imkânı yoktur. Ayrıca, doğa karşıtı olan ebedi olamaz. Hareketinin bir sınırı vardır. Örneğin doğa karşıtı hareketin doğaya göre olan harekete göre çabuk yok olur, sürmez. Oluş sıralamasında ise 'doğa karşıtı', 'doğa gereği'nden sonra gelir ve *genesis* açısından bir sapmayı/kopuşu ifade eder[59].

II.2. Rastlantı ve Talih

Rastlantı (*autómatos*) ve talih (*túkhê*) ayrımında doğa gereği ve doğa karşıtı yeniden karşımıza çıkar. Talih eseri olan her şey rastlantısaldır[60]. Talih eseri diyebileceğimiz şeyler eylemler olduğu için eylemin yani tercihin söz konusu olmadığı durumları rastlantısal olarak değerlendiririz. Yine

[55] Aynı akıl yürütme sükûnet için de geçerlidir.
[56] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I, 2, 268b15-269b16.
[57] *Age*, 269b.
[58] Atomcular ve Platon bu eleştiriden payını alır.
[59] *Age*, 286a15-22.
[60] Aristoteles, *Fizik*, II, 6, 196b35-197b32.

de rastlantı ve talih arasındaki ayrım 'doğa gereği' var olanlar alanında keskinleşir[61]. Doğaya karşıt bir şey gerçekleştiyse bu talih eseri değil rastlantı eseridir. Dolayısıyla burada bir tercih yoktur. Doğa karşıtı, rastlantısal sebeptir[62]. Doğa karşıtı gerçekleşen her neyse rastlantısal olduğu için sebebi dışarıdadır. Ancak doğa gereği oluşmuş olanın sebebi kendi içindedir. Rastlantısal sebepler kendinde sebepten sonra gelir. Dolayısıyla rastlantısal sebep akıl ile doğadan sonradır. Aristoteles, buradan evren hakkında şöyle bir sonuç çıkarır: Evrenin mükemmel düzenin sebebini rastlantı olarak düşünmek yine de aklı veya doğayı varsaymak demektir. Dolayısıyla rastlantı bile kendinden önce gelecek aklı ve doğayı gerektirir. Burada Aristoteles yine doğa karşıtının doğa gereği olandan sonra gerçekleşeceği kabulüne başvurur.

Özellikle *Fizik*'te görüleceği gibi, sanat, Aristoteles'te doğayı anlamak için bir referans olmuştur. Zira sanat (teknik) doğayı taklit eder. Bir hekimin yanlış ilaç uygulaması örneğinde olduğu gibi sanatta hata olabiliyorsa doğada da hata olabilir[63]. Bu hatalara örnek olarak canavarlar (*teras*) verilir. Onlar da doğanın bir çeşit sapmasıdır. Fakat burada akla olağan dışılık gelmemelidir. Zira Aristoteles, *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'de bir çocuğun ebeveynlerine benzememesini de bir çeşit canavarlık olarak görür. Hatta doğanın ilk sapmasını dişinin üretimi olarak görür[64]. Fakat bu sapmanın doğa için zorunlu olduğunu söyler[65]. Ancak, canavarlar örneğinde rastlantı hâkimdir. Olması gerekenden daha fazla ya da daha az şeye sahip olmak da bir tür canavarlıktır. 'Canavar' tahmin edileceği üzere doğa karşıtıdır. Fakat mutlak anlamda bir 'doğa karşıtı' olmaktan ziyade doğanın seyrine karşıttır. Canavarlık sadece bir maluliyettir (*anaperia*)[66]. Aristoteles, burada bir düzeltme yapar. Aslında hiçbir şey sürekli ve zorunlu olarak doğaya karşıt olamaz. 'Doğa gereği' ya da 'doğal' varlıklar her zaman ya da çoğu zaman oldukları gibidirler. Doğa karşıtı bir rastlantı/kaza sonucu oluşsa bile sürdürülemez. Öyleyse doğa karşıtı doğa dışı değildir. O halde bu hata nasıl ortaya çıkar? Burayı, Aristoteles, doğanın iki anlamını kullanarak açıklar. Türleri ve formu veren doğa, maddeyi veren doğayı yenemediği için doğa hata yapar[67]. Fakat bu hata sürekli ve düzenli değildir.

Demek ki Aristoteles için doğa karşıtı mutlak (*haplos*) değildir. Zira bir unsur için doğa karşıtı olan hareket bir diğeri için doğa gereği olabilir. Doğa

---

[61] *Age*, 197b32-198a.

[62] Rastlantı ve talih etkin sebep (*cause efficiente*) olarak değerlendirilir. Diğer bir deyişle, hareketin sebebi olarak düşünülür.

[63] Aristoteles, *Fizik*, II, 8, 199a33-199b5.

[64] Erillik formu kendine benzeyeni yani erili üretir.

[65] Aristote, *De la Génération des Animaux,* trans. Pierre Louis, (Paris: Belles Lettres, 1961), IV, 3,767b6-15.

[66] "καὶ γὰρ τὸ τέρας ἀναπηρία τίς ἐστιν". Aristote, *De la Génération des Animaux*,, IV, 3, 769b29-769b30.

[67] *Age*, 770b17-18.

karşıtının rastlantısal olması, sebebini kendine içkin olmaması da yine mutlak olmadığının bir göstergesidir. Doğa karşıtını teleolojik doğadan bir sapma olarak düşünülmesi bu doğanın mükemmelliği konusunda soru işaretleri yaratabilir. Doğanın mükemmel olması doğa karşıtının var olmayacağı anlamına gelmemektedir. Fakat bu var oluş sürmediği için ve dişilikte olduğu gibi gerekli olduğu için yine de doğanın sınırlarının içindedir. Doğa karşıtlığı, doğal olmasa da doğa dışı değildir.

Sonuç

Bu çalışmada hem Platon hem de Aristoteles için doğayı, 'doğaya göre' ve 'doğa karşıtı' üzerinden anlamaya çalıştık. Aristoteles için doğa gereği/-doğal öncelikle kendilerinde hareket ve sükûnet ilkelerini taşıyanlar için söylenir. Burada kastedilen, canlılar, canlıların kısımları ve canlıların unsurlarıdır. Unsurların canlı olmadıkları halde kendi hareket ilkelerini taşımalarının sebebi, kendi doğal yerlerine doğru gitmek istemeleridir ve doğal yerlerine ulaşınca bu hareket son bulur. 'Doğa karşıtı', Aristoteles için bir sapmadır (*déviation*) ve doğa gereği olandan hem oluş bakımından hem de imkân olarak sonra gelir ve sürmez. Yine 'doğa karşıtı' Aristoteles'te özellikle hareket ve yer değiştirme hareketi için geçerlidir. Platon'da ise 'doğa gereği' ve 'doğa karşıtı' kavramlarını ancak evrenin hem beden hem de ruh olarak tüm *genesis* hikâyesi dikkate alındığında yakalayabiliriz. Zira evren, aslında sanatın/tekniğin ürünüdür. Özellikle Timaios bağlamında 'doğa gereği', 'doğa karşıtı' vasıtasıyla anlaşılabilir. Doğa karşıtı, temel ve ikincil hastalıklar söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Hastalıkların sebepleri incelendiğinde bedeni oluşturan unsurların doğa karşıtı değişimlere uğradığını görürüz. Diğer yandan, hastalıktan korunma şartı olarak yani doğa karşıtının karşıtı olarak orantı (*analogia*) konusu karşımıza çıkar. Hem evrenin ruhu hem de bedeni düşünüldüğünde Platon'da doğa karşıtının orantının bozulması olduğunu görürüz. Doğal olan ise bu orantının tesisi olarak düşünülebilir.

Kaynakça:

Aristote, *De la Génération des Animaux*, trans. Pierre Louis. Paris: Belles Lettres, 1961.

Aristote, *La Locomotion des Animaux*, trans. Pierre Pellegrin. Paris: GF, 2013.

Aristoteles, *Metafizik*, trans. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Aristoteles, *Fizik*, trans. Saffet Babür. İstanbul: YKY, 2001.

Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, trans. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2013.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trans. Ömer Aygün- Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Brisson Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Germany: Academia Verlag - Sankt Augustin, 1994.

Claghorn, George S. *Aristotle's Criticism of Plato's* Timaeus. Netherlands: Martinus Nijhoff, The Hague, 1954.

Johansen, Thomas K. "Natural and Artificial Bodies in Plato and Aristotle', in T.Buchheim and D.Meissner eds. *Body in Ancient Philosophy and Literature*, Berlin, New York: De Gruyter, 2016.

Morel, P-M. *Aristote Une Philosophie de l'Activité*. Paris: Flammarion, 2003.

Morel, P-M. "'La nature ne fait rien en vain', sur la causalité finale dans la Locomotion des animaux d'Aristote", Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages, no.16 (2016): 9-31.

Platon, Platon, *Philèbe*, trans. Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

Platon. *Devlet,* trans. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınları 2002.

Platon, *Phaidros*, trans. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017

Platon. *Yasalar*, trans. Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı, 1998.

Platon. *Sofist,* trans. Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Platon. *Timaios*, trans. Erol Güney-Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

Platon, *Timée-Critias*, trans. Albert Rivaud. Paris, Belles Lettres, 1970.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Theaetetus: The Criteria of Knowledge

KARASEİIA PAPALEXİOU*

Abstract
Plato's *Theaetetus* is a logical, argumentative and critical dialogue with aporeticall and dramatic style. Plato seeks the definition of knowledge. Simultaneously Plato forms the criteria for the knowledge search through a discussion of three definitions: a. knowledge is perception, b. knowledge is true judgment (opinion), c. knowledge is true judgment accompanied by *logos*. These definitions are shown to be unsatisfactory. These criteria are: a. The unity of knowledge objects, b. its controllable character, c. the purity of the concept, d. the logical nature of knowledge, and e. its evolving and dynamic character. Plato's intention in this dialogue -among others - is a kind of epistemological critique.
Keywords: ancient Greek philosophy, Plato's philosophy, philosophy of knowledge, theory of knowledge, Theaetetus.

Theaetetus: The Criteria of Knowledge

Plato's *Theaetetus* is one of the fundamental epistemology texts in the history of philosophy as the *Critique of Pure Reason* of Kant[1]. It is a logical, argumentative and critical dialogue with aporeticall and dramatic style from Plato's later period. The dialogue had a formidable impact on the history of philosophy, influenced many philosophers (Berkeley, Price, Kant, Leibniz, Schiller, Wittgenstein, Russell) each of whom saw the confirmation of his own theory in Plato's pages.[2]

Plato in *Theaetetus* seeks the definition of knowledge putting the crucial

* Dr.Kerasenia Papalexiou, Aristotle University of Thessaloniki, National and Kapodistrian University of Athens, University of Macedonia, Democritus University, papalexiougina@gmail.com

[1] Ioannis Theodorakopoulos, *Plato's Theaetetus* (Athens: Academy of Athens, 1980), 2.

[2] Myles Fredric Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, transl. by M. J. Levett. (USA: Hackett Publishing Company, 1990), 1, 10, 14.

epistemological question: what knowledge itself is (146e 9-10, 151d5). Simultaneously Plato forms the criteria for the knowledge search through a discussion of three definitions: a. knowledge as perception (151e), b. knowledge as true judgement (187b 5-6), c. knowledge as true judgement accompanied by *logos* (201d).

These criteria are: a. The unity of knowledge objects, b. its controllable character, c. the purity of the philosophical concept, d. the logical nature of knowledge (as the basis for approximating the logical character of the theory of ideas), and e. its evolving and dynamic character. These criteria form the cognitive state of possessing knowledge. "Knowing the knowledge" is much more demanding than knowing any other concept[3]. Thus the criteria of knowledge is reasonable to be a matter of the *Theaetetus*.

Generally, in this dialogue mainly we understand Plato's epistemological influences[4] (Pythagoreans, Presocratics, Socrates) and his attempt to combine the teachings of Parmenides and Heraclitus (mostly in the *Sophist*) and to overcome the great ontological issues of philosophy of Parmenides (the ontological issues raised in *Parmenides*)[5]. In the first definition (knowledge is perception), the philosopher criticizes the teachings of Heraclitus and the relativism of Protagoras (152a-172c)[6]. At the end of the first definition, the famous tug of war between the followers of Heraclitus and Parmenides shows the great epistemological battle to be given in this dialogue:

> "ΣΩ. Καὶ μετρίως γε λέγεις. τὸ δὲ δὴ πρόβλημα ἄλλο τι παρειλήφαμεν παρὰ μὲν τῶν ἀρχαίων μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων τοὺς πολλούς, ὡς ἡ γένεσις τῶν ἄλλων πάντων Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ῥεύματα <ὄντα> τυγχάνει καὶ οὐδὲν ἕστηκε, παρὰ δὲ τῶν ὑστέρων ἅτε σοφωτέρων ἀναφανδὸν ἀποδεικνυμένων, ἵνα καὶ οἱ σκυτοτόμοι αὐτῶν τὴν σοφίαν μάθωσιν ἀκούσαντες καὶ παύσωνται ἠλιθίως οἰόμενοι τὰ μὲν ἑστάναι, τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων, μαθόντες δὲ ὅτι πάντα κινεῖται τιμῶσιν αὐτούς; ὀλίγου δὲ ἐπελαθόμην, ὦ Θεόδωρε, ὅτι ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο,
>
> †οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι†
>
> καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ· οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται. τούτοις οὖν, ὦ ἑταῖρε, πᾶσι τί χρησόμεθα; κατὰ σμικρὸν γὰρ προϊόντες λελήθαμεν ἀμφοτέρων εἰς τὸ μέσον πεπτωκότες,

[3] Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, 5.

[4] Walter Pater, *Plato and Platonism (A series of lectures)* (N. York: Grenwood Press Publishers, 1969), 6-8.

[5] Charles Kahn, "Why is the *Sophist* a sequel to the *Theaetetus*", *Phronesis,* vol. 52, issue 1, (2007): 33-57. See also Robert J. Roecklein, *Plato versus Parmenides: The debate over Coming-into-Being in Greek Philosophy* (USA: Lexington Books, 1990), 3.

[6] Burnyeat, The Theaetetus of Plato,17.

καὶ ἂν μή πῃ ἀμυνόμενοι διαφύγωμεν, δίκην δώσομεν ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς παλαίστραις διὰ γραμμῆς παίζοντες, ὅταν ὑπ' ἀμφοτέρων ληφθέντες ἕλκωνται εἰς τἀναντία. δοκεῖ οὖν μοι τοὺς ἑτέρους πρότερον σκεπτέον, ἐφ' οὕσπερ ὡρμήσαμεν, τοὺς ῥέοντας, καὶ ἐὰν μέν τι φαίνωνται λέγοντες, συνέλξομεν μετ' αὐτῶν ἡμᾶς αὐτούς, τοὺς ἑτέρους ἐκφυγεῖν πειρώμενοι· ἐὰν δὲ οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται ἀληθέστερα λέγειν δοκῶσι, φευξόμεθα παρ' b αὐτοὺς ἀπ' αὖ τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων. ἀμφότεροι δ' ἂν φανῶσι μηδὲν μέτριον λέγοντες, γελοῖοι ἐσόμεθα ἡγούμενοι ἡμᾶς μὲν τὶ λέγειν φαύλους ὄντας, παμπαλαίους δὲ καὶ πασσόφους ἄνδρας ἀποδεδοκιμακότες. ὅρα οὖν, ὦ Θεόδωρε, εἰ λυσιτελεῖ εἰς τοσοῦτον προϊέναι κίνδυνον"[7]

In the second definition Plato poses an important epistemological issue, the combination of truth and believe (judgement).

The three definitions of knowledge rejected contain important epistemological parameters and have reasonable epistemological background. Although:

i) The sense perception[8] of the first definition is insolvent foundation of knowledge[9],
ii) People's opinions are sometimes true and sometimes false[10] (second definition), and
iii) The combination of true judgement and logos (third definition)[11] can not lead to a complete definition of knowledge[12],

in the dialogue a leading epistemological combination is indicated, the combination of regulatory mechanisms of sense perception and intellectual progress. The aim is to create a set of criteria that would indicate an immune knowledge model (knowledge objects must have a continuing identity through time, stability, objectivity between different observers)[13]. However the main argument relates to this: Is knowledge different from perception?

The Criteria of Knowledge in the *Theaetetus*

Although in the *Theaetetus* Plato does not define knowledge, he shows

---

[7] Plato, *Theaetetus*, 180d-181b.

[8] JinHyun Lee, "Perception and Plato's Epistemology in *Theaetetus*", Carleton *Undergraduate Journal of Humanistic Studies*, Vol. I, 1 (2015): 3, https://apps.carleton.edu/ujhs/assets/JinHyun_Lee.pdf

[9] Deborah K. W. Modrak, "Perception and Judgement in the Theaetetus", *Phronesis*, vol. 26, issue 1 (1981): 35.

[10] Plato, *Theaetetus,* 187a-c.

[11] Plato, *Theaetetus,* 201d.

[12] Michael Jenkins, "The origin of the 'Gettier" problem: Socrates and the Theaetetus" *LOGOS & EPISTEME* II, 1, (2011): 51-66. (The article refers to Edmund L. Gettier' article "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, 6 (1963): 121-3.)

[13] Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, 17.

a frame configuration of a reliable criteria definition. These criteria are timeless in the knowledge issue (and Plato aspires to set long-term criteria). This framework includes:

a) The differentiation between the theory of perception and the theory of knowledge (202e -203a4). The theory of perception includes hypotheses, a problematic perception of cognitive reality, which highlights the uniqueness of the value of the sense data given to each person individually[14]. Knowledge is neither perception, true judgement, nor true judgement with *logos* (justified true belief: explanation, reason, justification). Knowledge is not something variable. This is what Plato wants to show us through the three definitions.
b) The differentiation between the theory of perception and the sense data theory (152b-182a). Through this distinction will oppose the theory of motion of Heraclitus (152d-183c)[15].
c) A logical rather than a metaphysical approach to the theory of forms (dialogue is not considered elliptical on the issue of metaphysical foundations)[16] even though the theory of forms is not mentioned[17]. The midwifery – dialectic (148e-151d)[18] will undertake an important role in Plato's intention utilize the logical part[19] of the soul (184d, 186a-c). This part of the soul undertakes a cognitive function (sense/impressions/ reflections), engages in a fruitful interior thought (*"ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ..."*)[20], oversees the "*οὐσία*" (186b6) and devises correlations (186a-b). Refers to a timeless pattern corresponding to truth (184d-186c), an epistemological model[21].

Thus, Plato establishes the following definition criteria of knowledge in the dialogue:

A. The first criterion of knowledge is the unity[22] (of knowledge objects),

---

[14] Ian M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines* (London: Routledge & Kegan Paul, New York: The Humanities Press, 1967), 5, Myles Fredric Burnyeat, "Knowledge is perception, *Theaetetus* 151d-184a", *Plato 1*, ed. G. Fine. (Oxford O.U.P., 1999), 320-322.

[15] Timothy Chappell, *Reading Plato's Theaetetus* (Germany: Academia Verlag, 2004), 130-140.

[16] Norman Gulley, *Plato's theory of knowledge* (London: Methuen & Co Ltd, 1962), 104-6, Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* (London: Routlegde & Kegan Paul, 1970), 101, David Sedley, "The ideal of godlikeness", *Plato 2*, ed. G. Fine. (Oxford: O.U.P., 1999), 312.

[17] Alexander Becker, "The Structure of knowledge and *Theaetetus* third definition", *Ordia Prima* 5, (2006): 39-42.

[18] Myles Fredric Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. 2, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 23, Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, 6-7.

[19] John M. Cooper, *Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral Philosophy and Ethical Theory* (Princeton: University Press, 1999), 123.

[20] Plato, *Theatetus,* 186a 9-10, 184d 3, 185e, 187a.

[21] John M. Cooper, "Plato on sense-perception and knowledge", *Plato 1*, ed. G. Fine. (Oxford: O.U.P., 1999), 358.

[22] Kerasenia Papalexiou, *Theaetetus, Introduction, Commentary, Translation, Plato's Theory of knowledge* (Thessaloniki: Zitros, 2015).

the quest for a universal foundation governing plurality. This unity is found in various parts in *Theaetetus*:

i) In Plato harsh criticism of the relative and imperfect nature of the phenomena, i.e. against protagorean view[23] (160d-172c, 162c-d). The protagorean relativism provides an unstable substrate, the platonic knowledge seeks the logical sequence. According the Robert Roecklein there is no scientific knowledge possible for perishable objects individually in Plato's view.[24]

ii) In the reference to the section of the syllable (203c-e) in third definition. The syllable has its own idea, is not simply the sum element, is an indivisible form (this view foretells Aristotle)[25]. The total is equal to "all parties". The whole[26], however, is a special form, which is not identical with the collection of the parties, it is not total. Both total and the whole have a perfection[27].

iii) In the platonic dialectic, that aims at the pursuit of unity[28], the approach on common points that compose of a concept ("*κοινά*", 185e), the search of common at 185e, the formation of definition, the approach of being[29], the truth[30]. At 190a Plato shows this and versatile inquisitive and versatile character of dialectic. At this point Plato highlights in the ability and activity of the logical part of the soul.

iv) In the reference to the unifying principal of soul [*«εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν» (184d3)*], at which concluded musings, correlations, impressions[31].

v) In the reference to the value of unity in several points of the dialogue: *«ἕν αἰτηθείς, πολλά διδώς καὶ ποικίλα ἀντί ἁπλοῦ» (146d4), «πειραθῆναι συλλαβεῖν εἰς ἕν» (147e), «καὶ τάς πολλάς ἐπιστήμας ἑνί λόγῳ προσειπεῖν» (148d 6-7), «τήν συλλαβήν τίθεσθαι μή τά στοιχεῖα ἀλλ'ἐξ ἐκείνων ἕν τι γεγονός εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτό αὐτοῦ ἔχον» (203e), «μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλαβή ἄν εἴη»* (205c2).

B. Second criterion of knowledge is the controllable nature of, that arise from the logical and dialectical control to which are submitted the viral to Platonic epistemological points of view. Each of the three definitions of

---

[23] Gregory Vlastos, *Platonic studies* (Princeton: U. P., 1973), 72-75, John McDowell, *Plato Theaetetus,* (Oxford: Clarendon Press, Clarendon Plato Series 1973), 117.

[24] Robert Roecklein, *Plato versus Parmenides: The debate over Coming-into-Being in Greek Philosophy* (U.K.: Lexington Books, 2011), 184.

[25] Aristotle, *Metaphysics,* 1023b 40.

[26] Aristotle, *Physics,* 184a-b.

[27] Plato, *Theaetetus,* 205a-b.

[28] Aristotle, *Metaphysics,* 987b 35-37.

[29] Plato, *Republic,* 532a-c, Plato. *Philibus.* 20d.

[30] Plato, *Republic,* 511 b-c, 533b - 534c, 539c-d.

[31] Alban Winspear, *The genesis of Plato's thought* (Montreal, Quebec: Harvest house, 1974), 278.

knowledge is being thoroughly checked at all stages of its configuration and only the analytical discourse (*διεξεληλυθώς λόγος*), that accurately assess, approves or quashes, is worthy of trust - is trustworthy. The analytical discourse[32] is a kind of technique that Plato uses to convince us as thoroughly as possible about the disadvantages of his opponents' views about their theories of knowledge.

Baselines

First definition: Review of Protagoras standpoint about homo-mensura (*«πρωταγόρειον μέτρον»*, 162c5)[33], the protagorean self-denial (166a-172c), the doctrine of smart (155e), the doctrine of motion (152d), the control of knowledge through the soul (184d ff).

Second definition: checking on the true and false judgement (187d), *"εἰδέναι" and "μη εἰδέναι"* (188a), *"ὂν"* and *"μη ὂν"* (188e-189a)[34]. In particular the combination of truth and judgement indicates a constant controllable environment of knowledge which must have two conditions: 1. "knowledge cannot be claimed if something is true but not believed or believed but not true"[35], 2. "not all judgement can be knowledge"[36].

Third definition: Checking the element of unity that is hidden in the syllable as an idea (203c) which is not just a simple composition, conflict or shuffle of two letters, it is something unique, and also the control of the three meanings of the word *logos* (206c-210a).

C. The third criterion of knowledge is the clarity of the philosophical concept (logos, knowledge, judgement), its purity, so we do not perceive a sense as any other, it is. This purity, it is closely linked to the potential definition (it is inconsistent with ambiguity and relativity of appreciable and doctrine) not consistent with the ambiguity and relativity of sense objects and judgments. Instead, it responds into a deeper and inner character of knowledge, which is seeking from the beginning[37] of the dialogue. The clarity of the concept, is related to the fight against of false judgment[38]

---

[32] Papalexiou, *Theaetetus, Introduction, Commentary, Translation, Plato's Theory of knowledge*, 31-37.

[33] Plato, *Theaetetus, 152a 3: «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι»*.

[34] About the relation of the being to the being and the non-being to the non-being which in *Theaetetus* related to "how things are and how they seem", see Charles H. Kahn, "Some Philosophical Uses of to "be" in Plato", *Phronesis*, A Journal for Ancient Philosophy, Vol. 26, Issue 2 (1981): 106 (*DOI:* https://doi.org/10.1163/156852881X00204)

[35] Perla, J. Rocco, Gareth J., Parry, "The epistemology of quality improvement: it's all Greek", *BMJ QualSaf* , Suppl 1, April 2011, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3066836/. See also Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, 100.

[36] Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, 100.

[37] Plato, *Theaetetus*, 145e 8, 146c, 146e 9-10.

[38] Richard Robinson, "Forms and error in Plato's *Theaetetus*", *Essays in Greek Philosophy*, ed. Richard Robinson. (Oxford: O. U. P., 1969), 66.

("*ψευδῶς δοξάσαι*"), which is now has been established as an epistemological risk and not as an occasional mistaken way of thinking.

D. Fourth criterion of knowledge is the strictly logical character of knowledge, the quest strictly to the core of the idea. The epistemological (knowledge) value[39] of mind is limited, as it deals with on individual. Only the idea[40] can look into the beings[41].

E. Fifth criterion is the envolving and dynamic character of knowledge. One of the characteristics of platonic knowledge is its dynamic evolution from one level to another (*Republic*). This knowledge is enhanced, positively evaluated, resist easier to deceptive arguments. The dynamic character is strongly evident in the second definition, the account of knowledge as true opinion.

In this context Plato presents a dynamic model of knowledge, logically founded, which respects the level of objects of knowledge of empirical reality, but highlights as valid and true the objects of knowledge of the intelligible world (186d: "*Ἐν μεν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δε τῷ περί ἐκείνων συλλογισμῷ*").

This dynamic cognitive model supported by:

a. The study of the knowledge classification from one cognitive level to another[42]. This transition would be with reference to the underlying logical part of the soul[43] (184d). This will be crucial for the gnosiological searches of *Theaetetus*.
b. The analytical discourse ("*διεξεληλυθώς λόγος*")[44] who analyzes thorny epistemology points, without mentioning the theory of ideas in first place. This analytical discourse will become the methodological *tool* of Plato in *Theaetetus*. The analytical discourse suggests, but does not require, hints, and erect perfect argument, philosophically and methodologically acceptable, because it is convincing. This argument acquires another quality in the context of platonic dialectic, gives sufficient attention to sensory knowledge recruitment process but in depth prepares midwifery and dialectically internal processing (logical approach to the theory of ideas).

The *Theaetetus* contributes substantially to the consolidation of the platonic position emphasizing logical points of epistemological control. The

---

[39] Plato, *Republic*. 533d-e.
[40] Winspear, *The genesis of Plato's thought*, 270.
[41] Plato, *Philibus*, 59d-e.
[42] Plato, *Republic*, 511e
[43] Michael Frede, *Ancient Greek Philosophy* (Athens: Ekkremes, 2008), 65-66, 89-90, Alfred Edward Taylor, *The Man and his Work* (Athens: M.I.E.T., 1992), 398-99.
[44] Papalexiou, *Theaetetus, Introduction, Commentary, Translation, Plato's Theory of knowledge*, 31-37.

aim is not the epistemological "persecution" of external reality[45], but the diversity and the epistemological specificity of the cognitive reality, according to Plato. This specificity will be a main topic in his metaphysic. However, in the digression (172c-177c) the real philosopher (the absent-minded philosopher) poses a basic question, which is not the nature of knowledge ("*τί σοί δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη*",146c 3), but an epistemological, ontological and anthropological question: "what is the human being" ("*Τί δε ποτ᾽ἐστιν ἄνθρωπος*",174b). At this early Kantian question the word ("*ἄνθρωπος*") *man* is not considered for its nature but in the context of the idea of the human being - therefore the reduction, platonic, is known. The epistemology-ontology connection in Plato is always present.

The major significance of the dialogue is a new approach on knowledge: dialectical, comprehensive and profound anthropological, that is always timely and never conclusive.

Bibliography

Myles Fredric Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, transl. by M. J. Levett. USA: Hackett Publishing Company, 1990.

M. F. Burnyeat, "Knowledge is perception, *Theaetetus* 151d-184a." Plato 1, ed. G. Fine. Oxford: O.U.P., 1999.

J. M., Cooper, *Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral Philosophy and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

J. M. Cooper, "Plato on sense-perception and knowledge." *Plato 1*, ed. G. Fine. Oxford: O.U.P., 1999.

F. M., Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routlegde & Kegan Paul, 1970.

I. M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines*. London: Routledge & Kegan Paul, New York: The Humanities Press, 1967.

M. Frede, *Ancient Greek Philosophy. Views of its history and historiography*. Athens: Ekkremes, 2008.

N. Gulley, *Plato's theory of knowledge*. London: Methuen & Co Ltd, 1962.

Michael Jenkins, "The origin of the 'Gettier" problem: Socrates and the Theaetetus" *LOGOS & EPISTEME* II, 1 (2011): 51-66.

Charles Kahn, "Why is the *Sophist* a sequel to the *Theaetetus*", *Phronesis*, vol. 52, issue 1 (2007): 33-57.

Jinhyun Lee, "Perception and Plato's Epistemology in *Theaetetus*", Carleton *Undergraduate Journal of Humanistic Studies*, Vol. I, 2015, https://apps.carleton.edu/ujhs/assets/JinHyun_Lee.pdf

J. McDowell, *Plato Theaetetus*. Clarendon Plato Series. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Deborah K. W. Modrak, "Perception and Judgement in the Theaetetus", *Phronesis*, vol. 26, issue 1 (1981): 35.

G.E.L. Owen, "Plato on not being." *Plato 1*, ed. G. Fine. Oxford: O.U.P., 1999.

[45] Plato, *Theaetetus*, 185a.

K. Papalexiou, *Plato's Theaetetus*, Introduction, Translation, Quotes. Thessaloniki: Zitros, 2015.
W. Pater, *Plato and Platonism (A series of lectures)*, N. York: Grenwood Press Publishers, 1969.
R. Robinson, "Forms and error in Plato's *Theaetetus*." Essays in Greek Philosophy, ed. R. Robinson. Oxford: O. U. P., 1969.
R. J. Roecklein, *Plato versus Parmenides: The debate over Coming-into-Being in Greek Philosophy*. USA: Lexington Books, 2011.
D. Sedley, "The ideal of godlikeness." *Plato 1*, ed. G. Fine. Oxford: O.U.P., 1999.
A. E. Taylor, Plato, The Man and his Work. Athens: M.I.E.T., 1992.
I. Theodorakopoulos, *Plato's Theaetetus*. Athens: Academy of Athens, 1980.
Gr. Vlastos, *Platonic studies*. Princeton: U. P. 1973.
Ellen Wagner, ed., *Essays on Plato's psychology*, U.S.A.: Lexington books, 2001.
D. Winspear, *The genesis of Plato's thought*. Montreal, Quebec: Harvest house, 1974.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year*: 2020 Sayı / *Issue*: 9
Bahar / Spring 2020

Felsefe Tarihi Öğreniminde Cinsiyetçi Literatür Oluşumu: Sürekliliği Devam Ettiren Akademisyenler Olarak Felsefe Tarihini Yeniden Ele Almak*

CEMİLE BARIŞAN**

Özet

Bu çalışmada, aslında felsefe tarihi okumalarımızda ve özellikle de ders vermekte olan akademisyenler olarak bu okumaların öğrencilere aktarımında eril bir sürekliliğin taşıyıcısı durumundaki konumumuzu tartışmak istiyorum. Felsefe tarihi yazımları, yalnızca son yıllarda kadın çalışmalarına kısaca yer verecek şekilde genişletilmeye çalışılsa da, dönem tarihlerinde, söz konusu dönemlerin, örneğin Ortaçağ, Rönesans, Antikçağ gibi dönemlendirmelerin erkek-egemen olarak oluşturulan literatürlerinin de etkisiyle çağdaş felsefe tarihi yazımlarında da kadın düşünürleri dışlayıcı bir tablonun ortaya çıktığı oldukça bariz bir gerçektir. Antik dönemleri işlerken, çalışmaları, kendi hayatına da dinsel bir bağnazlıkla son verildiği gibi yakılarak yok edilmiş olsa da Hypatia'ya değinmemek, Batı Ortaçağında teolog-düşünür erkeklerin dünyasından günümüze gelen bir literatürle Ortaçağ felsefe tarihi yazımında bir Bingenli Hildegard'a yer vermemek, Aydınlanma Çağı işlenirken, Aydınlanmacı liberal feministlerin eleştirilerini dışarda bırakmak –örnekler çoğaltılabilir- akla ilk gelen "cinsiyetçi boşluklar" olarak tartışılmaya değerdir. Bu bağlamda burada özellikle vurgulamak istediğim sorun, cinsiyetçi düşünsel ortamların sadece geçmişte kalmış olmadığı, fakat günümüzde de okuduğumuz ve okuttuğumuz felsefe tarih yazımları üzerinden

* Bu çalışmada felsefe tarihi yazımlarında ele alınacak kitapların yazar isimlerine sadece, kitapların kendilerini belirginleştirmek için atıfta bulunulacaktır; bu durum şahsi olarak algılanmamalı, vurgunun metinlerde olduğu dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla buradaki kritik, yazarların kadın ve toplumsal cinsiyet konusunda şahsen duyarlı olabilecekleri göz önünde bulundurularak okunmalıdır –ki burada kritiğini yaptığım kitapların yazarları olarak yer alan birçok ismin öyle olduğunu zaten biliyorum. Bu çalışmanın amacı, felsefe tarih yazımlarına bu durumun yansıması problemini hepimiz için görünür kılmaktır.

** Dr. Öğr. Üyesi Cemile Barışan, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, e-posta: ceritr@yahoo.com

genellikle fark etmeden böylesi bir cinsiyetçi literatürün taşıyıcısı konumunda olan akademisyenler olarak, nasıl bir sürekliliğin parçası olduğumuzu görünür hale getirebilmektir.
Anahtar Sözcükler: felsefe tarihi, cinsiyetçi tarih yazımı, cinsiyetçi literatür, akademide eril süreklilik, İlkçağ felsefesi, Ortaçağ felsefesi, Aydınlanma felsefesi, feminizm.

The Formation of Sexist Literature in the Education of History of Philosophy: Reconsidering History of Philosophy as the Stability Sustaining Academicians

Abstract
In this study I want to point out the fact that, we -as professors who teach history of philosophy- hold the masculine stability while reading and teaching history of philosophy. Even though the writings of history of philosophy are tried to be advanced -only in the last years- in the way that they include women studies shortly, in the history of specific periods like Middle Ages, Renaissance, and Ancient Times, an exclusionist view under the thumb of androcentric literatures in the contemporary historiography of philosophy is evident. Among the 'sexist gaps'; not mentioning Hypatia, who was annihilated by burning with religious zealotry, while teaching Ancient Times, not talking about Hildegard of Bingen in historiography of the Middle Ages with a literature coming from male theologians of the Western Middle Age, ignoring criticisms of Enlightenment liberal feminists while teaching Enlightenment are worth to discuss. In this context the problem I want to stress here is that, the sexist intellectual environments are not past, they are present even now and we sustain the 'sexist stability' –usually without recognizing- through reading and teaching that sexist literature.
Keywords: history of philosophy, sexist historiography, sexist literature, male stability in academy, ancient philosophy, philosophy of middle ages, enlightenment philosophy, feminism

Bu çalışmada, aslında benim için akademik, fakat akademik olmakla birlikte esasen varoluşsal olan bir sorunsal üzerinde duracağım. Dolayısıyla konum, aslında "teori"nin oluşması/oluşturulması sürecinde "pratik"e vurgu yapmaktır, daha çok pratik bir mesele ve yüz yıllardır süregelen bir kültürel işlerlik bu. Ve ele alacağım konu, feminist perspektiften olacak, çünki feminizm, cinsiyetçiliğe karşı çıkar temelde.

Dolayısıyla, bu bir öykü aslında. Feminizmin, biraz da kadın anlatılarına yer vermesi onu ufuk açıcı kılar, benim anlatım da bunun içinde bir yerde. Bu metin, benim akademideki öykümle ilintili, yani başlığımın oluşması. Belki çoğumuzda da olduğu gibi... Sadece bu meseleyi görünür ve konuşulur kılmaya katkıda bulunmak istiyorum. Ben akademiye adım atma, orada ilerleme kararımı, yıllar önce, o zamanlar ismi Muğla Üniversitesi olan bu

kurumda, yüksek lisans öğrencisiyken gerçekleştirmeye başlamıştım. Disiplinlerarası bir öyküm var ve burada sosyoloji alanında yüksek lisans öğrencisiyken, feminist akademisyenlerin öğrencisi olma şansım olmuştu. Sonra hayatım çok başka, çok daha içsel ve kendi içine kapanık bir yöne evrildi, adeta bir kırılma ile. Ve uzun bir süre, doktora aşamasında yıllardır İslam düşüncesini anlamaya ve kavramaya çalışarak geçti benim için. Mistik akımlar ve doğu öğretileri de bu araştırmaya biraz dahil oldu ve nihayet, doktora sonrası, akademide felsefe alanında bir öğretim üyesi olarak görevime başladım. İlk ders verme süreci, bir alışma, diğer yandan batı düşüncesini anlamaya, onu kavramaya çalışma orada derinleşme mesaisiydi benim için. Bu sırada, derslerde ne okutacağımız, hangi kaynakları kullanacağımız meselesi vardı. Eski bölüm başkanımızın, ki kendisi akademide yıllarını vermiş tecrübeli bir felsefe hocasıydı, bana söylediği kitaplar daha çok Alfred Weber, Macit Gökberk, Ahmet Arslan gibi isimlerin felsefe tarihi kitaplarıydı[1], ki çok daha önce zaten okuduğumuz kaynaklardı bunlar. İlkçağ Felsefesi, Ortaçağ Felsefesi gibi dönem derslerine girmeye başladığım için, elbette genel

[1] Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998). Bunlardan Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* adlı çalışmasında, John Stuart Mill bölümünde, filozofun, "kadının kurtuluşu konusunda yazılmış eserlerin en önemlilerinden biri olan '*On Subjection of Women*' ('Kadının Köleleşmesi') (1869) adlı yapıtında kadının hukuk, siyaset ve kültür alanlarında erkek ile eşit olmasını" istediğini belirterek, bu konuya bir paragraf ayırır; bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 423-424. (Mill'in kadınların özgürleşmesi ile ilgili çalışmaları Türkçe'ye de çevirilmiştir). Ahmet Arslan'ın da birçok eseri olduğu için özellikle geniş bir çalışma örneği olarak beş ciltlik *İlkçağ Felsefe Tarihi* serisine bakılabilir. Aristoteles'e başlı başına bir cilt ayrılan bu kapsamlı İlkçağ Felsefesi korpusunda sadece birinci ciltte Pythagorasçıların üye olarak kadınları da kabul ettiği, parantez içinde, "bu kadınlar arasında bazen Pythagoras'ın kızı, bazen ise karısı olarak takdim edilen Theano'nun adı özellikle zikredilmektedir" bilgisiyle geçerken –bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 141-, *Sofistlerden Platon'a* başlıklı ikinci ciltte, "İdeal Toplumda Kadının Yeri" isimli bir başlığa yer verilmesinin dışında, "Bu Akademiya (veya bugün daha çok bilinen adıyla Akademi) varlığını kesin olarak bildiğimiz ilk *felsefe okulu*, kadınlar da dahil olmak üzere herkese açık olan *ilk yüksek öğretim kurumu*, *ilk üniversitedir*." –bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 181- notu düşülerek bu şekilde bırakılmaktadır, ki aşağıda Platon'un okulu ile ilgili ileri detaylar konuşulacaktır. *Aristoteles* başlığındaki üçüncü ciltte ise, bir ana başlığın giriş resim notunda, "Aristoteles kadınları erkeklerden aşağı görmekteydi" notu düşülmekte –bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 232-, dördüncü ciltte de aynı hayat tarzını ve görüşleri paylaşan bir dostlar topluluğundan oluşan Epikuros'un okulu için, "Buraya kabul edilenler arasında –Platon'un Akademi'si ve Aristoteles'in Lise'sinden farklı olarak- kadınlar ve köleler de bulunmaktadır" denilmektedir –bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 31-, ki aşağıda bu okula kabul edilen kadınların başına "felsefe tarihi" içinde ne geldiği daha da netleştirilecektir. Son ciltte ise, çok kısaca geçse de, Plotinosçu Gemina ve Hypatia isimlerine rastlamak sevindiricidir; bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 48, 232, 244. Burada ilk elden zikrettiğimiz isimler ise semboliktir; onlarca, yüzlerce felsefe tarihi, düşünce tarihi kitabı arasında, bunlar belki de "en iyi" manzarayı teşkil etmektedirler, "gerçekten iyi" olanlar gelene kadar, ki bu ikincilerin de gelmekte olduğunu buruk bir sevinçle de olsa belirtmek, bu bildirinin asıl amaçları arasında.

felsefe tarihi kaynakları yeterli olmayacaktı. İlk dönemlerden başlayarak, hepimizin bildiği, kendisine, aslında Türkiye'deki felsefe tarihi alanına yaptığı katkılardan dolayı müteşekkir olduğumuz Ahmet Cevizci'nin dönem kitaplarını kullanmaya başladım ve açıkçası hâlâ daha kullanıyorum[2]. Ancak henüz birkaç dönem geçer geçmez, itiraf etmeliyim ki, bu kitapların içeriği bana son derece yetersiz ve âdeta "tekrar" gelmeye başladı; bir ortaçağ dönemini alıyorsunuz, birbirinin neredeyse aynını tekrar eden ve her birisini "önemli", "*unique*" filozoflar olarak alan, gösteren, "erkekler"in dünyasıydı bu –dış dünya ile ne kadar da koşuttu düşünce tarihi de. Oysa yıllar önce edindiğim, benim için bizzat varoluşsal bir anlamı da olan feminist formasyondan hatırladığım kadarıyla, gerçek hiç de böyle değildi. En azından Marit Rullman'ın *Kadın Filozoflar* kitabının[3] baskısını bulabildiğim bir cildi kitaplığımdaydı o dönemlerde de ve başka birçok şey okumuştuk tarihte kadınlarla ilgili. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl* başlıklı çalışmasında, tarih boyunca eril bir yapının, belli dikotomiler içinde, erkeği nasıl da akılla özdeşleştirdiğini ve kadını onun karşısında madde ya da beden olarak, diğer yandan kültüre karşı doğa olarak kodladığını anlatıyordu[4].

Elbette Ahmet Cevizci hocaya haksızlık etmek istemem, bize kazandırdıklarından dolayı kendisine müteşekkiriz, rahmetle anıyorum, ışıklar içinde uyusun. Ben onun eserlerinden gerçekten de çok şey öğrendim, batı felsefesini anlamaya çalıştığım ve kendimi bu alanda geliştirmeye başladığım ilk zamanlarda benim için önemli bir yeri oldu. Ne var ki bahsettiğim huzursuzluk da bir vakıa; artık derslere girerken, "ben bir kadın olarak neden '***yalnızca***' bu erkekleri anlatıp duruyorum...(!)" anlamsızlığını yaşamaya başladım. Diğer yandan bölümdeki öğretim üyesi yetersizliğinden dolayı, oldukça yoğun geçen mecburi bir ders verme faaliyeti... Takdir edilecektir ki, her birimiz oturup birer felsefe tarihi de yazamayız, kaldı ki benim şu aşamada hiçbir şekilde yapabileceğim bir şey değil. Ancak benim sorgulamalarım ve huzursuzluğum günden güne artmıştı. İşte bu başlığı oluşturmak, bu önemli etkinlikte benim için de oldukça anlamlıydı.

Doktora hazırlık ve doktora sürecinde okuduğum felsefe tarihi kitaplarının hiçbirisinde kadınlarla ilgili bir şey yoktu. Klasik, alanda bildiğimiz duyduğumuz ve birbirinin benzeri birçok felsefe tarihi kitabı... Yalnızca, o dönemler Türkçe'ye yeni kazandırılmış olan Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje'in *Felsefe Tarihi – Antik Yunan'dan Modern Döneme* adlı çalışmalarında, küçük bir feminizm bölümü[5] görünce –ayrıca Bingenli Hildegard'ı da

---

[2] Örnek olarak bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2012) ve Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016).

[3] Bkz. Marit Rullman vd., *Kadın Filozoflar I*, çev. Tomris Mengüşoğlu. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996) ve Marit Rullmann vd., *Kadın Filozoflar II*, çev. Tomris Mengüşoğlu. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998).

[4] Bkz. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

[5] Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Felsefe Tarihi – Antik Yunan'dan Modern Döneme*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 564-567.

anıyorlardı[6]- çok şaşırdığımı hatırlıyorum. Küçük, minicik bir bölüm. "Ne kadar da az"dı…! "Bu kadarcık" mıydı yani? Fakat yine de şaşırtıcıydı, ki o dönemler, feminizme de nerdeyse tamamen kapalıydım. O yıllarda, İslam düşüncesini anlamaya çalıştığım için, ki kadın olmak meselesi de aynı şekilde alttan alta bir şekilde devam eden bir sorgulamaydı o alan içinde benim açımdan, feminist bakış açım sönümlenmişti, belki de nadasta bırakılmıştı. İşte felsefe alanında dersler vermeye başladıktan sonra, öyküm, rafa kaldırdığım feminizme ve feminist literatüre yeniden ve belki de daha esaslı bir şekilde dönerek devam etmeye başladı. Şu anda da öyle.

Örnek olarak bir Antik Çağı ele alalım. Biliyorduk ki, Antik Çağ, bir Hypatia (ö. 415) figürünün, eserleriyle birlikte hınca hınç yok edilmesiyle sona eren hüzünlü bir çağ olarak kapanıyordu aslında[7]. Zamanla Diogenes Laertios'un anekdotlarında da[8] bazı kadın düşünürlerin isimlerini görmeye başladım. Oysa bunların hiçbiri, hiçbir tarih felsefesi kitabında konuşulmuyor, küçük bölümlerle bile anılmıyordu. Burada bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde altta yatan eril bir devamlılık görmeye başladım. Yüzyıllar önce-

---

[6] Skirbekk ve Gilje, *Felsefe Tarihi*, 195.

[7] Yeni-Platoncu bir filozof olan Hypatia hakkında yazılanlar ve filozofun yaşam öyküsü ile ilgili olarak bkz. Maria Dzielska, *İskenderiyeli Hypatia*, çev. Gamze Deniz. (İstanbul: Berfin Yayınları, 1999). Döneminin en büyük bilgini de olduğu söylenen Hypatia'nın yok edilen eserleri kendisinden sonraya kalabilseydi, acaba ne olurdu? Hypatia'nın öldürülmesi ve suçluların, bize bugün de çok tanıdık gelen bir sahne olarak "ricacılar" sayesinde, cezasız kalması (*a.g.e.*, 28), "Antik Çağ'ın kapanışı" olarak görülebilir düşüncesindeyim. Dzielska'dan bir aktarım: "A. W. Richeson, 'saygın matematikçi-düşünür Hypatia'nın ölümünden sonra, 'Ortaçağ sonuna dek kayda değer başka bir matematikçi çıkmadığını' belirtir. ... M. Alic, Hypatia'dan Marie Curie'den önceki en saygın bilim kadını olarak söz eder. B. L. Van der Waerden, onun ölümüyle İskenderiye'de bilimin sona erdiği izleğini yeniden işler: 'Hypatia, büyük bilgi sahibi bir kadın, romantik zulüm öykülerinin kahramanı. Güzeldi, iyi konuşurdu, çekiciydi, Diophantus ve Apollonius hakkında bilgisini yansıtan yorumlar yazmıştı... Hypatia'dan sonra, İskenderiye'de matematik sona erdi.'"; *a.g.e.*, 37. Ancak Dzielska'nın da belirttiği gibi, onun aslen filozof olduğuna dair kayıtları hatırlamakta fayda var: "Ölümünden sonra Hypatia'nın İskenderiye'deki bazı çevrelerde filozoftan çok matematikçi olarak saygı gördüğü ve anımsandığı yolunda kanıtlar vardır. Yapıtlarının adlarının bu güne gelmesinden, matematik üstüne yazdıklarının nesiller boyu okunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Damascius, Hypatia'nın yaşamından söz ederken, bu gerçeği onun düşünürlüğünü küçümsemek ve konusunda uzmanlaşmış sıradan bir biliminsanı olduğunu ima etmek için kullanmıştır. Oysa onu ustası filozof İsidore ile karşılaştırıp, 'gerçek bir filozofun yanında, yalnızca bir matematikçi' olduğu sonucuna vardığında Hypatia'ya fazla zarar vermiş olmaz; çünkü İsidore'un yaşamöyküsünü kaleme aldığı altıncı yüzyılın başlarında Hypatia'nın matematik alanındaki başarılarının büyük taktir gördüğünü de belirtmektedir. ... Elimizdeki bütün diğer kaynaklarda ise Hypatia, herşeyden önce filozof olarak geçer. ... Sokrates şunları yazar: 'Zamanının bütün filozoflarını aşacak kadar büyük bir birikime erişmişti, Plato'nun okulu Plotinus'tan ona miras kalmıştı, dinlemek isteyenlere bütün felsefe derslerini verirdi.'"; *a.g.e.*, 57-58 –buradaki Sokrates, Sokrates Scholasticus'tur. Hypatia ile ilgili ayrıca bkz. Rullman vd., *Kadın Filozoflar I*, 66-70 ve H. Nur Erkızan, içinde; H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi I Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 189-193.

[8] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015).

sinde görmezden gelinen, yok edilen ya da yok sayılan kadınlar, yine kendilerinden yüzyıllar sonra yaşayan "kadınlar" tarafından bir tarafta çalışılıyordu, ancak diğer bir tarafta çağdaş dünyada yazılan felsefe tarihlerinde de görmezden geliniyordu. Farklı olabilir mi düşüncesiyle, Çiğdem Dürüşken'in *Antikçağ Felsefesi*[9] kitabına baktım mesela. Çiğdem Hoca, felsefe alanından gelmemekle birlikte, felsefe çalışan herkesin çevirilerini mutlaka okuduğu, alana çok değerli katkıları olan önemli bir isimdir. Ancak onun kitabında da, belki ilk bölümlerde kadınsı dili bize hissettiren bir yazım tarzı dışında, kadın filozofları göremedim –ki dil de ayrıca önemli bir konu aslında... Anladığım kadarıyla, bu eril süreklilik, bir temayül halini almıştı. Belki burada, Pierre Bourduie'nun *alan* kavramını hatırlayabiliriz. Bourdieu, sanat ve televizyon *alan*larının "kendi içinde bir işleyiş mantığının" olduğunu göstermişti[10]. İşte felsefe tarih yazımlarında ya da akademik ders verme süreçlerinde de, bizler bu "alan"a katkıda bulunuyorduk aslında ve alanın kendi dinamikleri dışında kalırsak, oyun dışı olmak gibi bir riskle karşı karşıyaydık, öyle bir psikolojik hava vardı. Kendi adıma, bu dinamikleri hiç de umursamayacak bir durumdaydım, ancak elimde alternatif bir kaynak yoktu.

Bir Aydınlanma düşüncesi anlattığımızı varsayalım –ki Modernizm dersinin bir bölümünde Aydınlanma'yı anlatırken, bunu da bu dönem fark ettim. Aydınlanma felsefesi ile ilgili çalışmalar, gerçekte "yarım" olan Aydınlanma'yı, erkek düşünürlerle tamamlayıp öylece bırakıyorlardı. Dersin ilk haftalarında, Ahmet Çiğdem'in *Aydınlanma Düşüncesi* kitabını işledim[11]. Dersin sonuna geldiğimde ise, burada bir tuhaflık, bir boşluk olduğunu hissediyordum, ki bunu derhal fark edip, öğrencilere bunun gerçek bir Aydınlanma hikayesi olmadığını kendim belirtmek zorunda kaldım. "Arkadaşlar, Aydınlanma bu değil, sürekli 'insan' ve 'akıl' vurgusu gördük değil mi, peki bu 'insan' kim?" dedim dersin sonunda. İşte bu "insan", Josephine Donovan'ın *Feminist Teori* kitabında bize anlattığı, batılı, beyaz ve erkek insandı; doğa durumundan ve insanın doğal özgürlüğünden bahsederken, "Ne yazık ki, Locke'un burada kullandığı kişi (*man*) sözcüğü genel anlamda kullanılmamış, tek ve özel bir türü anlatmak için kullanılmıştır; erkekleri. Çünkü, daha sonra yayınladığı broşürde, otoritenin sınırlarını belirlememekle birlikte ve bu otorite mutlak olmasa da, kocaların karıları (eşleri) ve çocukları

[9] Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2016).

[10] Bkz. Pierre Bourdieu, *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997) ve Pierre Bourdieu, *Sanatın Kuralları – Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. Necmettin Kâmil Sevil. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999)

[11] Bkz. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001). Hacimleri değişse de, "aynı" "sınırlar"daki, diğer bazı örnekler için bkz. M. Buhr, W. Schroeder ve K. Barck, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Veysel Atayman, (İstanbul: Yenihayat Kütüphanesi, 2006) ve Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017).

üzerinde otorite kurmalarına izin verdiğini, özellikle ortaya koymuştur. 'Fakat karıyla koca bazen kaçınılmaz olarak farklı isteklere sahip olabilirler. Bunun için bir kuralın yerleştirilmesi gereklidir, bu da doğal olarak güçlü ve iktidar sahibi olan erkeğin görevidir.' (VII.82, p.435)."[12]. Locke'un "insan"ı buydu. Zira Locke örneğinde özel mülkün korunmasında merkezi olan şey, erkeklerin veraset hakkı olmuştur ve bu nedenle de tekeşlilik ve kadının üzerinde hakimiyet kurma çok önemli olurken, böylece mülk aile içinde kalmaktadır[13]. Locke ve mülkiyet konusu veya benzeri Aydınlanma hazırlığındaki düşünceler işlenirken ve Aydınlanma düşüncesinin kendi içinde anlatılanlarda bu "derin" "nüanslar" ne kadar dikkate alınmakta ve aktarılmaktadır?

Dolayısıyla, Aydınlanma'nın, tam bir Aydınlanma olabilmesi için, Aydınlanmacı Liberal Feministler'e bakmak gerekiyordu[14]. Onlar, kadının öncelikle "insan" tanımı içinde yer alması için mücadele ettiler. Bugün feminizmin, bir insan hakları mücadelesi, bunun temel bir yarısı, hatta tüm bir insanlık tarihi göz önüne alındığında, "bütünü" olduğunu, değil normal vatandaşlara, akademisyenlere bile anlatamadığımız bir ortamdayız üzgünüm ki. Mary Wollstonecraft, bu mücadeleyi ilk verenlerden birisiydi[15] ve başka birçok isim. Oysa bu isimler bile, bırakınız Antik Çağ'daki kadınların aktarılmasını, Aydınlanma ile ilgili kitaplara alınmıyordu. Bu açık bir strateji gibi göründü gözüme neden sonra. Ve dersin sonunda, Donovan'ın kitabını öğrencilere bir parça özetlerken, Aydınlanma denen şeyin ne olduğunu anlamaları için bu kitabı okumaları gerektiğini söyledim. İlgiyle ve bir aydınlanma yaşarmışçasına dinlediler. Fakat maalesef önerimi, ek bir öneri olarak derse eklemek durumunda kaldım.

Örnekler çoğaltılabilir. Ortaçağ'da da kadın zaten yoktur, diye düşünülebilir mesela. Oysa var. Ortaçağ'ın Boethius'unu, Aziz Thomas'ını, John Scotus Erigena'sını anlatan bir Ortaçağ felsefesi tarihi, tarihte bir kadın tarafından bestelenmiş ilk müzikli dramanın onun imzasını taşıdığı, bitkileri, hayvanları, doğadaki canlı-cansız varlıkları konu alan kitabıyla tarihin ilk kadın doğa bilimcilerinden biri olmanın yanında; insan vücudu ve organların işlevleri üzerine yazdıkları, antikçağdan beri bir kadın tarafından yazılmış en ayrıntılı ve çarpıcı metinler olarak tıp tarihinde yerini alan Bingenli Azize Hildegard'a[16] neden yer vermez örneğin? Döneminde kendi başına kadınlar manastırı kuran ve vizyonları papalık tarafından kabul edilen Hıristiyanlık

---

[12] Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 21.

[13] Donovan, *Feminist Teori*, 22.

[14] İlgili bölüm için bkz. Donovan, *Feminist Teori*, 15-68.

[15] Bu konudaki klasikleşmiş eseri Türkçe'ye kazandırılmıştır; bkz. Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012).

[16] Haydar Akın, *Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2005), 14.

tarihinde bir azize olarak Bingenli Hildegard, tümeller meselesini birbirlerinin benzeri bir şekilde tartışıp duran "azizler"den daha mı az önemlidir? Bunun açıklaması nedir? Biz neden kadınlara yer vermeyen kitapları okuyor ve okutuyor, öğrencilere onları tanıtıyoruz? İşte bu temel bir mesele.

Sonuç olarak ne Antik Çağ'da, ne Orta Çağ'da, ne Yeni Çağ'da, felsefe tarihi dönem "yazımlarında" –"dönemlerinde" değil- kadın yok. Bu strateji, "erkek akıl" düşüncesinin yeniden üretimidir ve bizler de derslerimizde bu kitapları okuttuğumuz müddetçe, bu işleyişe katkıda bulunmuş oluyoruz. Oysa "bilgi adına" tam tersi olmalıydı. Aslında yapılan şey, bağlamını farklı kullanmış olsa da, Hüsamettin Arslan'ın, epistemik cemaat dediği bir alanın oluşumu ve sürekliliğiydi, Arslan'ın belirttiği gibi, " '*epistemik cemaat*' kavramı, entelektüel tarihimizin makul bir yorumunu sağlayan sihirli bir anahtar değildi yalnızca, en genelde bilgiyi açıklamak için de sihirli bir anahtardı."[17] İşte bu sihirli anahtar, en çok da kadınları düşünce tarihinde dışlayan eril yapılanmayı anlamamızı sağlayacak bir anahtardır belki de ve böylece, yine Arslan'ın kullandığı *epistemik monopol*[18], en temelde bilgiyi, kendisine aitmiş gibi sunan, gösteren, *eril bir monopol* olarak alana damgasını vuruyor.

İşte yıllar önce bana bu üniversitede, aslında kendi sorgulamalarımda çok kuvvetli bir şekilde altyapı oluşturan feminist bakış açısının akademik eğitim-öğretimini veren kıymetli hocalarım olmuştu. Şu anda da farkındalığımın, aradan uzun bir dönem geçtikten sonra da olsa, feminist çalışmalarda tekrar yoğunlaşmaya başlayarak akademiye taşınmasına vesile olan bu değerli hocalarımla birlikte, yine burada öğrenciyken kendisine uzaktan baktığım ve işte yıllar sonra felsefe alanındaki feminist katkıları sayesinde önümüzü, ufkumuzu açan kıymetli hocam Hatice Nur Beyaz Erkızan'ın Kadir Çüçen hocamızla birlikte yayınladığı *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi* başlıklı çalışmalarını[19], bu süreçte keşfetmiş olmaktan mutluluk duyuyorum. Elbette geç keşfettiğim için üzgünüm, fakat nihayetinde keşfetmiş olmak benim için büyük sevinç oldu, bu bir hata ama aslında ümitsiz olduğumdan aramıyordum artık. Çalışma, felsefe tarih yazımlarında bir türlü göremediğimiz, bulamamaktan esef duyduğum kadın düşünürleri alana katarak, bu cinsiyetçi literatür oluşumunun içinde çok ayrı bir yere ve esaslı bir öneme sahip ve bildiğim kadarıyla bir ilk. Ben bu değerli kaynağı, bu çalışmamı hazırlama sürecinde henüz keşfettim. Bu önemli etkinlikte yer

---

[17] Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1992), 5.

[18] "Her epistemik cemaat bir geçerlilik ve güvenilirlik monopolüdür. Her epistemik cemaat gibi bilimsel cemaat de hem 'entelektüel merkez', 'paradigmatik grup', 'görünmeyen kolej', 'araştırma cemaati', 'sosyal çevre' hem de bilime inanan 'müminler topluluğu' anlamında neye 'bilgi' denilip denilmeyeceğini, bilginin standart ve yöntemlerinin neler olduğunu, bilginin doğruluk ve geçerliliğini, güvenilirliğini tescil eden bir tekeldir."; bkz. Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, 96.

[19] H. Nur Erkızan, içinde; Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi I.*

almamın en büyük kazanımı bu olsa gerek. Çalışmanın içinde yer alan kadın düşünürlerin alana tanıtıldığı bölümler, İlkçağ Felsefesi bölümünü yazan Hatice Nur Beyaz Erkızan Hocamız tarafından kaleme alınmıştır. Kendisine, bu vesileyle teşekkür etmek istiyorum. Benim hatırlatmak istediğim şey, insanlık tarihinin bu aşamasına kadar geçen onlarca yüzyıl içinde, "insan"ın, "aklı olan" varlığın, nasıl böylesi cinsiyetçi bir düşünsel yapı oluşturabildiği ve buna seyirci kalmamızın artık mümkün olmadığıdır. Bu, tarih boyunca yapılmış en kapsamlı ve en büyük zulümdür, en büyük haksızlıktır. Kitabın Antik Çağ felsefesi tarihinde bize Theano, Periktione, Hipparkhia gibi birçok ismi anlatan Erkızan'ın da belirttiği gibi, örneğin Epikuros, Antik Çağ'da, Bahçe adıyla anılan okuluna kadınları ve köleleri alan ilk filozoftur[20]. Epikuros'un *Bahçe*'sinden önce Platon'un öğrencisi olan kadınları anlatan Erkızan, Platon'un derslerine de yalnızca erkekler değil, bazı kadınların da katıldığını belirtmekle birlikte, Aksiothea ve Lasthenia'nın, Platon'un derslerine girebilmek için erkek elbisesi giymek zorunda kaldıklarını da aktarır[21]. Platon'un ve Speusippos'un öğrencisi olan Aksiothea, Themistios'un söylediğine göre Platon'un *Devlet* diyaloğunu okur ve ona hayran olur ve sırf bunu yazan kişiyi dinlemek için Atina'ya gelir[22]. Erkızan'ın Mary Ellen Waithe'den aktararak belirttiği gibi, tuhaf olan, *Devlet*'i okuyup ona hayran olan ve kadınların erkeklerle eşitliğini öngören Platon'un derslerine, Aksiothea'nın erkek kılığına bürünerek girmek zorunda kalmış olmasıdır, hem de Platon'un felsefe çevresine katılmak için[23]. Waithe, "Themistios, bu anekdotu, *Devlet*'in didaktik gücü açısından bir örnek olarak vermiş olmasına rağmen, hikayenin başka bir yönü daha vardır" diyerek bunun Platon'un yazılı doktrinleri ile aktüel pratikleri arasındaki bir tutarsızlık olduğunu ve onun karakterindeki tuhaflığı da gösterdiğini belirtir[24]. Görüldüğü gibi, Themistios'un olayı ele alma biçimi ile Waithe'in ya da Erkızan'ın değerlendirme biçimi arasında derin bir fark vardır. O nedenle düşünce tarihi yazımlarında alana, fark ederek ya da etmeyerek, eril bir gözlükle bakan yaklaşımların olduğu eserleri yeniden değerlendirmek, böyle olmayan kaynaklara ise özel bir önem vermek zorundayız.

Yeniden Epikuros'a dönecek olursak... Themistia ve eşi Lampsakoslu Leonthios, Epikuros'un dostluğunu kazanmış bir çiftti[25]. Erkızan'ın aktarımıyla, Themistia'nın bilgeliği konusunda derin bir saygı söz konusuydu ve Cicero ondan söz ederken "Themistia'dan daha bilge" diye söz başlardı: "Ondan Themistia hakkında çok geniş kitaplar yazıldığını da öğreniyoruz ama

[20] H. Nur Erkızan, içinde; Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi I*, 159.
[21] H. Nur Erkızan, içinde; Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi I*, 109.
[22] H. Nur Erkızan, içinde; Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi I*, 109.
[23] H. Nur Erkızan, içinde; Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi I*, 109.
[24] Mary Ellen Waithe, ed., *A History of Women Philosophers; v.1* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992), 206 –çeviri bana ait.
[25] H. Nur Erkızan, içinde; Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi I*, 162.

bize ne yazdıkları ulaşabildi ve ne de hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahibiz. Bu bir talihsizlik sonucu değildir; diğer bazı filozoflarda olduğu gibi. *Çünkü aynı Cicero, biraz da paradoksal bir biçimde, Themistia hakkında çok kalın kitaplar yazmaktansa Solon ve benzeri erkekler hakkında yazmanın daha iyi olduğunu da söyler*"[26]. "Ünlü düşünür" Cicero, o pek bilge Themistia hakkında geniş kitaplar yazmaktansa, Pre-sokratiklerden bile önceki bir ismi "yeniden üretmeyi" "daha kayda değer" görerek, *epistemik monopol*ün devamlılığı peşindedir. İşte kadınların düşünce tarihindeki yeri, bugün feminist literatürde ayrıca çalışılıyor olsa da, genel olarak günümüzdeki felsefe tarihi yazımlarında da durum aynen bu şekildedir.

Sonuç olarak önerim ve tebliğ etmek istediğim şey şudur: Bu önemli çalışmayı ve bu özellikteki çalışmaları öne çıkararak, yüz yıllar boyunca biz kadınlara, dolayısıyla kadınların da yarısını oluşturduğu insanlığa yapılan cinsiyetçi ayrımları sürdürmemek adında, nihayet tarihin ancak bu noktasında açığa çıkabilmiş böylesi çalışmalara müfredatlarımızda, akademik öğretim listelerimizde yer vermemiz kritik bir öneme sahiptir. Antik Çağ'dan bu yana süregelen, kadını bir akıl varlığı olarak görmeyip, bunun üstünü örtmeye çalışan bu kör ve eril yapının kırılmasının yolu ancak budur. Bu öykünün bir başka versiyonunu kendisinde bulduğum bir çalışmasında kendi hikâyesi üzerinden, içinde, "Hakikat, hakikat dışına atılan 'insanın', 'kadının' varlığını 'göstermedir' bu kez. Hakikat, bu 'atılmanın' gayri-meşruluğunu, gayri-ahlakiliğini ve hepsinden de önemlisi gayri-insaniliğini ortaya çıkarmaktır artık" dediği "Erkek-Merkezcilikten (*Andro-centrism*) İnsan-Merkezciliğe Yolculuk (*Anthropocentrism*): Antik Felsefe ve Cinsiyet Üzerine" başlıklı çalışmasının sonunda Erkızan'ın da belirttiği gibi: "Felsefenin öznesinin *andros* olduğu savı ve sanısı (*doksa*) *anthropos*'un hakikati ile (*aletheia*) ışımak durumundadır, şimdi!"[27]

Kaynakça

Akın, Haydar. *Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın Bingenli Azize Hildegard.* İstanbul: Dharma Yayınları, 2005.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

[26] Rullman'dan aktr. H. Nur Erkızan, içinde; Erkızan ve Çüçen, *Felsefe Tarihi I*, 162 –vurgular bana ait.

[27] H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları – Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 14, 22.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1992.
Beyaz Erkızan, H. Nur. *Aristoteles Yazıları – Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
Bourdieu, Pierre. *Sanatın Kuralları – Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. Necmettin Kâmil Sevil. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
Bourdieu, Pierre. *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
Buhr, M., W. Schroeder ve K. Barck, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Veysel Atayman. İstanbul: Yenihayat Kütüphanesi, 2006.
Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2012.
Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
Donovan, Josephine. *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2016.
Dzielska, Maria. *İskenderiyeli Hypatia*, çev. Gamze Deniz. İstanbul: Berfin Yayınları, 1999.
Erkızan, H. Nur ve A. Kadir Çüçen. *Felsefe Tarihi I Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
Mary Ellen Waithe, ed., *A History of Women Philosophers; v.1* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.
Rullman, Marit vd. *Kadın Filozoflar I*, çev. Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
Rullmann, Marit vd. *Kadın Filozoflar II*, çev. Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
Skirbekk, Gunnar ve Nils Gilje. *Felsefe Tarihi – Antik Yunan'dan Modern Döneme*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
Wollstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Sokrates, Platon ve Aristoteles'in Kadın Söylemleri Üzerine Bir Değerlendirme

FATMA TUĞÇE AYPERİ ÖZDEMİR*, EKİN KAYNAK ILTAR*

Özet
Toplumların kadına bakışı, tarihsel süreç içinde kadının yeri her zaman değişken bir konuma sahip olmuştur. Kadın ve erkek ayrımı, insanların yaşamlarını belirleyen, cinsiyetle belirtilen ayrım dolayısıyla sınırlayan bir yaşam alanı ortaya çıkarmıştır. Bu makalede Antik Yunan'da kadın olmak ve klasik dönem filozoflarının (Sokrates, Platon, Aristoteles) kadın hakkındaki görüşleri incelenecektir. Antik Yunan'da yaşamda genel olarak eril hakimiyet söz konusudur ve kadın ötekileştirilmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Şehir devletleri olarak anılan polislerdeki yönetim, haklar bakımından kadını yurttaşlık hakkına uygun görmemektedir ve kadınların genel olarak belli haklardan mahrum olduğu açıktır. Nitekim genel olarak kadınların erkeklerden farklı olduğu kabul edilse de kadın mizacının doğal haliyle kabul edilmesi uygun görülmemekte ve aşırılıklar içeren bir yapı olarak değerlendirmektedir. Klasik dönem filozofları olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'in kadın hakkındaki görüşleri pek olumlu değildir. Bu çalışmada, dönemin tarihsel özellikleri, toplumsal yaşantısı ve bu olgular içerisinde kadının yeri anlatılacak, filozofların kadın hakkındaki düşüncelerinin kökenleri araştırılacaktır. Bu noktada toplumsal cinsiyetle ilgili algıyı şekillendiren faktörlerin ne olduğuna ve bu faktörlerin günümüzdeki etkilerinin ne olabileceğine değinilecektir.
Anahtar Sözcükler: Antik Yunanda Kadın, Toplumsal Cinsiyet, Eril Hakimiyet, Ötekileştirilmiş Kadın, Sokrates, Platon, Aristoteles

An Assesment of Women's Discourse of Socrates, Plato And Aristotle

* Fatma Tuğçe Ayperi Özdemir, Yüksek Lisans Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ayperi.tugce@gmail.com

* Dr. Öğretim Üyesi Ekin Kaynak Iltar, Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ekinkaynak@akdeniz.edu.tr

Abstract
The view of societies on women and the place of women in the historical process has always been variable. The distinction between men and women has created a living space that determines the lives of people and restricts them due to gender. This article examines the views of women in ancient Greece and the philosophers of classical period (Socrates, Plato, Aristotle) about women. In ancient Greece, there is masculine dominance in life and the woman appears as the other. The administration in the police, which is called city-states, does not consider women eligible for citizenship in terms of rights, and it is clear that women are generally deprived of certain rights. As a matter of fact, although it is generally accepted that women are different from men, it is not considered appropriate to accept women's temperament as a natural state and it is considered as a structure containing extremes. Socrates, Plato and Aristotle's views about women are not very positive. In this study, historical characteristics of the period, social life and the place of women in these phenomena will be explained and the origins of philosophers' thoughts about women will be investigated. At this point, the factors that shape the perception of gender and the effects of these factors will be discussed.
Keywords: Women in Ancient Greece, Gender, Masculine Domination, Otherized Woman, Socrates, Plato, Aristotle

Giriş

Antik Yunan'da kadın toplumsal yaşamda doğrudan bir yere sahip olmamaktadır. Bu durum dönem filozoflarının düşüncelerinde de bariz bir biçimde görülmektedir. Eril ve dişil alana ilişkin ayrımların yoğun olarak vurgulandığı bilinmekle birlikte "kadın" bir öteki olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınların kamusal alanda ve siyasal alanda söz sahibi olmadığı, bahsi geçen alanlardaki aktifliğin erkeklere atfedildiği açık olarak görülmektedir. Ataerkil bir yaşamın baskın olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu ataerkil yaşamın içinde kadının yaşam alanı oldukça kısıtlı bir alandır.[1]

Atina gibi şehir devletlerinin bulunduğu dönem içinde yaşayan filozofların ataerkil düşünce yapısını benimsediklerini bu düşünce çerçevesinde çizdikleri kadın figüründe görülmektedir. Bu nedenle Klasik Dönem Düşünürleri olarak anılan Sokrates, Platon ve Aristoteles'in kadın söylemlerinin hangi çerçeveyi sunduğunu değerlendirmek için bazı eserlerden faydalanılmıştır. Sokrates'in kendine ait herhangi bir yazılı eseri olmadığından Platon'un "Gorgias, Kratylos, Theaitetos" diyaloglarında yer alan Sokrates de-

[1] Kadının yaşamı, kültürel alanda hakim olunan alan sınırlanmış ve oikosun düzeni kadınların sorumluluğunda olan bir alan olarak görülmektedir. Dolayısıyla evlilik de kadının üretim alanı olarak görülmektedir. Kadın üretebilmek için çocuk yetiştirmek olarak bahsedilmektedir. (Pomeroy, S. B.; 2004,159)

ğerlendirilmiştir. Platon ise kendi Devlet adlı eseriyle, Aristoteles ise Politika adlı eseriyle değerlendirilmiştir. Bu noktada, kadına dair toplumsal alanın da sınırlarının çizildiği, erkek ve kadının görevlerinin ayrı olduğunu işaret eden toplumsal cinsiyet vurgusunun yoğun olması nedeniyle belirtilen eserler bağlamında bir değerlendirme yapılmıştır.

1. Antik Yunan Kültüründe Kadının Yeri

Antik Yunan'da toplumsal alanda ve kültürel olarak kadın bir kategori altında değerlendirilmiş ve kadının hareket alanı kısıtlanmıştır. Bu kısıtlamanın etkisi aynı şekilde kamusal alanda söz sahibi olamamak olarak da karşımıza çıkmaktadır. Antik Yunan'da kadın, genellikle belli haklardan yoksun olmak ve kalıpların içerisinde bir yaşama sahip olmak anlamı taşımaktadır. Greklerde kadınlar hakkında fikir yürütmeyi sağlayan kaynaklar M.Ö. 6 ile 3 binlerden kalmış olmakla birlikte döneme ait bulgularda yer alan kadın figürlerinde doğurganlık vurgulanmaktadır. Antik Yunan'da kadınların çocuk doğurması bir yeti olarak değerlendirildiğinde doğa ve bereket ile ilgili bağlantının olduğu açıktır. Platon kadınların doğayı taklit ettiğinden bahsederken tam olarak bunu kast etmektedir.[2]

Kadın tasviri üreme organlarının kazındığı kybele gibi kadınsal figürlerle yapılır. Bu noktada doğurganlık, bereketi ve doğayı temsil eden konumdadır. Uzun yıllar boyunca bu anlayış korunmuş ve mitolojik anlatılarda da yer alan kadın anlayışı toplumsal yaşamda izlerini belli etmiştir. Yunan mitolojisi, tanrılar ve tanrıçalar bakımından incelendiğinde kadın figürü kadın tanrıça öğeleriyle bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır.[3] Saflığı temsil eden bekaret, doğurganlık ve çocuk yetiştirmekle birlikte evliliğin, ailenin önemi gibi konular kadını ilgilendiren sorumluluklar olmuştur. Bu nedenle kadın, doğurganlık özelliği sebebiyle ev yaşamında rol almaktadır. Kamusal alanda ise çoğunlukla kadının yeri bulunmamaktadır.[4]

Atina'da yönetim erkek yöneticilerin kontrolünde olmakla birlikte kadınların demokrasi içinde doğrudan bir rolü olmadığı dikkat çekmektedir. Atina'daki yasalar erkek egemenliğini kabul eden niteliktedir.

> "Oikos ya da hane alanı Yunan için, insanın biyolojik ve iktisadi varlığını yeniden üretmesi için zorunlu işlevlerin yerine getirildiği yeri gösterir. Temelde insanın maddi ihtiyaçlarının karşılandığı alan bu alandır. Ancak bu yer, insanın insan olabilmesi için gerekli/zorunlu temel koşulların sağlandığı düzlem olsa da, bu alanda yer alan insanın herhangi bir canlı varlıktan bir bakıma pek bir fark da yoktur. Bu düzlemdeki insan herhangi bir hayvan

---

[2] Kaya, Tebrike, "Erkek Akıl Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, Cilt/Vol: 3, (2016), 138 -141: 139

[3] Graves, Robert, Yunan Mitleri, *Çev. Uğur Akpur*, (İstanbul, Say Yayınları, 2010): 16

[4] Akalın, Ayşe Gül, "Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı", *A.Ü-DTCF Tarih Arastırmaları Dergisi*, Sayı:33, (2003), 17-47: 18

gibi yemek, içmek, uyumak, üremek, iklimsel koşullardan korunmak, güvenlik gibi gereksinimlerini karşılamaktadır. Kadın, bu gereksinimler ya da zorunluluklar sisteminin merkezi sinir düğümü konumundadır ve bu yanıyla sistem tarafından adeta esir alınmıştır."[5]

Kadınlar için koyulan yasalar ise oikosları korumayı amaçlamaktadır. Kadınların erkeklerin kontrolü altında olması, özellikle eşleri veya babaları kast edilir, hane alanında kalan bir kadın imgesi çizmektedir.[6] Atina'da vatandaşlık Atinalı erkeklerin hakkı olarak görülmüştür. Kadınlar doğrudan vatandaşlık hakkına sahip olmamaktadır. Vatandaşlık hakkına sahip olabilme durumu Perikles döneminde değişmiş olsa da asıl amaç erkek varis üretmektir.[7] Yönetici Perikles zamanında Atina vatandaşı olan bir erkeğin Atinalı olmayan bir eş seçmesi mümkün olmamaktadır. Bu noktada varis önem arz ettiğinden bu kişinin erkek evlat edinmesine izin verilmektedir. Evlat edinebilmek için seçtiği kadın özgür olmak durumundadır.[8] Belirtilen yasada dönemde yapılmış olan Peloponnesos Savaşı zamanında nüfus azaldığından yasal bir evlilik şartı beklentisi kaldırılmaktadır ve bu birleşmelerden doğan çocuklara varis olmaları nedeniyle verilen vatandaşlık önem arz etmektedir. Burada kadınları ilgilendiren bu hak, neslin devamını sağlamak ve devletin varlığını korumak üzere verilmektedir.

Kadınların "Kyrios" adı verilen bir kişinin velayeti altında olması[9], genellikle eğitim bakımından yeterli haklara sahip olmaması, kız çocuklarına okuma yazma öğretilmemesi durumu vardır. Bunun yanısıra kadınların kendine ait olarak sayılan bir çeyizleri vardır. Bu çeyize drahoma adı verilir. Drahoma olmazsa evlenmeleri mümkün değildir, kadınlar erkeklerin tüm baskılarına katlanarak süreci yürütür.[10] Evlilik ve boşanma prosedürleri Antik Yunan polisleri için oikos alanını belirleyen yasalarla çizilmiştir ve bu nedenle kadının alanı sınırlı olmakla birlikte erkeklerin söz hakkının daha fazla olduğu bir yaşamı sürmüşlerdir.[11]

Evliliklerin sona ermesi durumunda drahomayı kadın geri alır, yeniden bir evlilik yaparsa da tekrar drahoma öder. Drahomanın kontrolü evlilik süresi boyunca erkekte kalır. Kadının evliliği "kyrios" ile eş adayı arasındaki bir anlaşma olarak geçmektedir. Bunun yanısıra evli bir kadının yükümlülükleri arasında sadakat de bulunmaktadır.[12]

Grek tragedyalarında yer alan kadın karakterler toplumsal yaşamdakinin

---

[5] Ağaoğulları,M. A.;2015,44
[6] Marilyn, Katz, "Ideology and "The Status of Women" in Ancient Greece", *History and Theory*, vol. 31, No:4, (1992), 70-97: 73
[7] Akalın, *Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı*, 24
[8] Hetaria, köle ya da fahişe olması onaylanmamaktadır.
[9] Thomas R., Martin, *Ancient Greece From Prehistoric to Hellenistic Times*, New Haven&London, Yale University Press, (2013): 78
[10] Akalın, *Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı*, 27-28
[11] Martin, *Ancient Greece From Prehistoric to Hellenistic Times*, 89
[12] Akalın, *Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı*, 29

aksine güçlü, söz sahibi ve aktif kişileri temsil eder. (Orestes, Elektra vb.) Evlerinde harem yaşamı süren ev kadınları toplumsal yaşamda yer edinememişlerdir. Evlerde kadınlar için ayrılmış bir bölüm bulunur. (Gynaikonitis) Bu bölüm caddeye girişi uzak ve köleler tarafından korunan bir yerdir. Burada kadınlar günlük ev işlerini yürütür, çocuk doğurmak ve yetiştirmek onun kontrolündedir. Kadın ancak savaş durumunda evin tüm idaresini üstlenmektedir. Genellikle evde duran kadınlar komşularla görüşebilmektedirler, çarşıya ise gynaikonomos adı verilen yaşlı bir köle ile gidebilmektedirler. Bu alanın dışına çıkma istedği durumunda ise yasalar tarafından gerekli cezalar verilmektedir.[13] Görüldüğü üzere doğum, ölüm ve bayram dışında kadınlar çoğu zamanını evde geçirmektedir.[14]

Antik dönemde fakir kadınların toplumsal yaşama katıldıkları ve ev dışında çalıştıklarından bahsedilir. Köylerde ev işleri, tarlada işçilik, kölelik, hizmetçilik; şehir yaşamında ise hizmetçilik, kölelik, dokuma işçiliği, sütannelik, çocuk bakıcılığı türünden işlerde fakir kadınlar çalışmıştır. Toplu faaliyetlere katılabilen kadınlar (dansözler, flütçü kızlar, kadın düşünürler ve Hetairalar) toplum tarafından hoş karşılanmamaktadır. Bunun yanısıra Aristokrat ve üst sınıftan soylu kadınların toplumun geneline göre daha özgür bir yaşama sahip oldukları bilinir.

2. Klasik Dönem Filozofları ve Kadın Hakkındaki Düşünceleri

Antik Yunan'da Klasik Dönem Düşünürleri olarak ifade edilen Sokrates, Platon ve Aristoteles'in söylemlerinde ve düşüncelerinde eril alanın hakimiyetinin olduğu açıktır. Bu alan, kadın erkek ilişkilerinin farklı değerlendirilmesi bakımından sınırları çizilmiş bir alan olmaktadır. Dişil ve eril ayrımların varlığı, kadının toplumsal yaşamdaki yerinin etkisiyle birlikte kültürel nüvelerin ilişkiselliği dönem filozoflarının düşüncelerinde kendini yeniden inşa etmektedir. Genel olarak bakıldığında şehir devletlerinde yönetim olarak bile "kadının yeri" belirlenmiş bir alandır. Bu durum, filozofların düşüncelerinde de görülmektedir. Sokrates'in kadın hakkındaki düşünceleri, kendine ait yazılı bir eseri olmadığından, Platon'un Gorgias, Kratylos, Theaitetos adlı diyaloglarında yer almaktadır. Platon'un kadın hakkındaki düşünceleri Devlet adlı eserinde toplumsal konumu, statüsüyle birlikte ifade edilmiştir. Aristoteles'in kadın hakkındaki düşünceleri ise Politika adlı eserinde yoğun olarak geçtiği için bu eser baz alınarak incelenmiştir. Bu diyalogların ve eserlerin seçilmesi, kadınlara atfedilen niteliklerin nüvelerini ortaya koyabilmek açısından önem arz etmektedir.

---

[13] Clark, Christina A., "To Kneel or Not to Kneel: Gendered Nonverbal Behavior in Greek Ritual", *Women, Gender, and Religion, Journal of Religion & Society,* Supplement Series 5, (2009), 6-20: 13

[14] Akalın, *Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı*, 31-32

2.1. Sokrates ve Kadın

Sokrates'in günümüze ulaşmış herhangi bir eseri yoktur; ancak Platon'un eserlerinde Sokrates'e sıklıkla rastlanmaktadır. Bu nedenle Platon'un diyaloglarında yer alan Sokrates'in cümleleri alınmıştır. Diyalog olarak ise kadın erkek ayrımının yapıldığı kelimeler ve cümleler Gorgias, Kratylos ve Theaitetos ele alınmıştır. Sokrates'in kadın hakkındaki düşüncelerine dair anlamlar bu diyaloglardan çıkarılmıştır.

Sokrates Gorgias diyaloğunda Kallikles ile konuşurken şöyle bir cümle söylemektedir: "Senin bana öğütlediğin yolu tutup, halk toplantılarında senin gibi erkekçe konuşmaya, söylevcilik sanatına, şimdi moda olan ilkelere uygun olarak siyasete mi özenelim; yoksa felsefe mi öğrenelim?"[15] Bu cümlede "erkekçe konuşmak" dikkat çekicidir. Topluluğa hitap etme, siyasetle ilgilenme gibi anlamlar erkeklerin yapabileceği bir durum olarak değerlendirildiğinden toplumsal nüvelerle ilişkilendirilerek kültürel anlamlara işaret etmektedir. Bu noktada, erkekçe konuşmak eril öğelerin varlığını göstermektedir. Yine Gorgias diyaloğunda meslek olarak yapılacak işlere ve bu işlerde kadınlara atfedilen anlamlara rastlanmaktadır. Flüt çalmak, aşçılık gibi işlerin zevkle bağlantılı işler olması nedeniyle kadınlara atfedildiği görülmektedir. Bu ayrımla kadın ve erkeğin yapması gereken eylemler bakımından ayrıldığı, toplumsal alanın inşa edilmesinin bu denli keskin ayrımlara dayandığı düşüncesine rastlanmaktadır.

Kratylos diyaloğunda Sokrates Hermogenes ile konuşurken Yunan mitolojisinde yer alan tanrıların ve tanrıçaların isimlerinin anlamlarından bahseder. İsimlerin anlamları için kökensel anlamlarına değinmek gerekmiştir ve belirtilen isimlerde ise dişil eril ayrımın yapıldığını görmek mümkündür. Bu noktada, bu ayrımın Greklerde dilsel alanda da yer edindiğini görebilmekteyiz. Demeter, Artemis ve Aphrodite gibi kadın tanrıçaların anlamları ise belirgin bir biçimde vurgulanmaktadır.

Demeter adlı tanrıçanın toprak ana ile eşleştirilmesine ve besinlerin iletimindeki görevine değinilirken yine Antik Yunan için anlamlı olabilecek bir kadın imgesi çizilmektedir. Hera içinse kökensel anlama değinilmiştir.

> "Demeter adı bize onun verdiği besileri bir ana gibi iletmesinden (didousa meter) ötürü verilmiştir sanıyorum. Hera adını sevimli (erate) olmasına borçludur; nitekim Zeus'un ona gönlünü kaptırıp onunla evlendiği söylenir. Yasa koyucu belki de göğül olaylarla uğraştığı için, kılık değiştirmiş biçimde, sözcüğün başını sonuna getirerek havaya (aet) Hera adını takmıştır; üst üste birkaç kez söylersen Hera adını senin de usun yatar buna."[16]

Artemis adlı tanrıçanın kızlık sevgisi, el değmemişlik gibi anlamlarla birlikte bekaret vurgusu ön planda olacak şekilde isimlendirildiğinden bahse-

[15] Platon (Eflatun), *Diyaloglar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, (2010): 500 c, 108
[16] Platon (Eflatun), *Diyaloglar*, 404 a, 218

dilmektedir. Görülecektir ki bu tanrıça için erdemli olmanın döllendirilmekten uzak olmak, cinselliğin belirlenimi ve bekaretin önemiyle birlikte anlamlı olacağından söz edilmektedir. Adının tanrıçanın anlamını da ortaya koymasıyla birlikte eril kavramlar ve tiksinilecek bir şey olarak cinsellik kast edildiği açıktır.

> "...Artemis adı, kızlık sevgisiyle, dokunulmamışlığı (to artemes) gösterir. Bu adı koyan tanrı kıza erdem bilir (arates histor) demek istemiştir belki, belki de tanrı kızın erkekçe döllendirilmesini istememesi, tiksinmesi (ton aroton misei) ni belirtmek istemiştir. Bu adı kuran bunu, ya da bu gibi şeylerin hepsini göz önünde tutarak vermiştir tanrı kıza."[17]

Kratylos diyaloğunda Dionysos ile Aphrodite' i soran Hermogenes'e Sokrates onların isimlerinin anlamını açıklamak üzere yanıt vermektedir. Aphrodite için mitolojide yer alan eserlerden de bilindiği üzere köpükten gelen anlamı vardır. Bu anlam hadım edilen bir tanrının denize dökülen parçalarının deniz köpükleriyle birleşmesi sonucunda ortaya çıkmış olarak kabul edilmektedir.

> "Çetin sorular bunlar Hipponikosoğlu! Bu adların tanrılara verilişlerinin hem alaylı hem de ciddi anlamı vardır. İşin ciddi yanını başkalarına sor; alaylı yanına gelince bunu ortaya koymamda bir engeler göremiyorum: Tanrılar da sever şakayı, Dionysos'a şarap veren (ho didous ton oinon) alay yollu didoinysos denmiş olsa gerek. Şarap (ainos) içenlerin çoğu akıldan yoksun oldukları halde akıllı sanısına (oiesthai) kapıldıklarından çok yerinde olarak şaraba uslu olduğunu sandıran (oionus= demişler. Aphrodite'ye gelince, Hesiodos'un dediği gibi, köpükten (aphros) doğduğu için Aphrodite diye adlandırıldığını onunla birlikte benimsemeli."[18]

Sokrates Kratlylos diyaloğunda isimlerin anlamlarına değinirken kadın tanrıçalardan ve onların görevleriyle isimlerindeki uyumdan bahsetmektedir ve erkek tanrılardan söz ederken de onların isimlerindeki anlamlarda da uyum vurgulanmaktadır. Bu uyumun içerisinde niteliklerin ve sıfatların dişil ve eril ayrımı önem arz etmektedir. Tanrıçalar anlatılırken el değmemişlik, toprak ana türünden kavramlar kadınlara atfedilmektedir. Bilgelik, yiğitlik, erkekçe davranmak gibi kavramlar ise tanrılara yüklenmiş anlamlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu diyalogda yer alan kavramlar bakımından Yunan mitolojisindeki öğelerin etkisi yadsınamaz.

Theaitetos diyaloğunda Theaitetos ile konuşurken ebelik ve kendi doğurtma sanatı üzerine konuşurken dişil ve eril bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrımla doğurtma sanatını kimlerin yapabileceğini, kimlerin yapamayacağını belirlemektedir ve bu sanatı uygulayabilmenin bir meslek alanıyla ilişkili olması gerektiğinden bahsetmektedir. Doğum yapabilecek herhangi birinin, yani bir kadının bu mesleği uygulayabilmesi Sokrates'e göre olanaklı

[17] Platon (Eflatun), *Diyaloglar,* 406 a, 220
[18] Platon (Eflatun), *Diyaloglar,* 406 c, 220

değildir. Doğurtma sanatının meslek alanıyla ilişkisi ifade edilirken ebeliğin doğuramayacak olanlara ithaf edilmesi ve Yunan mitolojisindeki Artemis ile bağlantısı ortaya konulmaktadır.

> "Ebelik sanatının bütün gelenek ve göreneklerini bir hatırlayıver; sana anlatmak istediklerimi kolaylıkla kavrayacaksın. Daha gebe kalabilecek ve doğuracak hiçbir kadın başkalarını doğurtmak için bu mesleğe giremez; bunu artık doğuramayacak olanlar yapar."[19]

Ebeler, hem bilgi hem de deneyim gerektiren bir emek alanı olduğundan kadınlar için büyük bir öneme sahiptir.[20] Sokrates, kadınların ebelik sanatına ilişkin sınırları çizerken kadınların kendi aralarındaki fizyolojik durumunu da ortaya koyması bakımından önemli bir noktaya değinmektedir. Burada "doğurabilecek olan" ile "doğuramayacak olan" ve "gebe kalabilecek olan" ile "gebe kalamayacak olan" ayrımı diyalog devam ettiğinde daha anlamlı hale gelmiş olacaktır.

> "Bu adete ön ayak olan, söylendiğine göre, Artemis imiş; kendisi hiç doğurmadığı için doğum esnasında görülecek işlere nezaret etmeyi himayesine almış; görgü olmadan bir sanatı öğrenmek mümkün değildir; işte, insan doğasının bu zaafını göz önünde tutarak tamamıyla kısır olanlara ebeliği yasak ediyordu. Buna karşılık yaşlarının ilerlemiş olması dolayısıyla artık doğurmayanlara, kendi durumunda olanlara bir saygı olsun diye bu sanatı müsaade ediyordu."[21]

Artemis'in doğurmayan ve gebe kalmayan bir tanrıça olması ve kadınların doğumu ile ilişkisi bakımından önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Bunun yanısıra Sokrates, kendi doğurtma sanatının köklerinin nereden geldiğini anlatmaktadır. Doğada ve insanın yapısında yer alan var olan bir şeyi sürdürme algısının yanısıra doğanın neye nasıl sonuç vereceğini bilebilmenin önemine değinmektedir. Bu sebeple de diyaloğun devamında doğa ile ilgili bu ayrımın da anlamından bahsetmektedir.

> ...Gerçekten bir düşün: toprağın ürünlerine bakmak, onları devşirmek ile bir de hangi toprağa ne tür bitki ve tohum ekileceğini bilmek ayrı ayrı sanatlar mıdırlar?[22]

Sokrates doğanın sunduğu imkanlardan bahsederken ve onunla ilişkili bir eyleme biçimini algılarken onun ne türden bir sanat olduğunu anlatmaktadır. Dolayısıyla onun için bu sanat kavrayışı önemlidir. İnsan var olan bir şeyi devşiren bir yapıya sahip olduğunda farklı, var olan şeyin neye ihtiyacı olduğunu anlayabilecek bir yapıya sahip olup ona ihtiyacı olan şeyi verebi-

[19] Platon (Eflatun), *Diyaloglar,* 149 b, 460
[20] Yaman, Melda, "Sokrates'in Ebeliği: Eril Felsefe – Dişil Ebelik Üzerine Düşünceler", *SAV Katkı Dergisi*, , Sayı:3, (2016), 1-16:8
[21] Platon (Eflatun), *Diyaloglar,* 149 c, 460
[22] Platon (Eflatun), *Diyaloglar,* 149 e, 460

lecek bir konumda olduğunda farklı bir kişi olmaktadır. İşte tam da bu nedenle Sokrates, bu duruma önem vermektedir.

> İşte ebelik sanatının alanı böylesine geniştir. Benim faaliyetim ise çok daha üstündür. Çünkü kadınlar sadece gerçek çocuklar değil, bazen yalancı ceninler de meydana getirebilirler, bunları ayırt etmek de güçtür. Bu böyle olduğuna göre ebeler için en güzel görev, gerçek olanla olmayanı ayırt etmektedir.[23]

Ebelik sanatı Sokrates'in yönteminin temelini oluşturan bir sanat olduğundan, ona göre bu sanatın sınırlarını çizebilmek gerekmektedir. Ebelerin gerçek olanla gerçek olmayanı ayırt edebilmesi niteliğine sahipliği önemlidir.

> Benim doğurtma sanatım da ötekiler türündendir. Aradaki ayrım şudur ki, sanatım kadınları değil, erkekleri doğurtur ve doğum esnasında dikkat erkeklerin vücutlarına değil ruhlarına yöneltilmiştir. Fakat sanatımın en özgün yanı delikanlının ruhunun ortaya koyduğu ürün boş ve aldatıcı bir şey midir yoksa katışıksız ve gerçek bir şey midir, bunu kesin olarak araştırmak ve meydana çıkarmak yetisidir. Öyle ya ben şu noktada ebelere tümüyle benzerim....Tanrı beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır.[24]

Theaitetos diyaloğunda Sokrates, sanatının erkekleri doğurtabileceğinden söz etmektedir. Bu doğum ise kadının biyolojik doğumundan ziyade ruha yönelik bir olarak ortaya çıkmaktadır. Öyleyse Sokrates'e göre erkeklerin ruhlarının ürünlerinin gerçek olup olmadığını anlayabilmek bu sanatla mümkündür. Bu sanat kadınlar için geçerli olmamaktadır. Diyalogda belirtildiği üzere doğurabilecek özelliklere sahip olan kadının ruhsal anlamda doğurtma yöntemine tabi olabilmesini mümkün görmeyen Sokrates kendini ebelere benzetmektedir.

2.2. Platon ve Kadın

Platon'un kadınlar hakkındaki görüşleri ve söylemlerine sıklıkla Devlet ve Yasalar adlı kitaplarında rastlanır, ağırlıklı olarak Devlet adlı kitabı ele alınmıştır. Devlet, Platon'un kamusal yaşam ve özel yaşam ayrımının kaldırıldığı, kamusal yaşamın düzenliliğinin "iyi ideası"na ulaşmak için önemli olduğunun anlatıldığı bir kitaptır. Platon'a göre toplumun doğal olması devletin de doğal olmasını gerektirmektedir. Platon'a göre insanın gereksinimlerini tek başına karşılayamaması nedeniyle insanlar arasında işbölümü ortaya çıkmış olmalı, bu da devletin temelini oluşturmalıdır.

> "Kitap, Sokrates ve Glaukon'un Pire'ye gerçekleştirdikleri seyahat ile başlar. Burada karşılarına çıkan Polemarkhos onları adalet üzerine derinlemesine

[23] Platon (Eflatun), *Diyaloglar,* 150 b, 460
[24] Platon (Eflatun), *Diyaloglar,*150 d, 461

> bir tartışmaya götürecek olan davetini gerçekleştirir. ...Bu bağlamda doğru ve adil bir yurttaş arayışında kadınların ve erkeklerin toplumdaki rolünün ne olması gerektiği konusu Platon için büyük önem arz etmektedir. Yine adalet tartışması ve adil bir devletin nasıl kurulacağı ya da olması gerektiği sorusu, günümüzde de önemini koruyan, toplumda kadının yeri ve hatta kadının toplumsal rollerinin koruyucu sınıf üzerinden tekrar belirlenimine kadar genişleyen bir tartışmayı gözler önüne serer."[25]

Devlette üç ayrı sınıf bulunmaktadır: üreticiler, koruyucular ve yöneticiler. En alt sınıf, ruhunda maddi isteklerin hakim olduğu, gözü tikellikler dünyasında olan bir sınıf olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu sınıfa uygun olabilecek en iyi erdem ölçülülüktür. İkinci sınıf, soylu isteklerin olduğu, şöhret peşinde olan, eğer diğer insanların gözünde bir yere sahipse kendini bir yere sahipmiş gibi gören kişilerin olduğu bir sınıf olmaktadır. Bu sınıf için en iyi erdem yiğitlik erdemidir. Üçüncü ve en üst sınıfın ruhunda akıl bulunmaktadır ve en iyi erdem bilgelik erdemidir. Üçüncü sınıfta ise filozoflar yer almaktadır.[26]

Üretici sınıfta aile kavramının yeri vardır. Maddi şeyler ruhunda olan bir sınıf olduğundan bu sınıfta kadın erkek ilişkileri diğer sınıflara göre farklıdır. Aile kavramıyla birlikte Antik Yunan toplumunda yer alan dişil ve eril ayrımının belirginleşmesi durumu söz konusudur. Bu da sınıflar arasında çizilen kadın imgesinin farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Platon sınıfların farklılığına değinirken en yüksek iyiye ulaşabilmek için belirtilen devlet yapısını zorunlu olarak görmektedir.[27]

Koruyucu sınıf, toplumsal yaşamın belkemiğini oluşturan sınıf olarak ele alınmaktadır. Filozof olarak anılan en üst sınıfın üyeleri de bu sınıf içinden çıkmaktadır. Kadın erkek ilişkileri, aile kurumu gibi konular bu sınıfla birlikte şekillenmektedir. Koruyucular ortak, sade bir yaşamla sınırlandırılmıştır. Platon "oikos" düşüncesinin temelinde yer alan kadının erkeğe zimmetlenmesi durumunu ortadan kaldırmış, kadınların ve erkeklerin bu sınıfta ortak bir yaşamda yer almasını dile getirmiştir. Bu durum da tüm kadınların tüm erkeklere, tüm erkeklerin tüm kadınlara zimmetlenmesi anlamını taşımaktadır. Bu konuya dönemine ve diğer filozoflara göre biraz daha esneklik tanıyan Platon kadın erkek ilişkilerinin yasaklanması anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Ona göre kadınlar ve erkekler cinselliği özgürce yaşayabilir; ancak koruyucu sınıfta aile kavramı olmadığı için aile çerçevesinden uzak durulması gerektiğinden bahsetmektedir.[28]

Platon kız çocukların eğitimi konusunda dönemine kıyasla daha eşitlikçi bir tavır sergilemektedir. Her ne kadar bu tavrın olduğunu ifade etsek de

---

[25] Mete Han., Arıtürk, "Platon'un Toplum İdeali İçerisindeki Kadının Yeri", *Düşünme Dergisi*, Sayı: 10, (2017) 28-38: 30

[26] Derya, Karaaslan, "Antik Yunan'da Kadın Olmak", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, (2016), 159-174: 168-169

[27] Derya, Karaaslan, "Antik Yunan'da Kadın Olmak", 159-174: 170

[28] Derya, Karaaslan, "Antik Yunan'da Kadın Olmak", 159-174: 170-171

Platon'a göre mutlak suretle bir cinsiyet ayrımı vardır, kadın ve erkek fizyolojik olarak farklıdır; ancak toplumun her yerine işleyen düşüncenin aksine benzer görevler için benzer eğitimi almaları gerektiğini[29] söylemesine rağmen savaş eğitimi için erkek çocuklarla kız çocukların tamamen aynı eğitimi almalarını onaylamamaktadır. Bu da fizyolojik yapının gerektirdiği yatkınlıklar ve sınırlılıklarla bağlantılı olmaktadır.

Platon, her ne kadar kadınlar konusunda dönemine göre farklı düşünse de metinlerdeki ifadelerde kadınlara, kölelere benzer davranışlar, gülünç durumların yakıştırmaları açısından kadın fikri belli kalıplar çerçevesinde şekillenmiştir. Aklı başında bir kadın sıradan bir erkeğin altında kalacak şekilde tasvir edilmesi, en üst sınıfta genellikle bir erkek tanımlanması, kadınların tatminkarsızlığı, şikayetçi yapısı gibi tabirler kullanılması Platon'un kadına dair düşüncelerinin temelini oluşturmaktadır ve bu düşünceleri onun devlet anlayışında bulabilmekteyiz. "...bir ölüyü soymak bir savaşçıya hiç yakışmaz ve ölünün bedenini düşman yerine koymak kadınca, kalleşçe bir anlayışın kanıtıdır."[30] Burada açıkça görülecektir ki bir ölüyü soyan bir savaşçının yapacağı bu davranışı ancak ve ancak kadınca ve kalleşçe bir davranış olarak nitelemektedir. Bu durumda, kalleşlik ve kadınlık yakın anlamlar içerebilmektedir veya kadının bu türden onursuz bir davranışı yapabilmesi olağan karşılanmaktadır. Bu nedenle de bir erkeğe yapılan bir yakıştırmadan ziyade bir kadına yapılan bir yakıştırma olması Platon açısından anlamlı olmaktadır. Bu noktada görülecektir ki Platon kadına dair düşünceler bakımından toplumsal ve kültürel alandan bağımsız ve radikal bir düşünce yapısına sahip değildir. Onda da bu dişil eril ayrımlar görülmektedir ve hatta bazı sıfatlar ve yakıştırmalar bakımından aşağıda görülen bir kadın algısının olduğunu söylemek önem arz etmektedir.

Kadının toplumsal alanda kısıtlı bir yerinin olması, ev ve eve dair algının içerisinde yer alması nedeniyle kadımım yaşam alanı ev olmaktadır. Platon ise eserinde bu söylemi tekrar inşa etmektedir. "...daha çok zamanının büyük bir kısmını kendi evine sinip bir kadın gibi yaşayarak geçirir ve bir yurttaş kalkıp dış ülkelere seyahat yapıp güzel bir şeyler görünce kıskançlıktan delirir."[31] Burada bir yurttaş tasviri vardır, bahsi geçen yurttaşın evine sinmesi ve bir kadın gibi yaşaması durumu söz konusudur. Kadının ev alanına ait bir figür olarak karşımıza çıkması Platon için de olağan bir durumdur; çünkü toplumsal yaşamda ancak bunu bulabilmek mümkündür. "Buna karşılık başımıza kişisel bir felaket geldiğinde, tamamen sakin davranıp kendimize hakim olabildiğimizde, bu da tam da bir erkeğe yakıştığı, öteki, tiyatroda gördüğümüz davranış ise kadınca olduğu için (tragedyanın) tam tersi

[29] İrfan, Görkaş, "Platon'un Eğitim Felsefesi" , *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi,* Cilt:1, Sayı:1, , (2012), 299-303: 302

[30] Platon, *Devlet, Çev. Veysel Atayman, Cenk Saraçoğlu*, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, (2005): 215 d, 170

[31] Platon, *Devlet*, 579 b, 266

davranmaktan gurur duyarız."[32] Kadına yakışan ve erkeğe yakışan davranışların ayrılması yine sıfatlar ve nitelikler bakımından farklı insanlara işaret etmektedir. Bu nedenle açıktır ki Platon için kadın ve erkek tahayyülleri farklıdır.

2.3. Aristoteles ve Kadın

Aristoteles'in kadınlar hakkındaki görüşleri Politika adlı eserinde kadınların toplumsal konumlarını belirleme açısından mühim olduğundan, yoğunluklu olarak bu eser üzerinden inceleme yapılmıştır. Bu eserde, Aristoteles bir devlet anlayışı ortaya koymaktadır. Devletin sınırları çizilirken toplumun üyelerine sorumluluklar verilmektedir. Bu açıdan Aristoteles, kadın-erkek ve köle ilişkilerini belirleyen bir tavır sergilemektedir.

Aristoteles'in devlet anlayışında kadın, erkek ve köle kendilerinin karşıtları olmadan etkinlik gösteremeyecek bir yapıdadır. Kadın, erkek olmadan üremeyi gerçekleştiremez, onları bir araya getiren üreme içgüdüsüdür; efendi ile köleyi bir araya getiren ise güvenlik duygusudur. Aile bu üç şeye bağlanmaktadır. Sonrasında günlük gereksinimlerin karşılanabilmesi için köyün olması, birçok köyün bir araya gelmesi de devleti meydana getirmektedir.[33] Aristoteles için devlet yapay değil doğal bir süreç olmaktadır. Devletin varlığı bu kavramsal bağlamda değerlendirildiğinde insanlar arasındaki ilişkinin kendiliğinden, "doğaları gereği" bu yapıya sahip olduğu düşüncesi meydana gelmektedir.[34] Aristoteles köleliği önemsemektedir. Bu nedenle onun devlet anlayışında "daha iyiler" ve "daha değersizler" kavramları ortaya çıkmaktadır. Bu durumda da kadın ve erkek birbirinden farklıdır ve kadın negatif bir konumda yer alacak şekilde konumlandırılmış olmaktadır. Politika'da, kadınlar erkeklere göre daha güçsüz ve aşağı bir varlık olarak sayılır. Bu nedenle aile içinde mutlak suretle var olan ve tamamen eşitsizlikçi bir yapı bulunmaktadır. (baba-çocuk, karı-koca, efendi-köle şeklinde) Ona göre kadın "aklını yeterince kullanamayan" biri gibi görülmekte ve ailenin yönetimi, devletin yönetiminde olduğu gibi erkeğe bırakılmaktadır. Siyasal yaşamın parçası olmak belli niteliklere sahip yurttaşlar için olanaklı görülmektedir; ancak kadınların, kölelerin, yabancıların bu yaşamın bir parçası olarak görülmesi mümkün dahi görülmemektedir.

Politika adlı eserde kadın ve erkeğin zeka yönünden farklı olduğu kabul edilmektedir. Erkeğin kadından üstün bir zekası olduğundan ve bunun kendiliğinden belli olduğundan söz edilmektedir. Bu durum nedeniyle kadının köle ile aynı tutulması mümkün değildir ve kadın ile kölenin de farklı olduğunu ifade etmektedir. "Kadın, ayrı ayrı işlere bakar ve cömertlikle başka araçlar sağlar – her işe yarayan Delphoi bıçağı gibi değildir; bir araç, birçok işleri görmesi için değil de, yalnız bir tek işi görmesi için yapılmış olunca en

[32] Platon, *Devlet*, 605 e, 291
[33] David, Ross, *Aristoteles, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011: 369
[34] Aristoteles, *Politika, Çev. Mete Tuncay*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993: 10

iyi işler. Kadınla kölenin ayrı ayrı işlevlerinde de durum böyledir."[35] Öyleyse kadınla erkek birbirinden farklı tutulmaktadır ve aynı zamanda kadınla köle farklı değerlendirilmektedir. Zeka ve diğer yönler bakımından insanların kategorize edildiği açıktır ve bu kategoriler ışığında da toplumun inşası mümkün bu vesileyle mümkün olmaktadır.

"İlk aile, erkeklerin bu ikisiyle, yani kadınlar ve kölelerle birleştirilmesinden meydana gelmişti; ozan Hesiodos, "ilkin bir ev ve kadın edin ve bir öküz, sabana koşmak için" derken haklıdır. (Öküz, yoksul adamın kölesidir.)"[36] Bunun yanısıra erkeğin yönetmeye dişiden daha yetenekli ve yatkın olduğu, erkeğin kadından daha üstün olduğu ve bu ilişkinin daimi bir ilişki türü olduğundan söz edilmektedir. Bu çerçevede, erdemler konusunda da kadın, erkek ve kölenin Aristoteles'e göre kategorize edilmiş bir perspektif görülmektedir. O, erdem konusunda kadında ruhunun düşünme yetisinin olduğu; ama işlemediğini ifade etmektedir. Kadın erkek arasındaki bu farklılık bütün erdemleri için geçerli sayılmaktadır. Erkeklerle kadınların birbirinden farklı olması dolayısıyla ödev ve sorumlulukları dahi farklılaşmaktadır. "Erkeğinki kazanmaktır, kadınınki tutmak."[37]Aristoteles, diğer filozoflarda olduğu gibi, aile kurumunun yapısını belirleyen evlilikle ilgili yaş belirtirken kadınlarla ilgili görüşlerine yer vermektedir. O nedenle evlilikleri yaparken yaşa dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Gelişme halindeyken cinsel ilişkide bulunulmasının gelecek açısından problemli olduğunu göstermektedir.[38]

Genel olarak bakıldığında Aristoteles, kadın ve erkek arasındaki farklardan bahsetmektedir ve bu farkları hem toplumsal açıdan edinilen hem devlet içerisinde edinilecek olan rollerin belirlenmesinde etkin bir durum olarak görmektedir. Kadın ona göre çok yetenekli ve üstün bir varlık olmadığından siyasal alanda yer edinmemektedir. Bu durum kadının ev alanında yer alması gereken bir yapıya sahip olması gerektiği anlamını taşımaktadır. Erkeğin kadından üstün olması durumu Antik Yunan'da hakim olan bir görüş olmakla birlikte bu eserde de yer almaktadır. Toplumsal nüvelerde var olan bu ayrım Aristoteles'in görüşlerinde keskin bir biçimde var olmakta ve bu ayrılıkları yeniden inşa etmektedir.

3. Sonuç

Antik Yunan'da kültürel ve toplumsal açıdan kadının farklı olduğu bilinmektedir. Bu farklılık hem toplumsal alana hem de siyasal alana işlemiş olarak görülmektedir. Bu nedenle "kadının yeri" genel olarak belirlenmiş olmakla birlikte filozofların düşüncelerinde de bu imgelere rastlanmaktadır.

[35] Aristoteles, *Politika,* 8
[36] Aristoteles, *Politika,* 8
[37] Aristoteles, *Politika,* 76
[38] Aristoteles, *Politika,* 226

Dönemin sanat eserlerinde, kalıntılarında, yapılan kadın tasvirlerinin elimize ulaşan yönlerinde bile kadın doğa ile eşleştirilmekte ve bereket, toprak ana gibi tabirler kullanılarak ifade edilmektedir. Bu üremeye yapılan vurgu kadının üretkenliğini ve üretim alanını belirleyen bir algıya yer vermektedir. Kadın var olan bir döngünün içerisinde yer alan ve bu döngünün kolaylaşmasına yardım eden bir kişi olarak var olduğundan, onun kamusal alana katılımı yönündeki bakış açısı kısıtlıdır. Bu kısıtlılık kadına da sınırları çizilmiş bir dünyada kendini var etme imkanı sunarken ancak ve ancak toplumsal algının inşasının yapılmasından başka bir seçenek görünmemektedir. İnşa etme sürecinde kadın, olumsuz niteliklerle anılan, yetenekleri ve yatkınlıkları baskı altına alınmış bir kadın olarak görünmektedir. Bu noktada bahsi geçen türden bir yaşamda ancak ataerkil düzenin devamlılığı mümkündür.

Kadın, doğa ile eşleştirmeler ve yakıştırmalar yapılırken daha çok hane alanına yönelik bir kadın algısının olması, toplumsal yasaların belirlenmesiyle bu alanda kısıtlı kalmasına neden olmuştur. Bu durumda filozofların her ne kadar farklı görüşler ve bilimsel açıklamalarla bir toplum tahayyülü sunsalar da kadın düşünceleri bakımından o dönemin yaşamının bir parçası olarak kadına yüklenen anlamların kısıtlı çerçevede olduğunu görmek mümkün olacaktır. Kadınların genellikle oikos alanında olduğunu, çocuk bakmak ve yetiştirmekle yükümlü olduğunu düşünmenin yanısıra kurallara uymayan kadınların hetaira, köle ya da fahişe gibi etiketler dışında bir anlamı olmamaktadır. Kurallara uyan kadınların da özgür kadınlar olması düşüncesi hakimdir; ancak bu durumda sınıfsal konum da önemli olmaktadır. Fakir veya soylu ve zengin olan kadınlardan eyleme açısından beklentilerde değişiklik vardır. Fakir kadınların hane alanı dışına çıkarak çalışması ve para kazanması durumu daha olağan karşılanırken soylu kadınlarda bu durumu görmek mümkün değildir. Yaşlı kadınların çarşıya gitmesi daha ılımlı karşılanırken genç kadınlar için aynı durum söz konusu değildir. Yine de kadın, Antik Yunan'da belirlenilmiş çizgiler içerisinde bir yaşamı mümkün kılmaktadır.

Klasik dönem düşünürlerinden Sokrates, Platon ve Aristoteles kadınlarla ilgili görüşleri bakımından değerlendirildiğinde bu çizgiye rastlamak mümkün olmaktadır. "Kadının yeri" toplumsal yaşamın yanısıra filozoflar tarafından da vurgulanmakta ve yeniden inşa edilmektedir. Platon'un diyaloglarında Sokrates isim anlam eşleştirilmesinin yapıldı Kratylos diyaloğunda tanrıçaların isimlerinin anlamlarına değinmektedir. Bahsi geçen tanrıçaların sembolik olarak kadın imgesi üzerindeki anlamları irdelendiğinde kültürel yaşamda olduğu gibi doğa temsillerinin kadına atfedildiği, bereket gibi anlamlar yüklendiği görülmektedir. Bereketle birlikte üreme vurgusunun yapılmaktadır. Theaitetos ve Gorgias diyaloglarında ise kadınca veya erkekçe yapılabilecek işlerden bahsedilmektedir. Bu da dişil ve eril ayrımı ortaya koyan bir tavrı göstermektedir. Platon ise Devlet adlı eserinde, toplumsal

alanı inşa ederken ailenin önemine değinmektedir. Sınıflar arasında farklılıkları belirtirken üretici alanda ailenin varlığından söz etmektedir. Bu da kadın erkek ayrımının vurgulanması anlamına gelmektedir. Toplumsal yaşamda bir kadının bir erkeğe zimmetlenmesi ve kyrios adlı bir koruyucu aracılığıyla kendini ifade etmesi durumu ise sınıfların herbirinde farklı noktalara gelmektedir. Koruyucu sınıfta ise kadın ve erkekler açısından vurgulanan nokta farklıdır. Bütün kadınların bütün erkeklere ait olduğu, aynı şekilde bütün erkeklerin de bütün kadınlara ait olduğundan söz eden Platon, bu sınıfta kadınlara diğer filozoflara ve dönemine göre daha eşitlikçi bir tavırla yaklaşmaktadır. Kadının eğitim alırken savaş eğitimi dışında erkeklerle aynı eğitimi alması gerektiğini ifade etmektedir. Öyleyse görülmektedir ki Platon toplumsal görevleri belirlerken kadına biraz daha fazla alan açmaktadır. Aristoteles için durum tamamen farklıdır. Bir kadınla bir erkek aynı olamaz, eğitim ve toplumsal-yaşamsal haklar bakımından dahi erkek daha üstündür. Bu nedenle hakimiyet erkekte olmalıdır. Bu hakimiyetin altında yer alan kadın köleyle eş tutulamaz; ancak zeka, erdemler ve yeterlilikler bakımından her halükarda erkeklerden daha aşağıda yer alan bir canlı olarak görülmektedir. Devlet anlayışı da Politika'da belirtilen anlamlar çerçevesinde değerlendirildiğinden devletin içerisinde de kadına söz hakkı tanınmamaktadır. Bakıldığında bu türden bir yaşamın içinde yer alan kadının üretim alanının ev olması da bu noktada şaşırtıcı olmamaktadır. Kamusal alanda kadının yerinin olmaması onu ancak hane alanında rol alabilen bir konuma getirmektedir.

Antik Yunan'da ataerkil bir toplumsal yaşamın varlığı yadsınamaz ve bu yaşamın etkileri dönemin kültürel ve toplumsal alanına işlediğinden bunu günümüze kalan sanat eserlerinde, filozofların görüşlerinde ve toplumsal alana ilişkin pek çok yerde görebilmemiz mümkündür. Kadın erkek ilişkilerinin belirlenmiş olması yaşamı da belirleyen bir tavra sahip olduğundan belirtilen sembolik anlamlar toplumsal alanı çözümlemeyi olanaklı kılmaktadır. Bu nedenle bahsi geçen kadın erkek ilişkileri ve Antik Yunan'da "kadının yeri" sınırlanmış bir yaşamın varlığına işaret etmektedir.

Kaynakça

Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

Akalın, Ayşe Gül, "Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı", *A.Ü-DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2003, Sayı:33, (17-47)

Arıtürk, Mete Han., "Platon'un Toplum İdeali İçerisindeki Kadının Yeri", *Düşünme Dergisi*, 2017, Sayı: 10, (28-38)

Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tuncay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.

Clark, Christina A., "To Kneel or Not to Kneel: Gendered Nonverbal Behavior in Greek Ritual", *Women, Gender, and Religion, Journal of Religion & Society*, 2009, Supplement Series 5, (6-20)

Graves, Robert, *Yunan Mitleri*, Çev. Uğur Akpur, İstanbul, Say Yayınları, 2010.
Görkaş, İrfan, "Platon'un Eğitim Felsefesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 2012, Cilt:1, Sayı:1, (299-303)
Karaaslan, Derya, "Antik Yunan'da Kadın Olmak", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, Cilt 1, Sayı 2, (159-174)
Katz, Marilyn, "Ideology and "The Status of Women" in Ancient Greece", *History and Theory*, 1992, vol. 31, No:4, (70-97)
Kaya, Tebrike, "Erkek Akıl Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 2016, Cilt/Vol: 3, (138 -141)
Martin, Thomas R., *Ancient Greece From Prehistoric to Hellenistic Times*, New Haven&London, Yale University Press, 2013.
Platon (Eflatun), *Diyaloglar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010.
Platon, *Devlet*, Çev. Veysel Atayman, Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Yayınları, 2005.
Pomeroy, Sarah B., et al., *A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
Ross, David, *Aristoteles*, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.
Yaman, Melda, "Sokrates'in Ebeliği: Eril Felsefe – Dişil Ebelik Üzerine Düşünceler", *SAV Katkı Dergisi*, 2016, Sayı:3, (1-16)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Is Science Without Explanations Possible?*

DİLEK YARGAN**

Abstract
Science is a knowledge-seeking activity that has its own methods in observing phenomena. Throughout history, ways of knowledge production in science have changed; this work introduces a history of science in four phases. The main concern of this work, though, is the last phase that is considered to be the fourth paradigm of science in regard to Big Data, powerful algorithms, and novel technologies. We examine this alleged phase in which scientists are freed from constructing hypotheses, and at most from providing explanations since machines that are fed data can answer any question, and these answers are so powerful that they can replace explanations. Therefore, this work focuses on what machines can do in and for scientific knowledge production, and whether or not science is at its fourth phase.
Keywords: scientific explanation, semantics, data-intensive science, big data, machine science, explainable artificial intelligence, fourth paradigm of science.

Açıklamasız Bilim Mümkün müdür?

Özet
Bilim özü gereği bilginin peşinden koşan insani bir eylemdir. Bu arayışında bilim konusu dâhilindeki fenomenleri kendine has gözlem yöntemleri ile araştır. Bu yöntemler, teknolojinin gelişmesi ile değişmiş, dolayısıyla bilimsel bilginin üretilmesinde başka olanaklar sağlamıştır. Bu yazımızda ilk önce bilimsel bilginin üretimini göz önünde bulundurarak bilim tarihinin dört dönemini anlatacağız. Ardından, şu anda içinde bulunduğumuz dönemi detaylıca inceleyeceğiz. Dördüncü paradigma olarak adlandırılan bu dönemde,

* This work includes some excerpts from my on-going dissertation project, although handling the issue is different here.

** Dilek Yargan, Research Associate, Laboratory for Computational Ontology, Middle East Technical University; Department of Philosophy, dilek.yargan@gmail.com

Büyük Veri, güçlü algoritmalar ve yeni depolama sistemleri sayesinde bilimsel bilgi üretiminde değişimler olduğu ve bu saydığımız berimsel ve teknolojik gelişmeler sayesinde bilim insanlarının hipotez üretmesine ve hatta açıklamalar üretmelerine gerek kalmadığı iddia edilmektedir. Büyük Verinin bilim içindeki büyüklüğü, bilimsel faaliyetler çerçevesinde istatistiğin neyi açıkladığını, ve son olarak, bilimsel bilgi üretiminde ne aşamada olduğumuz tartışılacaktır.
Anahtar Sözcükler: bilimsel açıklama, anlambilim, veri-güdümlü bilim, büyük veri, makine bilimi, açıklanabilir yapay zekâ, bilimin dördüncü paradigması.

Introduction

As one of the highest human enterprises that shape the world, science is a complex system that has its own methods for producing new knowledge. The very characteristics of it are: Systematic observation, experimentation, reasoning, construction of hypotheses and theories, and lastly testing them. Although data collection can be held in a natural setting or in laboratory settings or from simulations, reasoning methods can vary in different scientific works. In other words, the way of testing hypotheses can vary, yet the very aim of science, which is knowledge production, stays the same.[1] Accordingly, a methodology of science aims at finding methods that pave the way for scientific knowledge production. Indeed, these methods have undergone change throughout the course of scientific endeavors across history. In order to elaborate on different scientific eras, out of many scholars who have categorized the history of science into different phases, to guide us we chose the formulations of Jim Gray, a renowned computer scientist who was awarded the Turing Award. The rationale behind this decision is Gray's classification of the progress of science from a computational perspective which is commonly held at present. Jim Gray divides scientific studies into four eras concerning the evolutional aspect of science.[2] According to this criterion, science had to be firstly empirical, meaning that the scientific activities in the first phase were conveyed by observations and experimentations, then rationalization of the findings, and finally, descriptively reporting them. The second era was theoretical, mea-

[1] Hanne Andersen and Brian Hepburn, "Scientific Method." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalta, Summer 2016 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/scientific-method.

[2] Tony Hey, Stewart Tansley, and Kristin Michele Tolle, edited "Jim Gray on eScience: A Transformed Scientific Method." *The Fourth Paradigm: Data-Intensive Scientific Discovery*, eds. Tony Hey, Kristin Michele Tolle, and Stewart Tansley. (Redmond, WA: Microsoft Research, 2009), xvii-xix.

ning that scientists of this era were making generalizations about phenomena they were examining, and then constructing models of these phenomena, and expressing their conclusions in a mathematical language. Since these models and generalizations became too challenging to be solved analytically, computers have been used across the scientific spectrum and thus have become the third leg of science. In other words, science has become computational which has acted as a defining characteristic of the third era. Today, in its fourth era science is data explorational, for scientists "are 'looking' through large-scale, complex instruments which relay data to data centres, and only then do they look at the information on their computers."[3] For instance, third-era biologists who conducted experiments in "wet labs" were experts in using glassware on benches along with using machines for doing certain calculations; whereas the fourth-era biologist are considered as experts only when they are skillful in working with algorithms to analyze the very complex data which are no longer collected from wet labs. That is to say, the widespread use of Big Data and prowess of new technologies in data analyses have shifted science into its fourth era. In light of this, we elaborate on these eras and then examine whether there is a fourth paradigm in science, as it has been purported by Gray and his followers.

The Four Phases of Science

Scientific knowledge in the first period was produced by observing phenomena in their natural setting and employing reason. The most dominant form of reasoning was deduction, and scientific descriptions had a narrative feature. The scientific enterprise of Aristotle is a good example of scientific knowledge production of this phase. Aristotelian inquiry starts with what is knowable by us, which is sensory data; thus, any human investigation must begin with an observation. This starting point is passive, viz. the experiments are not controlled.[4] Aristotelian inquiry aims at arriving of what is knowable in nature, i.e. acquiring the genuine *episteme* about the issue at hand. We could say that Aristotle reasons about observed data in light of his principles. For example, considering his metaphysical principles, the observable features of motion of particular bodies are categorized by applying the reasoning method, the theory of truth-transferring deduction.

The second period involves the inventions of measurement tools, instruments, and experimental instruments that have enabled us to collect more data about and from the phenomenon at hand. For instance, a telescope, as a scientific instrument, helps us to perceive distant objects; a sextant, as a measurement tool, measures the angular distance between two

[3] Ibid., xix.

[4] Andersen and Hepburn, "Scientific Method," 7.

objects; a graduated cylinder, as an experimental instrument, measures the volume of liquid. These scientific instruments and measurement tools are used for collecting data *in vivo*, whereas experimental instruments are used for collecting data *in vitro*, namely scientists conduct experiments in laboratory settings in a controlled manner. Moreover, measurement tools and experimental instruments provide structured data about phenomena; in other words, they provide data that are ready for processing. Accordingly, since scientific instruments collect data in a structured way, the data are ready for being analyzed in a mathematical fashion. That is to say, in this phase the language of science became mathematics, and ever since, scientific communication has been conducted through formalism. Moreover, inductive reasoning became prevalent, since through observations, or more precisely through structured data, we gain the truth of a phenomenon.

The third phase, or Digital Era, started with the advent of computers which transformed scientific endeavor. The first contribution of computers was their ability of complex calculations. In the previous phase, the formalization of scientific work resulted in traditional ways of computing to not to be able to draw solutions; for instance, many scientific and engineering problems that were represented in mathematical models could only be solved by using differential equations. These notorious equations were too tough to be solved by human computers, and at many times solutions by hand were labor-intensive processes and error-prone; these results were vital in practical scientific applications. The advent of computers fostered the usage of machines in scientific calculations. Without such a device, humankind could not have landed on the Moon. The second contribution was in data generation, which is twofold: machines as observers and machines as experimental settings. In the first two phases, scientists, as observers, noted down their observations in the form of reports/data, whereas, in the third phase, computers have been gathering data as if they were the observers themselves. For instance, astronomy researchers of the second phase used telescopes, and then analog photographic plates to record their observations of the sky. These data were recorded and processed by scientists. In the second phase during the late days of astronomy research, photographic plates, augmented with electronic devices, amplified the signal from celestial objects; this revolution in astronomy came with the invention of the charge-coupled device (CCD) that detects even non-optical wavelengths and then records their discoveries in digital databanks. That is to say, more data became available to astronomers, which "transformed astronomy from an observational science into a digital and computational science."[5] Results

[5] Alyssa A. Goodman and Curtis G. Wong. "Bringing the night sky closer: Discoveries in the data deluge." *The Fourth Paradigm: Data-Intensive Scientific Discovery*, eds. Tony Hey, Kristin Michele Tolle, and Stewart Tansley. (Redmond, WA: Microsoft research, 2009), 39–44.

gathered from recent research can be given as a second example. Maldonado et al. developed a sensor-material for environmental monitoring, which detects the amount of water in organic solvents.[6] Machines sending X-rays examine the sensor-material to record humidity levels. The data generated by this system will also be used in other experiments. Therefore, it can be concluded that machines have been making considerable contributions to data generation, this can also be considered as a revolution in measurement tools in science. Other means of data generation in the third phase of science are computer simulations. According to Winsberg, a computer simulation is a program that is designed to explore the behavior of a natural phenomenon.[7] This mathematical model mimics a target system, which contains analytically unsolvable equations. On the other hand, this is not the only reason for creating numerical representations of the natural world. Computer simulations are modeled for three purposes. The first one is for predicting how a system in the real world can behave in particular situations.[8] In other words, scientists can observe a model of interest in particular settings for predicting the future or retrodicting the past. Numerical weather prediction is a good example of this kind of simulation, since it is built upon mathematical models. The second purpose is that computer simulations can be used to communicate with other researchers and to represent the models for a better understanding of themselves.[9] The ultimate purpose of creating computer simulations is to understand systems and their behavior. These kinds of simulations are used for comprehending the events in systems and are constructed in order to understand the potential of specific events of occurring or how they truly happen.[10] Computer simulations, then, help scientists to understand complex phenomena, do experiments that cannot be tested, or cannot be conducted either *in vivo or in vitro*. Their advantage is rooted in the fact that vast number of calculations or step-by-step methods can be carried out without any toil of direct observation or active recording by researchers. Thus, exploring nature with a computer has expanded scientific endeavor considerably. Therefore, machines have excelled science into a new level by making calculations and conducting experiments *in silico*. Last but not least, these two contributi-

[6] Noelia Maldonado, Verónica G. Vegas, Oded Halevi, Jose Ignacio Martínez, Pooi See Lee, Shlomo Magdassi, Michael T. Wharmby et al. "3D Printing of a Thermo-and Solvatochromic Composite Material Based on a Cu (II)–Thymine Coordination Polymer with Moisture Sensing Capabilities" *Advanced Functional Materials* 29, no. 15, 1808424 (2019): 1-2.

[7] Eric Winsberg, "Computer Simulations in Science" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalta, Winter 2019 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/simulations-science.

[8] Ibid.

[9] Ibid.

[10] Ibid.

ons, with the aid of technological developments, shifted science into a further stage, in which machines have become data processors. Let us illustrate the impacts of computerization of science. In the second phase of science, John Campbell invented the sextant to measure latitude for navigational purposes in 1757; during the third phase of science, this tool was converted into satellite navigation, which is a tool that receives signals from orbiting satellites so that it can detect the position, speed, and local time of the user. Then, conducting science of navigation or conducting science that includes navigational knowledge does not change; yet, the features of data collection and experiments have changed radically. Moreover, we are no longer able to process this data on our own, which brings us to the fourth phase.

The Large Synoptic Survey Telescope (LSST) is producing a decade survey of the sky with the goal of understanding and exploring the structure and evolution of the universe and what it contains.[11] The data it collects per night is about 20 terabytes, so by the end of ten years of operation, there will be about 60 petabytes of data to be processed. These vast datasets covering the whole sky are being processed by machines that execute "automated data quality assessment and automated discovery of moving or transient sources."[12] This machine, both the telescope itself and the software that analyzes the dataset, goes far and far away from the human capability of data collection and reasoning. Without the software, we could never collect the data, and we would never be able to analyze it or come to conclusions. Scientists have to rely on the results that machines generate; therefore, these results are considered to be scientific knowledge. Thus, what has been revolutionary in science is that machines are involved in both data generation and in data analyzing process; in other words, machines have become indispensable in scientific *knowledge production*.

Alleged Revolution in Science

We want to survey further and ask whether or not Big Data has revolutionized science at all. Computer-aided science and digital science, which are often used to name the third phase of science, highlight the involvement of machines in scientific practices. Many labels have been used to describe the last phase of science: eScience, data-driven science, and data-intensive science. These names stress the data deluge that has transformed science. Then, could we state the data deluge form a new science- viz. machine science- or do all of these labels refer to the same kind of scientific practice? The answers to these questions will be addressed later, because this paper

[11] Large Synoptic Survey Telescope, "LSST Project Mission Statement." document accessed 11-July-2019, https://www.lsst.org/about.
[12] Ibid.

aims to underscore that machines doing science is not a new concept. Regarded as the first programmer, Ada Lovelace dreamt of machine-made science centuries ago:[13] Machine-science was an agenda among scientists, and scientific reasoning done by machines lies at heart of it. Turing's seminal question of whether machines can think subsumes the potentiality of machine-science; any affirmative answer to this question then yields machine-made science. Although predating from this question by five years, Bush speculates the following.[14]

> [...] we can enormously extend the record; yet even in its present bulk we can hardly consult it. This is a much larger matter than merely the extraction of data for the purposes of scientific research; it involves the entire process by which man profits by his inheritance of acquired knowledge. The prime action of use is selection, and here we are halting indeed. There may be millions of fine thoughts, and the account of the experience on which they are based, all encased within stone walls of acceptable architectural form; but if the scholar can get at only one a week by diligent search, his syntheses are not likely to keep up with the current scene.

Bush mentions the extent of *bulk* of data and the process of *selection*. The machine that Bush had imagined was called *Memex*, a hypothetical device that allows users to navigate between books, records, and communication. These data were to be stored in the device by the user. It would be fair to state that Bush was worried about the amount of data in the Memex, and so should we be, as well. From Bush's vision of the Memex until today, we have faced the problem of accessing the data we request, the reason being as Bush mentions is selection. Selection requires understanding; otherwise, how can the relations be set between what is in the Memex and what the user inquires. If it were not for machines that can conduct extensive searching, a simple inquiry could take years. Today, there are search engines, and the successful ones list the related data upon the keywords in the inquiry. However, even today, we have to click links to check whether the link includes a genuine answer to the inquiry. Therefore, considering the bulk of the data, a simple search process cannot help scientists find relevant documents that they are looking for. A simple search in PubMed, a database of life sciences, requires its users to make a selection, which is impossible unless the user is lucky enough that the document they are looking for is on the first page. In a nutshell, searching narrows the search space, however in data deluge it is not that significant. Amid vast volumes of data, even the selection of the required document is hardly feasible. Therefore, we need to find ways to reach the document we need without a diligent search: Machines automatically answer these queries.

[13] Margaret A. Boden, *AI: Its Nature and Future* (Oxford University Press, 2016), 7-8.
[14] Vannevar Bush, "As We May Think," *ACM Sigpc Notes*, 1(4) (1979): 40.

In the course of data deluge, data scientists have been studying ways to extract data that can be used for solving problems at hand. Tools are tailored for specific problem sets; for instance, for image recognition there are several models that are used, or for text mining there are different models that can be employed. These tools, developed and employed by data scientists, are mainly statistical or probabilistic models. Statistics is the discipline that aims at finding relations between data sets and hypotheses. The data sets are codified and structured empirical facts, and hypotheses are general statements about the target system, where the statements are expressed by probability distributions over the data.[15] Probability, on the other hand, studies likelihood or chance of the occurrence of events in a quantitative manner.[16] In other words, probabilistic models in science deal with uncertain situations. Statistics is more about the past, probability is more about the future, yet both are to *assist* the researchers in explaining the scientific problems quantitatively. Thus, data scientists use statistics and probability to build models to *evaluate* hypotheses in light of the structured data. One caveat must be added: In science, explanation refers to many models, such as the deductive-nomological model, the statistical relevance model, the causal mechanical model.[17] Some of these use statistics and probability as valid explanation methods.[18] These models are cordially welcome in all the phases of science. However, the mentioned methods that deal with Big Data use statistics and probabilistic models as if they were *the only* scientific method that should be used. The crucial difference between the third and the alleged fourth phase is that science uses these models as *a part of* the scientific process. On the other hand, the alleged models that deal with Big Data use statistics and probability as the *only* explanatory method. In other words, data analytics unveil the answers to all scientific questions that reside in Big Data.[19] Pearl and Mackenzie argue that data by itself is "dumb", and it can only tell correlations and associations but can never tell us why;

[15] Jan-Willem Romeijn, "Philosophy of Statistics" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalta, Spring 2017 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/statistics.

[16] Lorenz Demey, Barteld Kooi, and Joshua Sack, "Logic and Probability" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalta, Summer 2019 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/logic-probability.

[17] James Woodward, "Scientific Explanation" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* ed. Edward N. Zalta, Fall 2017 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-explanation.

[18] Woodward mentions that in some explanation theories causation is identified with explanation, viz. explanation is subsumed by causation (Cf. 79ff). We favour the idea that explanation theories should embrace both causal and non-causal explanations. For instance, mostly used in biological sciences, functions are counted as explanations.

[19] Cf. Chris Anderson, "The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete." *Wired magazine* 16, no. 7, (2008) and Viktor Mayer-Schönberger and Kenneth Cukier, *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think* (Houghton Mifflin Harcourt, 2013).

this is the reason why we should dissuade ourselves from the charm of the so-called superhuman discoveries of data analytics.[20] Pigliucci defends the same idea abrasively, where he attacks the notorious article of Anderson.[21] When Anderson argues that science suffices the correlations employing the data deluge,[22] says Pigliucci, he commits an error that the very nature of science is not finding patterns, but finding explanations for those patterns.[23] No matter how powerful machine analytics are, or the cloud technology provides superfast analyses, any scientific practice must contain the formulation and testing of hypotheses. Considering this, science must be accountable; numbers say nothing about the nature of phenomena.

Another challenge for those who support that statistical and probabilistic models for science are satisfactory in the era of Big Data comes from Marcus.[24] Giving its due in speech recognition, image recognition, and some other classification problems, Marcus challenges deep learning – the deified model for every task, which is a statistical technique that uses neural networks with multiple layers to classify patterns- from several aspects. Firstly, deep learning is not able to learn abstractions through explicit, verbal definition, moreover it needs to crunch millions or billions of data to provide satisfying works.[25] Furthermore, the patterns that deep learning extracted are too shallow, and deep learning cannot deal with the hierarchical structure of the language.[26] Besides, such models cannot relate the background knowledge or open-ended inferences.[27] Above all, that deep learning models are black boxes and correlation-based makes them unreliable tools at all.[28] Now, let us discuss Marcus' objections against deep learning models within scientific practice. If machines cannot learn abstraction, then how can they serve as inference systems? If we assume that machines can learn abstractions when there are millions of data, could we conclude that such volume of data actually exists? As Leonelli stresses, structured or usable data is too limited in some fields because of the fact that data are organized differently in different researches, and data curation is labor-intensive expansive work.[29] For instance, Leonelli insists that there is nothing

[20] Judea Pearl and Dana Mackenzie, *The Book of Why: The New Science of Cause and Effect* (Basic Books, 2018), 13.
[21] Massimo Pigliucci, "The end of theory in science?" *EMBO reports* 10, no.6 (2009): 534
[22] Anderson, "The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete."
[23] Ibid., 534
[24] Gary Marcus, "Deep learning: A critical appraisal," *arXiv preprint arXiv:1801.00631* (2018):1-27.
[25] Ibid., 7.
[26] Ibid., 9.
[27] Ibid., 10-12.
[28] Ibid., 11, 13.
[29] Sabina Leonelli, "What Difference Does Quantity Make? On the Epistemology of Big Data in Biology." *Big Data & Society*, doi:10.1177/2053951714534395 (2014)

like data deluge in some branches of biology. As Kahneman elucidates, deciding on the sample size is troublesome in statistics, researchers may not be confident in deriving intuition or results from their sample space.[30] If this is the case, how can we decide how many petabytes of structured data, if in fact the data exist, are enough to be used in scientific studies? Moreover, abstraction also demands to determine hierarchical structures, which is crucial in meaning-extraction; otherwise how can machines establish complex relations? If deep learning algorithms can only determine the flaw relational structures, then the recursive feature of the language cannot be represented by deep learning algorithms, which leads incorrect or no inferences. Additionally, reasoning mandates background information and open-ended inferences. For instance, when we say that all humans are mortal and that Laura is a scientist, we know that a scientist is a human, and therefore Laura is mortal. This inference cannot be made by deep learning algorithms since if the scientists' being human is not provided explicitly, and *even* if it is provided, it cannot make such an inference. One may say that deep learning is about classification, and may even criticize us for speaking about deduction. This relevant claim can be defended by the fact that deep learning cannot classify abstract concepts,[31] and that the non-hierarchical structure does not allow property- and relation-transfers. In order for machines to employ deduction, algorithms should construct classifications, which in turn enables the subsumption relation to function, so that the child class can subsume attributes of the parent class. That is to say, deep learning algorithms cannot classify but cluster concepts. Hence, the fabulous deep learning models can neither represent nor generalize rich structure of the world in a reliable manner. Above all, one of the most critical aspects of doing science is communication and since deep learning models do not have a transparent nature, they cannot give account of results. For instance, in medical diagnoses scientists need to know how machines come to such a solution. The verbal clarifications of the studies and the results must be scrutinized by machines if they are to be part of a science-team in the era of Big Data. That is to say, the black-box feature of machines should be eliminated. Moreover, potential biases cannot be detected in such opacity. All that said, explanation cannot be endowed with deep learning. Not providing representations of causality puts deep learning into a dangerous position. Albeit their victorious results in perception classifications, deep learning and other statistical and probabilistic models used in Big Data analyses cannot give rise to a shift in science.

All said, Shmueli states that explanatory and predictive statistical models are the most commonly used modeling in sciences for the purpose of

[30] Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (Macmillan, 2011), 109-118.
[31] Cf. Marcus, "Deep learning: A critical appraisal," 7.

theory building and testing/generating theories.[32] They are not used to reveal truth behind the operationalization, but are used to assist researchers. Shmueli also stresses the fact that neither can predictive models provide explanations nor do explanatory models predict. The main point of the distinction of these models is due to their having different practical implications. Thereby, even in statistics, we cannot and should not expect predictive models to shed light on statistical explanations, those are *just* used for guiding researchers about the issue, so how come can we generalize the results of predictive models as solid truths of reality? She also highlights that notions of "explaining" and "predicting" have been under debate in the philosophy of science for many years,[33] at different granularities these are to point out various aspects of phenomena, even in science. The reason we often fall into error to equalize these two notions is due to our perplexity on the notion of theoretical prediction. A theoretical prediction is an assertion that is driven from a causal theory. However, the whole story that we are discussing so far is that accurate predictions often cannot be produced from causal-explanatory models.

Conclusion

Jim Gray distinguishes computational science and data-intensive science.[34] The former refers to science as conveying simulations of complex phenomena, which is the computational branch of science; whereas the latter is about scientific explorations, where the data is captured and/or generated, and then processed by machines. Namely, in computational science, machines extend the meaningful data for scientists; in data-intensive science, machines contribute to data analysis as well. Considering Gray's distinction on the subject matter, we could claim that machines have become an imperative part of scientific discovery, which is undoubtedly revolutionary for scientific endeavour. We admit the fact that transition from, say, computational ecology to eco-informatics is a major shift, yet on the other hand, we do not give enough credit to the fact that "almost everything about science is changing because of the impact of information technology."[35] As Gray himself mentions that scientists have to codify their data and findings for information exchange with other scientists,[36] standardization of representation is a must. Indeed, Gray is aware that such standardization is cumbersome, and working on semantics *may* take infinite time.[37]

---

[32] Galit Shmueli, "To explain or to predict?" *Statistical Science* 25, no. 3, (2010): 289-310.
[33] Ibid., 292-293.
[34] Hey et al. "Jim Gray on eScience: a transformed scientific method." xix-xx.
[35] Ibid., xxx.
[36] Ibid., xx.
[37] Ibid., xxix.

In this case, our understanding is that if computational ecology is data-intensive and technologically advanced it is defined as eco-informatics, which is considered to be within the boundaries of data analytics. Unless semantically enriched standardization is introduced into computational scientific practice, it would be difficult to contend that a fourth paradigm is emerging in science. We admit that scientists must develop more skills to deal with data, accordingly they must use certain specific software efficiently. From a scientific practical view, such a requirement is a crystal-clear change; however, we insist that doing science with machines has not transformed the way we produce scientific knowledge dramatically.

In conclusion, current improvement in the technology of experimentation and measurement yields a vast amount of data, which is often called the data deluge. Researchers are looking for new methodologies to digest such a vast amount of data in order to offer a novel framework for doing science. This framework is called eScience, or data-driven science. It is undeniable that this data deluge forms the future of all sciences, and accordingly, scientists must acquire new data analytical skills. On the other hand, the enhancements in computational power and algorithms, and the data which has never been that immense are just improvements in the third phase of science. There are two caveats mentioned in this part: Firstly, neither artificial neural networks nor Bayesian inference nor machine learning algorithms, namely, no tools of data analytics can give an account of their results. Explanation in science is vital: No explanation translates to no scientific claim. It is only when machines can answer the question "why?", can we trust their results as scientific discoveries. As we have stressed previously, statistical models are used in science to help researchers to develop their theories. If we aim at creating machines that provide recommendations to researchers -humans who cannot read all documents both directly and indirectly related to the research at hand-, then machines could understand content provided by the researchers. This will only be possible when scientific Big Data has incorporated semantic aspects in its methods of analysis. This brings us to the second part: We need to deal with Big Data semantically. Although computer simulations and data coming from devices provide structured data, and there are so many taxonomies and ontologies used in specific areas of science, structuring scientific Big Data is a tall order. Semantic work done so far is labor-intensive. It is hard to find standardization in science since researchers are free to conceptualize their works. The semantic standardization is often done by constructing ontologies. When each laboratory or each branch of science has its own ontology, then there must be other ontologies to bridge together two different ontologies that represent the same domain, and in turn another to bridge a related ontology. Whether it is ad *infinitum* or not, data curation in Big Data is

hardly possible. If machines were to provide recommendations to researchers, how can they relate scientific documents? There are millions of published papers in science, and for us humans it is impossible to both read and analyze them. We have to find ways to make use of data in darkness. Unless we find ways to standardize data, Big Data will never be able to revolutionize science. In order for this to happen, machines must be capable of data curation; they must automatically be able to represent unstructured data in a structured manner. In addition, machines must be able to cope with open-world systems, since computer simulations, experiments, scientific documents reflect one aspect of science, but when all of these are brought together it would be an open system. Only when we are finally able to achieve these points, we will be able to actualize the dream of Ada Lovelace: Machine Science.

References:

Alyssa A. Goodman and Curtis G. Wong, "Bringing the night sky closer: Discoveries in the data deluge." *The Fourth Paradigm: Data-Intensive Scientific Discovery*, eds. Tony Hey, Kristin Michele Tolle, and Stewart Tansley Redmond. WA: Microsoft Research, 2009.

Boden, Margaret A. *AI: Its Nature and Future*. Oxford University Press, 2016.

Chris Anderson, "The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete." *Wired magazine* 16, no. 7, 2008, https://www.wired.com/2008/06/pb-theory.

Eric Winsberg, "Computer Simulations in Science." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Winter 2019 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/simulations-science.

Galit Shmueli, "To explain or to predict?" *Statistical Science* 25, no. 3 (2010): 289-310.

Gary Marcus, "Deep learning: A critical appraisal." *arXiv preprint arXiv:1801.00631* (2018): 1-27.

Hanne Andersen and Brian Hepburn, "Scientific Method." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Summer 2016 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/scientific-method.

James Woodward, "Scientific Explanation." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall 2017 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-explanation.

Jan-Willem Romeijn, "Philosophy of Statistics." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring 2017 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/statistics.

Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. Macmillan, 2011.

Large Synoptic Survey Telescope, "LSST Project Mission Statement." document accessed 11-July-2019, https://www.lsst.org/about.

Lorenz Demey, Barteld Kooi, and Joshua Sack, "Logic and Probability." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Summer 2019 Edition, https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/logic-probability.

Massimo Pigliucci, "The end of theory in science?" *EMBO reports* 10, no.6 (2009): 534.

Mayer-Schönberger, Viktor, and Kenneth Cukier. *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work, and Think*. Houghton Mifflin Harcourt, 2013.

Noelia Maldonado, Verónica G. Vegas, Oded Halevi, Jose Ignacio Martínez, Pooi See Lee, Shlomo Magdassi, Michael T. Wharmby et al. "3D Printing of a Thermo-and Solvatochromic Composite Material Based on a Cu (II)–Thymine Coordination Polymer with Moisture Sensing Capabilities." *Advanced Functional Materials* 29, no. 15, 1808424 (2019): 1-11.

Pearl, Judea, and Dana Mackenzie. *The Book of Why: The New Science of Cause and Effect*. Basic Books, 2018.

Sabina Leonelli, "What Difference Does Quantity Make? On the Epistemology of Big Data in Biology." *Big Data &Society*, January 2014: doi:10.1177/2053951714534395.

Tony Hey, Stewart Tansley, and Kristin M. Tolle, edited "Jim Gray on eScience: a transformed scientific method." *The Fourth Paradigm: Data-Intensive Scientific Discovery*, eds. Tony Hey, Kristin Michele Tolle, and Stewart Tansley Redmond. WA: Microsoft Research, 2009.

Vannevar Bush, "As We May Think." *ACM Sigpc Notes*, 1(4), (1979): 36–44.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:*9
Bahar / Spring 2020

Bilimsel Söylemdeki Cinsiyetçilik: Bilmenin Erkek-Merkezci Formları

SERENA NUR ERKIZAN*

Özet

Tamamen nesnel olma gibi bir ereğe sahip "saf bilim" anlayışı karşısında feminist epistemolojinin ayrıca ortaya koyacağı cinsiyet kökensiz bir bilimsel metot tanımı, içinde yeni ve iyileştirici olarak neyi barındırabilir? Feminist epistemolojinin bu soruyu yanıtlarken yaşadığı zorluk; bilimsel metotarın, bilimsel etkinliklere içkin olarak düşünülmemiş olmasından kaynaklanır. "Bilimsel bilgi" anlayışının tarihçesinde; birbirlerine karşı en çok kavrayış uzaklığı barındıran söylemler bile içerdikleri cinsiyet metaforları ve erkek merkezci bakış bakımından ortak paydadadır. Örneğin, Bacon'un "doğanın zaptı" olarak tanımladığı bilimsel etkinlik, erkek epistemik öznenin etkinliği olarak; kadın ve doğa üzerindeki kontrolü betimler. Öte yandan, Platon'un rasyonel ruh ve beden üzerinden inşa ettiği bilimsel bilgi tanımı; tanrısallaşmış, insani bir etkinlik kapsamından çıkarılmış, bir başka bilim türü olarak tanımlanmış "saf bilim" tanımının başlıca sebebidir. Kuantum mekaniğinin yapıtaşı olan Schrödinger denklemleri bize şunu önerir: Gözlem yapan, bunu yaptığı an, bunu yaptığı için gözlemleneni değiştirir. Bu noktada epistemik özne olan erkeğin, ayrıca sürekli gözlemlediği "kadın" için de bir değişime neden olup olmadığı sorusu belirecektir. Sartre ise gözlemleyen ve gözlenen sorusunu özne ve nesne kavramları ile bir ilişki içinde açıklar. Ona göre, gözlemleyenin bu eylemi onu "özne" olarak, gözlemlenenin bu edilgenliği ise kendisini "nesne" olarak tanımlar. Dolayısıyla, gözlem yapan "özne", gözlemlenen "nesne"yi kökten bir başkalaşıma uğratır. Bu noktada, özbilince sahip varlığın gerçek var oluşu, gözlem yapan öznenin gözlenen nesneyi tanımasına ve onu nasıl tanıdığı olgusuna bağlı olacaktır. Erkek epistemik özne dolayımında inşa edilmiş farklı "bilimsel bilgi" anlayışlarının bilimsel etkinliğin kendisine dair içkinliklerinin incelemesi bu çalışmanın odak noktasıdır. Bu odak noktası, feminist epistemolojinin cinsiyet merkezci olmayan yeni ve iyileştirici bir bilimsel metot tanımı için de ayrıca önem

* Serena Nur Erkızan, ODTÜ Fizik Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, serenaerkizan@gmail.com

teşkil eder.
Anahtar Sözcükler: feminst epistemoloji, saf bilim, erkek merkezci bilimsel aktivite

Sexism in Scientific Discourse: Masculinised Forms of Knowing

Abstract
Does the new definition of the degendered scientific method presented by feminist epistemology offer anything new relative to the scientific method definition of pure science? The difficulty of feminist epistemology in answering this question arises partly from the fact that it does not consider the scientific method as something immanent to the scientific activities. Despite the seeming diversity of the different conception of scientific knowledge, they are similar in terms of their gender based metaphors and androcentric view. For instance, Francis Bacon defines the scientific activity as "the capture of nature" which is performed by white male epistemic subject. Thus, control over women and nature is established. On the other hand, definition of scientific knowledge presented on the basis of soul and body distinction in Plato constructs conception of "pure science" that excludes scientific activity from the scope of a human activity. The Schrödinger's equations that are constituents of Quantum Mechanics suggest that the observer changes the observed during the observation. Therefore, the question arises whether the man who is the epistemic subject also causes a change for the woman that he constantly observes. Sartre explains the observer and observed question in a relation with the concept of subject and object. According to Sartre, the act of the observer defines him as "subject" while the passivity of the observed one defines her as "object". Hence, the "subject" as an observer transforms another subject (as an observable) into an "object". At this point, the actual existence of being with self-consciousness depends on the fact that whether the observing subject recognizes the observed one or how he recognizes her. This study tries to analyse relationship between androcentric conception of scientific knowledge and androcentric scientific activities. It appears that this is also important for the possible degendered scientific method definition of feminist epistemology.
Keywords: feminist epistemology, pure science, andro-centric scientific activity, degendered scientific method

Doğayı ve onun işleyişini kavrayabilmek için geliştirilmiş bilimsel metotlar kendi içinde gözlemle test edilebilir hipotezi, tümevarımı ve sorgulamaya açıklığı barındırır. Tamamıyla nesnel olma gibi bir ereğe sahip "saf bilim" anlayışı karşısında feminist epistemolojinin ayrıca ortaya koyacağı cinsiyet kökensiz bir bilimsel metot tanımı, içinde yeni ve iyileştirici olarak neyi barındırabilir?[1] S. Harding, *Feminizmdeki Bilim Problemi*'nde (*Science*

[1] Harding, Sandra G. *The Science Question in Feminism.* Ithaca: Cornell Univ. Press, 1986, 42.

Question in Feminism) bu soruyu cevaplamanın zorluğunu belirtir. Harding'in karşılaştığı bu zorluğu; bilimsel metotları, bilimsel etkinliklere içkin düşünmemiş olmasıyla açıklayabiliriz. Oysa, nasıl ki parçacık fiziğindeki modern "kütle tanımında", kütle kendisini çevreleyen Higgs bozonu olmadan tanımlanamazsa[2]; bilimsel metotlar da kendilerini kapsayan bilimsel etkinlikler düşünülmeden tanımlanamazlar. Bilimsel etkinlikler ise sonlandıklarında elde ettikleri "bilimsel bilgi" bakımından ayrıca önemlidirler. "Bilimsel bilgi" anlayışının tarihçesi, bilimsel etkinlikteki cinsiyet ayrımını açıklamak isteyen feminist epistemoloji için en önemli kaynakçadır. Çünkü kavramsal olarak birbirine en uzak "bilimsel bilgi" anlayışları bile içerdikleri cinsel metaforlar ve erkek merkezci bakış bakımından ortak paydadadırlar. Bilimsel bilgiyi doğanın tahakküm altına alınması olarak açıklayan Francis Bacon; doğa ile kadını özdeşleştirir. Erkek faaliyetin doğayı ve kadını itaat altına almasını ise "bilimsel etkinlik" olarak tanımlar. Dolayısıyla, zihin ve doğa arasındaki egemenlik ilişkisini bilim aracılığıyla kurar. Zihin ile doğayı, onun kendi ifadesiyle, iffetli bir yolla evlendirme amacındaki Bacon'un şu sözleri yer yer bir tecavüzcünün söylemlerini andırır. "Doğa'nın bize gelmesini bekleme gibi bir hakkımız yoktur: Biz ona saygıyla yaklaştığımızda bize kendini gösterme lütfunda bulunması yeterlidir."[3]

Fakat elbette; madde, zaman ve hareketin kendinde olan bilgisini açıklamak isteyen ideal bilme sevgisi, bu çabanın içindeki insan etkisini azaltmayı hedefler. Böylelikle; madde, zaman ve hareketin kendi içinde olan, salt olarak kendilerine ait bilgileri daha ayrıntılı anlaşılacaktır. Bilimsel etkinlikte değer yargılarından arınmış, objektif ve evrensel bir tutum idealinin olması gereken gerekçesi budur. Fakat, bilim tarihi bize gösteriyor ki bu bilme sevgisinin ötesinde bir başka bilim daha tanımlandı. Bu başka bilim, yani "saf bilim" oldukça *tanrısaldı.* Öyle "rasyonel bir ruhun" ürünüydü ki, kendisini gerçekleştirenin insan olduğunu unuttu, dolayısıyla insan bedenini de. Onu; saçmalıklarla dolu olan bedene bağlayan her bir bağıntı da kadınla ilişkili şeylerdi. Dolayısıyla, "saf bilim"; bu nesnel ve soğukkanlı çabanın sadece tek bir cinsiyet tarafından gösterilebileceğini varsaydı. İçinde nötr, doğal ve rasyonel olanı barındıran bu "saf" bilim, dolayısıyla erkekti. Bir kadında da nadiren aynısı görülebilen tutarlılık, soğukkanlılık ve rasyonellik ise bir kadını, "kadınsı" yönünden saptırmış tuhaf şeyler olarak nitelendi. Duygularla olan bağını yitirmiş katıksız rasyonalitenin[4] bilimsel etkinliği kuvvetlendireceği yanılgısı bu "saf bilim" anlayışının en öne çıkmış ürünüdür ve

---

[2] Higgs, Peter W. "Broken Symmetries and the Masses of Gauge Bosons." Physical Review Letters 13, no. 16 (1964): 508–9.

[3] Bacon, Francis. The Refutation of Philosophies; İng. çev. B. Farrington; The Philosophy of Francis Bacon: An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts. Liverpool Univ. Press 1964, 129.

[4] Beyaz Erkızan, Hatice N. Aristoteles Yazıları - Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine. Sentez Yayın, 2012, 154.

apaçık ki erkek merkezci bilimsel etkinliğin sonucudur. Bu ilişkilendirmenin cinsiyet merkezci kökeni; akılla erkeği, duygu ile de kadını özdeşleştirmiş; akıl-duygu, kadın-erkek arasında karşıtlık aramıştır. Bu tutum, aynı zamanda "zihne" hayrandır; zihnin dayatmalarını ve anlamanın kendi doğasındaki hataları reddeder. Zihin algılarınının insana dönük göndermeler taşıdığını unutur.[5] Oysa, duygularla bağını yitirmiş aşkın rasyonalitenin içerdiği yıkıcılık şu bilimsel aktivitelerin ve argümanların da kökenidir. Bir Yahudinin anatomisini ve ona dair bilgisini açıkladığımız, düşük sıcaklığa, açlığa ve zehire vücudun verebileceği en son tepkiyi gözlemlediğimiz deney: Nazi insan deneyleri. Yüksek enerji fiziği tepkimelerinin genler üzerinde sebep olduğu mutasyonları 70.000 hareketsiz done üzerinden inceleyebildiğimiz yüksek katılımlı insan deneyi: Nagasaki'ye atılan atom bombası. Bu iki tarihi örneği bilim tarihi içerisine koyamayan erkek epistemik özne, iki yüzlü bir tutumla onun çıkış noktası olan argümanı bilimsel metot ve sonuçlarını bilimsel veri olarak alıp, üstünde durmaksızın yeni bir şey inşa eder. Bilimin ta kendisi olarak kabul görmüş, bu yılmaz ve tabi ki de erkek epistemik özne günümüzde bazı coğrafyalarda bazı dinlerden bile daha fazla takdir ediliyor ve daha fazla güveniliyor. (Bu aynı zamanda, bir başka erkek hakim alan teolojiyle sürekli çatışmasının sebebi). Fakat apaçıktır ki duygularla bağını yitirmiş bilimsel aktivitenin doğadaki fenomenleri açıklama girişimi kendi içerisinde bir irrasyonalite barındıracaktır.[6] Üstelik, kadını sahip olduğu duygulardan dolayı aklın faaliyet alanından tarih boyunca soyutlamış erkek epistemik öznenin bu tavrı halihazırda "duygu" dolu değil midir?

Doğa içinde hangi fenomeni bilmeyi seçtiğimiz ve bilmeyi seçtiğimiz fenomeni tanımlama biçimimiz deneyimlerimizden, içinde bulunduğumuz kültürden ve savunucusu olduğumuz ideolojiden bağımsız değildir. Bu noktada feminist epistemolojinin sorarken oldukça dikkatli olduğu bir soruyla karşılaşırız. Kadınların domine ettiği bilimsel etkinlikler tarih boyunca rahatlıkla süregelmiş olsaydı bugün biz hangi fenomenleri daha çok anlamış, hangi bilinmeyen fenomenleri keşfetmiş olacaktık? Bu sorunun cevabının olmadığını iddia etmeksizin ifade edilmelidir ki bu sorunun cevabının sınırlı olduğunu iddia etmek bir başka cinsiyet kökenli bilimsel etkinliğe zemin hazırlar. Bu tehlikeli noktada, kadına özgü bir bakış açısı eksikliğini ön plana çıkarmak, cinsiyet kökenli bilimsel aktivitelerin varlığını güçlendirecektir. Dolayısıyla, "kadına özgü bakış açısı" tanımı bizi cinsiyet özcülüğüne götüren ve sadece erkek merkezci bilimsel etkinlikle uyuşabilecek tarihi bir hata olacaktır. Öyle ki, bu hata ile bir gün kadınların daha başarılı olabileceği bilim dallarını açıklama yanılgısına bile yaklaşabiliriz. Kadın bilim insanlarının ve hipotezlerinin eksikliğini "insan sayısına bağlı, bakış açısı eksikliği,"

---

[5] Bacon, Francis. The Advancement of Learning, V, bölüm 2, Devey, Joseph. The Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon, Londra, George Bell, 1901, 188.

[6] Nussbaum, Martha Craven. Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature. Oxford University Press, 1992.

"insana dair bakış açısı" eksikliği olarak anmalıyız. Bu durumda "daha az insanın kavrayışını kapsamış eksik ve erkek merkezci bilimsel etkinliklerin toplamı" da, bilim tarihi için yeni ve iyileştirilmiş bir tanım olur. O halde, bu eksik kalmış veya hiç düşünülmemiş bakış açılarının gözlemlerimiz üzerindeki etkileri nelerdir? Bu incelemeye, gözlemin deney üstündeki yok edilemez etkisini ortaya çıkararak başlayalım. Erwin Schrödinger, 1916 senesinde kuantum mekaniğinin yapıtaşı olan Schrödinger denklemleriyle şunu önerdi: Gözlem yapan, bunu yaptığı an, bunu yaptığı için gözlemleneni değiştirir! Bu noktada epistemik özne olan erkeğin, ayrıca sürekli gözlemlediği "kadın" için de yapay bir değişime neden olup olmadığı sorusu belirir. Jean Paul Sartre, Varlık ve Hiçlik'te (*Being and Nothingness*) bu gözlemleyen ve gözlenen sorusunu özne ve nesne kavramları ile bir ilişki içinde açıklar. Ona göre, gözlemleyenin bu eylemi onu "özne" olarak, gözlemlenenin bu başından geçen bu olay ise de onu "nesne" olarak tanımlayacaktır. Gözlem yapan "özne", gözlemlenen "nesne"yi kökten bir başkalaşıma uğratır. Bu yüzden öz bilince sahip varlığın gerçek var oluşu, gözlem yapan öznenin gözlenen nesneyi tanımasına ve onu nasıl tanıdığı olgusuna bağlı olur. Ötekinin, beni bir bedene bağlı ve yaşama içkin bir şey kavraması ölçüsünde ben, kendi adıma sadece ötekiyimdir.[7] Öz bilince sahip özgür bir öznenin, "nesne" olmasına uzanan bu düşüşün bir diğer sebebi de Simone de Beauvoir'e göre kendi tasarılarını yansıtan herhangi bir erkek miti kuramamış kadınların, hala erkeklerin rüyalarıyla rüya görüyor olmasıdır.[8] Gündelik hayatın karmaşasından bunaldığı için düzenli düşünce alanında duyusal olanın sınırlarıyla mücadele etmek isteyen bu oldukça "insani" etkinlik ne yazık ki hala çok köklü cinsiyet ayrımlarının odağındadır.

2019 yılında radyo teleskopları aracılığıyla elde edilen kara delik görüntüsünü[9] düşünelim. Bu görüntünün teorisini 1915 yılında paylaşan[10] Albert Einstein'ın genel görelilik denklemlerinde erkek merkezli bir bakış açısı aramak anlamlı değildir. Aynı şekilde Newton'un klasik mekanik denklemlerinde de. Bu durumda, erkek merkezli bilimsel etkinlik nerededir? Genel görelilik teorisinin tek geliştiricisi zannettiğimiz Albert Einstein'ın ta kendisinde. 1901 yılında fizikçi ve matematikçi olan Mileva Maric'e Albert Einstein şöyle yazar: "Beraber üzerine çalıştığımız göreli hareket teorimiz

---

[7] Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness: a Phenomenology Essay on Ontology. New York: Washington Square Press, 1992, 37

[8] Beauvoir, Simone de. The Second Sex. İng. çev. H.M. Parshley. Harmondsworth: Penguin Books, 1972, 174.

[9] Event Horizon Telescope, The (2019). "First M87 Event Horizon Telescope Results. I. The Shadow of the Supermassive Black Hole". The Astrophysical Journal. 87 (1): L1

[10] Einstein, Albert. "Die Feldgleichungen der Gravitation" Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissencshaften zu Berlin, Klasse für Mathematik, Physik, und Technik (1915); 844-847;
Schwarzschild, Karl."Über das Gravitationsfeld eines Massenpunktes nach der Einsteinschen Theorie" Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissencshaften zu Berlin, Klasse für Mathematik, Physik, und Technik (1916); 189-196

başarılı bir sonuca ulaştığı zaman ne kadar mutlu ve gururlu olacağım"[11] Bu mektubun alıcısı Mileva Maric, Zurich Politeknik Üniversitesin'de Albert Einstein ile beraber matematik ve fizik öğrenimi görmüştür. Bir kadının da fizik ve matematik üzerine çalışabileceği bu ender üniversitede Albert Einstein ile beraber müfredat dışı fizik ve matematik problemleri üzerine yoğunlaşmıştır[12]. Bazı derslerinde Albert Einstein'dan daha başarılı olan Maric, Einstein'ın evlilik teklifini "erkek meslektaşları kadar başarılı" olabileceğine inandığı için en başta reddeder ama sonra evlenirler. Beraber ortaya çıkarttıkları bilimsel yayınlarda sadece Einstein'ın adı vardır. Einstein'ın bizzat ortaya koyduğunu düşündüğümüz fotoelektrik etki ve genel görelilik teorisinin kökeninin aslında Mileva Maric'in matematiksel hesaplarıyla şekillendiği iddia edilmektedir.[13]

Harding, *Feminizmdeki Bilim Problemi*'nde kadın bilim insanlarının, erkek meslektaşlarıyla aynı şeyleri başarabiliyor olma amacını feminist düşünce içinde oldukça düşük bir hedef olarak tanımlar.[14] Fakat bir erkek miti, kadınlar tarafından da elbet bir gün kurulacaktır. Buradaki en önemli problem bir "erkek miti" eksikliği olarak görülmemelidir. Az önce bahsettiğimiz alçalmış hedefin en önemli sebebi, ne sadece erkeğin ne de sadece kadının ama "insanın" kendisinin "bilme sevgisi" ile gerçekleştirdiği bilimsel etkinliğe uzaklaşmış olmasıdır. Doğa ve zihin, zihin ve beden arasında tanımlanmış onca karanlık karşıtlığı "bilme sevgisi" ile cinsiyetsizleştirebiliriz. Bu noktada, cinsiyetler üstü *philosophia*, bilimsel etkinlikteki cinsiyet ayrımı ile en derin mücadeleyi verebilecek yegane umudumuzdur. Her sevgi için gösterdiğimiz ilk mücadele, kendi kendimizi gerçekleştirmiş olma mücadelemizdir. Bu bakımdan, bilme sevgisinde de öncelikle kendisini bir "birey" olarak inşa etmiş olmak ilk gereksinimdir. Mileva Mileva'in karşılayamadığı, Marie Curie'nin aslında başardığı şey budur. Bilgiyi güç olarak tanımlayan Bacon ise bilme sevgisini tamamıyle göz ardı etmiş, onun yerine ürettiği cinsel metaforlarıyla bilimsel etkinlikte hazzı ön plana çıkarmıştır. Bu bakış açısı da dolayısıyla, bilimsel etkinliği sadece kendisi için yarar sağlayacak bir mekanizma olarak görecektir. Bacon'un hazcı bilimsel etkinlik tanımı, doğa bilimlerinin kendisini kavramsal olarak mühendisliğe yakınlaştırır. Bilme kaygısından uzak, bir yarar uğruna bilmeyi tercih edeceğimiz bilimsel bilgi dolayısıyla; bilimsel aktivitenin kendisindeki düşünsel özgürlüğü sınırlar. Oysa, kısır bir döngü içerisinde pratiğe döktüğümüz ve işlediğini sahiden de görüp

[11] Robert Schulmann, and Shawn Smith. Einstein/Mileva Maric, The Love Letters. Princeton University Press, 2000.

[12] Calaprice, Alice, and Trevor Lipscombe. Albert Einstein: a Biography. Westport, CT: Greenwood Press, 2005.

[13] Barnett, Carol C. A Comparative Analysis of Perspectives of Mileva Maric Einstein, 1998; Asmodelle, Estelle. "The Collaboration of Mileva Marić and Albert Einstein" Asian Journal of Physics (2005).

[14] Harding, Sandra G. The Science Question in Feminism, 21.

"mutlu" olduğumuz fenomenler, merak etme yetimizi ne kadar besleyebilecektir? Bu kısıtlamacı bakışta, merak ettiklerimiz sadece bize yarar sağlayabildiği kadardır. Haz ile kısıtlanılmış olma, tutsak olanın konfor alanını genişletse bile; herhangi bir özgürlük tanımı ve alanı inşa edemeyecektir. Buradan hareketle, duygularla olan bağını yitirmiş katıksız rasyonalitenin aslında sadece kendisini "seven", daha da doğrusu; kendisini tatmin etme uğraşında uydurma bir yapı olduğunu gözlemliyoruz. Bu çalışmanın son cümlesi, şaşırtıcı olarak, Genevieve Lloyd'un bir büyük cinsiyetçi olan Rousseau açıklaması ile aynı. "Bizler, Akıl'ın ancak yüreğimizde hissettiğimiz şeylerden ortaya çıkmasına izin vererek, doğa ile uyum içerisinde yaşayabiliriz".[15]

[15] Lloyd, Genevieve. Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" Ve "Kadın". çev. Özcan Muttalip. İstanbul: Ayrıntı Yayın, 1996, 88.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Exploring the Impact of Neuroscientific Research on Gender Theory

GİZEM CAMLICA*

Abstract
Female brains and male brains have differences on neurological terms such as grey and white matter, corpus callosum size, the complexity of the neural connections between the two hemispheres and so on. It is also brought up by many neuroscientists that hormone levels are quite different in the two sexes' brains. Although the case does not present a problem on its own, the subject becomes problematic for the feminist philosophy of mind as the neural data is used in a sexist way to justify certain behavioural differences between women and men. Neuro-sexist view assumes that brain is hard-wired, therefore it is not capable of change. It is also claimed by many neuro-scientists that high amounts of testosterone cause significant changes in behaviour. Therefore, many gender normative arguments are believed to be justified as they depend on scientific information. In my paper, I argue against this view suggesting that there might be some neurological and hormonal differences between a female's brain and a male's brain, but these differences are not the reason why there are psychological and behavioural differences between the two sexes. I argue that if there are any behavioural differences, they are mostly caused by psychological manipulation and social environment in which the individuals are brought up. I will first try to challenge this idea by making a close meta-analysis of the researches and the data, and then I will support my argument by bringing up some examples from the changing structure of the modern society which defies against the gender norms even in an indeliberate way. This will present a counter-argument for the claim that women are the inferior gender as they are emotional, dependent, instinctive and weak.
Keywords: gender norms, neuro-feminism, philosophy of mind

* Gizem Çamlıca, Bilkent Üniversitesi, Yüksek Lisans, gizem.camlica@bilkent.edu.tr

Nörobilimsel Araştırmanın Cinsiyet Teorisi Üzerindeki Etkisinin İncelemesi

Özet

Nörolojik olarak, kadın ve erkek beyni arasında gri ve beyaz madde, corpus callosum boyutu, iki lob arasındaki nöral bağlantılar gibi farklılıklar saptanmıştır. Aynı zamanda nörobilimcilder iki farklı cinsiyetin beyinleri arasında hormon seviyelerinin de çok farklı olduğunu söylemektedir. Bu durum tek başına bir problem olarak görünmese de, nörobilimsel veriler kadın ve erkek cinsi arasındaki belirli davranışsal farklılıkların gerekçelendirilmesi için cinsiyetçi bir şekilde kullanıldığında, konu feminist zihin felsefesi için sorunlu bir hale gelmektedir. Nöro-cinsiyetçi bakış açısına göre beyin değişmez bir şekilde kodlanmıştır. Ayrıca, bazı nörobilimcilere ve bu konuda yorum yapan felsefecilere göre erkeklerin yüksek oranda maruz kaldığı testosteron davranışlarda önemli değişikliklere neden olmaktadır. Bu nedenle, birçok cinsiyet normlarının bilimsel verilere dayandırılarak gerekçelendirildiğine inanılmaktadır. Bu makalede, kadın ve erkek beyni arasında nörolojik ve hormonal farklılıklar olabileceğini, ancak bu farklılıkların iki cinsiyet arasındaki psikolojik ve davranışsal farklılıkların nedeni olmadığını savunarak bu teorilere karşı çıkacağım. Eğer davranışsal farklılıklar varsa, bunların çoğunlukla psikolojik manipülasyon ve bireylerin içinde yetiştiği sosyal çevreden kaynaklandığını savunacağım. Öncelikle bir meta-analiz yaparak nörobilimsel verileri inceleyecek, daha sonra argümanımı cinsiyet normlarına karşı çıkan modern toplumun değişen yapısından örnekler sunarak güçlendireceğim. Böylece kadınların duygusal, bağımlı, içgüdüsel ve zayıf olduğunu öne sürerek onların ikinci sınıf cinsiyet olduğunu savunan teoriye bir karşıt argüman oluşturacağım.

Anahtar Sözcükler: nöro-feminizm, toplumsal cinsiyet normları, zihin felsefesi

1. Neurological Differences Across Sexes

The data acquired from fMRI and PET scans point to some specific distinctions between the brains of a male human and a female human. Supposedly, there are differences in terms of the density of neural connections, corpus callosum size, proportions of grey and white matter, the size and operation of androgen hormones[1]. Although the scans test merely blood oxygen levels in the brain, the data is believed to be sufficient for making greater assumptions. This approach towards the scientific data requires further attention on the grounds of meta-analysis and questioning the value and efficiency of the tests. But also, it requires scrutiny from the perspective

[1] Ginger Hoffman, "What, If Anything, Can Neuroscience Tell Us About Gender Differences?" *Neurofeminism: Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*, edited by Robyn Bluhm and Heidi Lene Maibom (Palgrave Macmillan, 2014).

of feminist philosophy of mind as the claims made up on the data are on the way to becoming dangerously sexist.

1.1. What does it mean to have a female/male brain?

Neuroimaging studies have been providing the data for the theory that a female's brain is different than a male's brain. The differences in neuronal activities, neural density, brain region size, hormone receptors and proportions of grey and white matter are asserted to be existent in the two sexes by many neuroscientists. A female's brain, for instance, is claimed to be wired in a way that both hemispheres of her brain have more neural connections than a male brain, and they are used equally in a language and visuo-spatial task. On the other hand, it is argued that a male's brain is more lateralized[2], or to put it differently, men use one side of their brain more than the other in a specific task, because the neurons connecting the both hemispheres together are not as dense. This difference is analysed in such a way that it explains the presumable differences between women and men; for instance, why women are better at empathy and making emotional connection with others while men usually lack this skill compared to women.

It is possible to argue that there are many problems about the above claims. The first thing one notices might be that there is a gap in knowledge between the neuroimaging data and the behavioural and psychological differences across genders. This empirical gap dates back to the philosophical problem of whether the physical gives rise to the phenomenal. Until it is proven that brain states are mental states, all assumptions suggesting that the sex-based differences in the brain result in psychological and behavioural differences must be avoided. The theory seems to be making a very fast assumption about gendered brains, while it should be an issue first whether there are genders and if so, how they can be determined.

Another problem raised by claims about male and female brain differences is that neuroimaging studies require a meta-analysis in order to ensure the correctness of the data, such as the unreported data from the studies which affect the statistics to a great degree, the number of participants in a test, and the variables in the health conditions of the participants which can change the fMRI and PET results drastically. It is believed by many researchers in neuro studies that even women's menstrual cycle and changes in hormone levels of both sexes affect the results[3]. Therefore, it seems that more attention must be paid to the test results and how much they really matter for the issue. This requirement of meta-analysis considering the

---

[2] Cordelia Fine, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference.* (Icon Books, 2011).

[3] Cordelia Fine, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference.* (Icon Books, 2011).

structure and validity of the tests is also an issue in the philosophy of science, therefore the argument must follow a logical path. One other problem one can find about the tests is that the data is used to justify gender differences in a severely sexist way. It should be noted that the data is scientific, although there is much debate about the scientific value of the tests as well, but the assumptions made based on the data are merely assumptions and they must be analysed carefully as it will also be a problem in the philosophy of science that ethics of science is often disregarded in terms of these interpretations.

Turning back to the problem whether there are genders or whether they can be determined readily, we come across some neuroscientists suggesting that there is no such thing as a female brain or a male brain. Both sexes' brains are exposed to different amounts of oestrogen and testosterone, along with many other hormones, which supposedly results in different set of actions. These actions are not necessarily gender based. One claim is that they are individual based. This means that each and every individual is exposed to different amounts of hormones and many other stimulators that result in both temporary and permanent changes in their brains. Therefore, every brain is different regardless of the sex. This theory is both appealing and plausible. However, some sexist assumptions based on the neuro-data ignore this view and present the case as if women are run by only oestrogen and men only by testosterone. This realization that this is not in fact the case might help the problem by coming up with a new approach towards neuroscience and also gender studies. It is that "gender is on a spectrum", which can be understood as there are more than two genders, or that there are different levels of femaleness and maleness.

With the opinion that there are two extreme and absolute genders out of favour, it becomes easier to assume with the help of this new theory that femininity and masculinity do not refer to the traditional meanings we have for them; that is, there might be more than one explanation for each one of them, or the words might not refer to anything. However, the theory may also not solve the issue at all. In fact, if the "gender on a spectrum" theory is adopted, it seems as though it may be used as a justification for how some women are better at driving, and some men are better at emotion processing. It will be merely because those women have been exposed to more testosterone, and those men to more oestrogen. The solution will then bring about more problems than it solves. On the other hand, there remains an argument that there is no gender, that hormones or brain structures affected by these hormones do not determine any behavioural or psychological changes about what is called gender. The discussion becomes even more intense and also somehow convincing when behavioural studies about people with CAH (Congenital Adrenal Hyperplasia) are brought in. The obscurity of genital structure is often found interesting in terms of

gender studies because if, according to the general opinion, sex determines gender, then what will be the determining characteristic for intersexual people? Moreover, the discussion will have to include transsexual people who believe that they are not the sex they are born with, but the other. For instance, there are many males who claim they are women who were born in the appearance of men. These examples, although they do not refute the idea that there is gender in the society, disagree with the claim that hormones determine everything about the gender. The hormone theory then, is not supported by these examples of people because these men in question are also exposed to intense amounts of testosterone in the womb, during childhood, and adolescence. If the hormone theory fails, then the determining criteria for the difference between the female brain and the male brain will become even more obscure than it ever has been, and it will need a resolution.

I will discuss all these questions throughout this article, as to which one of them can be of any help for the neuro-feminist study, to solve the dilemma of the female brain and the male brain. As one can understand from the arguments in this area of study so far, neuro-feminism fights against the sexist assumptions derived from the neuroscientific research. The reason I am supporting the neuro-feminist approach is because the scientific data is neither sufficient nor justificatory enough for pointing to a fundamental difference between the brains of two sexes. In light of the neuro-feminist arguments, I will analyse the hormonal differences that are believed to be existent across sexes and their mental and behavioural effects.

1.2. The Hormone Cocktail and Behavioural Outcomes

If one is to adopt the traditional view about the two sexes being fundamentally different, then before talking about the female brain and the male brain, it is necessary to identify the meanings of the notions of female and male, if it is possible. Even though it looks easy to distinguish between the two sexes, it really is not. One could say that if a person has a penis, testes and scrotum, he is male. If a person has a vagina, ovaries, and breasts, then she is female[4]. However, the traditional view requires a little more than this simple identification. Since childbirth is of great importance in the society, mainly for reproduction and population growth, a female, according to the society, should be able to give birth. In order to be able to give birth, she needs to have a healthy reproductive system, should have a menstrual cycle and so on. This necessity to be considered as a female brings about many questions, as Alison Stone discusses. One of the most important questions in here is whether women who are not menstruating because of their age (before menarche, or after menopause) or their health problems should be

[4] Alison Stone, *An Introduction to Feminist Philosophy.* (Polity, 2007).

considered as female. According to the traditional view of sex, those women who do not have a healthy reproductive system or cannot menstruate would be considered flawed or not fully female to the necessities of the definition. The same criticism can be applied to men as well. There are a lot of men who are not able to penetrate and impregnate a woman because of many possible problems in their reproductive system. Then the traditional view would, in the same way, suggest that these men are not fully male as well. We would not be comforted with this kind of view thinking that at least it is not sexist, because it really is problematic on so many levels.

Firstly, it is very discriminating of a considerable percentage of the society. To give a number, about ten percent of women who are between the ages 15-44 are infertile according to WHO (https://www.who.int/reproductivehealth/topics/infertility/perspective/en). This number does not include women who are younger than 15 and older than 44, which would change the percentage to a great degree. Secondly, it is making great assumptions based on hormones and genital characteristics. It then goes back to the idea that hormones determine sex, and sex determines gender. I will challenge the claim that sex is the only determining factor in gender and that there are two fundamentally different genders later in this chapter. The same approach excludes men and women who have faulty reproductive systems and who are not able to make a baby that contributes to the society. It seems more a social problem than a scientific problem, which really explains the roots of the issue if one is able to see it. Still, the sex-based difference between a female's and male's brain is believed to give rise to psychological and behavioural differences. For instance, if a man has higher levels of testosterone in his brain and body than usual, then it is expected of him to be more aggressive and more violent than usual[5]. If a woman is exposed to intense amounts of oestrogen during her cycle, then it is expected of her to be more emotional. Being more emotional than her usual self, she will tend to cry more, dramatize the events more, or need more support and company. At least that is the general opinion. What the two examples have in common is that they both presuppose that hormonal changes in the brain are the only factors which result in the changes in mental states which result in behavioural differences.

It is argued by many neuro-feminists that we should not be hasty making direct connections between hormones and the brain, the brain and the mind, and the mind and behaviour[6]. There can be many variables in the occurrence of a behaviour, and the connections that are made a priori could

[5] Simon Baron Cohen, *The Essential Difference: Men, Women and the Extreme Male Brain.* (Allen Lane, 2003).

[6] Cordelia Fine, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference.* (Icon Books, 2011).

easily be lost. A significant approach towards the problem comes from behavioural studies, which test the effect of environmental and psychological manipulations one is exposed to until s/he becomes an adult. The argument follows from a neuroscientific claim that brain is not hard-wired, that is, it is not constructed in a way that it can never change. On the contrary, the brain has an immense capacity for change. This can be supported in many ways, for instance by appealing to the process of learning something. In the matter of a couple of months, we can learn how to drive, how to speak a language, how to swim and so on. This suggests that brain can learn new things as it develops. These activities are all behavioural and it is true that they require certain chemical changes in the brain. However, there are a lot more to learning than the relationship between the chemical activities in the brain and how they turn out as behaviours. For instance, we need to have functioning motor skills, we need to have a body schema to successfully overcome these activities. Why I bring that up is because it is similar to the argument that hormone levels give rise to psychological and behavioural changes that differ across genders. Both arguments assume that hormonal differences are the only significant determiner as to how our behaviour develops. However, as I mentioned before, this argument is not based on any concrete scientific knowledge. Rather, it is an assumption. The claim that brain can easily adapt to different environments, on the other hand, can be proved on many levels.

If brain is not hard-wired, then it can be deduced that it can change itself to the necessary conditions in a given environment. For example, if women were not able to do math, drive a car, change a tyre, and men were not able to feel empathy or do ballet, they can learn to do so by adapting their brains to the environment. An interesting argument that can support this area of study suggests that the body does not adapt to the brain, but the brain adapts to the body[7]. To exemplify, the traditional argument holds that men are keener on martial arts because of the immense amounts of testosterone in their brains. It is displayed as a way of releasing anger and tension in their bodies which is caused by testosterone. This new view argues that it is not the case. It suggests that brain adapts itself to how you behave. Using the same example, we can understand this as such: If a man or a woman does martial arts, not only the body becomes stronger, but also the brain is affected by the body's behaviours. As the body image changes, self-image will change as well. This will lead one to believe that they are stronger. Shortly, the changes in the body will result in the changes in mental states which will cause changes in brain states. Then it will be possible to argue that the

[7] Rebecca Jordan-Young and Raffaella I. Rumiati, "Hardwired for Sexism? Approaches to Sex/Gender in Neuroscience." *Neurofeminism: Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*, edited by Robyn Bluhm and Heidi Lene Maibom (Palgrave Macmillan, 2014).

story has been misread from the beginning. Maybe our behaviour which is affected by the social norms imposed on us since we are born changes our brain, and then we put the blame on our brains for not being able to do what the other sex can. Therefore, from this perspective, it can be proposed that hormonal differences do not give rise to behavioural differences across genders. Instead, regardless of gender, behavioural differences give rise to hormonal differences in the brains of males and females. I must note here that this claim is not really proven yet, but the data is currently being gathered to support it. Still, one can see that even the possibility of this approach being true makes one question the very basic structure of gender and how rigid we are to think that there are sharp definitions of being a woman or a man.

2. The Extreme Male Brain Argument

There are now a lot of neuro-sexist arguments whose common point is that psychological and behavioural differences between females and males can be explained with neurological differences. What is another common point for these arguments is that they are false justifications of gendered brains. For centuries, both men and women, disappointingly, have been looking for the right reason to justify the differences they saw between men and women in the social structure. Men fought in wars because they were aggressive besides being physically strong. But why were they aggressive? Why were women not aggressive, or as aggressive as men? With the developments in neuroscience such as being able to conduct fMRI and PET scans, those questions are now hoped to find new and possibly incontrovertible answers. Nevertheless, it is in fact easy to spot the illogical chain of causation in this example.

This theory is taking a false assumption as a starting point, which is called anchoring in logic, and trying to support this false assumption with scientific data and claiming that it has proved the case. At least it is what Simon Baron-Cohen does throughout his book which is called *The Essential Difference*. He first assumes from social and individual observations alone that males and females are different. He says that they have different types of brains. According to him, females have empathizing brains and males have systemizing brains. He justifies this theory of him with "evidences" from social behaviours such as gossip, judging emotion, rape, aggression, murder and so on, which openly displays the illogical chain of causation I explained before. He says that both females and males are capable of showing such behaviours, but the male brain has more tendency to be aggressive and he believes this is the reason why there are more men than women who are psychopaths, rapists and murderers[8].

[8] Simon Baron Cohen, *The Essential Difference: Men, Women and the Extreme Male Brain.*

What is comforting about such a distorted way of rationalizing is that at least he is close to the gender on a spectrum thesis. That is, he does not think that all males and all females are binary opposites. Still, he reads the so-called data in such a politically incorrect way that it makes the perfect example for an extremely neuro-sexist argument that can be targeted in this chapter. He says that autism is basically what he calls "the extreme male brain". The description for people with autism, according to Baron-Cohen, is that they are not capable of processing or judging emotions and feeling empathy for people and animals as much as others do. He explains the situation with the neuro-data, suggesting that babies who are born with autism are exposed to intense amounts of fetal testosterone in the uterus. Therefore, he concludes that autism is a case of people who have an extreme male brain. What Baron-Cohen's thesis shows is that he is looking for justification that men and women have different set of capabilities, and they tend to behave according to these capabilities. He believes he finds the justification he seeks in neurological differences. He analyses these differences in brain states and structures in a way that it assumedly explains the social differences we observe across genders.

Nevertheless, instead of starting from a point that does not have any scientific basis, what needs to be done in an era of scientific and technological developments is to assume that we do not know anything about genders or gendered brains and try to analyse the brain and the neuro scans without prejudice. Maybe then the differences among brains regarding the corpus callosum, grey and white matter, neural connections in the right and left hemisphere would be understood to be different among individuals, not genders.

Every individual has different capabilities that are caused by many factors. Making strict generalizations and categorizing people are what we have always seen in all social structures and it is very difficult to overcome. It is how our education systems work, for example. We put thirty children in a class together and feed them the same information as though all of them require, or can process, or even are interested in that information. We expect the same results from them. This does not work in the ideal way, because every brain is different from the other. Genetics, age, upbringing of the child and his/her environment including the family and other social structures are only a few of the factors that affect brain development[9]. There are so many parts of the story we do not understand yet. For this reason, I do not find it reasonable to make assumptions about a gendered brain so easily merely because we cannot find any other explanation or justification for the gender inequalities we have lived with for generations.

(Allen Lane, 2003).

[9] Cordelia Fine, *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference.* (Icon Books, 2011).

That is the reason why I will not accept the idea that autism is the extreme male brain, or the female brain is made for empathizing and male brain is made for systemizing. Every individual has different levels of empathizing and systemizing skills and the balance, or imbalance, between the two is not caused by sex differences in the brain.

To go back to more arguments about autism and the effect of testosterone, genetic scientists say that the ratio of males to females who are born with autism is about four to one[10]. This can be understood at first as a supporting data for the claim that autism is the extreme male brain. However, there is also counter evidence that suggests that this is not the case. For instance, if one of the identical twins is born with autism, the chance of the other twin to be born with autism is seventy seven percent[11]. This means that what causes autism is mostly genetics, seventy-seven percent at most. The rest of the picture is not known but still researched. Yet, there is not a proof that autism is caused by exposure to extreme amounts of testosterone in the uterus. Also, it seems that if the only reason for autism was hormonal, it would be the case that if one identical twin is exposed to testosterone, the other one would be as well. Then, naturally, both twins would be born with autism. There would not be a seventy-seven percentage to talk about. One more following idea that is almost as ill-guided as Baron-Cohen's idea would be that if autism is the extreme male brain, and the male brain tends to be a lot more aggressive, then we would expect all people with autism to become psychopaths, murderers or rapists when they are adults. It is not even necessary to say that is not the case. It is interesting how Baron-Cohen tries to get away with both claiming that males are more aggressive, and that autism is the extreme male brain without possibly being able to take his theory one step further.

Looking at the problem from a feminist point of view, one can see that the whole theory presupposes some traits as masculine traits, and some as feminine traits. This sort of thinking is the origin of the biased researches and badly-sought arguments put forward in this area of study. For example, being aggressive and tending to display this aggression in one's behaviours is usually believed to be a masculine trait. This theory cannot explain why there are so many female boxers, soldiers or police officers in the world who are really successful at their jobs. Baron-Cohen's only exit strategy in this dilemma is that what he refers to is most of the population; he asserts that there are exceptions. In a similar but a stronger sense, the theory does not explain why there were matriarchal societies in the past and still there

[10] Mira Krishnan, "Sex Differences in Autism Spectrum Disorder." *The Complexity of Autism Spectrum Disorders*, edited by Michael Wolff and Bradley Bridges, Routledge (Taylor & Francis Group, 2019, pp. 69–86).

[11] "Study Debunks Autism as a Primarily Genetic Disorder", UCSF. Retrieved from the web on 12 October, 2019 https://www.ucsf.edu/news/2011/07/98350/study-debunks-autism-primarily-genetic-disorder

are in some parts of the world. In some societies, women are considered more powerful than men because they are able to give birth and continue the bloodline. From an objective point of view, it can be suggested that going through pregnancy and giving birth requires a great amount of physical and mental strength. Even this natural process is proof enough against the view that women are weak, soft, or dependent. However, I will give more examples to make a case: the idea that there are masculine and feminine traits which are binary opposites is merely a delusion brought up by the society over time.

Being compassionate and tending to take care of the family, according to the traditional view, is a feminine trait. Arguments supporting this view are as such: females give birth, and just as it happens in the animal world, mothers want to protect their offspring. Therefore, women stay with their children, take care of them, protect them from the dangers outside. However, there are more men than ever now who choose to be a stay-at-home father, because they love their children and family and want to take care of them[12], who are also not afraid of the society's description of what a man should be like. In most of these families if not all, women are the breadwinners of the family. The number of families who have chosen this kind of lifestyle is higher than what Baron-Cohen could call an exception. Then the question becomes unavoidable: Are these people defying the natural order, or are they just defying the feminine and masculine traits imposed by the gender polarized society? There could be a lot of answers to be given to this question, as many branches of study such as psychology, neuroscience, philosophy and biology are interested in the problem. Many feminists would argue that the answer lies in the way both men and women are psychologically manipulated by social norms and the environment they grow up in, not how their brains are wired.

References

Baron-Cohen, Simon. *The Essential Difference: Men, Women and the Extreme Male Brain.* Allen Lane, 2003.

Fine, Cordelia. *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference.* Icon Books, 2011.

Hoffman, Ginger. "What, If Anything, Can Neuroscience Tell Us About Gender Differences?" *Neurofeminism: Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*, edited by Robyn Bluhm and Heidi Lene Maibom, Palgrave Macmillan, 2014.

Jordan-Young, Rebecca M., and Raffaella I. Rumiati. "Hardwired for Sexism? Approaches to Sex/Gender in Neuroscience." *Neurofeminism: Issues at the Intersection of Feminist Theory and Cognitive Science*, edited by Robyn Bluhm and

[12] Sarina Saturn, "Flexibility of the father's brain". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2014. 111. 10.1073/pnas.1408807111.

Heidi Lene Maibom, Palgrave Macmillan, 2014.

Krishnan, Mira C. "Sex Differences in Autism Spectrum Disorder." *The Complexity of Autism Spectrum Disorders*, edited by Michael Wolff and Bradley Bridges, Routledge, an Imprint of the Taylor & Francis Group, 2019, pp. 69–86.

Saturn, Sarina. "Flexibility of the father's brain". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2014. 111. 10.1073/pnas.1408807111.

Stone, Alison. *An Introduction to Feminist Philosophy*. Polity, 2007.

University of California San Francisco. "Study Debunks Autism as a Primarily Genetic Disorder". 5 July 2011. https://www.ucsf.edu/news/2011/07/98350/study-debunks-autism-primarily-genetic-disorder.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Çeyrek Yüzyıllık Bir Felsefe Dalı: Kimya Felsefesi

H. ŞULE AYCAN*

Özet
Kimya ile felsefenin bileşkesi olarak düşünülebilecek kimya felsefesi; iki temel alandan oluşur. Bunlar, kimya ile ilgili atom, kimyasal bağ ve madde gibi kavramların ayrıntılı bir şekilde sorgulanması ve bilim felsefesinin geleneksel konuları olan, realizm ve yanlışlamacılık gibi konuların kimya ile ilişkilendirilmesidir. Uzun yıllar kimya felsefesinin ihmal edilişinin nedeni, sadece fiziğin gerçek bir bilim olduğu varsayımından kaynaklanmıştır.
Çalışma kimya felsefesinin tanıtılması, alanla ilgili öncü dergiler ve araştırmacıların açıklanması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Bir durum saptaması olan bu nitel araştırmada betimsel yöntem kullanılmış, ilgili dokümanlar sistematik bir şekilde incelenmiştir. Araştırmanın amacına uygun olarak 1995'de yayına başlayan Hyle, 1999 yılında yayın hayatına başlayan Foundations of Chemistry ve 1936 yılından itibaren yayımlanan Synthese dergileri tanıtılmıştır. Çalışmada ayrıca kimya felsefesi alanında önemli çalışmaları olan J. Schummer, M. Weisberg, A. Woody, R. F. Hendry, P. Needham, B. B. Vincent, J. Brakel ve E. Scerri gibi bilim insanları ile onların çalışma alanları tanıtılmıştır.
Anahtar Sözcükler: kimya, kimya felsefesi, hyle, foundation of chemistry, synthese, Schummer, Scerri.

A Branch of Philosophy Quarter Centenary: Philosophy of Chemistry

Abstract
Philosophy of chemistry is thinkable as intersection of chemistry and philosophy and it composes of two base fields. These are arraignment some concepts of chemistry like atom, chemical bond, matter comprehensively and association conventional topics of philosophy of science like realism, falsificationism. Cause of neglect of chemistry philosophy for many years,

* Prof. Dr. H Şule Aycan, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi, suleaycan@hotmail.com

originated from hypothesis that physics is a truth science.
The study was realised as presentation of chemistry philosophy, precursor relevant journals and explanation of researchers. This qualitative research is a situation determination and was used descriptive method. In the research, it was adopted holistic approach and specific documents were investigated systematically. The first journal concerning philosophy of chemistry is Hyle and it started to broadcast in 1995. Foundations of Chemistry journal began to broadcast in 1999. Another journal contains philosophy of chemistry articles is Synthese. In the study also introduced important scientists chemistry philosophers like J. Schummer, M. Weisberg, A. Woody, R. F. Hendry, P. Needham, B. B. Vincent, J. Brakel and E. Scerri.
Keywords: chemistry, philosophy of chemistry, hyle, foundation of chemistry, synthese, Schummer, Scerri.

Giriş

Kimya, maddenin yapısını, özelliklerini, bir maddeden diğer bir maddenin oluşumunu, maddelerin birbirlerine dönüşümlerini gözlem ve deneylerle açıklayan bir bilim dalıdır[1]. Kimya olarak nitelendirilebilecek uğraşın köklerinin, metallerin üretilmeye başlandığı, M.Ö. 3000 yıllarına kadar götürülmesi mümkündür. Ancak M.Ö. 4. Yüzyıl civarında düşünürler doğayı anlama ve açıklama çabasıyla çeşitli düşünceler ortaya atmışlardır.[2] Kimyanın gelişiminde simya göz ardı edilmemelidir. Theobald (1976)[3], simyanın Aristo'nun metafiziğinin felsefesini anlamada önemli bir girişim olduğunu belirtmiştir. Simyaya kimyanın bilim öncesi hali olarak da bakılabilir. Günümüzde kimya bilimi en üretken bilimlerden biri olup, sadece 2000 yılında Chemical Abstract'da 900 000 makale indekslenmiştir.[4]

Kimya ile felsefenin bileşkesi olarak düşünülebilecek kimya felsefesi ile ilgili çalışmalar 1980'lerde başlasa da, konuyla ilgili ilk iki uluslararası kongre 1994'de Almanya'da (Karlsruhe ve Marburg) düzenlenmiş, bunları 1997'de İtalya'daki (Roma) kongre izlemiştir. Kimya felsefesi ile ilgili ilk bilimsel dergi ise, 1995 yılında yayına başlayan HYLE (International Journal for Philosophy of Chemistry) isimli dergidir.[5]

---

[1] Saraç, Sezai; Güvençoğlu, Aydoğan ve Soydan, Bahattin, *Üniversite için Modern Genel Kimya ve Çözümlü Problemleri*, (İstanbul: Murat Matbaacılık, 1983).

[2] Bayrakçeken, Samih; Canpolat, Nurtaç ve Çelik, Suat, "Kimyanın Doğası ve Öğretimi", *II. Ulusal Kimya Eğitimi Kongresi*, 2011, Erzurum.

[3] Theobald, Woliotis, "Some Considerations on the Philosophy of Chemistry", *Chemical Society Reviews*, 5, (1976): 203-213.

[4] Baird, Davis; Scerri, Eric ve McIntyre, Lee, "Introduction", In *Philosophy of Chemistry: Synthesis of a New Discipline*, Editörler: Baird, D., Scerri, E. ve McIntyre, L., (Dordrecht: Springer, 2005), 3-18.

[5] Schummer, Joachim, "The Philosophy of Chemistry", In *Philosophy of Chemistry: Synthesis of a New Discipline*, Editörler: Bair, D. ve Scerri, E., ve McIntyre, L., (Dordrecht: Springer, 2006) 19-39.

Kimya felsefesi, iki temel alandan oluşur. Bunlar, kimya ile ilgili atom, kimyasal bağ ve madde gibi kavramların ayrıntılı bir şekilde sorgulanması ve bilim felsefesinin geleneksel konuları olan, realizm ve yanlışlamacılık gibi konuların kimya ile ilişkilendirilmesidir. Uzun yıllar kimya felsefesinin ihmal edilişinin nedeni, sadece fiziğin gerçek bir bilim olduğu varsayımından kaynaklanmıştır.[6]

Problem Durumu

Kimya felsefesinin kuruluşunu açıklamayı ve bu konuda çalışmaya başlayacak araştırmacılara yardımcı olmayı amaçlayan bu araştırmanın problem cümlesi; "kimya felsefesinin kuruluşunda etkili olan kişiler kimler ve eserler nelerdir?" ifadesidir.

Yöntem

Bir durum saptaması olan bu nitel araştırmada betimsel yöntem kullanılmış, tek bir durumdan ne öğrenilebileceğine dikkat çekilmiştir.[7],[8] Çalışmada bütüncül yaklaşım benimsenmiş ve belirli dokümanlar sistematik bir şekilde incelenmiştir. Her bilim alanında olduğu gibi, eğitim bilimleri alanında da yurtiçi ve yurtdışı bilimsel dergilerde yayımlanmış çalışmalar için doküman analizi oldukça sık kullanılan bir yöntemdir.[9],[10],[11],[12],[13] Dokümanlar belirli bir formata göre hazırlanarak standart hale konulmuş eserlerdir.[14] Doküman incelemesi, çalışmak istenilen olay veya olguya ilişkin bilgiyi içeren dokümanların analiz edilmesidir.[15]

---

[6] Brakel, Jaap Van, "On the Neglect of the Philosophy of Chemistry", *Foundations of Chemistry*, 1(2), (1999):111-174.

[7] Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 7. Baskı, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008).

[8] Glesne, Corrine, *Nitel Araştırmaya Giriş*, Çeviri Editörleri: Ali Ersoy, Pelin Yalçınoğlu, 2. Baskı, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013).

[9] Mee, T.M., Lan, O.S. ve Chin, L.H., "Statistical Techniques Employed in Education Theses in Malaysia", *European Journal of Social Sciences*, 12(2), (2009): 269-276.

[10] Ritter, Gary W. vd. "The Effectiveness of Volunteer Tutoring Programs for Elementary and Middle School Students: a Meta-Analysis", *Review of Educational Research*, 79, (2009): 3-38.

[11] Karadağ, Engin, "Eğitim Bilimleri Doktora Tezlerinde Kullanılan Araştırma Modelleri: Nitelik Düzeyleri ve Analitik Hata Tipleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 16(1), (2010): 49-71.

[12] Çepni, Salih, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*, 7. Baskı, (Trabzon: Pegem Akademi, 2014).

[13] Ulutaş, Burcu ve ark., "Türkiye'deki Kimya Eğitimi Makalelerinin İncelenmesi: 2000-2013", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16(2), (2015):141-160.

[14] Wolff, Stephan, "Analysis of Documents and Records", In *A Companion to QualitativeResearch*, Editörler: Flick, U., Kardoff, E. Von A., Steinke, I., (London: Sage Publishing, 2004), 284-290.

[15] Bailey, Kenneth D., *Method of Social Research*, 4. Edition, (New York: The Free Press, 1994), 293-319.

Bulgular

Bu çalışmada kimya felsefesinin tanıtılması, alanla ilgili öncü dergiler ve araştırmacı örneklerinin tanıtılması şeklinde gerçekleştirilmiştir.

Kimya felsefesi dergilerinden örnekler;

Kimya Felsefesi ile ilgili olarak kurulan ilk dergi Hyle (International Journal for Philosophy of Chemistry, ISSN 1433-5188) isimli dergidir. Derginin editörü Joachim Schummer olup, editörler kurulunda; Fransa'dan B. Bensaude-Vincent; Belçika'dan J. van Brakel ve P. Laszlo; İtalya'dan L. Cerruti; İngiltere'den H. Chang, Rom Harré ve R. F. Hendry; Almanya'dan U. Klein, K. Ruthenberg ve K. Mainzer; Arjantin'den O. Lombardi; Yunanistan'dan K. Gavroğlu; Amerika Birleşik Devletlerinden J, E. Earley, G. Restrepo, R. Hoffmann, M. G. Kim, C. Reinhard, E. R. Scerri, T. I. Spector ve S. J. Weininger bulunmaktadır. HYLE, yayın hayatına 1995 yılında başlamıştır. Dergi, o tarihten buyana yayınını aralıksız sürdürmektedir. Hyle'in 2019 bahar sayısının içeriği aşağıdaki gibidir.

Helge Kragh (University of Copenhagen, Denmark): "Plenitude Philosophy and Chemical Elements",

W. Christopher Boyd (Cleveland State University, USA) and Richard N. Boyd (Cornell University, USA): "Natural Kinds and Ceteris Paratis Generalizations: In Praise of Hunches",

Conal Boyce (Century College, USA): "Mendeleev's Elemental Ontology and Its Philosophical Renditions in German and English".[16]

Kimya felsefesi ile ilgili çalışmaların yer aldığı uluslararası bir diğer dergi Synthese'dir. Bu derginin yer verdiği konular; Bilim Felsefesi, Epistemoloji, Mantık, Dil Felsefesi ve Metafiziktir. Derginin baş editörleri: Amerika Birleşik Devletlerinden O. Bueno ve G. Sher; Hollanda'dan C. D. Novaes ve İngiltere'den W. van der Hoek' dir.

Danışma Kurulu: Amerika Birleşik Devletlerinden C. Bicchieri ve C. Glymour; İsveç'ten P. Gärdenfors' dir.

Editör Kurulu: Amerika Birleşik Devletlerinden M. Bedau, J. Bickle, G. Bonanno, R. Dacey, E. Llyod, P. Mancuso, L. Vaina, P. Humphreys ve A. Varzi; İsrail'den E. Dresner; Fransa'dan H. van Ditmarsch, J. Lang; Almanya'dan B. Falkenburg, G. Schurz ve G. Wheeler; İngiltere'den L. Floridi, D. Pritchard ve M. Wooldrdge; İsveç'ten S. O. Hansson; Çin'den F. Liu; Kanada'dan M. Morrison; Hollanda'dan R. van Rooji ve S. Smets; Finlandiya'dan G. Sandu' dur. Synthese dergisinin ilk sayısı 1936 Aralık ayında yayınlanmaya başlamıştır.[17]

Foundations of Chemistry; kimyacılar, biyokimyacılar, felsefeciler, tarihçiler, eğitimciler ve sosyologların "kimya bilim, merkezinde" tartıştıkları disiplinler arası bir dergi olup, fizik ile biyoloji arsında kimyanın özerk rolü

[16] http://www.hyle.org/

[17] https://link.springer.com/journal/11229

ile kimyanın kuantum mekaniğine indirgenme sorununu inceler. Derginin genel konuları: Bilim Felsefesi, Kimya/ Gıda bilimleri, Tarih ve Fizikokimyadır. Foundations of Chemistry'nin ilk sayısı Mart 1999'da yayımlanmıştır. Derginin baş editörü E.E. Scerri'dir. Editör kurulu: Amerika Birleşik Devletlerinden O. T. Benfey, J. E. Earley, H. Holdwite, J. G. McEvoy, M. J. Nye ve A. Woody; İngiltere'den R. F. Hendry, D. Knight, K. Taber; Almanya'dan A. Müller, K. Ruthenberg, J. Schummer, E. Schwarz; Güney Kore'den G. Fisher; Yunanistan'dan K. Gavroğlu; Macaristan'dan I. Hargittai; Arjantin'den O. Lombardi; Kanada'dan C. Matta; İsveç'ten P. Needham; Fransa'dan R. Pisano; Belçika'dan J. van Brakel'dir.[18]

Kimya Felsefesi ile İlgili Örnek Araştırmacılar

Joachim Schummer; Bonn Üniversitesinde Sanat Tarihi, Felsefe, Kimya eğitimi almış, Karsruhe Üniversitesinde felsefe ve sosyoloji dalında yüksek lisans, felsefe dalında doktora yapmıştır. Meslek yaşantısına 1985'de Wilhelmshaven'de Deniz Jeolojisi ve Biyolojisi Enstitüsünde araştırma görevlisi olarak başlamıştır. 1990'dan sonra Karsruhe Üniversitesinde Fizikokimya, Elektrokimya dersleri vermiş, 1993 yılından sonra çeşitli ülkelerin çeşitli üniversitelerinin Felsefe Bölümlerinde çalışmıştır. HYLE, Noesis: Philosophical Research Online, Foundations of Chemistry, Ambix, Studies in Ethics, Law and Technology ve International Journal of Nanotechnology and Molecular Computation dergilerinin editör kurulunda yer alan Schummer, birçok bilimsel etkinlik hazırlamıştır.[19]

Michael Weisberg, Pensilvanya Üniversitesinde felsefe bölüm başkanıdır. Onun araştırmaları, bilim felsefesi üzerinde yoğunlaşmış olup, iklim değişiklikleri kimyasal bağların doğasıyla ilgili araştırmaları da vardır. Özel alanları: Bilim Felsefesi, Biyoloji Felsefesi, Kimya Felsefesi ve bilimin halk tarafından anlaşılmasıdır.[20]

Andrea Woody, Washington Üniversitesinde felsefe bölüm başkanıdır. Kendisi; Philosophy of Science, Historical Studies in the Natural Sciences, Foundations of Chemistry gibi dergilerde editörlük yapmıştır. Lisansını kimyada, yan dalını tiyatro ve dansta alan bayan Woody, doktorasını bilim felsefesi ve tarihinde 1997'de Pittsburgh Üniversitesi'nden almıştır. İlgi alanları: Estetik, Feminizm ve Feminist Teori, Kimya Felsefesi ve Bilim Felsefesidir.[21]

Robin Findlay Hendry, lisansını Kimya ve Bilim Felsefesi alanlarında Londra'da tamamladı. Doktora tezinde kuantum kimyasındaki temel sorunları inceledi. Çalışma alanları içinde kimyasal maddelerin ve kimyasal bağın

[18] https://link.springer.com/journal/10698
[19] http://www.joachimschummer. net/cv.html
[20] http://web.sas.upenn.edu/weisberg/portfolio/about/
[21] https://phil.washington.edu/people/andrea-woody

doğası gibi kimyadaki felsefi konular da vardır. Hendry'nin araştırma alanları, Kuantum fiziği ve kimyasının felsefesi ve tarihi; bilimsel yöntem ve rasyonalizm: bilimsel realizm ve anti-realizm şeklinde özetlenebilir.[22]

Paul Needham, lisansını kimya, yüksek lisansını ve doktorasını felsefe alanında tamamlamıştır. İlgi alanları içinde epistemoloji ve metafizik bulunur. Onun çalışmaları arasında fizikokimyasal konular da yer alır. Kimyasal bağlar ve hidrojen bağlarını açıklayan önemli araştırmaları vardır.[23]

Bernadette Bensaude-Vincent, Paris Üniversitesinde görev yapan, felsefe doktoru bir kadındır. Araştırmaları, kimya felsefesi ve tarihi üzerinde yoğunlaşmıştır.[24]

Jap van Brakel, Belçika Leuven'de analitik felsefe ve mantık merkezinde görev yapmaktadır. Kimya felsefesi ile ilgili çok sayıda araştırması vardır.[25]

Eric R. Scerri, uzun yıllar kimya eğitimi aldıktan sonra, Kimya Felsefesi ve Tarihi dalında doktorasını tamamlamıştır. Birçok derginin editör kurulunda bulunan Scerri'nin kimya felsefesi ile ilgili çok sayıda araştırması ve kitapları vardır.[26]

Grant Fisher, Güney Kore Bilim ve Teknoloji Enstitüsünde Bilim Felsefesi dersleri vermektedir. Araştırma alanları; bilim felsefesi, özellikle teori ve modeller, kimya felsefesi ve tarihidir.[27]

Sibel Erduran, Oxford Üniversitesinde Bilim Eğitimi profesörüdür. Dünyadaki çeşitli üniversitelerin yanı sıra, Boğaziçi Üniversitesinde de görev yapmıştır. Argümentasyon, kimya eğitimi ve STEM eğitimi konularında araştırmalarını sürdürmektedir.[28]

Davis Baird, lisansını matematik ve felsefe dalında tamamlamış, Stanford Üniversitesinden Bilim Felsefesi dalında doktor unvanını almıştır. Nanoteknoloji ile ilgili çok sayıda araştırması vardır.[29]

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada, kimya felsefesi alanındaki bazı dergiler ve araştırmacılar incelenmiştir. Örnek olarak verilen konuyla ilgili ilk dergiler hakkındaki genel bilgiler, Tablo 1'de özetlenmiştir.

---

[22] https://www.dur.ac.uk/philosophy/staff/?id=513
[23] http://www.philosophy.su.se/english/research/our-researchers/faculty/paulneedham1.170732
[24] http://www2.cnrs.fr/band/320.htm
[25] https://hiw.kuleuven.be/claw/people/00003099
[26] http://www.chemistry. ucla.edu/directory/scerri-eric-r
[27] https://www.ucl.ac.uk/jdi/research/evidence-network/People /GrantFisher
[28] http://www.education.ox. ac.uk/about-us/directory/professor-sibel-erduran/
[29] https://www2.clarku.edu/departments/ philosophy/pdfs/davis-baird-cv.pdf

Tablo 1. Kimya Felsefesiyle İlgili Üç Derginin Bazı Özellikleri.

Dergi	*ISBN No*	*Başlama Tarihi*	*İndeks*	*Ülke*	*Yayınevi*
HYLE	1433-5158	1995	SCI	Almanya	Hyle Publication
Synthese	0039-7857	1936	SCI	Hollanda	Springer
Foundations of Chemistry	1386-4238	1999	SCI	Hollanda	Springer

Çalışmada ele alınan kimya felsefecilerinin bazı özellikleri Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2. Bazı Kimya Felsefecilerinin Özellikleri

İsim	*Ülke*	*Lisans*	*Yüks Lisans*	*Doktora*	*Çalışma Alanı*
J.Schummer	Almanya	Kimya, Felsefe	Felsefe, Sosyoloji	Felsefe	Bilim F., tarihi, Tekn F.
M.Weisberg	ABD	Kimya	Felsefe	Felsefe	Bilim F.,Kim F.
A. Woody	ABD	Kimya	Bilim F.,tarihi	Bilim F.,tarihi	Bilim F.,Kim F.
R. F.Hendry	UK	Kimya	Felsefe	Felsefe	Kimya F., tarihi
P. Needham	UK	Kimya	Felsefe	Felsefe	Epistemoloji, Metafizik
B. B.Vincent	Fransız	Kimya	Felsefe	Felsefe	Kimya F.
J. Brakel	Belçika	Kimya	Felsefe	Felsefe	Kimya F.
E. Scerri	UK	Kimya	Felsefe	Kimya F.	Kimya F.
G. Fisher	Güney Kore	Kimya	Felsefe	Felsefe	Kimya F., tarihi
S.Erduran	UK (Türk)	Kimya	Bilim F.	Bilim F.	Kimya Eğitimi
D. Baird	ABD	Matem, Fels	Bilim F.	Bilim F.	Nanoteknoloji

Tablo 2'de görüldüğü gibi, verilen örneklerdeki araştırmacılar, genellikle aldıkları temel bilimler eğitimi üzerine felsefe ve bilim felsefesi alanında uzmanlaşmışlardır. Bilimin anlaşılmasında, bilim tarihinin ve felsefesinin bilinmesi gerekmektedir.

Henüz yeni bir araştırma alanı olan Kimya Felsefesi de, kimyanın özünün anlaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca, kimya yasalarını bizlere kazandıran bilim insanlarının hangi düşüncelerle araştırmalarını gerçekleştirdiği, deneylerinin hangi aşamalardan geçtiğini belirlemek, onları daha anlaşılır kılmaktadır. Son yıllarda ülkemizde de kimya felsefesinin eğitimde kullanılması ile

ilgili araştırmalar yapılmaya başlamıştır. Bunlardan bazıları: öğrencilerin laboratuarda gerçekleştirecekleri deneyleri kendilerinin tasarlaması şeklindedir. Bunun için öğrencilere derslerde ve laboratuarlarda, hatta okullar ile okul dışı ortamlarda, özgür olduklarının hissettirilmesi; sesli düşünmelerine fırsat verilmesi ve soru sormalarının teşvik edilmesi, kimya programlarına, düşünsel içerikli seçmeli dersler konulması gerektiği vurgulanmıştır.[30] Öğrencilerin düşünme niteliklerinin analizi düşündürücüdür.[31] Aycan ve Aycan'a göre; kimyanın gündelik bilgiden bilimsel bilgiye geçiş serüvenin felsefi olarak izlediği yol, varlık, bilgi ve bilim felsefesinin kimya bilimine yönelttiği sorularla, getirdiği eleştiriler yönündedir. Bu soru ve eleştirilere göre, diğer bilimler gibi kimya bilimi de felsefeyi hem etkilemiş, hem kendisi oluşmuş, gelişmiş ve bilimler arasında yer almıştır. Dolaylısıyla Kimya, felsefe ile ilişkisini sürdürmeli, felsefenin bütüncü yaklaşım ve bilgisinden yararlanıp, araştırma ve incelemelerini disiplinlerarası çalışmalara yoğunlaştırarak bilgi üretmeye devam etmelidir.[32] Bazı kimyasal olayların kimya felsefesi ile açıklanması; kimya felsefesi aracılığıyla yapıldığında, öğrenciler tarafından daha anlaşılır olmaktadır.[33],[34],[35],[36] Kimyasal yapılardaki parça-bütün ilişkisi mereoloji ile açıklanmıştır. Mereoloji, parça-bütün ilişkisinin formal ontolojik incelenmesi olup, dilbilimdeki parça-bütün ilişkilerini kapsayan meronomi ile örtüşür, ancak ikisini tamamen aynı değildir.[37] "Molekül", "atom" ve "elektron" kimyadaki üç ana ontolojik kategoridir. Bu üç kelimenin tümü, maddenin mereolojik elemanlarını adlandırır (Llored, 2014). Bu nedenle molekül, atom ve elektron gibi temel parçacıkların birbirleri ve ilgili bütünler ile ilişkilendirilmesi; mereolojik yanılgılar dikkate alınarak yapıldığında, kimya ders ve laboratuarlarında öğrenci başarısını arttıracaktır.

Sonuç olarak; kimya felsefesinin öğretilmesi, hem ortaöğretimde, hem

[30] Aycan, Nihat ve Aycan, Şule, "Düşünme ve Düşünce Analizinden Deney Tasarımına", *4. Ulusal Kimya Eğitimi Kongresi*, 2015, Balıkesir, Türkiye.

[31] Aycan, Nihat ve Aycan, Şule, "Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Düşünme Niteliklerinin Analizi", *VII. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi*, 2015, Muğla-Türkiye.

[32] Aycan, Nihat ve Aycan, Şule, "Doğa Felsefesinden Bilim Felsefesine", *XI. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi*. 2014, Adana.

[33] Arabacıoğlu, Sertaç; Okulu Hasan Zühtü; Öztürk, Fulya ve Aycan, Şule, "Diyalektik Yöntemden Kimya Felsefesine Metaforik Dönüştürme: Elektroliz", *VII. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi*, 2015, Muğla-Türkiye.

[34] Okulu, Hasan Zühtü; Arabacıoğlu, Sertaç; Öztürk, Fulya ve Aycan, Şule, "Asitler ve Bazların Diyalektiği", *VII. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi*, 2015, Muğla-Türkiye.

[35] Aycan, Şule ve Aycan, Nihat, "Fen Bilgisinin Temel Konularının Kimya Felsefesiyle Açıklanması: Redoks Reaksiyonları", *2. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu ve Sergisi*, 2017, Muğla-Türkiye.

[36] Aycan, Şule ve Aycan, Nihat, "Kimya Felsefesi Açısından Tuzlu Suda Tuz, Şekerli Suda Şeker Var mıdır?" *XI. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi*, 2014, Adana.

[37] Aycan, Hediye Şule ve Aycan, Nihat, "Kimya Felsefesi ve Mereoloji", *Türkiye Kimya Derneği Dergisi Kısım C: Kimya Eğitimi*, 1 (2), 2016: 25-38.

de yükseköğretimde fen ve kimya derslerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Kaynaklar

Arabacıoğlu, Sertaç; Okulu Hasan Zühtü; Öztürk, Fulya ve Aycan, Şule, "Diyalektik Yöntemden Kimya Felsefesine Metaforik Dönüştürme: Elektroliz", *VII. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi*, 2015, Muğla-Türkiye.

Aycan, Hediye Şule ve Aycan, Nihat, "Kimya Felsefesi ve Mereoloji", Türkiye Kimya Derneği Dergisi Kısım C: Kimya Eğitimi, 1 (2), 2016: 25-38.

Aycan, Nihat ve Aycan, Şule, "Doğa Felsefesinden Bilim Felsefesine", *XI. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi*. 2014, Adana.

Aycan, Nihat ve Aycan, Şule, "Düşünme ve Düşünce Analizinden Deney Tasarımına", *4. Ulusal Kimya Eğitimi Kongresi*, 2015, Balıkesir, Türkiye.

Aycan, Nihat ve Aycan, Şule, "Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Düşünme Niteliklerinin Analizi", *VII. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi*, 2015, Muğla-Türkiye.

Aycan, Şule ve Aycan, Nihat, "Kimya Felsefesi Açısından Tuzlu Suda Tuz, Şekerli Suda Şeker Var mıdır?" *XI. Ulusal Fen Bilimleri ve Matematik Eğitimi Kongresi*, 2014, Adana.

Aycan, Şule ve Aycan, Nihat, "Fen Bilgisinin Temel Konularının Kimya Felsefesiyle Açıklanması: Redoks Reaksiyonları", *2. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu ve Sergisi*, 2017, Muğla-Türkiye.

Bayrakçeken, Samih; Canpolat, Nurtaç ve Çelik, Suat, "Kimyanın Doğası ve Öğretimi", *II. Ulusal Kimya Eğitimi Kongresi*, 2011, Erzurum.

Bailey, Kenneth D., *Method of Social Research*, 4. Edition, (New York: The Free Press, 1994), 293-319.

Baird, Davis; Scerri, Eric ve McIntyre, Lee, "Introduction", In *Philosophy of Chemistry: Synthesis of a New Discipline*, Editörler: Baird, D., Scerri, E. ve McIntyre, L., (Dordrecht: Springer, 2005), 3-18.

Brakel, Jaap Van, "On the Neglect of the Philosophy of Chemistry", *Foundations of Chemistry*, 1(2), (1999):111-174.

Çepni, Salih, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*, 7. Baskı, (Trabzon: Pegem Akademi, 2014).

Glesne, Corrine, *Nitel Araştırmaya Giriş,* Çeviri Editörleri: Ali Ersoy, Pelin Yalçınoğlu, 2. Baskı, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013).

Karadağ, Engin, "Eğitim Bilimleri Doktora Tezlerinde Kullanılan Araştırma Modelleri: Nitelik Düzeyleri ve Analitik Hata Tipleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 16(1), (2010): 49-71.

Llored, Jean Pierre, "Whole-Parts Strategies in Quantum Chemistry: Some Philosophical and Mereological Lessons", *Hyle-International Journal for Philosophy of Chemistry*, 20 (1), (2014): 141-163.

Mee, T.M., Lan, O.S. ve Chin, L.H., "Statistical Techniques Employed in Education Theses in Malaysia", *European Journal of Social Sciences*, 12(2), (2009): 269-276.

Okulu, Hasan Zühtü; Arabacıoğlu, Sertaç; Öztürk, Fulya ve Aycan, Şule, "Asitler ve Bazların Diyalektiği", *VII. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi*, 2015,

Muğla-Türkiye.
Ritter, Gary W. vd. "The Effectiveness of Volunteer Tutoring Programs for Elementary and Middle School Students: a Meta-Analysis", *Review of Educational Research*, 79, (2009): 3-38.
Saraç, Sezai; Güvençoğlu, Aydoğan ve Soydan, Bahattin, *Üniversite için Modern Genel Kimya ve Çözümlü Problemleri*, (İstanbul: Murat Matbaacılık, 1983).
Schummer, Joachim, "The Philosophy of Chemistry", In *Philosophy of Chemistry: Synthesis of a New Discipline*, Editörler: Bair, D. ve Scerri, E., ve McIntyre, L., (Dordrecht: Springer, 2006) 19-39.
Theobald, Woliotis, "Some Considerations on the Philosophy of Chemistry", *Chemical Society Reviews*, 5, (1976): 203-213.
Ulutaş, Burcu ve ark., "Türkiye'deki Kimya Eğitimi Makalelerinin İncelenmesi: 2000-2013", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16(2), (2015):141-160.
Wolff, Stephan, "Analysis of Documents and Records", In *A Companion to Qualitative Research*, Editörler: Flick, U., Kardoff, E. Von A., Steinke, I., (London: Sage Publishing, 2004), 284-290.
Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 7. Baskı, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008).
"Hyle," http://www.hyle.org/ (05.10.2019).
"Synthese", https://link.springer.com/journal/11229 (05.06.2017).
"Foundations of Chemistry", https://link.springer.com/journal/10698 (05.06.2017).
"CV Joachim Schummer", http://www.joachimschummer.net/cv.html (05.06.2017).
"Michael Weisberg", http://web.sas.upenn.edu/weisberg/portfolio/about/ (05.06.2017).
"Andrea Woody", https://phil.washington.edu/people/andrea-woody (05.06.2017).
"R F Hendry", https://www.dur.ac.uk/philosophy/staff/?id=513 (05.06.2017).
"Paul Needham", http://www.philosophy.su.se/english/research/our-researchers/faculty/paul-needham-1.170732 (05.06.2017).
"Science and Public Policy", http://www2.cnrs.fr/band/320.htm (05.06.2017).
"Jaap Van Brakel", https://hiw.kuleuven.be/claw/people/00003099 (05.06.2017).
"Eric Scerri", http://www.chemistry.ucla.edu/directory/scerri-eric-r (05.06.2017).
"Grant Fisher", https://www.ucl.ac.uk/jdi/research/evidence-network/People/GrantFisher (05.06.2017).
"Sibel Erduran", http://www.education.ox.ac.uk/about-us/directory/professor-sibel-erduran/ (05.06.2017).
"Davis Baird", https://www2.clarku.edu/departments/philosophy/pdfs/davis-baird-cv.pdf (05.06.2017).

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Zihinsel Bir Gerçeklik Olarak Zaman

FEYZA CEYHAN COŞTU*

Özet
Zaman gerçek midir? Zamanla ilgili bir dış dünya sınaması yaptığımızda zamanın varoluşu ile zamanın bize görünüşü arasında bir uçurum olduğu görülmektedir. Bu uçurum zamanın anlaşılmasını güçleştirmekle birlikte zamanın ne'liği üzerine farklı bakış açılarının gelişmesine neden olmuştur. Zamanın bir gerçekliğe sahip olduğunu söyleyen filozoflar olduğu gibi, gerçekliğinin bulunmadığını söyleyen filozoflar da olmuştur.
Bu çalışma zihinsel bir gerçeklik olarak zamanı ele alan filozoflar ile zihin-zaman ilişkisini ve zamanın zihinsel gerçekliğini anlatmaya çalışacaktır. Bu konuya ağırlık vermiş olan Augustinus, Kant ve Bergson'un zaman anlayışları ön plana çıkacaktır. Birbirleriyle başka noktalarda ayrışan bu filozofların zaman konusunda takındıkları ortak bir tavır vardır. O da zamanın öznel yaşantıyla bağlantısı ve zihin denilen şeyin zamanın asıl yeri ve zamanın anlamını veren bir konumda olmasıdır. Bu yüzden Augustinus'un öznellik felsefesine giden yolu açmasıyla başlayan süreçte, aşkınsal bilinç ile zirve yapan Kant ve en nihayetinde Bergson'un zaman kavramını 'süre' üzerinden anlatışı bizim çalışmamızın da temel konusu olacaktır.
Anahtar Sözcükler: felsefe tarihi, zihin, zaman, Augustinus, Kant, Bergson, felsefe

Time as a Mental Reality

Abstract
Does time has a reality? When we try to test time in the external world, there is a gap between the existence of time and the appearance of time. While this gap makes it difficult to understand time, it has led to different perspectives on nature and essence of time. There are philosophers who say that time has a reality, as well as philosophers who say that there is no reality.
In this paper, I will try to discuss the relationship mind-time and the mental

* Dr. Öğr. Üyesi Feyza Ceyhan Coştu, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, feyzaceyhancostu@hitit.edu.tr

reality of time. The discussion based on philosophers dealing with the time issue as a mental reality. In this context, it will be emphasized on Augustine, Kant and Bergson's understanding of time. These philosophers have common perspectives on the time issue: The time has a connection with subjective life; the mind is the real place of time and give it its meaning. Therefore, the main subject of this paper on the subjectivity philosophy of Augustine, Kant's transcendental consciousness and Bergson's concept of 'duration'.

Keywords: history of philosophy, mind, time, Augustine, Kant, Bergson, philosophy

Zamanın Gerçekliği Problemi

Zaman gerçek midir? Dış dünyada zamanı elle tutulur, gözle görünür kılan neler vardır? Yoksa zaman sadece insan zihninin bir ürünü müdür? Tüm bu sorular geçmişten günümüze felsefe tarihinde tartışılmış ve hala da tartışılmaktadır.

Zamanla ilgili bir dış dünya sınaması yaptığımızda zamanın varoluşu ile zamanın bize görünüşü arasında bir uçurum olduğu görülmektedir. Bu uçurum zamanın anlaşılmasını güçleştirmekle birlikte zamanın ne'liği üzerine farklı bakış açılarının gelişmesine neden olmuştur. Zamanın bir gerçekliğe sahip olduğunu söyleyen filozoflar olduğu gibi, gerçekliğinin bulunmadığını söyleyen filozoflar da olmuştur.

Zamanın nasıl bir gerçekliğe sahip olduğu sorusunu sorduğumuzda bizim bulduğumuz cevapların nesnel bir var olan olarak zamanın varlığını ortaya koyamadığını görmekteyiz. Biz bir algılama yaşıyoruz. Zihin bir akışı tecrübe ediyor. Fakat 'bu akış zaman mıdır' diye sorduğumuzda verdiğimiz cevap 'işte bu zamandır' şeklinde değildir. Yani ontik bir zamanı biz günlük hayatımızda doğrudan tecrübe edemiyoruz. Bizim fark ettiğimiz bir akış var ve bunun farkındalığı üzerinden dolaylı olarak yaşadığımız bir tecrübeyle bize varoluşunu hissettiren bir zamandan bahsedebiliyoruz yani ontolojik bir zamandan. Dolayısıyla algı dünyamın ilk tecrübesinde açığa çıkan bir zaman değil, doğal unsurlar üzerine gerçekleştirdiğim algılar üzerinden dolaylı olarak açığa çıkan ikinci bir tecrübeyle bir 'zaman' gerçekliğini hissediyoruz. Bu durum zamanın gerçekdışı olup olmadığını veya zamanın bir gerçekliği varsa bunun nesnel/fiziksel bir gerçeklik mi yoksa öznel/zihinsel bir gerçeklik mi olduğu konusunu tartışmaya açmaktadır.

Zamanın bir gerçekliğinin olmadığı veya gerçek dışı olduğunu söyleyen filozoflar Antikçağ'dan beri karşımıza çıkmaktadır. Elea Okulu temsilcilerinden Parmenides ve Elea'lı Zenon, oluş ve değişimi kabul etmemekle birlikte bir zaman ve mekan gerçekliğini de reddederler. Çağdaş dünyada ise buna yakın bir ifadeyle zamanın gerçekliğini kabul etmeyen McTaggart

(1866-1925)'la karşılaşıyoruz. Ona göre gerçeklik ve varlık terimleri birbirine denktir.[1] Gerçek olan her şey varlık ve varlık olan her şeyde gerçekliktir. Gerçeklik, varlık ve varolan terimleri birbirlerinin yerine kullanılabilir. Varlık aynı zamanda değişmez olandır. Dolayısıyla değişen de varlık olamaz. Bu bağlamda Mctaggart'a göre zamanda değişme olduğu için, o bir varlık veya varolan veya gerçeklik değildir. Zamanın bu gerçek dışılığı, A zaman serisi ve B zaman serisi bağlamında açıklanır.[2]

McTaggart, zamanın gerçek olmadığına inanır. Bunu da zamandaki mevcut pozisyonlar üzerinden kanıtlamaya çalışır. Bunlardan ilkine göre zamanda bir öncelik ve sonralık durumu bir de geçmiş olma şimdi olma ve gelecek olma durumu yaşanır. Öncelik ve sonralık olayların birbirlerine göre konumunu belirlediğinden süreklilik arz eder ve sabittir. Geçmiş-şimdi ve gelecek olma durumu ise süreklilik değil değişim gerektirir. Yani bir olay şu anda 'şimdi' iken geçmişte 'gelecek', gelecekte ise 'geçmiş' olacaktır. Bu pozisyonlardan geçmiş-şimdi-gelecek dizisine A dizisi, öncelik ve sonralığa göre belirlenen diziye ise B dizisi demektedir.

Burada McTaggart'ın sorduğu soru, zamanın olaylarının A dizisi ve B dizisini oluşturmasının gerekliliğinin, zamanın gerçekliği açısından asli olup olmadığıdır. Ona göre biz zamanı sadece bu dizinin her ikisini de oluşturuyor olarak gözleriz. Zamanın olayları, gözlemlenirken, bir A dizisi ve bir B dizisi oluşturur. Fakat McTaggart bu iki diziden A dizisinin daha asli göründüğünü de vurgular.[3] Zamanın gerçekdışılığını ise A dizisinin B dizisinden daha temel olduğu olgusunda değil, A dizisinin B dizisi kadar asli olduğu olgusunda temellendirmeye çalışır. Geçmiş-Şimdi ve Gelecek ayrımları zaman açısından aslidir ve eğer bu ayrımlar hiçbir şekilde gerçekliğin doğruluğu değilse, o halde zaman içinde de hiçbir gerçeklik yoktur.[4]

Zamanın bir gerçekliğinin olduğunun düşünülmesi ise bunun nasıl bir gerçeklik olduğu meselesi üzerinden konuşulmaktadır. Zaman hem nesnel bir evren gerçeği olarak öznenin karşısında durmaktadır hem de bilinçte anlam kazanan zihinsel bir gerçeklik olarak öznede bulunmaktadır. Buradan hareketle felsefe dünyası içerisinde zaman analizi çerçevesinde çok önemli bir ayrım çıkar ki bu da öznel zaman (subjektif zaman) ve nesnel zaman (objektif zaman) ayrımıdır.

Felsefe tarihinde zaman konusunun tartışılması öncelikli olarak nesnel bir gerçeklik üzerinden yapıldığını görmekteyiz. Nesnel/fiziksel zaman, zamanın dış dünyada bir gerçekliği olduğu düşüncesinden hareket eder. Buna göre evren bir sistem içerisinde bulunmaktadır ve zaman da bu sistemde

---

[1] John Ellis McTaggart, "Zamanın Gerçekdışılığı", çev: N. Şimşek, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 17 (2010): 132.

[2] Aliye Kovanlıkaya, "Leibniz ve McTaggart'ın Cevherin Birliği Sorununa Yaklaşımları", *Felsefe Dünyası* 38/2 (2003): 94.

[3] McTaggart, "Zamanın Gerçekdışılığı", 132-133.

[4] McTaggart, "Zamanın Gerçekdışılığı", 137.

yer alan, gerçekliği olan, ölçülebilen bir fiziksel olgudur. Bu fiziksel gerçeklik doğrudan tecrübe edilemese bile dış dünyada bulunan hareket veya değişim gibi kavramlarla ilişkili olarak varlığını bize dolaylı olarak göstermektedir. Bu noktada nesnel bir zamandan bahsetmek demek, zamanın bizden bağımsız doğal işleyişle bağlantısını göstermek demektir. Bu durumu ilk söyleyenlerden biri Antikçağ'da Aristoteles'tir. Aristoteles'in zamanı "önce ve sonraya göre devinimin sayısı"[5] olarak tanımlaması ile hareket ve zaman arasındaki ilişki fizik dünyanın bir meselesi olarak tartışılmaya çalışılır. Yani zaman esasında bir tür sayma'dır ve bu da zamanın ölçülebilirliğini ve fiziksel yönünü göstermektedir.

Biliyoruz ki zaman sadece evrendeki ölçümlerle ilişkili, başlangıç ve sona dair çizilmiş bir çizginin üzerindeki duraklar olarak da anlatılamaz. Çünkü zamanı tecrübe eden bir zihin ve bu tecrübenin yönlendirdiği bir zamandan da bahsediyoruz. Nitekim Aristoteles'te zamanı anlatırken fizik dünyanın bir gerçekliği olgusundan hareketle başlar fakat daha sonra insanın zamanı deneyimlemesinden ve farkındalığından bahseder. Yani zaman sadece bir insan zihni tarafından tecrübe edilebilir. Dolayısıyla "sayı sayanın varlığı yoksa, sayılabilir bir şeyin olmasının da bir şey ifade etmediğini"[6] söyler. Yani zamanı deneyimleyen bir insan zihni olmadığında, zamanın da bir anlamı olmayacaktır. Bu da Aristoteles'in sadece fiziksel, ölçülebilir bir zamandan bahsetmediğini, öznel bir zaman anlayışına da vurgu yaptığını gösterir. Öznel/ zihinsel zaman dediğimiz bu gerçeklikte, zamanı bir dış unsur olarak görmenin dışında, zamanın, öznenin zihninde var olduğu gerçeği yatmaktadır. Bu noktada nesnel zamanın ölçümleme yapması, eşya ve tabiatın yaşını tespit eder bir konumda olmasının dışında, öznel zamanın insan için bir anlama sahip olduğu ve zamanın varlığının zihin üzerinden kurgulanması ön plana çıkmaktadır.

Zihinsel Gerçeklik Olarak Zaman

Zamanın bir gerçekliğinin olması felsefe tarihinde bunun nasıl bir gerçeklik olduğu tartışmalarının yapılmasına neden olmuştur. Zamanın insan zihninden bağımsız fiziksel bir gerçeklik olması nesnel zamanı; zamanın, insan zihninde yer bulan bir gerçekliği olması ise öznel zamanı var etmiştir. Nesnel zamanda, zaman dolaylı yollardan tecrübe ettiğimiz bir gerçekliktir. Zamanın var oluşunu bize gösteren ise hareket, değişim gibi fiziksel olaylardır. Bu durumda özne, zamanı, bir nesne gibi karşısında bulur ve zaman özneden bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Özne bu zaman anlayışında zamana göre şekillenendir. Öznel zamanda ise, zaman, zihnimizin var ettiği bir gerçekliktir. Bilinç, yapısı itibariyle zamanı temellendirir ve özne bu temellenmiş yapıyla zamanı var eder. Dolayısıyla burada zaman ve özne gibi iki

[5] Aristoteles, *Fizik,* çev: S. Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), IV, 219a 30.
[6] Aristoteles, *Fizik,* IV, 223a 20.

karşı unsurdan değil, bir birlikte oluşturma durumundan bahsedilmektedir. Özne bu zaman anlayışında zamanla şekillenendir.

Zaman aslında zihinsel bir gerçekliktir, dediğimizde iki yön karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, her türlü zihinsel olayla ilgilenen zihin felsefesinin konusu haline gelmiş bir zaman problemi ve ikincisi, zihinsel zaman veya öznel zaman diyeceğimiz bir zaman felsefesi alanı problemi. Bu iki alanı birbirinden ayıramadan zaman dediğimiz şeyin filozoflarda, zihinle birlikte nasıl anlatıldığı temel problemimiz haline gelmektedir. Dolayısıyla burada tüm filozoflardan bahsetmek mümkün olmamakla birlikte, zaman konusunu zihinle ilişkilendiren ve zaman meselesinin bilinç vasıtasıyla oluşmuş, şekillenmiş bir kavram olduğunu anlatan başta Augustinus olmak üzere Kant ve Bergson'un zaman anlayışından bahsetmeye çalışacağız. Bu bağlamda öznel zaman/zihinsel zaman/ içsel zaman gibi farklı tanımlamaların da bu başlık altında kullanıldığını söyleyebiliriz.

Felsefe tarihinde her ne kadar Platon ve Aristoteles zamanın zihnen kavranan öznel yönüne işaret etseler de Augustinus kadar bu durumu net açıklamamışlardır. Zamanın kozmolojiden ve fiziksel olandan ayrı olduğu düşüncesini ilk defa ifade eden ve bunu belirginleştirmeye çalışan isim, 'Psikolojik Zaman Kavramı'nın da babası olarak ifade edilen Augustinus'tur.[7]

Augustinus'a göre zamanın hareketle özdeş anlatılması çok doğru değildir. Bir cisim hareket ettiğinde hareketin süresini, yani hareketin başladığı andan bitişine kadar ki süreyi ölçmemizi sağlayan şey zamanın kendisidir. Bir cismin hareketi başka bir şey, onun hareketinin süresini ölçmemize yarayan araç başka bir şeydir. Biz zamanı araç olarak kullanıp, cismin hızını ve duruşunu hesaplarız. O halde cismin hareketi zaman değildir, cismin hareketini ölçmeye yarayan şey zamandır.[8] Dolayısıyla evrendeki gezegenlerin hareketlerinden de bağımsız bir zaman anlayışından bahsetmeliyiz. Gökyüzündeki hareketin zaman olduğunu söylemek ona göre doğru değildir. Çünkü '*gökyüzünde hareketin durması durumunda yeryüzünde çömlekçinin tekerleği dönmeye devam etse, onun deveranını ölçebildiğimiz bir zaman olmayacak mı?* diye sorar. Dolayısıyla tekerleğin dönmesinin bir gün olduğunu söyleyemeyeceğim gibi, gökcisimlerinin deveranının da zaman olduğunu söyleyemeyiz, der ve göksel cisimlerin hareketi zaman değildir, diye ifade eder.[9]

Augustinus'a göre Tanrı'nın yarattığı bu zaman/an, ancak akıp giderken ölçülebilir. Bu yüzden sadece şimdiki zamanı ölçebiliyoruz, der. Geçmiş zaman ve gelecek zaman, şu an reel olarak var olmadığı için ölçülemez. Çünkü olmayan bir şeyi ölçemeyiz. Biz ancak şimdiki zamanı şu an, akıp geçerken ölçebildiğimiz için geçmiş ve gelecek zamanın açığa çıktığını görüyoruz.[10]

---

[7] Karen Gloy, *Philosophiegeschichte der Zeit* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2008), 97
[8] Augustinus, *İtiraflar*, çev: Ç. Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 386
[9] Augustinus, *İtiraflar*, 384
[10] Augustinus, *İtiraflar*, 382

Bu noktada Augustinus, geçmiş ve geleceğin şimdi'ye bağımlı olduğunu ifade eder ve üç farklı zaman- geçmiş, şimdi ve gelecek- olduğundan bahsedemeyeceğimizi söyler. Bunu ancak şöyle söyleyebiliriz: Geçmişte yaşananların şimdiki zamanı, şimdi yaşananların şimdisi ve gelecekte yaşanacakların şimdiki zamanı. Tüm bu zamanların merkezi ise Augustinus'a göre ruhumuz/zihnimizdir. Ancak zihnimizde bu üç zamanı yaşadığımızı söyleyebiliriz.[11]

Augustinus'ta zamanı, zihnimizde tutarız ve yaşarız ve yine zihnimizle zamanı ölçeriz. Geçip giden her olay zihnimizde bir iz bırakır. Biz de, o andaki izi ölçeriz. Yani zaman, zihnimizdeki izleri ölçer. Zihnimizin Augustinus'a göre 3 işlevi vardır: Bekleme-Dikkat Kesilme ve Hatırlama. Bu işlevler vasıtasıyla zihin; beklediği geleceği, dikkat kesildiği şimdiki zaman aracılığıyla, hatırladığı geçmişe taşıyor. Gelecek zaman yok ama aslında zihnimde var, geçmiş zaman artık yok ama zihnimde izleri var. Şimdiki zaman akıp gidiyor ama dikkat, onu da zihnimde var ediyor.[12] Yani zaman, zihnimde yayılarak akıp gidiyor. Ontik olarak 3 zamanın da varlığını elimde tutamıyorken, zihnim bunların hepsini var ediyor. Dolayısıyla zamanı dış dünyada aramak yerine zihnimde anlayıp aramalıyım. Bu yüzden zamanın gerçekliği sadece zihinsel olarak var edilebilir.

Kant ise öznel/zihinsel zaman anlatımında Augustinus'tan farklı bir yol izler ve Augustinus'un öznellik felsefesine giden yolu açmasıyla başlayan süreçte, aşkınsal bilinç tanımlamasıyla zamanın gerçekliğini anlatır.[13] Kant, zamanı zihnin bir yetisi olarak görür ve tüm tecrübe dünyası için de zaman, insan zihninde, olmazsa olmaz bir konuma sahiptir. Bu sayede insan dış dünyadaki zamanın varlığını deneyimler.

Kant *Arı Usun Eleştirisi* kitabında, akla ait olan temel unsurları anlatır. Bunların içinde zamandan ve mekandan bahsedecektir. Zaman ve mekan Kant'a göre, bu dünyanın algılanmasının temel şartı olan yalın görülerdir. Bu iki kavram hem algısal olanın birbirleriyle olan ilişkilerini hem de bunların bireyle olan ilişkilerini düzenlemektedir.[14] Saf aklın temel yetileri olan zaman ve mekan ile, bir cisimden ona ilişkin düşündüğüm ve duyuma ait olan her şeyi -örneğin töz, kuvvet, bölünebilirlik, içine işlenemezlik, sertlik, renk gibi- yalıtacak olursam geriye yine de kalacak olan şeylerdir. Bunlar bu yüzden a priori olarak saf akılda yer alırlar.[15] Zaman ve mekan, iki bilgi kaynağıdır ve bu iki unsurdan bireşimli bilgiler türetilebilir. Tüm sezgilerin temelinde bu iki zorunlu tasarım yer alır. Bir insanda, zaman ve mekan kavramı

[11] Augustinus, *İtiraflar*, 381
[12] Augustinus, *İtiraflar*, 393
[13] Paul Ricceur, *Zaman ve Anlatı: Dört- Anlatılan (Öykülenen) Zaman*, çev: U. Öksüzan, A. Altınörs, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 97.
[14] Arslan Topakkaya, "I. Kant'ın 'Akli ve Algısal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine' Adlı Eserinde Zaman Kavramı'nın Analizi", *Kaygı*, 8 (2007): 36.
[15] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev: A. Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 51.

yoksa, bu insanın algılarla dolu olan şu dünyada, kendini ve olayları konumlandırması ve diğer olay ve kişilerle bağlantılarını kurması da mümkün olmayacaktır. Kişi kendini ve diğer kişileri ve de olan olayları hep bir mekan üzerinde ve bir zaman içerisinde algılamaktadır. Dolayısıyla bu iki kavram yoksa, dünya üzerindeki tanımlamalarda olanaksız demektir.

Kant için zaman ve mekan apriori kavramlardır, yani deneyimden bağımsız, zorunlu kavramlardır. Kategoriler için de Kant, apriori olduklarını söyler. Yani kategoriler de deneyimden önce, deneyimin koşuludurlar. Fakat zaman ve mekan birer kategori midir diye sorulduğunda buna Kant'ın cevabı 'hayır'dır. Kategorilerden başka a priori olan yani evrensel ve zorunlu olan şeyler vardır ki bunlar, 'zaman ve mekan'dır.[16]

Kant'ın zaman ve mekan'a dair öğretisi, fiziksel problemlerin zemininde gelişmiş ve 18. yüzyılın doğa biliminde, Newton fiziğinin de etkisiyle, mutlak zamanla mutlak mekanın varoluşu konusunda yapılan kavga, onu bu meseleyle uğraşmaya itmiştir. Mutlak zaman kavramına göre evrenden bağımsız bir şekilde akan zaman vardır ve evren bu mutlak zamanın içinde, var olur. Oysa Einstein'ın izafi zaman kavramına göre zaman; hız ve çekim gücü gibi evrensel değişkenlerden etkilenmektedir. Buna göre de zaman-uzay-madde hepsi birbirine bağımlıdır[17] Bu noktada Kant'ın nesnel zaman teorisi ile ilgili düşüncelerine öncelikle bakmak önemlidir. Kant'ın amacı, bir kozmolojiyi sağlamlaştırmak değildir. O, zamanın akışının ve zamanın ölçüsünün, gökcisimlerinin akışından, yürüyüşünden olduğu düşüncesini bir tarafa bırakır. Tarihi arka plana baktığımızda, Kant, Newton'un mutlak zaman ve mutlak mekan kavramlarının, fiziksel hareketin belirlenişindeki düzenleme şeması olarak görüldüğünü söyler. Öte yandan Kant, Leibniz'in zaman ve mekan öğretisini, Newton hakkında Clark ile yaptığı mektuplaşmalardan öğrenip, mekan ve zamanın empirik çıkarıma dayanan mutlak gerçekliğini reddeder. Kant zamanı bu noktada a priori ideal bir görü olarak, öznenin görü formlarına dahil eder.[18] Yani Kant, zaman konusunu fizik dünyasından ayırarak "aşkın felsefe"nin zeminine taşımıştır. Bu aşamadan sonra Kant için zaman ve mekan, aşkın felsefenin konusunu oluşturur ve zamanın ve mekanın gerçek olmasından ziyade, deneyime dayalı bilgimiz açısından taşıdığı nesnel anlamını soruşturmaya başlar. Aşkın felsefe, zaman ve mekanı, şey olarak değil, "bilgi kaynağı" olarak görür. O, zaman ve mekanda, herhangi bir şekilde var olan ve deney-gözlem vasıtasıyla ele geçirebileceğimiz bağımsız nesneler görmez; tersine, zaman ve mekanda o, bizzat gözlemin ve deneyin şartlarını, "deneyimin mümkünlüğünün şartlarını" görür; ki bu şartlar gözlemlenebilir.[19] Kant'ın zaman ve mekana dair getirdiği

[16] Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev: U. Baker, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 22
[17] Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı,* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003), 142
[18] Klaus Düssing, "Objektive und subjektive Zeit, Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption", *Kant-Studien*, 71/1-4 (1980): 3
[19] Ernst Cassirer, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*, çev: M. Köktürk, (Ankara: Hece Yayınları, 2008), 90-92.

bu çözümleme 'zamanın gerçekliği' meselesinde de, onun diğer filozoflardan bambaşka bir çizgide olduğunu gösterir. Çünkü ona göre zaman ve mekanın bir iç görü ve dış görü formu olması, zamanın idealliğine temel olurken, realite bağlamında da zaman ve mekanın dış dünyadaki nesnel işaretlerini de zamanın gerçekliği bağlamında tartışır. Kant, mekan ve zamanda gerçeklik probleminin, realizm tartışmaları bağlamında ne kadar önemli olduğunu görmüştür.[20]

Zaman dış görüngülerin bir belirlenimi olamaz. Ne bir şekle, ne de bir konuma aittir. Buna karşın, iç durumumuzun tasarımlarının ilişkisini belirler. Bu açıdan Kant'ın zaman kavramının nesnel olduğunu söylemek mümkün değildir. Zaman, öznel ve ideal bir kavramdır. Zamanın yalnızca görüngüler açısından nesnel gerçekliği vardır, çünkü bunlar daha şimdiden duyularımızın nesneleri olarak aldığımız şeylerdir; ama sezgimizin duyarlığı ve dolayısıyla bize özgü olan o tasarım kipi soyutlanıyor ve genel olarak şeyler söz konusu ediliyorsa, zaman nesnel değildir. Zaman öyleyse yalnızca bizim insansal sezgimizin öznel bir koşuludur, ve kendinde, öznenin dışında, hiçbir şeydir.[21] Dolayısıyla zamanı, nesnelerin kendilerine bağlamak olanaksızdır. Zaman sadece onları sezen özneye bağlıdır. Bu durumda zamanın öznel mi nesnel mi olduğu konusu bir anlamda Kant'ta ayırılmış bulunmaktadır. Çünkü Kant, zaman ve mekanı, her bir öznenin zihninde yer bulmuş bir kalıp olarak sunması öznelliğe temel olurken, tüm insanlarda bulunan bu kalıp ile dış dünyada deneyimledikleri zamanın aynı zaman olması bağlamında nesnel ve evrensel bir yapısının olduğunu belirtmesi nesnelliğe kapı açmaktadır. Yine de Kant için şunu söyleyebiliriz ki insan zihni yoksa, zamanın anlaşılmasını sağlayacak bir yer de yok, demektir. Kant sonrası filozoflar içinde bir yol ayrımında olan Kant için zaman, tamamen zihnin öznel bir görüsüdür.

Kant'ın zamanı zihinde konumlandırması öznel zaman başlığı altında Augustinus'la aynı yerde buluşmasını sağlamıştır fakat özelde zaman anlayışlarını incelediğimizde ikisinin anlattığı zaman birbirinin aynı değildir. Kant zamanı zihnin bir özelliği gibi anlatırken ve dış dünyanın algılanmasının koşulu olarak görürken Augustinus ise zamanın geçmişten geleceğe doğru olan akışından dolayı şimdi üzerinden zihinde fark edilebilen bir gerçekliği olduğundan bahseder. Zamandaki bu akış zihinde yaşanır ve yine zihinde ölçülür. Dolayısıyla zihnin işlevlerinden biri olarak zamandan bahsetmekle, zamanın fark edilmesini sağlayan zihin arasında temel bir fark vardır.

Zaman üzerine yoğunlaşıp, zamanın öznel/zihinsel yönüne vurgu yapmış filozoflardan biri de Bergson'dur. Zamanın gerçekliğini zihinle kurmaya

[20] Peter Rohs, "Die Realitat der Zeit und Das Realismusproblem", *Die Realitat der Zeit*, Johann Kreuzer-Georg Mohr (Hrsg), (München: Wilhelm Fink Verlag, 2007), 151.
[21] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 57-58.

çalışmış hatta zaman ya da sürenin zihinde yaşanan bir şey olduğunu anlatmaya çalışan Bergson'un Augustinus'la da benzer yönleri olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Bergson'dan bahsederken aslında bir anlamda zihin felsefesine de dalmış bulunuyoruz.

Bergson'un zamanla ilgili düşünceleri döneminin fizik çalışmalarından bağımsız değildir. Einstein'ın zamanla ilgili mutlaklığın olmadığını söylemesi, farklı mekan ve farklı hızlarda ölçülen zamanın izafiliğini tespit etmesi, gözlemcilerin durumuna göre değişen bir zamandan bahsedilmesine olanak sağlamıştır. Bu da 'yaşanan zaman'ın gerçek olduğu düşüncesini felsefe dünyası içine sokar.[22] Dolayısıyla burada Bergson felsefesini anlamaya çalışırken, Einstein'ın görelilik teorisiyle yönlenişini de görmek gerekir.

Bergson'un zaman düşüncesi "süre" kavramı üzerine kurulur. Bergson, zaman ve uzayı beraber incelemeye alan filozoflardan farklı olarak, sürenin, üzerinde kendi başına durulması gereken bir kavram olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre süre, ölçülen zamandan ziyade hafıza sahibi bir bilincin gerçeğidir.[23] Dolayısıyla Bergson için zaman değil süreden bahsedebiliriz.

Süre felsefesiyle Bergson, bir taraftan gerçek zaman anlayışına açıklık getirirken, diğer taraftan sürenin, yaşantı ve deneyimle ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Bilimsel zaman kavramı saat vs. ile ölçülürken ve insanın toplumdaki pratik yaşamını bu birimler yönetirken, Bergson'un süre kavramıyla anlatmaya çalıştığı şey, deneyimlediğimiz zamandır. Bergson, deneyimlenen zamanın, bölünemez bir süreç oluşturacak şekilde birbirlerinin içinde eriyen bilinç hallerinin geri döndürülemez ardışıklığı olduğunu söyler. Bergson'a göre, bilinç, süreyi, onu durdurmadan, kendisine dönerek kavrar. Bu da sezgi ile olur. Dolayısıyla Bergson'da dünyanın sürekliliğini sağlayan asıl şey, bellek ve bilinçtir. İnsanın yaşadığı her an'da bellek ve bilinci devrededir.[24]

Bergson süreyi iki türlü anlatır: Birisi saf süre, diğeri de içine mekan fikri sokulan süre. Şuur hallerimizin, şimdiki hal ile önceki haller arasında hiçbir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki aldığı ard arda geliş şekli, saf süreyi meydana getirir. Bu bir melodinin notalarının birbiri içine girip kaynaşması gibidir.[25] Mekan fikri sokulan süre ise, zamandaşlık içinde peşpeşelik getirmek demektir. Bilinçteki sürede ayırt edilmeden birbirini izleyen, iç içe geçmiş durumlar yaşanır ama uzama yerleşmiş sürede peş peşe gelmeksizin birbirlerinden ayırt edilen zamandaşlıklar yaşanır.[26] Bilinç hallerinin ardışıklığı, hafıza tarafından birbiri içine konan

---

[22] Cavit Sunar, "Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII (1970): 48.

[23] Henri Bergson, *Metafizik Dersleri-Uzay-Zaman-Madde*, çev: B. G. Beşiktaşlıyan, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 50.

[24] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi- Thales'ten Baudrillard'a*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 981-982.

[25] Sunar, "Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman", s. 57.

[26] Henri Bergson, "Zaman ve Özgür İstenç", çev: A. Tümertekin, *Cogito*, 11 (1997): 9.

hallerin devamlılığıdır, her halin başka bir hal içine kendini deforme etmesi suretiyle bir süreç tarafından sokulup bu hal içinde korunmasıdır. Haller, bilinçte birbirleri içine girmiş vaziyette bulunur.[27]

Yani birinde zamanda bütünlük algısı vardır ve geçmiş-gelecek zaman birbirinden ayırt edilmeden yaşanır, diğerinde ise parçaların ard arda gelişini gördüğümüz zaman an'ları vardır. İşte gerçek süre dediğimiz, tek tek zaman parçalarını saydığımız niceliksel bir süre değildir. Niteliksel olarak hissettiğimiz, kavradığımız şuurda deneyimlenen süredir. Yani Bergson'a göre bizim zamanı, süreyi deneyimlememizin yolu, şuur ve farkındalıkla ilintilidir. Bu farkındalık Bergson'da sezgi ile ifade edilmekle birlikte, anlam bakımından 'bilinçsel farkındalık' olarak ifade bulabilir. Bu farkındalık Augustinus'un zamanı anlatışında da karşımıza çıkar. Augustinus'a göre de zaman zihnimizde yaşanır. Dışarıda gördüğümüzü zannettiğimiz zaman bölümleri aslında zihnin işlevleri yüzünden var zannedilir. Yoksa tek gerçek olabilecek zaman bölümü vardır o da şimdi'dir.

Bergson, şuur/bilinç ile neyi kastediyor ve zaman-şuur ilişkisini nasıl yorumluyor şimdi buna bakmamız gerekmektedir.

Bergson'da zihin demek, şuur/bilinç demektir. Bergson'da bilinç, her yerdedir. Çünkü biz, yaşamımızı sadece bilinçle yaşarız.[28] Bilincin en belirgin işlevi, içinde geçmişi barındırabilmesi yani hafıza ve aynı zamanda da geleceği planlayabilmesidir. Zihin, bir yandan yığılmış geçmişle uğraşırken, az sonra olacak olan şeyler üzerine de dikkatle eğilir. Dikkat önemlidir çünkü bizi gelecek eyleme yönelten işte bu dikkattir. Şuurun en önemli görevi geçmişi ve geleceği aynı anda düşünebilmektir.[29] Şuurlu varlık, geçmişi ve geleceği beraber yöneten varlıktır.

Bir varlığın şuurlu olduğunu kesin bir bilgiyle bilmek için, bu varlığa nüfuz etmek, bu varlıkla zamandaş olmak gerekir. Şuur bir beyne bağlıdır ve fakat her beyin sahibi canlı, şuurludur ya da canlı olan her şey şuura sahiptir de diyemeyiz. Çünkü baygınlık ve uyuklama durumunda bir şuur olduğunu söylemek mümkün değildir. Şuurlu varlık dediğimizde, beyin aracılığıyla şuurun aktif hali söz konusudur. Yani şuur bir seçim ve irade halidir. Eğer şuur, geçmişi ezberinde tutuyor ve geleceği hemen yakalıyorsa bunun sebebi, onun bir seçim yapmakla görevli bulunmuş olmasıdır. Seçmek için yapılabilecek şeyi düşünmek ve eskiden yapılmış olan şeyin faydalı veya zararlı sonuçlarını hatırdan geçirmek, önceden kestirmek ve hatırlamak gerekir. Dolayısıyla herhangi bir karar alma yetisi bulunmayan bir şuurun, gerçekten bir şuur olduğunu iddia edemeyiz. Örneğin bir hareketin otomatik olarak yapıldığı bir durumda şuurumuz daha az devrededir.[30]

---

[27] Henri Bergson, *Metafizik Dersleri-Uzay-Zaman-Madde*, çev: B. G. Beşiktaşlıyan, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 51.

[28] Ayşe Eroğlu, "Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27 (2012): 82.

[29] Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, çev: M. Katırcıoğlu, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 14.

[30] Bergson, *Zihin Kudreti*, 15-22.

Şuur bir hürriyet durumudur. Çünkü hafıza ve beklenti arasında kendi seçimini kendi belirler. Bir nedensellik zinciri içinde yol almaz. Dolayısıyla maddesel değildir. Şuur, bir seçim ve özgürlük yeridir. Ve emrinde de zaman vardır. Bergson'da da Descartes'ta ki gibi maddesel yön ve ruhsal yönden ya da onun ifadesiyle şuurlu yönden bahsedilir. Madde onda zaruret, şuur ise hürriyeti gösterir. Ve fakat bunlar birbiriyle uzlaştırılacaktır. Madde ne zaman gevşeklik gösterirse şuur buraya yerleşmektedir.[31] Amaç tabi Descartes'ten farklı olarak şuursal olanı ve maddesel olanı birleştiren ve ayıran yönleri tespit etmektir. Yoksa bunların mahiyeti üzerine bir inceleme yapmak değildir.

Beden ya da madde, bir mekana ve daha sonrada bir zamana tabidir. Geçmiş, beden üzerinde bir takım izler bırakır ve şuur da bu izlerin bilincindedir. Zihnimiz bu izlerin yardımıyla yeni bir gelecek hazırlar. Çünkü şuur irade ile yeni bir şeyler yaratmak ister. Bedeni aşmak ister. Fakat şuur, beden olmayınca da kendi başına eylemde bulunamaz. Ruhun hayatı veya şuurun hayatı, bedenin hayatına bağlanmıştır yani aralarında dayanışma vardır. Bu, zihinle beynin aynı şey olduğunu söylemek değildir. Şuur beyine asılıdır fakat beynin, şuurun bütün teferruatını çizdiğini ve şuurun beynin bir parçası olduğunu söyleyemeyiz fakat beyin ile şuurun arasında bir bağlantı, bir paralellik olduğunu söyleyebiliriz.[32] Şuurun işlerliğinin sağlanması için biyolojik olarak bir beyne ihtiyaç vardır. Çünkü bilincin ne olduğunu ve farkındalığını ortaya çıkaran beyindir. Beynimiz olmasaydı bilincimiz de olmazdı. Ama bunu, bilincin, beynin bir parçası olduğu şeklinde anlamak doğru değildir. Bilinç beyne biyolojik olarak ihtiyaç duyan bir yapıdadır.[33]

Bergson'da maddesel olan ve şuursal olanın zaman meselesiyle ilişkilendirilmesi daha çok zamanın şuuruna varılmasıyla anlatılmaktadır. İnsan bilinçli bir varlık olarak her daim oluşun farkındadır. Dolayısıyla zamanın farkına varmak, bir saat kadranının duvara asılıp zamanı tayin etmesiyle değil, bizatihi yaşayarak zamanı özümsemek demektir. Bu açıdan bakıldığında nesnel bir zaman anlayışının Bergson'da önemi yoktur. Şuurlu varlığın yaşadığı zamanın bir anlamı vardır.

Zaman aslında bizatihi şuurun kendisidir. Şuur kesintiye uğramaksızın bir akış içindedir. İçerisinde fasılalar yoktur, kesiklik yoktur. Şuur, sürekli bir değişim ve yenilik içerir. Tıpkı zaman gibi. İşte bu yüzden zaman ve şuur aynı şeydir.[34] Bergson'da zamanın bütünlüğünün şuurumuzda bir akışı vardır. Bu akış sayesinde süreyi yani gerçek zamanı fark ederiz. Süre, geçmiş, gelecek ve şimdinin ayrılmaz bütünlüğünü barındırır. Süreyi, ne dakika ile ne de saatle anlatabiliriz. Süre, zihnin kendi akışında işleyen saatidir.

---

[31] Bergson, *Zihin Kudreti*, 22-25.
[32] Bergson, *Zihin Kudreti*, 48-57.
[33] Eroğlu, "Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi", 82.
[34] Şekip Tunç, "Giriş", *Yaratıcı Tekamül*, Henri Bergson, çev: Ş. Tunç, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), XIV-XVI.

Bizim içimizde geçen zaman, bir anın yerine diğer bir anın geçmesi değildir. Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir. Geçmiş durmaksızın büyür ve sürekli hafızada bu durumu tekrarlar. Geçmiş, geçmişin üzerine yığılır.[35] Ve bu yığılan geçmişi, ben hafızamda yani zihnimde ancak anlayabilirim. Çünkü hafıza, geçmişin ve geleceğin şimdi'de birleştiği yerdir.

Canlı varlık bir tekamül içerisindedir ve bu tekamülü Bergson, nesnel zamanda değil öznel zamanda ya da Bergson'un ifadesiyle 'hakiki zaman'da açıklar. Nesnel zamanda "şu an", bir önceki "an"a tabidir ve her an ölen ve yeniden doğan an'lar vardır. Bu tasarımda tekamülün anlaşılması mümkün değildir. Halbuki tekamülde geçmişin devamı ve sürekli yenilenme vardır. Yani hayatta, şuur gibi sürekli bir yaratmayı gerektirir.[36]

Bergson'un, zamanı 'insanın bizatihi zihninde yaşadığı zaman' olarak anlatımı, kendinden önceki filozofların ölçülen zaman ya da nesnel zaman anlatımlarından farklılaşmakla birlikte kendinden sonra gelen filozoflara da bir yön çizmektedir. Kant'tan itibaren aldığımız bu süreçte Kant'ın zamanı, zihinle ilişkilendirirken zihnin teknik yapısıyla, özellikleriyle ilişkilendirdiğini ve epistemolojik düzeyde aldığını görmekteyiz. Bu anlatım, zihinle ve zihnin kalıplarıyla ilgili konuşmayı zorlaştırmakta ve zihni, Kant'ın da örnek olarak temel kabul ettiği bir matematik düzeyine oturtmaktadır. Ve fakat zaman içinde, zihinle ilgili ve zihnin zamanla ilişkisi bağlamında açıklamalar daha çok 'insan yaşamının bir parçası olan zaman' üzerine dönüşmüştür. Hegel'in daha sonra da özellikle Bergson'un yaptığı şey, insan hayatının zamandan ayrılamaz bir işleyişe sahip olduğu, çünkü zamanı deneyimlemenin ve yaşamanın yolunun da insan zihniyle mümkün olduğu gerçeğinin felsefede yer almasına katkı sağlamaktır. Bu anlamda Bergson, bilinç-zaman ilişkisini derinleştiren önemli bir isimdir. Her ne kadar kendinden önceki filozofların zamanla ilgili görüşlerini ve Bergson'un zaman felsefesini eleştirse de[37], Heidegger'de de, zamanın insan varoluşuna kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Artık Heidegger'e geldiğimizde zaman, 'varlığın anlaşılmasının ufku' olarak karşımıza çıkacaktır.

Sonuç

Felsefe tarihi boyunca zaman konusundaki en köklü ayrım Öznel/Zihinsel Zaman ve Nesnel/Fiziksel Zaman ayrımıdır. Zamanın nasıl bir gerçeklik olduğu problemi temelinde ortaya çıkmış olan bu ayrımdan zihinsel zamanı anlatan Augustinus, Kant ve Bergson'un zaman anlayışlarından bahsettik. Öznel/zihinsel zaman dediğimizde zamanla ilişkide olan bir özne

[35] Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 16.
[36] Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, 35-46.
[37] Bu konu için bkz. Arslan Topakkaya, "Heidegger'in Bergson Zaman Öğretisi'ne Getirdiği Tenkitler", *E-akademi*, 23 (2004).

gerçekliğinden bahsettiğimizi genel olarak söyleyebiliriz. Zaman özne tarafından tecrübe edilen, yaşanan, değer biçilen ve öznenin hayatını şekillendiren, varoluşuna katkı yapan bir gerçekliktir. Birbirleriyle başka noktalarda ayrışan bu filozofların zaman konusunda takındıkları ortak bir tavır vardır. O da zamanın öznel yaşantıyla bağlantısı ve zihin denilen şeyin zamanın asıl yeri ve zamanın anlamını veren bir konumda olmasıdır. Bu yüzden Augustinus'un öznellik felsefesine giden yolu açmasıyla başlayan süreçte, aşkınsal bilinç ile zirve yapan Kant ve en nihayetinde Heidegger'e giden yolda bu filozofların, zamanın zihinle ilişkisini, düşünmeyle ilişkisini ve insan yaşantısını belirleyen yönünü ortak kabul edip bir çizgide buluşturmayı hedefledik. Bu demek değildir ki bu bahsettiğimiz filozoflar 'zihinsel/öznel zaman' başlığı altında aynı zaman anlayışına sahiptirler. Her bir düşünür zaman-zihin ilişkisini açımlarken zamanı farklı tanımlamıştır. Örneğin Kant, zamanı, zihnin bir yetisi olarak görür ve tüm tecrübe dünyası için zaman, insan zihninde olmazsa olmaz bir konuma sahiptir. Bergson'da ise zaman bambaşka bir şekil alır ve süre olarak bir anlama sahip olur. Bergson'da zaman kavramının süre ile anlatımı bizi Augustinus'un zamanı ruhumuzla biliriz, anlayışına götürür. Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz ki zamanın gerçekliğinin zihinsel yolla kurulması, zamanın özne karşısında nesnel bir olgu olarak tanımlamasından oldukça farklı ve belki de tüm insan yaşamı için daha anlamlıdır. Bu bağlamda zaman, insan zihninde var olan, öznel, ideal ve de aynı zamanda insanın tüm yaşantısının ufku ve varoluşunun hazırlayıcısıdır.

Kaynakça

Aristoteles. *Fizik*. çev: S. Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Augustinus. *İtiraflar*. çev: Ç. Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Bergson, Henri. *Metafizik Dersleri-Uzay-Zaman-Madde*. çev: B. G. Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

Bergson, Henri. *Metafizik Dersleri-Uzay-Zaman-Madde*. çev: B. G. Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

Bergson, Henri. *Yaratıcı Tekamül*. çev: Ş. Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Bergson, Henri. *Zihin Kudreti*. çev: M. Katırcıoğlu, İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

Bergson, Henri. "Zaman ve Özgür İstenç." çev: A. Tümertekin, *Cogito* 11 (1997): 7-15.

Cassirer, Ernst. *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefi İnceleme*. çev: M. Köktürk, Ankara: Hece Yayınları, 2008.

Cevizci, Ahmet. F*elsefe Tarihi- Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. çev: U. Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Düssing, Klaus. "Objektive und subjektive Zeit, Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption." *Kant-Studien* 71/1-4 (1980):

1-34.
Eroğlu, Ayşe. "Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi." *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27 (2012): 81-102.
Gloy, Karen. *Philosophiegeschichte der Zeit.* München: Wilhelm Fink Verlag, 2008.
Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi.* çev: A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
Kovanlıkaya, Aliye. "Leibniz ve McTaggart'ın Cevherin Birliği Sorununa Yaklaşımları." *Felsefe Dünyası* 38/2 (2003): 93-106.
McTaggart, John Ellis. "Zamanın Gerçekdışılığı." çev: N. Şimşek, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 17 (2010): 131-145.
Ricceur, Paul. *Zaman ve Anlatı: Dört- Anlatılan (Öykülenen) Zaman.* çev: U. Öksüzan, A. Altınörs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
Rohs, Peter. "Die Realitat der Zeit und Das Realismusproblem", *Die Realitat der Zeit*, Johann Kreuzer-Georg Mohr (Hrsg), 151-193. Wilhelm Fink Verlag, München, 2007.
Sunar, Cavit. "Bergson'da Şuur Halleri ve Zaman." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (1970): 47-66.
Taslaman, Caner. *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003.
Topakkaya, Arslan. "Heidegger'in Bergson Zaman Öğretisi'ne Getirdiği Tenkitler." *E-akademi* 23 (2004): 1-9.
Topakkaya, Arslan. "I. Kant'ın 'Akli ve Algısal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine' Adlı Eserinde Zaman Kavramı'nın Analizi." *Kaygı* 8 (2007): 35-41.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:*9
Bahar / Spring 2020

Yapay Zekâ ve Bilinç İlişkisi: Yapay Bilinç

MEHTAP DOĞAN*

Özet
Bilinç insan zihnini oluşturan en önemli unsurlardandır. Fakat bilinç sahip olduğu öznel ve niteliksel yön ile birlikte bilimin her zaman mesafeli durduğu bir fenomen olmuştur. Fiziksel ve nesnel olan nöral süreçlerin nasıl olup da öznel zihin durumlarına neden olduğu sorusu zihin felsefesi literatüründe birçok farklı açıdan ele alınmış olmasına rağmen bu sorunsal hakkında herkesin hemfikir olduğu bir görüşe henüz ulaşılamamıştır. Bilince yönelik olarak herkesin üzerinde uzlaştığı bir teorinin kurulmasını engelleyen bu problem, yapay bilince yönelik çalışmalara da çekinceli yaklaşılmasına sebebiyet vermektedir. Oysaki bilinç, insanın hem etik ve sosyal yapısı olarak hem de zihinsel yapısı itibariyle ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle, insan zihnine eş değer nitelikte bir yapay zekâdan bahsedilecekse, bu yapay zihnin bilinç bileşeni olmadan inşası mümkün değildir. Bu çalışmada müstakil olarak yapay bilinç araştırmalarından oluşan bir alanın gerekliliği ve önemini sorgulayarak, yapay bilincin imkânı üzerine tartışmaların hem bilinç alanına hem de yapay zekâya yönelik katkılarını ele alacağız. İlk olarak, yapay bilincin önemin, yapay zekânın hukukla ilişkisinde ve makine etiğinde üstlendiği rol bakımından değerlendirecek, ardından da yapay bilinç araştırmalarının tartışmalı bir alan olan doğal bilince dair kavrayışımızı arttırmaya yönelik etkilerini tartışacağız.
Anahtar Sözcükler: bilinç, yapay bilinç, makine bilinci, makine etiği, yapay zekâ.

The Relation Between Artificial Intelligence and Consciousness: Artificial Consciousness.

Abstract
Consciousness is one of the most important components of human mind. However, the subjective and qualitative aspect of consciousness has caused

* Dr. Mehtap Doğan, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, mdogan@ybu.edu.tr

us to be hesitative about scientific analysis of consciousness. Although the problem how physical and objective neural processes leads to subjective mental states has been handled in philosophy of mind from several perspectives, there has not been any solution, on which everybody has a consensus, concerning this problem. This subjectivity problem prevents constructing a universal theory for consciousness. Nevertheless, consciousness is inseparable part of human because of his/her both social-ethical structure and mental structure. Therefore, if it is demanded to talk about artificial intelligence that is equal to human mind, it should be taken into account that the construction of this artificial intelligence would not be possible without having consciousness. In this study, we will discuss the contributions of the views about artificial consciousness on both natural consciousness and artificial intelligence by examining the necessity and importance of the independent area involving researches on merely artificial consciousness. Hence, we will firstly evaluate the importance of artificial consciousness within the context of its relation with law and ethics; and then, we will discuss the positive effects of artificial consciousness on our comprehension of natural consciousness.
Keywords: consciousness, artificial consciousness, machine consciousness, machine ethics, artificial intelligence.

1. Giriş

Yapay zekâ problemine yaklaşımları bakımından farklı hususları ele alan yapay zekâ felsefecilerinin ortak paydada tartıştıkları en önemli sorulardan birisi bilinçli bir makinenin mümkün olup olmadığıdır. Bu soruya dikkatle odaklanacak olursak altında yatan tetikleyici problemin bilincin mekanik bir açıklamasının yapılıp yapılamayacağı olduğunu görmekte güçlük çekmeyiz. Bilinç doğası gereği bilim tarafından her zaman çekinceli yaklaşılan bir fenomen olmuştur. Fiziksel dünyanın özellikleriyle uyuşmayan niteliklere sahip olan bilinç, hakkında ortaya konulan teorilerde karşıt bakış açılarının birbirleriyle yarıştığı bir problematik konumundadır. Bilincin ne'liği ve mahiyeti üzerine mutabakata varılmış bir kuramın olmayışı, onun bilimin nesnesi hâline gelmesini geciktirmiştir. Ancak zihin felsefesinin bilinç hakkında ortaya koyduğu önemli bakış açıları ile nörobilim ve bilişsel bilimlerin bilinç üzerine incelemeleri, bilincin bilimin sınırları içerisinde tartışılabilecek ve açıklanabilecek bir doğasının olduğunu kuvvetli bir ihtimâle dönüştürmeyi başarmıştır. Bilimsel bilinç araştırmalarına katkı sağlayan alanlardan birisi de bu çalışmanın ana konusunu oluşturan makine bilinci ya da yapay bilinç alanıdır. Zihnin ayrıştırılmaz bir niteliği olarak ele alınan bilinç, insan zihnine bütünüyle benzeyecek bir yapay zekânın da temel bir niteliği olacaktır.

Sıklıkla yapay zekânın bir uzantısı olarak adlandırılan yapay bilinci, yapay zekâdan ayırmak ilk bakışta kolay görünmektedir. Basit bir ifadeyle,

yapay zekâ zeki ya da akıllı yapılar üretme girişimi olarak tanımlanabilirken; yapay bilinç de bilinçli yapılar üretme girişimi olarak tanımlanabilir. Ancak, bu ayrım göründüğünden daha karmaşık sorunsallar içermektedir çünkü zekâ ve bilinç sınırları muğlak olan ve iç içe geçmiş unsurlardır. Ayrıca "yapay zekâ" alanı için kullanılan "zekâ" ifadesi bugün gelinen teknolojik düzeyde yetersiz bir kavram olarak görünmektedir. Çünkü yapay zekâ alanı, bugün yalnızca zeki görünen yapılar üretme çabasında değildir. Yapay zekâ çalışanlarının merkezî amacı, zekâdan çok daha fazlasını ifade eden zihinsel özelliklere sahip veya zihin sahibi varlıkların özelliklerine sahip yapılar ya da sistemler meydana getirmektir. Zihinsel özelliklerin kapsam alanı zekâ haricinde algı, eylem, duygu, yaratıcılık ve bilinç benzeri unsurları da içermektedir. Bu bağlamda yapay bilinç, yapay zihne atfen kullanılan yapay zekânın bir alt dalı olarak görülebilir.

İnsan zihnine eş değer yapay bir zihnin oluşturulması için –her ne kadar kimi gruplar tarafından kabul edilmese de[1]- bilinç zorunlu bir unsur olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra, makine etiği, makine hukuku, makine hakları gibi konuların tartışılması için de bilincin varlığı kilit bir rol oynamaktadır. Bu çalışmada müstakil olarak yapay bilinç araştırmalarından oluşan bir alanın gerekliliği ve önemi sorgulanacak; yapay bilincin imkânı üzerine tartışmaların hem bilinç alanına hem de yapay zekâya yönelik katkıları ele alınacaktır. İlk olarak, yapay bilincin önemi yapay zekânın hukukla ilişkisinde ve makine etiğinde üstlendiği rol bakımından değerlendirilecek, ardından da yapay bilinç araştırmalarının tartışmalı bir alan olan doğal bilince dair kavrayışımızı arttırmaya yönelik etkileri tartışılacaktır.

2. Yapay Bilincin Makine Etiğindeki Rolü

Yapay zekâ ve hukuk ilişkisi bağlamında şu soruların cevabı muğlak olduğu gibi, bu türden soruların soruluşu bile insanî bakış açısıyla sezgisel olarak çelişir görünmektedir: "Bir robotun sorumlu olması, cezalandırılması ya da ödüllendirilmesi ne anlama gelir? Bir yapay zekâyı hapse atmak, elektroşok uygulamak, program işlevlerini kısıtlamak, idam etmek vs. gibi uygulamalar ona acı çektirir mi, ceza olur mu? Zaman kavramı olmayan, bir yaşam süresine sahip olmayan bir varlık için hapis ya da kısıtlılık gibi eylemler ceza sayılabilir mi?". Sezgisel olarak tüm bu olasılıkların anlamsız görünmesinin sebebi otonomi için fenomenal bilinci zorunlu bir koşul olarak kabul etmeyişimizdir. İlaveten, fenomenal bilince sahip olmayan bir varlığın cezalandırılması, işkence edilmesi, öldürülmesi, hapse atılması vs. o varlıkta karşılığı

[1] Dreyfus, Hubert (1972). "What Computers Can't Do"; Searle, John (1980). "Minds, Brains and Programmes"; Minsky, Marvin (2006). *The Emotion Machine Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind;* McGinn, Colin (1991). "Can We Solve the Mind-Body Problem"; Çerçeve Problemi (Frame Problem).

olmayacak, çünkü içsel ve öznel bir his uyandıramayacak uygulamalar olarak kabul edilmektedir. Eğer ki bir sistemin qualia sahibi olmasından bahsedemiyorsak ve bilincinin öznel bir yanı olduğunu kabul edemiyorsak, o sistemin eylemleri şekillendirecek ceza ve ödül mekanizmalarının faydasız yaklaşımlar olduğu varsayılmaktadır.

Makinelerin sahip olması gereken haklar ile onların acı veya mutluluk hissi yaşayıp yaşamadıkları ve bilinçli olup olmadıkları sıkı sıkıya ilişkilidir. Ya da makineler üzerinde uygulayacağımız bir etik teorisine karar vermek için onların bilinçli olup olmadığını bilmeye ihtiyacımız vardır. Bilinçli olmayan bir makinenin sahip olduğu olumlu deneyimleri arttırmak üzerine kurulmuş faydacı bir yaklaşım tutarlı olmayacaktır. Öte yandan, bu konu üzerine tartışan insanların bir kısmı bilinçli robotların günlük hayatta kullanımı köle-efendi ilişkisine yol açacağından ve onları köleleştirmenin bir tür suç olacağından yola çıkarak bilincin yapay üretimine karşı çıkmakta, bir kısmı ise insanın zihinsel ölümsüzlüğünün ancak bilinçli bir robota zihninin yüklenmesiyle mümkün olacağı argümanına dayanarak bilinçli makinelerin üretiminin gerekliliğine vurgu yapmaktadırlar (Tegmark, 2019: 362).

Ahlak sahibi varlıkların duygulanım ve empati yeteneğine sahip olmaları gerektiği genel bir varsayım olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple etik değerlere sahip bir makine üretilmesi hedefleniyorsa, öncelikli amacın o makineye duygu ve empati yeteneği eklemek olması gerektiği öne sürülmektedir. Ancak makinelerde sentetik duygular -özellikle haz ve acı- oluşturulması için kayda değer çalışmalar[2] olsa da sentetik duyguların gelecekte üretilip üretilemeyeceğini değerlendirmek için henüz erken görünmektedir.
Son yıllarda, ahlaki davranışların birçoğunun bilinçdışı yargı süreçlerinden kaynaklandığını gösteren pek çok çalışma yapılmıştır; bu çalışmalar bilinci, ahlaki yargılama süreçlerinin tamamen dışında tutmasa da, eylem üzerine bilinçli düşünmenin varsayılandan daha nadir olduğunu vurgulamaktadır (Wendell, Allen & Franklin, 2011: 181). "Sosyal Sezgici Model" olarak adlandırılan görüşe göre, ahlaki davranışların çoğunluğunda karar verici faktör bilinçli akıl yürütme yerine duygulanım yoluyla aktive edilen sezgilerdir (Haidt & Craig, 2007: 368). Ahlaki davranışın, duygu durumundaki küçük değişikliklerle ve bilinçsiz ya da bilinçaltı etkilerle kolayca değişebildiği sosyal psikologların deneylerinde çok kez ortaya konulmuştur.

Diğer bir taraftan da "olan" ile "olması gerekenin" birbirinden ayrılması mutlak suretle önemlidir. Bize göre, insanların ahlaki seçimlerinde "olan" bilinçdışı etkenler ve sezgisel faktörler, insanları "olması gereken" etik değerlerden uzaklaştırmaktadır. Buna göre, etik bir makine insanlarda ahlaki seçimleri etkileyen "olan" faktörlere göre değil, "olması gereken" bilinçli akıl yürütme süreçlerine göre inşa edilmelidir. Aksi takdirde, kurulacak yapı insanın sezgisel ve dürtüsel seçimlerinden kaynaklı ahlak normlarına uymayan

[2] Picard, 1997; Franklin ve Patterson, 2006; Haikonen, 2009.

davranışlarını da tekrarlayacaktır. Dolayısıyla, olması gereken yapay bir ahlak sisteminde bilinç, ahlaki karar vermelerde de en az diğer tüm rasyonel karar vermelerde olduğu kadar rol oynamalıdır. Zira bilinç, bireyin çevreyle etkileşiminde en önemli unsurdur.

İradeye dayalı olan her türlü eylemde bilincin önemi açıkken, çevresiyle etkileşim kuran bir bireyin iradesiz varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Ahlak da sosyal çevre içerisinde ortaya çıkan ve önem kazanan bir yapı olarak, temellerini bilinçli iradi eylemlerden almaktadır. Ayrıca deneysel çalışmalar göstermektedir ki, hem ahlaki karar verme hem de bilinç, algı ve eylemin birleşmesini gerektirmektedir (Wendell, Allen & Franklin, 2011: 189). Bu bağlamda, sosyal çevre etkileşiminde merkezî öneme sahip olan bilinç ve ahlak birbirlerinden bağımsız değerlendirilmemelidir. Bütünüyle bilinçli bir makinenin inşasının, ahlaki değerleri kapsaması gerektiği gibi; etik bir makinenin inşası için de bilincin kurucu etkisi olmalıdır. Bu durum yapay zekâ çalışmalarında felsefe ve etiğin ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gündeme getirmekte ve bunun yanı sıra bilinç ve ahlak arasındaki kuvvetli bağı ortaya koymaktadır.

Gelecek senaryolarını şekillendirecek olan insan zekâsına eş ya da insan zekâsını aşmış bir yapay zekânın ortaya çıkışından ziyade yapay bilincin oluşturulması olacaktır. Bilinç, deneyimi mümkün kılan yegâne unsurdur. Bu, iyi ve kötü tüm deneyimlerin sonucu olarak mutluluk, güzellik, iyilik, kötülük, acı vs. her türlü anlamın bilinçle beraber var olduğu anlamına gelmektedir. Yaşantımıza anlam katan bu bağlamda zekâ değil, bilinçtir. Bilinç, bireysel yaşantıların yanı sıra evrene de anlam veren tek unsurdur. Evrenin varoluşunu anlamlı hâle getiren bilinçli deneyimlerdir. Bu sebeple, yapay zekânın gelecekte evrenin anlamına bir tür müdahalesi söz konusu olacaksa bu müdahale ancak onun sahip olacağı bilinçle mümkün olacaktır. Bugün için konuşulduğunda ise, insanı hâlen evrende ayrıcalıklı bir konumda tutan özelliği onun düşünen bir varlık olması değil, deneyimleyen ve hisseden bir varlık olmasıdır. Zekâ bağlamında makinelerin ulaştığı nokta ve makine öğrenmesi ile çizilen gelecek perspektifi, insanın zekâ konusundaki üstünlüğünü makinelere kaptırmaya çok da uzak olmadığını söylemektedir. Bu durumda insan zihnindeki tek ayrıcalıklı yön bilinç olarak göze çarpmaktadır. Makinenin ahlakiliği tartışmalarında açıkça görülmektedir ki ahlak ile bilinç arasında sıkı bir ilişki vardır. Değer ve anlam varlığı olarak insana benzer bir ahlaki sistemin yapay olarak yeniden üretilmesi, bilinçten yoksun olan sistemlerde mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, makine etiği araştırmaları için yalnızca yapay zekâ gelişmelerinin değil yapay bilinç çalışmalarının da dikkate alınması zorunluluk olarak göze çarpmaktadır.

3. Yapay Bilincin Doğal Bilinç Çalışmalarına Katkısı

Yapay bilincin önemli rol üstlendiği bir diğer alan ise bilinç araştırmalarıdır. Bilinç üzerinde henüz uzlaşıya varılmamış olan bir mefhumdur. Bu

anlamda, kesin sınırları ve kapsamı belirlenemeyen bir yapının yapay olarak yeniden üretilmesi üzerine yapılan çalışmalar, kimi çevrelerce gereksiz bir uğraş olarak görülmektedir. Yapay bilinç alanının temel tanımlar ve aksiyomlar konusundaki eksikliğinden kaynaklı olarak, yapılan araştırmaların hedefsiz ve beyhude olduğunu savunanlar sayıca küçümsenmeyecek kadar çoktur. Doğal bilinci bile kesin ve net ifadelerle tanımlayamazken, yapay olarak bilinç üretmenin mümkün olmayacağını iddia eden bu gruba göre, makine bilinci sonuçsuz bir çalışma alanı olarak kalmaya mahkûm olacaktır. Zira bir şeyin yapay olarak taklidinin yapılabilmesi için öncelikle taklit edilecek olan doğal yapının mahiyeti bilinmelidir. Bu grup, makine bilinci çalışma sahasının, bilinç çalışmalarından ayrı düşünülemeyeceğini ve bilinç kesin bir bilim dalı haline gelmedikçe de makine bilinci alanının çıktı üretemeyeceğini iddia etmektedir. Ancak gözden kaçırılmamalıdır ki, makine bilinci üzerine çalışmalar hiç değilse bilinçli bir makine üretmek gibi teknolojik bir hedefe sahiptirler. Var olan yapay zekâ sistemlerinin hedefleri makine bilincine oranla oldukça sınırlıdır. Yapay zekâ sistemleri genel olarak tek ya da birkaç yeti üzerinde uzmanlaşmış yapılar üretmeyi amaçlarken, makine bilinci daha bütüncül bir bakış açısıyla insan zihnini yeniden üretme üzerine odaklanmaktadır. Şüphesiz bilinç, insan zihninin en temel niteliklerinden birisidir. Dahası, zihnin çözülemeyen yapısında rol oynayan en önemli faktördür. Bilimin, bilinç konusundaki çekingenliği ise bilincin öznelliğinden ve öznel ifadeler dışında test edilmeye çok olanaklı olmayan yapısından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, makine bilinci, bilincin bilimsel olarak ele alınabilmesi için kullanışlı bir yöntem olarak görülebilir. Yapay bilinç, gelecekte insan zihni çalışmalarına beklenmedik katkılar sağlayabilir bir alandır. Zira bilince yönelik teori ve hipotezleri kontrol etmek için iyi bir test alanı sunmaktadır. İnsan beyninin deneye tabi tutulamayacağı durumlarda, yapay zekâ sistemleri ve robotik yapılar, araştırmacıya deney imkânı sunarak, bilinç çalışmalarına önemli destekler sağlayacaktır.

Yapay bilinç araştırmacılarının yapması gereken belki de bir seferde bütünüyle bilinçli bir yapay maddeyi inşa etmeye çalışmak değil, akıllı robotlardan bilinçli robotlara gelişimsel bir patikanın izlerini takip etmektir. Bilinçli yapay madde, bilinçli canlıların gelişimini zorunlu olarak takip etmek zorunda değildir. Bundan 50 yıl önce yapay zekânın sahip olduğu muğlak niteliklere bugün yapay bilinç sahiptir. Olması gereken ise yapay zekânın kendi içerisindeki evrim ve gelişim aşamalarını takip ederek yapay bilince uygulamaktır. Basit hesaplamalarla başlayan yapay zekâ araştırmalarının bugün derin öğrenme sürecine eriştiği göz önüne alındığında, aynı durumun yapay bilinç çalışmaları için de mümkün olabileceği düşünülmektedir. Bu sebeple, minimal bilinçli bir yapay maddeden yola çıkmak hedefe daha sağlam adımlarla ulaşılmasını sağlayabilir.

Makine bilinci üzerine çalışan araştırmacılar, bilincin bilgisayar model-

lerinin bizim bilinçli bilgi sürecimizi anlamımıza yardımcı olacağı gerekçesiyle makine bilincinin üzerinde durulması gereken değerli bir alan olduğunu savunmaktadırlar (Reggia, 2013: 112). Bilincin bilişsel niteliklerini taklit eden makineler geliştikçe bizim dünyamızda daha çok yer edinip, dilimizi öğrenip, bize yardımcı olma ve iletişim kurma yeteneklerini arttıracaklardır. Yapay sistemler empati yeteneği kazanarak, düşüncelerimizi taklit ve tahmin edebileceklerdir. Makine öğrenmesi temelli bu sistemler, bulunduğu sosyal çevrenin davranış, eğilim, inanç ve fikirlerini kendileri için bir veri tabanı oluşturacak şeklinde kullanacak ve sosyal etkileşim içerisinde kendilerine ait bir karakter elde edeceklerdir. Bu makineler bir anlamda insanlar ve makineler arasında özneler-arası bir ilişki türünün başlangıcı olacaklardır.

Nöral temelli makine bilinci çalışmaları ise başka bir açıdan bizim insan bilincini anlama ve anlamlandırmamız bağlamında yeni yollar açacaktır. Nöral temelli makine bilinci, doğal bilincin nöral bağıntılarının keşfi için test imkânı sağlayan bir yöntem olacaktır. Bilincin nöral bağıntıları genel olarak, beyin görüntüleme teknikleri ve kişilerin sözel aktarımlarına dayalı olarak tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu yöntemler ise hem tüm bağıntıların keşfi için sınırlı kalmakta, hem de sözel verilerin öznelliğini aşamamaktadırlar. Bu bağlamda, makine bilinci çalışmaları, bilincin nöral bağıntılarının keşfi için deneysel olarak nesnel bir ortam sağlayarak nörobilime katkıda bulunacaktır. Bunun yanı sıra, nöral temelli makine bilinci araştırmalarının gelişimi insanın problem çözme yeteneğini makinelere aktarmamızı sağlayacak ve gündelik hayatın kolaylaştırılması ve iyileştirilmesi adına yeni buluşların önünü açacaktır. Problem çözme yeteneği kazanan makinelerin sosyal hayatta yer bulması, işgücünün paydaşları arasındaki dağılımı da değiştirecektir. Bir yandan birçok meslek için işsizlik kaygısı doğuracak olsa da, insandan daha hızlı hesaplama yeteneğine sahip makineler ile üretim hızlanacak ve yeni iş sahaları yaratılacaktır. Bu bağlamda, makine bilinci çalışmalarının dünyadaki ekonomik dengeler üzerinde de belirleyici rolü olacaktır. Nöral temelli makine bilinci çalışmaları, tersine mühendislik ile beynin geliştirilmesi ve hızlandırılması çalışmalarına da katkıda bulunabilir. Beyne takılacak küçük çipler ile beyni yapay zekâya bağlayarak çok daha hızlı düşünmesi, çok daha geniş bir hafızaya sahip olması ve çok daha büyük verilerin analizini yapması planlanmaktadır.[3]

Fenomenal bilince sahip makineler[4] ise hem fenomenal bilincin genellikle bilimin sınırlarına dâhil edilmeyişi hem de fenomenal bilinç tanımının

[3] Elon Musk tarafından 2017'de kurulan Neuralink isimli şirket insan beynini, yapay zekâya bağlayacak teknolojiler geliştirmek üzere büyük bir proje etrafında çalışmaktadır. Şirketin bu yöndeki çalışmaları gizli tutulduğundan, bu konuda yayınladıkları herhangi bir bilimsel makale yoktur. Ancak projeyi amaç ve kapsam yönünden tanıtmak üzere Elon Musk'ın yaptığı sunuma https://www.youtube.com/watch?v=dXbShyPQrhM adresinden ulaşılabilir.

[4] İnsanlarla etkileşimde bulunan robotlar üretilmektedir. Robotların bu etkileşimi verili davranış kümelerinden seçim yapmaktan başlayıp, bağımsız ve kendine göre eylemde bulunma ka-

muğlaklığından kaynaklı genellikle kaçınılan bir çalışma alanını oluşturmaktadırlar. İnsan beyni gibi fiziksel bir sistemin öznel deneyimleri desteklediği algısı bilimsel olarak çelişkili sonuçlar yaratmaktadır. Hatta agnostik yaklaşım, bilimin objektif yöntemlerinin bilinci öznel doğası sebebiyle, hiçbir zaman aydınlatamayacağını ileri sürmektedir. Bu alan fenomenal bilincin bilimsel açıklaması için kullanılabilecek bir yöntem olarak düşünüldüğünde, teorik olanın uygulanabilirliği ve test edilebilirliği açısından önemli bir rol üstlenecektir. Fenomenal makine bilinci çalışmaları, fenomenal bilincin doğası üzerine bilimsel anlayışımızı arttıracaktır. Özellikle sentetik fenomenoloji[5], insan dışındaki sistemlerin fenomenal durumları hakkında tahminler yapacaktır. Bu tahminler, bitki ve hayvan bilinci araştırmalarına da değerli katkılar sunacaktır(Gamez, 2008: 907). Bunun dışında, dil yeteneği olmayan bebeklerin ya da beyninin ilgili bölgesi zarar görmüş, deneyimlerini aktaramayan insanların fenomenal durumlarını anlamamıza ve araştırmamıza yardımcı olacaktır.

4. Sonuç

Bilinç insan zihnini oluşturan en önemli unsurlardandır. Fakat bilinç sahip olduğu öznel ve niteliksel yön ile birlikte bilimin her zaman mesafeli durduğu bir fenomen olmuştur. Fiziksel ve nesnel olan nöral süreçlerin nasıl olup da öznel zihin durumlarına neden olduğu sorusu zihin felsefesi literatüründe birçok farklı açıdan ele alınmış olmasına rağmen bu sorunsal hakkında herkesin hemfikir olduğu bir görüşe henüz ulaşılamamıştır. Bilince yönelik olarak herkesin üzerinde uzlaştığı bir teorinin kurulmasını engelleyen bu problem, yapay bilince yönelik çalışmalara da çekinceli yaklaşılmasına sebebiyet vermektedir. Oysaki bilinç, insanın hem etik ve sosyal yapısı olarak hem de zihinsel yapısı itibariyle ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle, insan zihnine eş değer nitelikte bir yapay zekâdan bahsedilecekse, bu yapay

pasitesine kadar çeşitli seviyelerde gerçekleşebilirdir (Manzotti & Tagliasco, 2008: 108). Robotlar, dokunma sensörleri, ses algılama modülleri ve anahtarlarla eylemleri öğrenebilirler. Sofistike robotlar, belirli bir çevreyle etkileşim yoluyla kendilerine özel bir kişilik geliştirebilirler. Robotlar ayrıca mutluluk, öfke, şaşkınlık, üzüntü gibi duygu durumlarını taklit yoluyla da olsa yansıtabilirler. Meraklı ve çevrelerini keşfedebilen robotlar, kendi kişisel tarihlerine göre gelişebilirler. Ancak henüz ulaşılamayan hedef, onlara ne olduğuyla ilgili öznel deneyime sahip olma kapasitesi olan robotların tasarısı uygulamasıdır. (Manzotti & Tagliasco, 2008: 109). Bu hedef, bilişin bilinçli yanlarını anlamayı içermektedir ve bu sebeple, tartışmalıdır. Öznel deneyimlere sahip olma yetisi olan bir robot, fenomenal bilince sahip bir robot olacaktır. Fenomenal bilince sahip olan bir robot inşa etmek ise, mühendislerin şimdiye kadar yaptıklarından farklı olarak nesne değil özne inşa etmektir.

[5] Husserl'den miras kalan felsefî fenomenoloji insan bilincinin tanımına yönelikken, sentetik fenomenoloji ise makine bilincinin tanımına yönelik bir araştırma alanıdır. Sentetik fenomenoloji alanı şu sorular üzerine kurulmuştur: "Yapay bir sistemin bilinçli deneyimlere sahip olduğunu söyleyebilmemiz için hangi kriterleri sağlaması gereklidir? Bir yapay sistemin bilinçli deneyimlerini bilinçsiz deneyimlerinden ayıran ölçütler nelerdir? İnsana kıyasla yapay bir sistemin deneyimini tanımlamak daha mı kolaydır yoksa daha mı zordur?" (Chrisley: 2009: 58).

zihnin bilinç bileşeni olmadan inşası mümkün değildir. Bunun yanı sıra, bilimkurgu filmlerinin temel ögelerinden olan yapay zekâlı robotların sosyal yaşamın içerisinde yer aldıkları ve dünyanın kontrolünü ele geçirdikleri vb. senaryoların hemen hepsi makine etiği tartışmalarını zorunlu kılmaktadır. Makinede etik bir yapı oluşturulması ve makine hakları tartışmaları ise tartışıldığı üzere bilinçten bağımsız değildir. Bu sebeplerle, yapay bilinç hem etik, hukuki ve sosyal tartışmalar bağlamında hem de bilinç araştırmaları için yeni bir yöntem olarak kullanılması bağlamında yapay zekâ alanının en önemli alt dallarından birisidir.

Kaynakça

Chrisley, Ron (2009). "Synthetic Phenomenology". *International Journal of Machine Consciousness* (1): 53-70.

Gamez, David (2008). "Progress in Machine Consciousness". *Consciousness and Cognition*, 887-910.

Manzotti, Riccardo & Tagliasco, Vincenzo (2008). "Artificial Consciousness: A Discipline Between Technological and Theoretical Obstacles". *Artificial Intelligence in Medicine* (44): 105-117.

McGinn, Colin (1991). "Can We Solve the Mind-Body Problem?" *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell.

Minsky, Marvin (2006). *The Emotion Machine Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*. New York: Simon & Schuster.

Reggia, James A. (2013). "The Rise of Machine Concsiousness". *Neural Network* (44): 12-31.

Tegmark, Max (2019). *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak* (Çeviren: Ekin Can Göksay). İstanbul: Pegasus Yayınları.

Wallach, Wendell, Colin Allen & Stan Franklin (2011). "Consciousness and Ethics: Artificially Conscious Moral Agents". *International Journal of Machine Consciousness* (3): 177-192.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Could an Artificial System Be Phenomenally Conscious?

TUĞBA YOLDAŞ*

Abstract
In this paper, I evaluate four different accounts of consciousness: higher-order theory of consciousness, first-order representationalist theory of consciousness, global workspace theory of consciousness and reality space theory of consciousness. I dismiss David Rosenthal's higher-order theory of consciousness as the right type of phenomenal consciousness for artificial systems because it fails to accommodate an account of genuine representation. While Michael Tye's first-order representationalism meets this criterion, his account of representation seems to be mistaken, for it fails to explain how misrepresentations occur. Moreover, the theory turns out to be incompatible with the kind of unity that we look for in an account of phenomenal consciousness. Like higher-order representationalism, global workspace theory does not give us an account of genuine representation, however, it achieves to provide an account of representation that explains unity. In concluding, I argue that for an artificial system to have phenomenal consciousness, we need a theory like Merker's reality space theory accompanied by success semantics. This account would give us representations of rich, non-conceptual content of bodily conditions, external world, motives and goals that can be mistaken and that are integrated in a way in which they are poised to influence the general belief/desire system.
Keywords: artificial systems, phenomenal consciousness, higher-order theory of consciousness, first-order representationalism, global workspace theory, reality space theory, representation, unity, success semantics, belief/desire system

Yapay Bir Sistemde Fenomenal Bilinç Mümkün Müdür?

Özet
Bu yazıda dört farklı bilinç izahatını değerlendiriyorum: üst düzey bilinç

* Tuğba Yoldaş, Ph.D. student and a teaching assistant in the Department of Philosophy at the University of Alberta, yoldas@ualberta.ca

teorisi, birinci dereceden temsilci bilinç teorisi, genel çalışma alanı bilinç teorisi ve gerçeklik alanı bilinç teorisi. David Rosenthal'ın üst düzey bilinç teorisini hakiki temsil kavramını açıklayamadığı için yapay sistemler için doğru fenomenal bilinç türü olarak reddediyorum. Michael Tye'ın birinci dereceden temsilciliği bu kriteri karşılasa da, temsil kavramının açıklaması hatalı görünmektedir, çünkü temsilin nasıl yanılabileceğini açıklayamamaktadır. Dahası, bu teori, fenomenal bilinç izahatında aradığımız bütünlük türüne de aykırı gelmektedir. Üst düzey temsilci bilinç teorisi gibi, genel çalışma alanı teorisi de bize hakiki temsil kavramını izah etmez, ancak bütünlüğü açıklayan bir temsil izahatı sağlamayı başarır. Sonuç olarak, yapay bir sistemin fenomenal bilince sahip olması için, Merker'in gerçeklik alanı teorisine başarı semantiğinin eşlik ettiği bir teoriye ihtiyacımız olduğunu savunuyorum. Bu izahat bize yanılabilecek türde ve inanç/istek sistemini etkilemeye hazır olacak şekilde entegre edilmiş bedensel koşulların, dış dünyanın, dürtülerin ve gayelerin temsillerini verecektir.
Anahtar Sözcükler: yapay sistemler, fenomenal bilinç, üst düzey bilinç teorisi, birinci dereceden temsilcilik, genel çalışma alanı teorisi, gerçeklik alanı teorisi, temsil, bütünlük, başarı semantiği, inanç/istek sistemi

I. Introduction

In search of a theory of consciousness that explains how an artificial system could have phenomenal consciousness, I evaluate four different accounts of consciousness that are commonly known as higher-order theory of consciousness, first-order representationalist theory of consciousness, global workspace theory of consciousness and reality space theory of consciousness. I discuss that David Rosenthal's higher-order theory of consciousness fails to provide the right type of consciousness for artificial systems as the theory is not able to accommodate a rich, non-conceptual content of representation that is required for phenomenal consciousness and rather, the theory seems more plausible as an account of access consciousness. On the contrary, Michael Tye's first-order representationalism about phenomenal content gives us the rich, non-conceptual content that we want and that is poised to influence the general belief/ desire system. However, his theory seems to be mistaken regarding the nature of representation, for it fails to give an account of representation that explains how misrepresentations occur. Furthermore, Tye's theory turns out to be incompatible with the kind of unity that we look for in an account of phenomenal consciousness. Like higher-order representationalism, global workspace theory seems more plausible as an account of access consciousness since it does not seem to accommodate a genuine representation for phenomenal content that explains how the system can have conceptual beliefs and desires and non-conceptual representations that are all capable of being mistaken. On the

other hand, unlike higher-order representationalism, global workspace theory achieves to provide an account of representation that explains an essential aspect to consciousness: unity. In conclusion, I argue that the right account of phenomenal consciousness that an artificial system could have is the one like what Merker's reality space theory that accommodates genuine representations in phenomenal content when it is combined with success semantics suggests: in this account, for phenomenal consciousness, we need representations of rich, non-conceptual content of bodily conditions, external world, motives and goals that can be mistaken and that are integrated in a way in which they are poised to influence the general belief/desire system.

II. There is no Consciousness Without Higher-Order Thoughts.

Higher-order representationalism about consciousness as it was proposed by David Rosenthal (2002) is a theory according to which one is conscious of one's conscious states in virtue of having thoughts about them, which he calls higher-order thoughts. The theory seeks to explain what it is for a mental state to be conscious by claiming that there are other higher-order mental states that represent the subject being in the mental state in question.

To see what this theory amounts to, it is significant to first distinguish between what is called transitive consciousness and what is called state consciousness. To be conscious of something is a different type of consciousness, which is called transitive consciousness, than for a (mental) state to be a conscious (mental) state, which is known as state consciousness.[1] For you to be transitively conscious of something, sensing or perceiving that thing is not required; rather it is sufficient to think of that thing as present to you. Take, for example, all of our thoughts, perceptions, and feelings that we are not aware of having them despite their presence. State consciousness, however, is a different matter. When we say that a state is conscious, we attribute that state the property of being conscious. Being conscious is not to be considered as a separate thing from the content of the state that is conscious. It is this type of consciousness that Rosenthal takes as the subject of his inquiry. What is it to say that a mental state is conscious? And what is it to say that it is unconscious? In other words, what makes the difference between conscious and unconscious mental states? The answer that Rosenthal gives is that one is accompanied by higher-order thoughts about them, whereas the other is not.

Being aware of a mental state that one is in is a necessary condition for

[1] David M. Rosenthal, "Explaining Consciousness" *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David J. Chalmers. (Oxford University Press, 2002), 407.

that mental state to be conscious.[2] Then, obviously one needs to think of a mental state as being present to oneself for that mental state to be a conscious mental state. In other words, one is in some way transitively conscious of his conscious mental states.[3] However, there are some cases where we seem to fail to be transitively conscious of our conscious mental states. Take, for example, the cases when we see two similar things that have a slight difference between them, but we are not aware of what differentiates these two things. Imagine such puzzles where you are supposed to find, say, nine differences in two similar images. You are transitively conscious of both images even before you find out all those little differences, but you are not aware of the little differences between them. In such cases, you are aware that there is a difference, but not aware of what the difference is. That is to say, you are in a mental state that is conscious, but you are not transitively conscious of the content.

Another condition for a state to be a conscious state, on Rosenthal's account, is one's being non-inferentially conscious of that state.[4] For example, I shut the door on my neighbour's face all the time and just on the basis of that, I make the inference that I must be angry at him. But in fact, I am not aware of any reason to be angry at him and I do not feel angry at all. In this case, my inference alone cannot make my mental state conscious. I have to be conscious of my anger in a way that is immediate for my anger to be a conscious mental state.

Then, what makes us conscious of our conscious mental states if our consciousness does not rely on any inference that we are aware of? It is our thoughts about them, says Rosenthal. We have thoughts about our conscious mental states and that is what differentiates them from our unconscious mental states. These thoughts are called higher-order thoughts (HOTs).[5] It is HOTs that represent one's being in the mental states in question, that is, the content of a HOT is that the subject is in the mental state in question. If I am angry at my neighbour, I have a thought about the angry state that I am in, such as I think that I am extremely angry or a bit angry or I am angry for such and such reasons, and so on. It is these thoughts that represent my angry state and in virtue of having them, I am aware of being in a mental state of anger, thus I am conscious of my conscious mental state.

On the HOT theory, for a mental state to be conscious, it must be accompanied by a non-inferential, non-dispositional, assertoric HOT the content of which is that the subject is in the mental state in question.[6] Additionally, HOTs are not always conscious thoughts. It is only when we have

[2] Rosenthal, "Explaining Consciousness", 407.
[3] Ibid., 407.
[4] Ibid., 409.
[5] Ibid., 409.
[6] Ibid., 410.

introspective state consciousness that our mental states are accompanied by conscious HOTs, but it rarely happens because in order to have a conscious HOT, this HOT is required to be accompanied by another higher-order thought about itself.[7] In introspection, we attentively focus on the mental state that we are in, but you see, we do not do that in general. Thus, HOTs about the mental states that we are in are usually unconscious. Suppose a student fails her exam and feels anxious. She does not need to focus on her fast-beating heart, her dry mouth and trembling hands to tell that she is anxious. She would rather immediately know that she is in a mental state of anxiety thanks to having unconscious HOTs that accompany her state of anxiety. However, it is only when she focuses on her dry mouth, trembling hands and so on, she has higher-order thoughts such that anxiety is causing her hands tremble and her mouth to get dry. Now that she is introspecting on her mental state, she has conscious HOTs about the state that she is in.

Rosenthal takes sensory consciousness as a sub-category of state consciousness that we have when we are in a mental state with a sensory quality and state consciousness.[8] Our experiences can have sensory qualities with or without us being conscious of those qualities, and depending on the type of sensory quality that our experiences have, we classify them as, for example, pains, tickles, itches, and so on. When the sensory state is conscious, then we say that there is something it is like for us to be in that state, whereas if it is unconscious, there is nothing it is like to be in that state.[9] What makes a sensory state conscious is again the accompanying HOTs about that sensory state. So, it is in virtue of having higher-order thoughts about the sensory state that there is something it is like for us to be in that state. Suppose I have a headache. I seem to be unconscious of my headache after taking an Advil, for I do not think about it anymore. There is no conscious HOTs that accompany my state of having pain on the head, and therefore, there is nothing it is like for me to have headache anymore. If I did not take the medicine, however, I would be having thoughts such that the pain prevents me from focusing on work, the pain is excruciating, that what if it never stops, and so on. Again, it is thanks to such higher-order thoughts that there is something it is like for me to have headache. HOTs that accompany my state of having headache can be conscious or unconscious. On the other hand, I might lack some concepts to describe the sensory state that I have conscious HOTs about, but it does not mean that my sensory state lacks the qualities that I am not conscious of just because I do not have the relevant concepts. I can be conscious of more qualities that my

[7] Ibid., 410.
[8] Rosenthal, "Explaining Consciousness", 411.
[9] Ibid., 412.

sensory state has after having learned the relevant concepts for those qualities that I had unconscious thoughts about earlier. Therefore, it seems that Rosenthal commits to a theory that admits of knowing some aspects of what it is like for me to be in a mental or sensory state through theoretical inference and acquiring new concepts. Then, on his theory, the content of consciousness is conceptual.

Lastly, Rosenthal emphasizes that on his higher-order theory of consciousness, it is not only the sensory state that determines what it is like for one to be in a sensory state; rather, the qualitative aspect of consciousness is also determined by factors like which concepts that one has, one's attentiveness to their sensory state, one's current interests and so on.[10]

Rosenthal claims that there is no phenomenal consciousness without access consciousness but not vice versa,[11] and one cannot be phenomenally conscious of one's mental and sensory states without having thoughts about them. However, it seems to me that his theory of consciousness is mistaken in attributing a conceptual content to phenomenal consciousness. I also believe that there are cases where one is phenomenally conscious of the state that one is in while they are not access-conscious of that very state. To understand why the HOT theory does not succeed in giving an account of phenomenal consciousness, it is useful to first mention the distinction between phenomenal consciousness and access consciousness.

According to Ned Block, for a mental state to be considered as access-conscious, the subject of that mental state needs to have access to the content of the state. Having access to the content of a state requires that the state can be used for verbal report, for making rational inferences, and for the deliberate control of behavior.[12] For instance, I look at the sky and see a bird flying. Then, I say to my friend: "Look, a bird is flying in the sky!". From the appearance of the bird, I conclude that it is a hummingbird. Having puzzled by my encounter with a hummingbird around my yard, I tell myself to be more careful and not use chemical pesticides in the yard to protect them from harm. So, my perception of the hummingbird gives me the relevant sort of access to the information about the bird, i.e., it provides me with the information that I can verbally report, make rational inferences about my perceptual state, and deliberately direct my behavior in accordance with my inferences. Here, therefore, my perceptual state is said to be access-conscious, that is, I am access-conscious of the hummingbird.

A mental state is phenomenally conscious, on the other hand, when there is something it is like for the subject to be in that state; thus, being in

[10] Ibid., 415.
[11] Ibid., 412.
[12] Timothy J. Bayne and David J. Chalmers, "What Is the Unity of Consciousness?" *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, and Dissociation*, ed. Axel Cleeremans. (Oxford: New York: Oxford University Press, 2003), 28.

that state requires the subject to have a sort of subjective experience. There is something it is like for me to see the hummingbird. So, my visual experience, that is my perceptual state of seeing the bird, is said to be phenomenally conscious.

Of course, perceptual experiences are not the only type of mental states that can be access-conscious or phenomenally conscious. There are, for example, bodily sensations, feelings, desires, moods, beliefs and thoughts and a whole other bunch of conscious mental states (some arguably) that can be access-conscious or phenomenally conscious. Say, for instance, there is something it is like for me to feel pleasure in breathing fresh air by the sea. I can report my feeling of pleasure and say: "the air is so fresh and clean here", make the inference that the sea is protected from pollution, and decide to stay there longer to enjoy the fresh air.

There are many cases where I have access-consciousness along with phenomenal consciousness of a mental state. But, is it correct to say that whenever there is something it is like to be in a state, I have a sort of access to the content of that state which is available to me to verbally report, make rational inferences and deliberately control my behavior? Can I also say that whenever I can report the content of my state, and use it to make rational inferences as well as to guide my behavior, there is something it is like to be in that state? For many cases, it seems so. However, this empirical connection between the two types of consciousness does not seem to require that they are also conceptually similar. In fact, Block and Bayne (2003) point out an important conceptual difference between these two types of consciousness: the definition of access consciousness is given by reference to the causal role that a state plays while phenomenal consciousness is defined by the way the state feels to the subject of that state.[13] In relation to this conceptual difference, it should be noted that the content of other people's mental states of access consciousness can be known to us, that is, we can know what the information that the content carries is from others' verbal reports and behavioural control, whereas the content of their mental states of phenomenal consciousness cannot be known to us, for we cannot know what the experience is like for the subject of the experience. Thus, the content of a mental state of access consciousness is established through the causal role of the state, while the content of a mental state of phenomenal consciousness is established through the subjective role that the state plays.

Although access-consciousness and phenomenal consciousness usually seem to go together, there are many cases where the subject has access consciousness without phenomenal consciousness and vice versa. A paradigm example where there is access consciousness without phenomenal

[13] Bayne and Chalmers, "What is the Unity of Consciousness?", 29.

consciousness is the phenomenon of super blindsight. Super-blindsight subjects are people who are phenomenally blind to certain visual areas as a result of a damage to their brains, but are trained to make accurate guesses regarding what is in those areas by their act of will.[14] So, these subjects do have an access to some of their sensory states of which they lack phenomenal contents or feels. And this shows that access consciousness of a sensory state that involves higher-order thoughts about that state does not necessarily occur with phenomenal consciousness of that sensory state.

What about the cases where there is phenomenal consciousness without access consciousness? Rosenthal says that there are none because for phenomenal consciousness to occur, we need access consciousness. Yet, think about our common experiences of zoning out or mind-wandering. In such cases, there is something it is like to have, say, a sensory experience, whereas we cannot verbally report it nor use the content of our experience for rational inferences and as a guide to our behavior, that is, we lack access consciousness of the state that we are in. A drunk driver might cause an accident; a girl in love might miss her bus; a kid with attention-deficit disorder might fail his exam, and so on. The zoned-out driver is phenomenally conscious of the car in front of him, but he does not have access to the content of his sensory state; the girl looks at the bus sign, but cannot use the content of her visual state to make the inference that it is the very bus that she should take, and so on. Our example of the puzzle in which two different images look alike is also a case where the subject has phenomenal consciousness of their sensory state without access consciousness. Rosenthal's reply to such counterexamples is that there are HOTs in these cases too, but they are just not conscious. However, it does not seem to me that we might have any independent reason for such a claim. In the case of the drunk driver, Rosenthal would claim that the driver has higher-order thoughts about his sensory state, the content of which is that there is a car in front of him, but he does not pay attention to these thoughts; in other words, he is not aware of having thoughts about his sensory state. But, according to Rosenthal, not being aware of his higher-order thoughts does not show that he does not have them. I disagree. I believe that it is more plausible to say that our driver lacked access consciousness of his sensory state, so he did not have higher-order thoughts about the state that he was in rather than saying that he did have access-consciousness, but he failed to pay attention to his higher-order thoughts.

I think Rosenthal's higher-order thought theory might explain access consciousness, but the theory does not seem plausible as an account of phenomenal consciousness. For access consciousness, we might need a conceptual content of representation of the states that we are in, and higher-order

[14] Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind* (MIT Press, 1995), 142.

thoughts might be able to accommodate our need. However, for phenomenal consciousness, we do not need to have higher-order thoughts that represent the phenomenal content of our states. As it is seen in the examples above, we can have phenomenal consciousness even in the cases where we do not have a conceptual content of the state that we are in, which is represented by higher-order thoughts. Therefore, if we want to provide a representationalist account of phenomenal consciousness, we need a different kind of representation, the content of which is non-conceptual.

III. Consciousness Requires a Phenomenal Content That is Poised, Abstract, Non-Conceptual, and Intentional.

As Rosenthal's higher-order thought theory fails to give a plausible account of phenomenal consciousness that requires a non-conceptual content, I shall now turn to another representationalist account. According to Michael Tye's first-order representationalism, all states that are phenomenally conscious, that is, states of perceptual and sensory experiences, bodily sensations, feelings, emotions and moods are sensory representations of the outside world or representations of some internal bodily changes. Moreover, on his account, all phenomenally conscious states are intentional; they all have intentional contents. My perceptual experience of the hummingbird and my feeling of pleasure at the beach both represent something outside in the world or inside my body, and they have intentional contents. But, what is it to say that a state is intentional and what exactly do my perceptual experience and feeling represent here?

In his attempt to explain what he means by "intentionality", Tye (1995) points to three features of mental states that reveal their intentional nature:[15]

(1) Mental states have a capacity to represent or to be about things that do not exist. Take, for example, a kid believing that Santa Claus would bring him gifts if he behaved.

(2) We can think about or imagine or desire or hope for a thing without there being any particular thing of that kind that is being thought about or imagined or desired or hoped for. For instance, I may say "Wouldn't it be nice if we adopted a dog?" without there being any particular dog that I think about. I simply would not mind if it is a small dog or a big one, a Beagle or a Retriever, and so on.

(3) Mental representation is fine-grained. We have the capacity to believe that X without believing that Y, even when 'X' and 'Y' have the same meaning. For example, I might believe that *It* was written by Stephen King, while I might not believe that Richard Bachman is the author of *It* although Stephen King and Richard Bachman are the

[15] Tye, Ten Problems of Consciousness, 95-6.

same person.

An intentional state, Tye concludes, is a state that "(a) can represent or be about an *F* without there being any particular F that it represents or be about, indeed without there really existing any *F*s at all, and (b) is fine-grained [...]".[16] He takes hoping, believing, desiring, thinking, wondering, intending to be some examples of intentional states.

Tye acknowledges that intentional contents of beliefs cannot be identified with their truth conditions.[17] Indeed, there are so many beliefs with the same truth conditions but with different contents. Take the examples of the belief that Stephen King is the author of *It* and the belief that Richard Bachman is the author of *It*. If the former belief is true, then the latter is also true and vice versa. So, these two beliefs have the same truth conditions. However, their contents differ: the content of the former belief is "that Stephen King is the author of *It*", whereas the content of the latter is "that Richard Bachman is the author of *It*".

Concerning the source of intentional mental states that are expressed with that-clauses like beliefs, Tye mentions the language of thought thesis which says that intentional states have a symbolic structure in an inner language.[18] In the case of propositional attitudes like beliefs, these symbolic structures are sentence-like structures.[19] When I believe that Stephen King is the author of *It*, I produce internally a token of a sentence that means or represents the external state of affairs of "that Stephen King is the author of *It*" being the case. My belief is true if and only if this state of affairs actually obtains. Therefore, the intentional content of propositional attitudes like beliefs is the result of the relevant state of affairs and the way it is linguistically encoded in the propositional attitude. The state of affairs does not comprise any conceptual or representational items. For instance, having a belief about Santa Claus involves representing a state of affairs into which the real property of being Santa Claus enters, but no particular Santa Claus can enter in the representation of that state of affairs, for there is actually no Santa Claus.

Tye notes that the inner system in which propositional attitudes have intentional contents through mental representation does not have to be composed of sentences in every case. He specifically mentions the fact that computers operate on different sorts of symbol structures, but not only sentences.[20]

The way Tye's notion of representation works in the case of perceptual

[16] Ibid., 96.
[17] Ibid., 97.
[18] Ibid., 97-8.
[19] Ibid.
[20] Ibid.

sensations is different than the way it works for propositional attitudes like beliefs. He adopts the account of representation defended by Stampe (1977) and Stalnaker (1984) earlier and claims that representation is a matter of causal covariation or correlation (tracking in Tye's words) under optimal conditions in perceptual sensations.[21] As an example, let's take heating up food in the microwave. We see some numbers changing on the time calculator and in that way, we know how much time left for the food to be heated. The time calculator of microwave represents the time passed since it started heating up the food and the time left for the food to be heated. Different numbers causally correlate with different amount of time left for the food to be heated. However, if the calculator malfunctions, then we say that conditions are not optimal, and thus, there is misrepresentation. Indeed, this happens quite often when the time calculator is broken and the sign shows some lines and curves instead of numbers. Or it so happens that the time calculator stopped at some point and now the numbers on it never change. It is only if there are no distorting factors, no anomalies or abnormalities, the numbers on the time calculator track the time left for the food to be heated. Even in the case of visual illusions the account of causal covariation seems to apply, for our perception of objects in such cases does not change what these objects are like in reality. Tye (1995) takes afterimages to be examples of illusions, thus misrepresentations.[22] The account of causal covariation, however, does not apply to beliefs or other conceptual states[23] as, for example, there does not seem to be any optimal conditions for mathematical beliefs and what the optimal conditions for beliefs like the belief that God exists are is not clear.

In perceptual sensations, the way in which the causal covariation works is that whenever the optimal conditions are met, some sensory states in perception track the presence of certain external features and they represent those features. Therefore, according to Tye, perceptual sensations are the results of some specialized sensory modules, and they can also produce conceptual responses through some higher-level cognitive processes, but they are themselves non-conceptual or non-doxastic.[24] Suppose, for example, I go to an author reading and the sign at the entrance writes "Welcome to today's author reading! Stephen King himself will read from his famous book It". Then, I enter and see someone at the stage reading Stephen King's It. I produce the belief that the man at the stage must be the author himself. My perception of the man is not itself conceptual as it does not involve any concepts before some higher-level cognitive processes led me to have the resulting belief state, which is itself conceptual. So, my visual

[21] Tye, Ten Problems of Consciousness, 101.
[22] Ibid., 105-9.
[23] Ibid., 101.
[24] Ibid., 104-5.

perception of the man is not a part of the conceptual system, but it rather feeds into the conceptual system.

The notion of representation works the same way for pains as pains, in Tye's account, are non-conceptual sensory representations that track certain sort of disturbances in the body, usually bodily damage.[25] Just as when we say that the man at the book shop is Stephen King himself, we are saying that the man represents the author of *It*, so when we say that a pain is on my head, we are saying that it represents that something is on my head. However, there is a sort of intensionality when it comes to the exact location of my pain.[26] For instance, we obviously do not say that if the pain is located on my head, then when I cut off the part of my head that pains, my pain will no longer be there. This is because I have a pain that represents that something is on my head. But, it is more than that: when I am in pain, I am having a token experience of pain, a particular pain that *I* have. If the optimal conditions are met, then my experience of the pain tracks some sort of disturbance in my body and the pain represents, in this case, a disturbance on my head, but the pain is not the disturbance itself. Tye (1995) concludes that pains are sensory representations of bodily damage or disorder.[27] For pains are sensory representations on this account, as it is with perceptual sensations, they do not involve any concepts although they can contribute to the conceptual system by producing conceptual responses. If the pain on my head makes me wish that I would rather die than living with such pain, then I can say that my sensory experience of pain contributes to the conceptual system by putting me in the mental state of wishing (to die).

Being sensory representations, pains are not immune to the influence by cognitive mechanisms. They can, for example, be influenced by one's awareness.[28] This is the awareness of one's own mental states, and according to Tye, it requires concepts, for it is itself a cognitive state. He also notes that being aware of one's mental states is not phenomenal consciousness; it is rather higher-order consciousness.[29] On his account, for phenomenal consciousness, we do not need to have concepts; it is non-conceptual. However, (intentional) representations that occur in our phenomenal consciousness can contribute to higher-order cognitive mechanisms like belief systems, desires, and so on. Following that thought, Tye adds that pains themselves do not cause affective feelings like dislike, anxiety, concern, but they are themselves such feelings.[30] My pain represents a damage on my head, and as a result of introspection I have the awareness of the sensory

[25] Ibid., 112-13.
[26] Ibid., 112-13.
[27] Ibid., 113.
[28] Tye, Ten Problems of Consciousness, 115.
[29] Ibid., 115.
[30] Ibid., 116.

content of pain as painful. This awareness, again, occurs at the level of higher-order consciousness, which is conceptual. After having a sensory representation which is the pain itself, I apply the concept 'painful' to my experience. Therefore, it is not the pain itself that gives the painfulness of pain, but painfulness is rather the joint product of the sensory representation that occurs in my phenomenal consciousness and the cognitive awareness of the pain in my higher-order consciousness.

Tye's representational account applies to bodily sensations other than pains such as tickles, itches, afterimages, and so on. In all these cases, the subject undergoes a token of a certain sort of experience. Tickles and itches are also sensory representations of bodily disturbances, and again, these representations are non-conceptual, so we are not in a conceptual state when we undergo such experiences.[31] Then, for example, it does not matter if I have concepts to describe some sort of bodily sensation, say a pain that I have not experienced before. I still have the phenomenal consciousness of my pain without being able to describe which bodily state is represented in my experience.

In summary, according to Tye's first-order representationalism, there are specialized sensory modules for bodily sensations like pains, itches, tickles which produce non-conceptual sensory representations as outputs which then become inputs for cognitive processing and provide information to the cognitive system. It is at the sensory level that we have phenomenal consciousness, which is not to be confused with higher-order consciousness where our feelings like desires, hopes, beliefs, thoughts, etc. lie. The painfulness of my pain along with my anxiety is accounted for by the joint interaction between sensory representations produced at non-conceptual level and cognitive processing that takes place at conceptual level.

Tye also takes background feelings, emotions and moods as non-conceptual sensory representations.[32] Background feelings are sensory representations of one's overall background body state.[33] I feel all my body while I am looking at the computer screen and writing this paper although my focus is on my thoughts. My feeling is not located in my body, but it represents the state that my body is in.

Emotions are also intentional sensory representations. Let's turn to the girl who failed her exam. She feels extremely anxious. Her body will start trembling, her heart race will increase, her mouth will get dry, and her voice will lower. All these changes in her body are recorded by specialized sensory modules and sensory representations are produced for every bodily sensation. At the end, she starts feeling the physical changes that her body undergo. Without non-conceptual representations of her bodily sensations,

[31] Ibid., 116-7.
[32] Ibid., 123-131.
[33] Ibid., 123-131.

there remains no anxiety. So, without the production of sensory representations, she does not feel anxious. That is, anxiety is nothing but sensory representations of bodily changes and disturbances. However, having emotions does not require us to have a body, for emotions are not sensations, but they are sensory representations.[34] So, for instance, we can still have pain in our amputated limb that is no longer a part of our body. Likewise, we could still feel anxious after our body were to decay but our brain were to be kept intact and being stimulated by some sort of computer programs.

It is significant to note that Tye does not deny that emotions have affective aspects along with sensory aspects.[35] One's desires, hopes, beliefs, etc. do influence the intensity and the type of emotions that one can have. Imagine you have a burning desire to meet Stephen King in person, but you have just missed the opportunity because you were late for the author reading. You start believing that you are never going to catch this opportunity again and your previous joy has now given way to an extreme despair. Your cognitive assessment of the situation triggered your emotion of despair. In this case, we can say that your cognitive reaction is also a part of your despair. So, emotions do have affective aspects and they can be influenced by our cognitive assessments.

Moods are also intentional sensory representations of our bodily states, but they differ from emotions at least in one way: they trigger certain styles of reaction and behavior.[36] It is difficult to diagnose what the sensory representation of being in, say a blissful mood, but "we are sensing physical changes in our "body landscapes"" when we are in a mood.[37] Being in a blissful mood changes the way we cognitively react and behave. We usually do not, for example, act violently or have negative thoughts when we are in such mood.

To conclude, Tye's first-order representationalism is an account that takes all phenomenally conscious states, which are all feelings and experiences, to be sensory representations of some sorts of external bodily changes or of internal changes in behavior. Moreover, the content of such sensory representations are non-conceptual and they are intentional. So, phenomenal content, on this account, is non-conceptual and intentional and it is the content of at a first-order consciousness where sensory representations are produced.

Along with being non-conceptual and intentional, phenomenal character has the features of being poised and abstract.[38] Tye's formulation of his

[34] Tye, Ten Problems of Consciousness, 126.
[35] Ibid., 127-8.
[36] Ibid., 130.
[37] Ibid., 129.
[38] Ibid., 137.

PANIC theory of phenomenal character goes as follows: "phenomenal character is one and the same as Poised Abstract Non-conceptual Intentional Content".[39] Being poised means that the phenomenal content is attached to the non-conceptual representations that are produced by the relevant sensory modules in a way in which they are ready to directly affect the belief/desire system.[40] As I have described earlier, non-conceptual representations feed into the cognitive system where relevant beliefs and desires are formed provided that the subject's attention is focused. Again, beliefs and other propositional attitudes like desires, hopes, and so on do not have phenomenal contents, for their content is conceptual and not appropriately poised. They are already in the cognitive system as outputs of the processes that are caused by the relevant non-conceptual representations.

On Tye's first-order representationalism, phenomenal contents must be abstract in the sense that they do not require there to be any object in order to be formed.[41] Thus, a subject might have an experience of an object that is not present to them, as it happens in cases of phantom pains. Your experience might have the same phenomenal character when it is the experience of a real limb and when it is the experience of a phantom limb. This feature of phenomenal content is closely related to its being non-conceptual. The subject of an experience does not need to have the concepts to describe the specific pain in their limb to feel that pain. The experience of pain non-conceptually represents that there is pain being located in a region with such-and-such feels.

First-order representationalist theory of consciousness solves the problem of super blindsight. Tye claims that super blindsight subjects do not have sensory states with PANIC that is related to the blind field. Therefore, they lack non-conceptual representation of the blind field, the content of which is poised to produce relevant beliefs and desires. It is their act of will through which the subjects come to believe that an object is in the blind field.[42] In that case, we can say that super blindsight subjects are not phenomenally conscious of their states that pertain to the blind field, for phenomenal consciousness, on this account, occurs at a non-conceptual level and its contents are poised to influence the belief/desire system.

While Tye's account of phenomenal consciousness provides us with rich, non-conceptual sensory representations, the contents of which are ready to directly influence the belief/desire system, it fails to give a plausible account for the nature of representation. Remember that according to Tye, representation is a matter of causal covariation or tracking: whenever the optimal conditions are met, some sensory states in perception track the

[39] Ibid., 137.
[40] Ibid., 138.
[41] Tye, Ten Problems of Consciousness, 138.
[42] Ibid., 143.

presence of certain external features and they represent those features. However, this account of representation does not succeed in explaining misrepresentations that might occur in the subject's mental content. To see why, let's go back to our example of time calculator. How do we form a representation out of the numbers on the time calculator, which do not represent anything on their own? Put it differently, how could we say that the numbers represent the time that is left for the food to be heated, without giving up the possibility of misrepresentation? If we want to keep the possibility of misrepresentation, we must be able to say that the numbers represent the time left and there are numbers, but the numbers do not tell us how much time left. In explaining representation as a causal covariation, Tye says that the numbers show the time left if and only if whenever there are numbers, there is guaranteed to be a certain time left for the food to be heated. However, whether the numbers show the time left is relative to the circumstances which Tye would call "optimal conditions": for example, in circumstances where the time calculator stopped at a certain number, the number does not show the time left, but it shows the number at which the calculator stopped. Then, we can say that the same number can show different things, and whether it shows the time left for the food to be heated does not depend on our purposes and interests. According to Tye's account of representation, X (numbers) represents Y (time left) if and only if whenever there is X (numbers), there will be Y (time left). But, often times, misrepresentations occur. As seen in the example, X (numbers) might start representing Z (time at which the calculator stopped), while Z does not represent the same thing as Y. The account of covariation seems to fail at explaining how misrepresentations occur. It only says that they occur when the optimal conditions are not met, but when we ask what these optimal conditions are, the answer will be circular: we know that optimal conditions are not met when misrepresentations occur.

Moreover, Tye's representationalism does not seem to guarantee that for any set of representational states of a subject at a given time, the subject has a total representational state that subsumes the representational states in the set. This is the kind of phenomenal unity that, I believe, explains the unity consciousness better than others maintains. But before jumping to the conclusion, I will start with distinguishing four different types of unity that explain how phenomenal consciousness is unified. The first one is called objectual unity: two states of consciousness are objectually unified when they are directed at the same object.[43] For example, when I look at the hummingbird, I have an experience of colors of its feathers and an experience of sounds that the bird makes when singing. Both experiences are directed at the hummingbird, so they are unified by being directed at the

[43] Bayne and Chalmers, "What is the Unity of Consciousness?", 24.

same object. Yet, can we say that all of our experiences objectually unified? Not really. Take, for example, my experiences of a hummingbird singing and of an itching sensation. They do not seem to be directed at the same object. Then, we cannot say that all of a subject's conscious states are objectually unified. A similar notion is spatial unity which states that "two conscious states are spatially unified when they represent objects as being part of the same space".[44] This kind of unity also fails to account for how phenomenal consciousness is unified, for there are many experiences with no apparent spatial representations such as our emotional experiences[45] and moods. It does not seem plausible to say that my blissful mood represents something as located within space. The third kind of unity is called subject unity which basically maintains that a subject's conscious states are unified when the same subject has them at the same time.[46] In other words, all of my conscious states are unified because it is I who has them. Although this explanation seems plausible, it turns out to be trivial, for it does not say anything substantive about consciousness. The last kind of unity that I will mention is called subsumptive unity: a subject's conscious states are subsumptively unified when they are subsumed by a single state of consciousness.[47] Then, there is a single state of consciousness that subsumes all of my conscious states and that is a conscious state by itself. Now subsumptive unity does tell us something non-trivial about consciousness: it tells us that consciousness is unified by a single state of consciousness that encompasses all of a subject's individual conscious states by not just conjoining their individual states but by being a different state altogether in its own right. When we apply this kind of unity to phenomenal consciousness, we say that "there is a single phenomenal state that subsumes all of the phenomenal states of a subject at a time"[48] and this total phenomenal state has a different phenomenology than all the individual states that it subsumes.

On Tye's representationalist account, a mental state is phenomenally conscious if and only if it is a state with a non-conceptual sensory representations that track certain sort of changes in the body. So, for two phenomenal states corresponding to two representational states to be subsumptively unified, there must be a conjunctive representational state that subsumes the contents of representational states of the two original phenomenal states.[49] However, on this account, it is possible to have two phenomenal states corresponding to two representational states, the contents of which are different as they track different sorts of changes in the body, without having a state with subsumptive content that conjoins the two representational

[44] Ibid., 25.
[45] Ibid., 26.
[46] Ibid., 26.
[47] Ibid., 27.
[48] Ibid., 33.
[49] Ibid., 54.

states and subsumes the individual representational states. For example, a subject can be in two belief states but that does not guarantee there being a conjoining belief state at a given time. I might believe that I am in pain and that square has four sides, but nothing tells me that there is a representational state that encompasses the representational state that belief in being in pain corresponds to and the representational state that the belief in the statement that square has four sides. Or the subject can have two separate beliefs that are contradictory without believing in the conjunction of those beliefs. I might believe that I love the author of a set of poems and that I hate the artist of a set of paintings, without knowing that the author and the artist are the same person. Therefore, there is nothing in Tye's representationalist account that guarantees there being a conjunctive representational state for every set of representational states. As subsumptive phenomenal unity thesis seems to explain how phenomenal consciousness is unified in a better way than the other kinds of unity that I have mentioned, I conclude that Tye's first-order representationalism cannot account for the type of unity that is essential to phenomenal consciousness.

IV. Consciousness is a Global Integration and Dissemination System.

Another candidate for the theory that might explain how an artificial system could have phenomenal consciousness is Newman, Baars and Cho's (1997) Global Workspace theory. This theory differs from Rosenthal's and Tye's accounts in the way that it tries to explain the nature of consciousness by using neuroscientific data. According to GW theory, consciousness is a global integration and dissemination system where many non-conscious neurons and processes work together in a conscious Global Workspace for the subject to perform conscious actions.

The theory acknowledges that many cognitive tasks do not require consciousness, but rather, they are fulfilled automatically.[50] It is usually when there is a novel, threatening stimuli or stimuli that are relevant to our intention in action that consciousness is necessary.[51] For instance, I become conscious of the traffic lights when I want to cross the street, or a knife when it is directed at me, or the walls when they are painted bright red, and so on. When the stimuli are relevant to us, some of the unconscious modular processors come together and work towards the production of conscious action in a global workspace where other modular processors work non-consciously at the background. Global workspace of conscious-

[50] James Newman, Bernard J. Baars and Sung-Bae Cho, "A Neural Global Workspace Model for Conscious Attention", *Neural Networks*, no.10 (7) (1997): 1195-1206.

[51] Newman et. al., "A Neural Global Workspace Model for Conscious Attention", 1196.

ness is described as a teamwork to which all the relevant modular processors for the production of the conscious action in question can contribute to different degrees. Different modular processors are dominant in different conscious actions to produce global representations. The theory defines consciousness in the following way:

> "Consciousness reflects the operations of a global integration and dissemination system, nested in a large-scale, distributed array of specialized bioprocessors; among the various functions of this system are the allocation of processing resources based, first, upon biological contingencies of novelty, need or potential threat, and, secondly, cognitive schemas, purposes and plans."[52]

Consciousness in the global workspace occurs as a result of many networks of neurons from different arrays of the brain gathering together in order to decide which stimuli should get attention, when and which actions to be performed. In the global workspace, the networks of neurons that work together in the production of a conscious action assign and manage roles between them in a manner that supports the goal of the action. This process is called resource allocation.[53] Resource allocation is in place when the attention is conscious, but it should be noted that not all types of attention are conscious. Take the example of riding a bike. We do not need to pay attention to the way we turn pedals after biking for a while; our action of turning pedals becomes automatic and thus, can be considered as unconscious.

Conscious awareness requires what is called "global attention", which is a higher order resource allocation.[54] In global attention, consciousness is directed towards a multifaceted but unified images. But, we have the "binding problem" in global attention: how is it that multifaceted images in global attention that are produced by different regions are perceived as unified? The basic neural circuitry for global attention is composed of parallel loops of thalamo-cortico-thalamic axons that are made up of excitatory neurons and that pass through neurons called the nucleus reticularis thalami (nRt) that are made up mostly of inhibitory neurons.[55] This thalamocortical circuit plays a role in selective attention. Nucleus reticularis thalami neurons select which sensory inputs to send to the cortex and which ones not to send to the cortex.[56] The theory describes a model network for global attention in which thalamus, NRT and cortex are at work together with some dentritic trees interacting with nRt.[57] In this system, nRt neurons allow for

[52] Ibid., 1197.
[53] Ibid., 1197.
[54] Newman et. al., "A Neural Global Workspace Model for Conscious Attention", 1197.
[55] Ibid., 1197.
[56] Ibid., 1197.
[57] Ibid., 1197.

specific spatial wavelengths to pass to the cortex to facilitate a global oscillatory activity. This is an example of how global, competitive attention works at the neural level to enable sleep. Among most attentional models, this one is based on a winner-take-all (WTA) competition; whichever spatial wavelengths are permitted to pass to the axons become dominant in the activity of global attention.

GW theory also proposes a neural model for global resource allocation in which the thalamocortical circuit is at work again. The model is depicted as a wagon wheel and its components are primary auditory area, basal ganglia, nRt gates, midbrain reticular formation (MRF), nucleus reticularis thalami (nRt), prefrontal cortex (PFC), primary somatosensory area, ventral thalamus, primary visual cortex.[58] The model integrates visual, auditory and somatosensory inputs along with motor and 'higher-order' cortical effects.[59] It is an extended model the connections of which goes from brain stem core to association cortices.[60] Perceptual unity of consciousness is hypothesized to be facilitated by nRt in the global workspace.[61]

Through these neural models, Global Workspace theory helps us to understand the complex operations in global attention and global resource allocation. The theory emphasizes that some cognitive functions operate non-consciously. It also proves that conscious functions work on a huge amount of information load. In the presented models, we do not need executive systems for consciousness, but rather for a coherent stream of consciousness, we need selective binding of coalitions of active cortical modules through a thalamocortical competition described above.[62]

Global Workspace theory succeeds in accommodating the aspect of unity that is essential to consciousness, for the global workspace in the neural models that are proposed is a place where unconscious and conscious neurons and processes are at work together in a way that does not disrupt the coherence of the stream of consciousness but rather preserves it. However, the theory seems to fail at proposing rich, non-conceptual representations, the contents of which can have direct influence to the belief/desire system. Besides, GW theory does not tell us anything about the phenomenal character of consciousness, but it rather explains how certain neural processes and pathways work together to enable conscious actions. Keeping Ned Block's distinction in mind, I believe that an account of phenomenal consciousness must at least say something about how in having certain conscious experiences, subjects feel the way they do. However, GW theory only presents the mechanics of consciousness, that is, how conscious

[58] Ibid., 1199.
[59] Ibid., 1200.
[60] Ibid., 1200.
[61] Ibid., 1200.
[62] Ibid., 1202.

actions are produced in the brain. In that way, the theory might be more plausible as an account of access consciousness rather than phenomenal consciousness. As unity is essential for any coherent stream of consciousness regardless of what type of consciousness it is, we must keep it as an aspect of phenomenal consciousness that an artificial system could have.

Baars' global workspace theory was implemented to create conscious software agents. The result of one such attempt is the software agent called CMattie (Conscious Mattie) which is an extension of VMattie (Virtual Mattie).[63] Remember that the global workspace theory defends the thesis that there is a multitude of unconscious processes that are specialized for different purposes in human cognition and these processes come together to create a global workspace where consciousness enters, from which the information is disseminated to all the other unconscious processes to get their help in guiding and controlling actions. CMattie exemplifies how global workspace theory works in software agents.

CMattie is an autonomous software agent whose job is to communicate with seminar organizers and attendees via e-mail, to understand their e-mails, to respond to them, to send seminar announcements.[64] He is autonomous in the sense that he does all these tasks by himself, without human direction. VMattie does all the job that CMattie does, but he does them unconsciously and he does not learn how to act in novel situations and so on. It is CMattie that puts the information about how to deal with novel situations, attention, associative and episodic memory, emotions, learning, and metacognition in global workspace.[65]

In order to see how CMattie functions in action, let's imagine an e-mail in CMattie's inbox:

> "Dear CMattie, I hope you are having a great day. Next Monday Stephen King will give a seminar on his book It at the Annual Writers Conference in New York. Attached find the details of the conference. Cheers. X."

Once the e-mail is in CMattie's in-box, codelets send it to the perceptual workspace where other codelets try to understand it. A codelet perceives 'Stephen King' as a name, another one recognizes 'New York' as a place, yet another one understands that 'Annual Writers Conference' as the seminar, etc. CMattie recognizes other relevant information in the message, and decides what type of message it is that he received. The message type is entered in the perceptual workspace and codelets deal with filling out other information accordingly. When the message is understood, its content (meaning) is put in perceptual registers for use of the whole system. That is

[63] Stan Franklin and Art Graesser, "A Software Agent Model of Consciousness", *Consciousness and Cognition*, no.8 (1999).
[64] Ibid., 286.
[65] Ibid., 287.

how the "initial percept" is formed.[66]

The software agent ignores the information that is not relevant to the conference, but he enters every piece of information that is relevant to understand the message and respond to it. CMattie will understand the message depending on the extent of knowledge that his slipnet and perceptual codelets has. His knowledge is only regarding a few message types like how to initiate seminar, the topic of the seminar, negative responses, etc.[67]

After perceptual registers are filled out by codelets, associative and episodic memories work together to lead to an associated emotion and associated behavior and the emotion together with the behavior are written to the system. Consciousness codelets in the system that has the information of the percept gather together to create a conscious behavior and their workspace is like the global workspace that Baars talks about in his GW theory. CMattie's consciousness lead to behaviors such as sending an acknowledgement, sending a reminder, adding to and removing from the mailing list.[68] It is important to note that the application of GW theory does to CMattie does not lead to and aim any claims regarding the awareness of the software agents.[69] CMattie's structure accounts for many psychological facts about attention, memory and learning.

I have mentioned that GW theory fails at presenting an account of how genuine representation works. CMattie's structure does not seem to lead to anything like non-conceptual representations, the contents of which are poised to directly influence the belief/desire system. It is rather the memory that mediates to carry the information in percepts to produce emotions and then, behavior. The content of percepts is disseminated to make an impact on the belief/desire system through conceptual processes that happen in the memory. The type of consciousness here might account for making inferences, guiding behaviors, and verbal reports, but it does not say anything regarding how certain emotions have specific feels to the subject and motivates certain behaviors. Therefore, the account could be more plausible as a theory of access consciousness.

Global workspace theory as implemented in CMattie seems to face a problem about explaining what it is for a system to have genuine representations capable of being themselves mistaken in the case of conceptual beliefs and conceptual desires as well as in the case of non-conceptual phenomenal contents. We can predict the behaviors of CMattie with one hundred percent accuracy in most of the cases. Why? Cmattie's behaviors are not produced by non-conceptual representations that are themselves ca-

[66] Ibid., 289-90.
[67] Ibid., 290.
[68] Franklin and Graesser, "A Software Agent Model of Consciousness", 291.
[69] Ibid., 292.

pable of misrepresentation, and that directly influence the belief/desire system, thus making conceptual beliefs and desires being capable of misrepresentation themselves. When CMattie receives an email, the information is directly sent to the perceptual workspace to be understood at the conceptual level by codelets, which results in the production of conceptual percepts, and then the same workspace produces conceptual beliefs and desires with the help of memory. In these processes, there seems to be no place for misrepresentations, for they all start at the conceptual level that leads to the production of beliefs and desires. CMattie cannot ignore, say the conference place or any other relevant information. However, it is not the case with humans. We usually forget even the relevant information in organizing conferences, receptions and so on, because our sensory representations can be mistaken, and since these representations have a direct impact on our beliefs and desires, we might end up with a behavior that is not appropriate. Cmattie's structure, however, does not seem to allow for any mistakes. It will always perform the action that is expected from it when the right inputs are received; it cannot be fooled. Yet, now I will talk about a software system that goes in the direction of incorporating genuine conceptual and non-conceptual content which are capable of misrepresentation, and thus seems to get closer to being phenomenally conscious.

Before going back to our initial question of what it takes for an artificial system to have phenomenal consciousness, let's first think about what kind of motivations that we might have to attribute phenomenal consciousness to such systems. We believe that humans other than us could be phenomenally conscious because of the similarity of their nervous system to ours[70] or because they exhibit similar behaviors. As artificial systems obviously do not possess a similar nervous system, it might be their behaviors that resemble to ours that motivate us to attribute phenomenal consciousness to them. The similarity of behavior might result from the fact that humans and artificial systems have a similar mind. But, how could that be possible?

Global workspace theory attributes to artificial systems and humans a similar functional consciousness in which consciousness works to globally disseminate information by gathering a coalition or coalitions of neurons and processes for decision-making of the relevant action and modulating learning.[71] If the control structure (mind) of humans and artificial systems work in the way that GW theory describes, then one could say that both humans and artificial systems have functional or access consciousness, which is to be separated from phenomenal consciousness. LIDA Cognitive Cycle illustrates an example for such artificial systems that have functional

[70] Anil K. Seth, Bernard J. Baars and David B. Edelman, "Criteria for Consciousness in Humans and Other Mammals", *Consciousness and Cognition*, no.14 (2005): 119-39.

[71] Stan Franklin, Bernard J. Baars and Uma Ramamurthy, "A Phenomenally Conscious Robot?", *APA Newsletter on Philosophy and Computers*, no.8 (1) (2008): 3.

consciousness, for it has unconscious memory and control functions to create conscious actions.[72] The embodied robotic version of LIDA is a candidate for a phenomenally-conscious artificial system as it meets more and more criteria that a biological entity like human meets to have phenomenal consciousness. But, what exactly is LIDA and what are these criteria that it needs to meet in order to have artificial phenomenal consciousness?

IDA is an intelligent software agent that was created to simulate the job of assigning U.S. navy sailors to suitable jobs.[73] The software agent communicates with sailors through email, negotiates with them and assign jobs to them. It can do all this work automatically without human intervention. IDA has functional consciousness, for it demonstrates external and internal voluntary action selection and consciously mediated action selection.[74] But what does it take for IDA to have phenomenal consciousness?

V. Consciousness Arises as A Biological Function to Provide A Stable "Reality Space" for Motivated Behavior.

To answer the question above, I will now turn to another theory about consciousness that was proposed by Bjorn Merker (2005). The theory focuses on the biological function of consciousness while denying that consciousness is defined by some sort of qualitative feel. On this account, the content of consciousness is not determined by complex sensory and motor processes that are in place in neural structures of our brains. Rather, what is crucial in defining consciousness, according to Merker, is its biological function of providing us a stable and coherent space where we can perform our actions. He calls this stable space a neural "reality space". Thus, on this account, phenomenal consciousness has a biological function of providing perceptual stability and coherency.

Before locating consciousness in the so-called reality space, Merker draws our attention to a problem with regard to the mechanisms of decision-making in mobile animals. Our body is an object through which we receive information about the world around us. We seem to directly access to the world as a rich and stable space for our actions although it is an output of complex sensory and motor processes happening in our bodies. Our bodies move in the world and act on the world as well as they act on themselves and interact with themselves through some internal processes. However, in perception, we only receive a stable rich environment that we call the world and us moving within this world, while all the other processes that contribute to create this stable rich environment seem to be exc-

[72] Ibid.
[73] Ibid.
[74] Ibid.

luded from our perception. Merker (2005) says that this is because consciousness presents us only the final, unified result of all the neural operations rather than the complexities of these operations that led to the result.[75]

The problem is that through evolution, sensory and motor systems have become more complex and more diverse across different species. This diversity brings about different distribution of receptor arrays for different sensory modalities like vision, hearing, pain, touching, etc., and as a result, they are affected by self-motion in different ways.[76] Moreover, different organs for motor processes can be used for multiple and sometimes conflicting motivated and goal-directed behaviors. But, the result of those different operations in decision-making mechanisms must be unitary and stable for the behavior to be consistent.[77] It is here that consciousness comes up as a solution to the unity of our experiences and perceptual coherency. But how?

Consciousness, according to Merker, is evolved to be an interface between motivational, sensory-spatial, and motoric function in the control of behavior.[78] Decision-making processes recognize the environment and the targets, approach to hit the targets and obstacles, but between the decision and the target, there are sensory effects that are produced by motion and they vary across different sensory systems. Consciousness becomes a solution by presenting the targets as part of a stable rich world-space by removing the effects of self-motion from sensory information, thereby opening decision mechanisms a way to a synthetic "reality space".[79] In this reality space, decision mechanisms do not need to take into account the complex processes going on behind to produce the targets of action, but they only decide what to do about those targets. For instance, when you are thirsty, the target of your action is water. You might see a water bottle, you hear the noise coming from the vending machine, and you touch the water bottle, and so on. Your experience of drinking water from the bottle is presented to you as happening in a rich and stable space for your action although there are so many complex sensorimotor processes going on behind the scenes. In your experience, if you were aware of all the complexities of neural operations happening in your brain, you would not be able to perceive the arena for your action as a stable and coherent one. As a result, you would not be able to decide what to do about your thirst and how to get water. As all the complexities of neural processes that lead you to drink water are excluded in your consciousness, your decision is only

[75] Björn Merker, "The Liabilities of Mobility: A Selection Pressure for the Transition to Consciousness in Animal Evolution", *Consciousness and Cognition*, no.14 (2005): 90-91.
[76] Merker, "The Liabilities of Mobility: A Selection Pressure for the Transition to Consciousness in Animal Evolution", 92.
[77] Ibid., 92.
[78] Ibid., 93.
[79] Ibid., 93.

focused on the target, that is, water. Your motivated behavior is concerned with your goals and intentions of your action rather than the complex sensorimotor processes happening in your brain.

The reality space that consciousness gives access to represents the body and the world as spatialized and object-like, whereas it represents the domain of decision-making as not spatialized and not object-like, but rather as a motivated agency, "the self".[80] Sensorimotor mechanisms are not included in the domain of consciousness. In this picture, consciousness comes after the sensorimotor processes but before the processes through which motivated behavior, intentions, and goals are produced. So, consciousness plays role in the motivational/emotional aspect of behavior such as feelings, emotions, etc.

According to Merker, for a state to be conscious, it is sufficient that one finds oneself in the presence of an object.[81] Thus, consciousness is to be defined as the state that one is in whenever an object is present to them in the world in a stable and coherent reality space; it is not to be defined by that something it is like for one to be in that state. Merker later explains the role of some neural regions and mechanisms in producing a subjective sense of self, among which there is a brain region called the *zona incerta*.[82] How does Merker's theory of reality space have anything to do with consciousness in artificial systems?

An artificial system that has a stable and coherent perceptual world might be a starting point in explaining what it takes for the system to have phenomenal consciousness. An autonomous robot must be able to differentiate between self-produced apparent motion and the motion that is happening in the environment.[83] To build a mechanism that enables the robot to make the distinction between self-produced motion and motion in the environment requires the robot to create a coherent and stable world by discarding self-produced apparent motion.[84] Merker's theory of reality space proposes such a mechanism in which self-produced motion is prevented from interfering with the agent's action selection. And LIDA (Learning IDA) software agent has a built-in mechanism that creates a coherent, stable perceptual worldview, so it meets Merker's criterion for phenomenal consciousness: a stable and coherent perceptual world. It must be noted that a stable, coherent perceptual world might not be the only criterion for an artificial system to be phenomenally conscious, but we can at least claim

[80] Ibid., 96.
[81] Ibid., 107.
[82] Merker, "The Liabilities of Mobility: A Selection Pressure for the Transition to Consciousness in Animal Evolution", 105-7.
[83] Stan Franklin, Bernard J. Baars and Uma Ramamurthy, "A Phenomenally Conscious Robot?", *APA Newsletter on Philosophy and Computers,* no.8 (1) (2008): 3.
[84] Franklin et. al., "A Phenomenally Conscious Robot?", 3-4.

that robots meeting one of the most essential criteria for phenomenal consciousness could be designed.

Merker's reality space provides us with genuine representations that account for the unity of phenomenal consciousness. The reality space genuinely represents the body and the world and informs our decisions through a motivated agency in a coherent and stable arena. It represents the external world, the internal states along with our motivations and goals in the way that our unified phenomenal experiences do. This kind of unity can lead to the behaviors that are motivated by beliefs and desires, the content of which can be misrepresented. Unlike Cmattie's structure, LIDA's structure can allow for misrepresentations as all the processes happen in a unified reality space. In reality space, the processes that result in certain actions start with complex sensorimotor processes that can be mistaken, and that I take to be corresponding to Tye's non-conceptual representations, and these representations directly lead to our motivated behaviors that are influenced by conceptual beliefs and desires.

I have indicated earlier two other requirements for phenomenal consciousness: first, we need representations, the content of which is rich and non-conceptual and poised to directly influence the belief/desire system, and then, we also need unity. If we adopt Tye's first-order representationalism that provides us with rich, non-conceptual representation, together with GW theory to bring in the aspect of unity to consciousness in a Merker's reality-space where consciousness creates a stable and coherent perceptual world, then it seems that we might have a theory that explains what it takes for a human and an artificial system to be phenomenally conscious. However, I have also mentioned that Tye's account of representation is mistaken when it comes to explaining the nature of representation, for the account does not seem to be able to explain how misrepresentations occur. In concluding the paper, I will suggest a solution for the problem of misrepresentation in Tye's intentionalist theory of consciousness.

VI. Conclusion: Success Semantics as A Solution to The Problem of Misrepresentation.

Success semantics first presents us the conditions for conceptual beliefs to be true and conceptual desires to be fulfilled. Concerning the truth condition of beliefs, success semantics states:

> "A belief's truth condition is that condition which guarantees the fulfillment of any desire by the action, which combined with that desire, it would cause."[85]

In other words, what it is for A to be a belief that B is for A to be

[85] Jamie T. Whyte, "The Normal Rewards of Success", *Analysis*, no.51 (2) (1991): 65.

disposed to combine with the system's desires to cause behavior that would fulfill those desires just in case B. For instance, I believe that I am thirsty just in case that my belief is disposed to combine with my desire to have water to cause the behavior that would fulfill my desire, e.g., walking to the kitchen. These are beliefs with conceptual contents, for we are trying to fit what we have in mind, i.e., beliefs and desires, to what is in the world, i.e., action, behavior. So, it seems that in success semantics, the truth conditions of conceptual beliefs are explained through conceptual desires.

Concerning the fulfillment conditions of desires, success semantics states:

> "A desire's fulfillment condition is that condition which is guaranteed to result from any action caused by that desire, if the beliefs with which it combines to cause the action are true."[86]

For instance, my desire to make the thirst go away is fulfilled on the condition that I perform actions that are caused by my desire, e.g., walking to the kitchen, if the belief that I am thirsty with which the desire of getting rid of thirst combines to cause the relevant action is true. So, success semantics says that my desire's fulfillment conditions depend on the truth conditions of a certain set of beliefs.

I have indicated earlier that for an accurate theory of phenomenal content, we need a theory of content of conceptual beliefs and desires that are explained by non-conceptual contents that are poised to directly influence the belief/desire system. As CMattie do not have non-conceptual contents such as described, it is not phenomenally conscious, but software systems like IDA and LIDA are in the right direction to reach phenomenal consciousness because they do have non-conceptual contents influencing the conceptual belief/desire system. Here, the way success semantics explains the conditions of belief and desires turns out to be circular. In order to avoid circularity, we need a theory that also gives an account of the content of states with non-conceptual content.

There are so many situations in which our desires do not have to be satisfied by reference to beliefs for them be fulfilled. Imagine that I mistakenly believe that I am thirsty. Then even if I perform the action that my desire combined with my belief causes, my desire would not be fulfilled. What would it take to fulfil my desire in such cases? It is fulfilled by another desire that reinforcingly satisfies the former desire, that is, causes the former desire to go away and makes it more likely that the subject will do what led to the latter desire in the future.[87] The latter desire is called a basic desire. Here, the content is non-conceptual. We can give the example of urges to non-conceptual, basic desires. If I have an urge to drink water, then

[86] Ibid., 65.
[87] Ibid., 67-8.

even if I drink something that can replace water, my desire is still satisfied, because my desire to drink water is fulfilled by drinking, say soda, and it is likely that I might drink soda when I have the urge to drink water. Here, my conceptual desire does not need to be fulfilled by reference to a set of beliefs such as the belief that what I drink is water, but rather it is fulfilled by my basic desire to drink something that can replace water.

Conceptual beliefs can be explained by non-conceptual representations of internal and external conditions. These are visual percepts, tingles, itches, and so on. These non-conceptual representations are disposed to combine with the subject's basic desires like urges to cause behavior that would satisfy the non-conceptual representation. For example, if my arm itches, it combines with an urge to itch to cause the action of itching my arm, thus my non-conceptual representation is satisfied by the behavior that my basic desire causes.

In this way, success semantics gives us an account of both conceptual desires and beliefs and non-conceptual percepts and urges that have all shown to be required to have genuine representations. Non-conceptual desires like urges reinforcingly satisfy non-conceptual beliefs like percepts, itches, which in turn lead to conceptual desires, which in turn directly influence conceptual beliefs. Now, how does success semantics explain misrepresentation that Tye's account has failed to explain? Basic desires like urges can be misrepresented when they do not reinforcingly satisfy our non-conceptual beliefs. Non-conceptual beliefs like percepts can be misrepresented often such as in the cases of optical illusions and hallucinations. As non-conceptual desires and beliefs directly influence the conceptual belief/desire system, they can cause misrepresentations to occur at the conceptual level.

References

Timothy J. Bayne and David J. Chalmers, "What Is the Unity of Consciousness?" *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, and Dissociation*, ed. Axel Cleeremans. (Oxford: New York: Oxford University Press, 2003), 28.

Ned Block, "On a Confusion about a Function of Consciousness", *Behavioral and Brain Sciences*, no.18 (1995): 227-47.

Stan Franklin, Bernard J. Baars and Uma Ramamurthy, "A Phenomenally Conscious Robot?", *APA Newsletter on Philosophy and Computers*, no.8 (1) (2008): 2-4.

Stan Franklin and Art Graesser, "A Software Agent Model of Consciousness", *Consciousness and Cognition*, no.8 (1999): 285-301.

Björn Merker, "The Liabilities of Mobility: A Selection Pressure for the Transition to Consciousness in Animal Evolution", *Consciousness and Cognition*, no.14 (2005): 89-114.

James Newman, Bernard J. Baars and Sung-Bae Cho, "A Neural Global Workspace Model for Conscious Attention", *Neural Networks*, no.10 (7) (1997): 1195-

1206.

David M. Rosenthal, "Explaining Consciousness", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. David J. Chalmers. (Oxford University Press, 2002), 109-131.

Anil K. Seth, Bernard J. Baars and David B. Edelman, "Criteria for Consciousness in Humans and Other Mammals", *Consciousness and Cognition*, no.14 (2005): 119-39.

Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. MIT Press, 1995.

Jamie T. Whyte, "The Normal Rewards of Success", *Analysis*, no.51 (2) (1991): 65-73.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Demokrasinin Cinsiyeti

FATMA BETÜL TATLI*

Özet
Modern liberal demokrasinin toplumsal cinsiyet ayrımlarına dayandığı veya bu meselelere kör kaldığı üzerine yapılan tartışmalar, demokrasinin radikal olarak dönüştürülmesi gerektiği fikrini vurgular. Özellikle toplumsal cinsiyet tartışmalarında feminist hareketler, mevcut demokrasi pratiklerinin ve ideallerinin dışlayıcı kategorilerine dikkat çekmiş, akıl, özgürlük ve kamusal alanın erkeksi; duygular, tekillikler ve özel alanın kadınsı niteliklerle tanımlanmasının demokrasiye içsel değerlerin bir yansıması olduğunu iddia etmişlerdir. Bugün demokrasinin meşruiyeti krizinin gündeme gelmesinin sebeplerinden belki de en önemlisi; demokrasi ideallerinin inşasındaki bu dışlayıcı ve cinsiyetçi kategorilerin sorgulanmamış olmasıdır. Bu açıdan çalışma bir demokrasi eleştirisi ve başka türden bir demokrasi imkânı üzerine düşünme niyetindedir.
Anahtar Sözcükler: demokrasi, cinsiyet, batı rasyonalitesi, liberalizm, demos.

Gender of Democracy

Abstract
The debate over whether modern liberal democracy is based on gender-specific or remains blind to these issues underlines the idea that democracy must be radically transformed. Particularly in the gender debates, feminist movements draw attention to the exclusionary categories of existing democracy practices and ideas, and they claimed that the definition of reason, freedom and the public sphere with masculine qualities, and of emotions, singularities, and private sphere with feminine qualities is a reflection of internal values of democracy. Perhaps the most important reason for the crisis of the legitimacy of democracy today is that these exclusionary and gender categories in the construction of the ideals of democracy are not questioned. In this respect, the study intends to provide a critique of democracy and consider the possibility of another kind of democracy.

* Arş. Gör. Fatma Betül Tatlı, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Felsefe Bölümü, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, betultatli@gmail.com

Keywords: democracy, gender, western rationality, liberalism, demos

Demokrasinin Cinsiyeti[1]

I

Demokrasi, tarihsel ve aynı zamanda sınırlılıkları olan bir kavramdır. Tarihseldir çünkü demokrasi üzerine yapılan tartışmalarda hemen herkes tarafından mutabık olunan konu, demokrasinin her dönem farklı anlamlar yüklenmiş ve farklı pratiklerle ortaya konulmuş bir kavram olmasıdır. Sınırlıdır çünkü; tam da tarihsel olması bakımından tanımlanması güçtür ve birey-toplum-devlet ilişkisinin ve bu ilişkilerle şekillenen değerler ve ideallerin değişkenliğine bağlıdır. Bu açıdan tartışmalarda demokrasiyi belli bir dönemle ve pratik biçimiyle sınırlamak uygun olacaktır. Bu çalışmada demokrasi kavramı, modern liberal ve neoliberal ideolojinin kullanım bağlamıyla sınırlandırılmıştır. Tartışmada demokrasinin, demokrasi modelleri veya farklı demokrasi teklifleri üzerinden değil, modern liberal demokrasiye eşlik eden rasyonalite, özgürlük ve eşitlik idealleriyle ve yanı sıra birey, halk ve yurttaş kavramları ile birlikte sorgulanması söz konusudur. Çalışmanın perspektifi ve iddiası bu ideallerin ve kavramların aynı zamanda eril bir öznenin temel karakteri ve onun işlevi olarak görülmüş olmasına ilişkindir. Dolayısıyla demokrasinin ideallerinin toplumsal cinsiyet perspektifinden sorgulanması ve yeniden değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Demokrasinin cinsiyeti meselesi üç ayrı perspektiften ele alınabilir. Bunlar moderniteyi de kendisiyle tanımladığımız belirgin nosyonlardır: Akıl, özgürlük ve eşitlik. Çalışma içinde bu kavramlar modern paradigma kapsamında kendisine çağrışımsal olarak refakat eden diğer kavramlarla birlikte ele alınacaktır. Akıl beden ile, özgürlük özel mülkiyet ile ve eşitlik seçim ve temsil ile.

Tarih sahnesine rasyonel bir toplum kurma ve özgürlük iddiaları ile çıkan modern demokrasi; eski hiyerarşilerin sorgulanması ve hatta yıkılması ve anti-otoriter toplumsal-politik yaşamın tesisine yönelik bir telos ile tanımlanmıştır. Eşitlik ve özgürlük gibi temel kategorilerle birlikte anılan demokrasi, tarihsel olarak antik döneme kadar uzanan uygulamalarıyla dahi

---

[1] Cinsiyetin yalnızca ikili kategoriler üzerinden tanımlanabilecek ve belirlenebilecek bir nosyon olmadığını düşünüyorum. Toplumsal cinsiyetler açısından konunun sadece kadın-erkek ikiliğine dönüşmesi ve bu ikilik üzerinden mücadelenin yürütülmesi de son dönemde çokça tartışılan bir konudur. Her şeyden önce kadın ve erkek ayırımı, biyolojik cinsiyet ve bilimsel diskurun politik karakterine göre şekillendirilmiş ikili bir cinsiyet mantığını ifade eder. Nitekim toplumsal cinsiyet anlayışının biyolojik cinsiyeti de söylemsel olarak belirlediği ve aynı türden ayırımları yeniden ürettiği tartışmaları sıklıkla yapılmaktadır. Bkz. Butler, *Cinsiyet Belası*, Çev: Başak Ertür, (İstanbul, Metis Yayınları, 2008), ayrıca Zillah_Eisenstein, *Sexual Decoys, Gender, Race* (USA, Zed Books, Spinifex Press, 2007).

toplumun belirli kesimlerinin özgürlüğü ve belirli kesimlerinin eşitliği şeklinde düşünüldüğünden, demokrasinin öznesinin esasen kim(ler) olduğu sorusu bu eleştirilerin de merkezinde yer almaya başlamıştır. Halkın yönetimi (*demos+kratos*) şeklinde isimlendirilse de demokrasi, halkın tamamının yönetime aktif katılımıyla ve tüm toplumsal kesimlerin temsili ile uygulanmamış, bu nedenle özel ve ayrıcalıklı kılınan kesimlerin yönetim aracı olarak görülmüştür. Başka bir ifadeyle; politik eşitlik ve politik katılım ekseninde kurgulanan demokrasi idealinin; toplumsal alanın, buradaki ilişkilerin ve meselelerin ya politik olana indirgenmesi ya da apolitize edilmesi yönünde seyretmesi, politik öznenin kim olduğu sorusunu yeniden gündeme taşımaktadır. Bu bakımdan tartışma demokrasinin eşitlik ve özgürlük ideallerinin ve özellikle modern demokrasiyle birlikte rasyonalite idealinin sorgulanmasını gerekli kılar.

Ontolojik olarak, taşıyıcı öznelerinin ortaklığı zemininde her biri birbiriyle güçlü bir bağa sahip görünen rasyonalite, özgürlük ve eşitlik gibi kapasite ve kategorilerin, politik olarak özellikle modern demokrasilerdeki evrensellik, yurttaşlık ve temsil iddialarına karşılık geldiğini ve tüm bunların ben/biz ve öteki, özel ve kamusal, kadın ve erkek ayırımlarına nasıl dayandığını göstermek bu çalışmanın esas amacıdır.

Tıpkı Marx'ın; dolaşım ve mübadele alanından hareketle özgür bireylerin özgür anlaşmalarına dayandığı iddia edilen kapitalizmin, oldukça adil ve meşru bir sistem olduğunu ileri süren toplumsal teorisyenleri, sömürünün biçimsel değil gerçek mekânını göstermek üzere üretim alanına davet etmesi gibi,[2] biz de yüzümüzü politik ve kamusal alanda kazanıldığı iddia edilen haklara, sözgelişi kadınların seçimlere katılım oranlarına, iş hayatında yer alma hakkı kazanmış olmalarına bakarak artık cinsiyetler açısından eşitsizlik düzleminin olmadığını iddia edenleri özel alana ve hatta özel-kamusal alan ayrımının mantığına davet edebiliriz.[3] Çağdaş politikada kadınların politik ve kamusal alanlarda daha fazla yer alıyor olması, birey olarak statülerine ilişkin fikri kökten değiştirmiş değildir. Yalnız burada bahsedilen birey olma statüsünü liberalizmin birey kavrayışıyla karıştırmamak önemlidir. Biri politik diğeri insani özgürleşmeyi imleyen farklı birey kavrayışları birbirlerinden öncelikle dayandıkları etik-politik perspektif bakımından ayrıdır. Nitekim Pateman'ın da ifade ettiği gibi "liberal kuramın bireyi, kendisine sahip olan, başkalarına sahip olmayı isteyen ve buna ihtiyaç duyan birey olarak cinsel egemenlik nosyonunu içinde taşır. Birey, ataerkil bir kategoridir. Birey erildir ve cinselliği buna uygun şekilde anlaşılır."[4] Aynı şekilde

---

[2] Bkz. Karl Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, (Ankara, Birikim Yayınları, 1979).

[3] Bu benzetme karşıtlıklar ile antagonizma arasındaki fark dışarıda bırakılarak, sadece yüzeyde ve sonuçlar üzerinden yapılan değerlendirmelerin sınırlılıklarını göstermek üzere verilmiştir.

[4] Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, Çev: Alev Türker, (İstanbul, Metis Yayınları, 2012), 51.

Negri ve Hardt da bireyi "olmakla değil sahip olmakla tanımlanan"[5] bir kavram olarak görür. Dolayısıyla feminist mücadelenin amacı, kadınların, liberal kuramın bireyi olarak görülmesi veya bu kategoriden pay alması değildir. Özellikle materyalist feminist hareketin esas amacı tam da bu birey anlayışının ideolojik zeminini görünür kılarak onu ortadan kaldırmak olmuştur. Bu anlayışı daha net ifade edebilmek için akıl ile beden arasındaki ilişkiye, özgürlük ile özel mülkiyetin temasına, özel ile kamusal alanların ayırımına bakmamız gereklidir.

1.Lloyd aklın cinsiyetsizliği iddiasına getirdiği eleştiriler bağlamında, kavramların tarihsel yüklerine ve bu süreçte yüklendikleri anlamlara bakmanın gerekli olduğunu vurgular. Ona göre akıl, beden, özgürlük, zorunluluk gibi kavramların, tıpkı diğer kavramlar gibi, birer tarihleri ve özellikle de cinsel tarihleri vardır. Normatif ikilikler ve bu ikilikler arasında kurulan ilişki, felsefe tarihinden de bildiğimiz gibi alt-üst, iyi-kötü, yöneten ve yönetilen ayırımına dayalı (ya da öyle olması gerektiği vurgulanan) anlamlarla doludur.[6] Felsefe tarihinde de sıklıkla karşılaşıldığı gibi, cinsiyetlerin üzerinde, insanlığı ortaklaştıran, seçme ve eyleme kapasitesi olan akıl, bireyi kendi soyutluğunda ifade eden temel özellik olarak belirir. Bu bakımdan, aklın soyut ve evrensel, kimliksiz ve cinsiyetsiz olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla bedenle kurduğu ilişkide -somut ve tikel olanı aşması ve onun üzerinde konumlandırılması bakımından- akıl öncelikle hükmeden bir kapasitedir. Sözgelimi, Platon'da da izlerini görebileceğimiz, Pisagor'un karşıtlıklar tablosunda form-akıl-erkek aynı tarafta yer almaktadır.

> *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.*[7]

Bu hiyerarşik ikilikler tablosu, fizyolojik olanın da ötesinde bir gücün simgesel göstergeleri olarak erkeklik temsillerini meşrulaştıran söylemler olagelmiştir. O halde, bir varolma ve düşünme kipi olarak *logos*'un, eril bir karaktere ve işleyişe sahip olduğu düşünülebilir.[8] Buna karşıt olarak doğal ve bedensel olanın irrasyonaliteye sahip varoluşlarının kadınsı niteliklerle

---

[5] Antonio Negri-Michael Hardt, *Ortak Zenginlik*, Çev: Efla Yıldırım, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011), 23.

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

[7] Bu ayrımlar modern felsefede karşılan çeşitli ayrımların da temelinde bulunmaları bakımından önem arz ederler. Bkz. Lloyd, G., *Erkek Akıl; Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, 22.

[8] Fatma Betül Tatlı, "Modern Felsefe'de Eril Tahakküm ve Güç" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 118.

tanımlanması ve aklın bedene indirgenemez başkalığı, bu aklı eril bir karakterde sunar. Dolayısıyla bu durumda aklın cinsiyetsiz olduğu iddiası, onun eril karakterini gizlemeye yaramaktadır. Buna paralel olarak, politika ve özelde demokratik kuramlar ve uygulamalardaki cinsiyetsizlik iddiası da yine bu alandaki erkek egemenliğini pekiştirmeye hizmet etmektedir. Zira demokrasinin de rasyonel, özgür, otonom ve en önemlisi kendisini özel olandan soyutlayarak genel ve evrensel olanı ifade eden "birey" öznesi, beden ve bedensel olan her şeyin dışında ve üzerinde konumlanır. Bedenin ve bedensel gerekliliklerin, politik bir özneyi tanımlarken küçümsenmesi ve önemsizleşmesi modern paradigmanın akıl kavrayışının çıktılarından sadece birisidir.

2.Aklın eril niteliklerle yüklenmiş ve bunu üreten bir mekanizma olarak iş görmesi dışında demokrasinin bizatihi kendi ideallerinden hareketle eleştirilmesinin diğer temel sebeplerinden biri; özgürlüğün modern liberal demokraside mülkiyet ile ilişkili olmasıdır. Liberal düşünce geleneğinde özgürlük, "başkalarına bağımlı olmak zorunda kalmamak şeklinde"[9] formüle edilir ve bu düşünce piyasada özel mülkiyet sahibi olmak şeklinde tezahür eder. Bu türden bir özgürlük anlayışına en temelde iki şekilde itiraz edilebilir.

2(a) Öncelikle o, bir engelden kurtulmuş olmak ya da sınırlanmamış olmak anlamında negatif özgürlüktür. Negatif özgürlükler ise bir anlamda sınırların ters yönde işlevselleşmesi bakımından ifade edilebilir. Daha açık bir ifadeyle, her bireyin haklarının ihlal edilmesini engellemek adına, bireylerin hareket edebileceği alanı kategorik olarak çizer. Dolayısıyla "benim özgürlüğüm başkasının özgürlüğünün başladığı yerde biter" anlayışı, henüz en başından birbirinden kopuk bireysellikler kabulüne dayalı ve aynı zamanda tikellerin ilişkisellik zeminini, yani toplumsallaşma imkânını kapatan bir bariyer görevi görmektedir. Bu anlamda negatif özgürlükler, hakların sınırlılığı zemininde anlam kazanır. Diğer yandansa pozitif özgürlük; bireyin güçleri, kapasitesi, ilgileri ve potansiyelleri bakımından gelişmesi ile tanımlanan bir özgürlük kavrayışına işaret etmesi, en önemlisi de insanı diğerleriyle ilişkileri ekseninde gelişim gösterebilen bir varlık olarak postüle etmesi bakımından negatif özgürlük tanımından farklıdır. Dolayısıyla politik perspektifte; kıyas, sınır, rekabet ve özel olan gibi insanları kapalı birer Cogito olarak, bireyci bir perspektiften değil, toplumsallık, kamusallık, iş birliği ve ortaklaşalık zemininde tanımlayan bir bireysellikte inşa eder. Marx'ın ve Marcuse'nin *doğru bireysellik*[10] olarak tanımladığı bu tür bir bireysellik, insanları bencil çıkarları, yıkıcı arzuları üzerinden değil, kendini toplumsallığı içerisinde kuran ve ilgileri, yaratıcı potansiyelleri ve ortak mülkleri üzerinden inşa eden başka türden ilişkileri gerektirir. Bu anlamda gerçek özgürlük

[9] Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, 47.
[10] Bkz. Kurtul Gülenç, *Marksizm'de Ahlak Tartışmaları*, (İstanbul, Tekin Yayınevi, 2016).

ve doğru bireysellik, özel mülkiyetten ve onun beslendiği bireycilikten oldukça farklı bir etik-politik perspektif sunar.

2(b) İkinci itiraz noktası liberal demokrasinin öznesi olan özgür bireylerin özel mülkiyete sahip olma hakkı üzerinden bireyliklerini ve politikadaki yerlerini ortaya koyma gücü ile ilişkilidir. Özel mülkiyet hakkıyla karakterize edilen özel alan fikri, önceleri bireysel fikirler, ilişkiler ve ticaret özgürlüğünün, bu anlamda politikadan farklı etkinliklerin ifade alanı olmuş, daha sonraları irrasyonel olduğu düşünülen sevgi, şefkat gibi duygu ve değerler üzerinden yalnızca hane alanı olarak belirlenir hale gelmiştir. Burada iki aşamalı ve sonuç itibariyle üçlü bir ayrım söz konusudur. Önce toplumsal-ekonomik ilişkiler özel alan olarak tanımlanarak, devlet ve politika işlerinden ayrı tutulmuş, daha sonra ise hane, toplumsal-ekonomik olandan da soyutlanarak bahsettiğimiz nihai ayrışmaya, hane-toplum-politika işleri olarak üçlü bir bölünmeye dönüşmüştür. Toplumsal olanla politik olan, erkekler arasındaki başka bir mücadelenin konusu haline gelirken, eviçi özel alan yalnızca toplumsal olanın yeniden üretilmesine katkısı üzerinden tanımlanmıştır.[11] Pateman'a göre "eviçinin sivil toplum alanından dışlanması, aile ilişkilerinden soyutlanmış 'özel' bir birey yaratır; tam da bu yüzden bu birey kendisini klasik liberal mülkiyet sahibi sıfatıyla politik arenaya atmaya cesaret edebilir."[12] Dolayısıyla özel ve kamusal ayrımı başka şekillerde fakat yine de toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden iş görmeye devam etmiştir. Ne var ki bu, mülkiyet fikrinin özel alanın organizasyonundan tamamen elini çektiği anlamına gelmemektedir. Liberal ve neoliberal ideolojide tüm kamusal yaşamın belirleyicisi olarak özel mülkiyet ilişkileri, özel ve kamusal alan ayrımını güçlendirmekle kalmamış her iki alanı da açık veya örtük biçimlerde tasarlamaya devam etmiştir. Kamusal alan açık bir biçimde politize edilerek evrensel ve akılsal niteliklerle tanımlanan özneye tahsis edilirken, özel alan her ne kadar bu ilişkilerden ve hiyerarşilerden uzak görünse de örtük olarak politik yaşam tarafından belirlenmeye devam etmiştir.[13] Bu bakımdan sivil toplum ve devlet, toplum ve politika, özel alan ve kamusal alan ikilikleri, aynı tarafta yer alanların özsel birliklerine ilişkin çağrışımla birlikte, liberal felsefenin en önemli dayanakları olmuştur. "Özel ve kamusal, ya da tikel ve evrensel, örgütlenme alanları arasındaki ayrım, toplumsal yaşamın modern, liberal kavramının temel yapısal ilkesidir. Doğal, tikellik olan aile özel alanın merkezinde yer alır ve ön plana çıkar ve kişisel olmayan, evrensel, "geleneksel" kamusal yaşam bağlarına karşı durur."[14] Dolayısıyla, yine az önce bahsettiğimiz akıl-beden ayırımıyla süregelen hiyerarşik,

[11] Bir örnek için bkz. Rousseau, *Emile*. Aktaran Georges Duby ve Michelle Perrot, *Kadınların Tarihi, Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizlere*, Cilt 1, Çev: Ahmet Fethi, (İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005), 11.

[12] Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, 47.

[13] Feminist mücadelenin "özel/kişisel olan politiktir" sloganıyla görünür kıldığı bu ilişkinin tartışması için bkz. Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*.

[14] Carole Pateman, "The Disorder of Women: Women, Love, and the Sense of Justice", *The*

normatif düalizm politik sonuçlarıyla doruk noktasına liberalizmde ulaşır, diyebiliriz. Bu değerler akılsallık ve özgürlük üzerinden tanımlandığı oranda, aynı paradigma içinde yer alan demokrasi de politikanın toplum üzerinde, diğer bir ifadeyle erkeğin ve erkeksi olanın kadın ve kadınsı olan üzerindeki tahakkümünü olumlar ve yeniden üretir. Bu, demokrasinin, rasyonalite ve özgürlük ideallerinden vazgeçmesi gerektiği anlamına gelmez. Sorun, rasyonalitenin beden ve duygularla ilişkisinin kesilerek epistemolojik ve ontolojik tekele sahip bir kapasite olarak konumlandırılması, özgürlüğünse mülkiyet ilişkileri üzerinden ve salt negatif özgürlük olarak belirlenmiş olmasıdır. Dolayısıyla feminist mücadele, sadece kadınların politika ve iktidar yapılarına daha fazla dâhil olmasına yönelik bir talep değil, (aklın bedenle ve duygularla teması da dahil olmak üzere) politika ve iktidar anlayışının radikal biçimde değiştirilerek daha yaratıcı, günlük hayatla temasta, öznesinin yeniden tanımlandığı yeni bir biçimde kavranışına ilişkindir.

3.Liberal demokrasilerin eşitlik anlayışı da özellikle eşit oy kullanma hakkı, eşit olarak tanınan seçme ve seçilme hakkı ile tanımlanır hale gelmiştir. Bu bakış açısının yine iki farklı perspektiften eleştirilmesi mümkündür.

3(a) Bunlardan biri bu hakların kadınların niceliksel olarak politik alanda yer almasına ilişkin bir sorgulamaya, diğeri ise demokrasinin seçimlerle ve temsillerle tanımlanmasına ilişkindir. Öncelikle; oy kullanma ve seçilme hakkı ile kadınlar politik olarak tanınmış bireyler olarak görülse de ve bu katılıma bağlı olarak niceliksel büyümeler gerçekleşse de ve hatta niceliksel değişimler niteliksel sıçramalar için önemli bir adım olarak görülse de, politik olarak kullanılan kaynaklar, seçimle oluşmayan organların politik kararlardaki etkisi ve ekonomik ve bürokratik gücü önemli etkenlerdir.[15] Kadınların politik kararlarda yer almamasının veya erkekler kadar kabul edilir olmamasının en temel sebebi yine özel alan ve kamusal alan arasında yapılan doğalcı liberal ayırımlardır. Politik aktörlerin niceliksel olarak çoğunluğunun erkek(si) olmasının yanı sıra, bu aktör tanımının bizatihi kendisinin erkeksi olması bu noktada dikkat çekicidir. Az önce bahsedilen nedenlerle, emeğin cinsiyetli ayrımı ve bunun da zemininde yer alan kamusal alan-özel alan ayrımı konuya açıklık getirecek temel noktalardır. Toplumsal olanı yeniden üreten ve genelde bakım işleriyle, duygusal ve özel alanla sınırlanan anne ve eş olarak *kadın*, daha soyut ve akılsal olduğu düşünülen politik alanı düzenleyen ve toplumsal olanı yukarıdan kontrol eden *erkek* tarafından yö-

University of Chicago Press, Vol. 91, No. 1 (1980), pp. 20-34, https://www.jstor.org/stable/2380368.

[15] Gundula Ludwig, "Post-democracy and gender: new paradoxes and old tensions", Distinktion: Journal of Social Theory, 19:1, (2018), 28-46, doi: 10.1080/1600910X.2018.1461669 ve ayrıca Liz Bondi "Gender, Class, And Urban Space: Public And Private Space In Contemporary Urban Landscapes", *Urban Geography, 19:2*, (1998), 160-185, doi: 10.2747/0272-3638.19.2.160.

netilir. Bu aynı zamanda toplum ve politika arasındaki ayırımın da cinsiyetlendirilmiş bir ayırım olduğunu göstermektedir. Fakat burada daha çok erkekliğin kendi içinde hegemonik çatışmaları söz konusudur. Toplumsal olanın yeniden üretimi olarak görülen günlük hayatın önemsizleştirilen işlerinin kadınsı olana tahsis edilmesi, politikanın hiyerarşik olan ve eşitsizlik üzerine yükselen değerlerine ve evrenselci, soyut ve biçimsel konumlanışına ilişkindir.

3(b) Yine eşitlik eleştirisiyle bağlantılı diğer perspektif, demokrasinin seçimlerle ve temsillerle tanımlanmasına yöneliktir. Temsil meselesi, son dönemde demokrasinin krizine ilişkin tartışmalarda gündeme gelen bir konu olarak görülse dahi, henüz 18. yüzyılda Rousseau ile birlikte oldukça sert biçimde eleştirilmiştir: "İngiliz halkı özgür olduğuna inanıyor; çok yanılıyor, yalnızca Parlamento Üyelerinin seçimi sırasında özgür; üyeler seçilir seçilmez, halk köleleştiriliyor; bu hiçbir şey demek değildir."[16] Burada söz konusu eleştiri, sunulan alternatifler arasından halkın seçim yapmasının yarattığı bir özgürlük yanılsaması ve dahası geri kalan tüm politik kararların seçilenler tarafından alınması durumudur. Kulak'ın da ifade ettiği gibi;

> "Seçmen, seçimin ardından, daha baştan seçilen üstündeki söz hakkını kaybeder; çünkü liberal demokrasilerde seçmenin sonradan yasama ve yürütmeye doğrudan katılması olanaklı değildir. Burada ancak dolaylı olarak, danışman sıfatıyla sivil toplum örgütleri, sendikalar, meslek odaları ve aydınlar vb. yasama ve yürütme içine, o da geçici olarak dahil edilebilirler. Kuşkusuz dolaylı katılım, seçilenlerin kararlarına hukuki anlamda bir yaptırımdan yoksundur. Hukuki açıdan yasama ve yürütmenin tek meşru öznesi seçilenlerdir."[17]

Bu durum bizi temsil meselesine ve temsile ilişkin sorunlar meselesine götürür.

Sıklıkla eşitlik ve farklılık nosyonları temelinde ele alınan temsil meselesi, belli açılardan tartışmalı görünmektedir.[18] Eşitlik nosyonu bir yandan tüm bireylerin toplumsallık zemininde eşitliği görüşüne başvurarak daha bütünlükçü bir yaklaşım sergilerken, farklılık nosyonundan hareketle kurulan toplum da bireylerin özgün ve indirgenemez tekillikleri ve hakları zemininde konuya yaklaşır.

---

[16] Rousseau, J.J. *Toplum Sözleşmesi*, Çev: Vedat Günyol, (İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2016) ve aynı zamanda Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, 23.

[17] Önder Kulak, "Seçmen, Seçilen ve Temsil: Biri Demokrasi mi Dedi?", *kampfplatz Dergisi 1. Cilt 3. Sayı*, https://www.academia.edu/9909938/Se%C3%A7men_Se%C3%A7ilen_ve_Temsil_Biri_Demokrasi_mi_Dedi.

[18] Bu farklılık aynı zamanda farklı demokrasi türlerine de tekabül eder. Özellikle evrensellik, eşitlik ve yurttaşlık eksenli cumhuriyetçi demokrasi anlayışı ile post-modern farklılık ve tekillik gibi saiklerden beslenen neo-liberal demokrasi anlayışları eleştirisi için bkz. Anne Phillips, Demokrasinin Cinsiyeti.

İlk yaklaşım genelde evrensel bir homojenlik hedeflediğinden sıklıkla totalitarizm korkusu doğurur. "Genel irade", "ortak yarar", "kendinde iyi"[19] toplumdaki farklı arzu ve talepleri yakalamakta zorlanır görünmekte, bu açıdan da yetersiz kalmaktadır. Diğer yandan farklılıklar vurgusu, bu farklılıkların birbirleri üzerinde hegemonik ilişkiler kurma ve yerelliklere hapsolma riski taşır. Bu iki uçlu anlayışın temsil meselesi açısından ortak sorunu, temsilin indirgemeci ve/veya baskıcı bir araç olmasına ilişkindir. İlk yaklaşımın öznesi olan ve demokrasinin de dayanağı olan "halk" bütünlük ilkesi altında tanımlanan, bu açıdan içinde tikelliklerin göz ardı edildiği veya bastırıldığı, bir "biz" ve "onlar" ayrımı ile öteleyici görünmektedir. Bu durumda halk nosyonu, birbirinden farklı tikelliklerin bütünlük içerisinde özdeş kılınması ölçüsünde, bir dışlama pratiği olarak iş görebilmektedir.

Özellikle ulus devletlerin inşasıyla birlikte iç ve dış ayırımının aynı ulus içinde de farklı şekillerde tezahür ettiğini, nihayetinde farklılık-özdeşlik, kendilik-ötekilik, beyaz-siyah, erkeksi-kadınsı, kamusal-özel olan arasındaki ayırımlarla üretildiğini söylemek mümkündür. Evrensel yurttaşlık ideali herkesi yurttaş olarak görür fakat farklı olanı yok sayarak türdeş kılar. Politikayı kişisel çıkarlar sorununa indirgeyen yaklaşımlara karşıt olarak, özellikle liberal elitizmle hesaplaşan bu evrensellik ideali, çoğunlukla üniter bir norm dayatarak toplumsal özdeşlik yoluyla demokrasiyi tanımlar. Fakat bu yaklaşım, kişisel olanın politikadan tümüyle koparılması ve politikanın soyut olarak ve yine elitist bir biçimde kavranmasına yol açmıştır. Zira bu görüş için de halk, hiçbir zaman yönetme yetisine sahip olmayan, irrasyonel bir mevcudiyettir. Dolayısıyla *demos*'a dayanan bir demokrasi, bu anlamda tikel ve özgül olanın soyutlama yoluyla silinmesi ve bir bakıma dışlanması anlamına gelebilmektedir. Bir diğer yandan liberalizmin birey ideali de kendi özsel soyutluğunda tanımlanır. Phillips bu konuda oldukça temkinli olmak gerektiğini vurgular. "Eğer yakın zamandaki feminist tartışmalar doğruysa, bedenden soyutlanan her kavramı atmamız gerekir, çünkü hepimize hizmet edecek tek bir soyutlama yoktur."[20]

Diğer açıdan farklılıklar, fetişleme riskiyle birlikte hiçbir ortaklık zemini sunamama tehlikesi taşır ki; bu anlamda temsil zaten mümkün değildir ve işlevsizleşir. Hardt ve Negri'nin de ifade ettiği gibi yerel farklılıklar doğal ve sarsılmaz olan argümanını güçlendirir ve bu perspektif, toplumsal ilişki ve kimlikleri sabitleyen ve romantikleştiren bir ilkçilik halini alabilir.[21] Dolayısıyla temsile bu yaklaşım modelleri temsilin kendisine ilişkin sorunları da görünür kılar. Temsil eden ve temsil edilen ayrımı, en temelde yöneten ve yönetilen/tebaa ayırımına dayanır. Bu ayrım, en görünür haliyle politik

[19] Nazile Kalaycı, "Siyasetin 'Yeni' Aktörü Olarak 'Çokluk'", *Hacettepe Üniversitesi, Sosyolojik Araştırmalar Dergisi*, http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/Siyasetin_Yeni_Politik_Aktoru_Olarak_Cokluk.pdf, 3.

[20] Anne Phillips, *Demokrasinin Cinsiyeti*, 72.

[21] M. Hardt-A. Negri, *İmparatorluk*, Çev: Abdullah Yılmaz, (İstanbul, ayrıntı Yayınları, 2018), 67.

olan, toplumsal olan ve aile arasında yapılan ayrımda temellenir. Hegelci paradigmada sivil toplum, aile ve devlet ayrımına karşılık gelen toplum ve politika ayırımı,[22] Marx tarafından biri diğerine tabi kılınan iki farklı karakterde bireyler yaratması bakımından eleştirilir.[23] Marx'ın amacı, politika ile toplumsal olanın bu kopuşunun bir yabancılaşma olduğunun ve toplumsal sınıflar açısından bakıldığında, devletin egemen sınıfın hizmetinde işleyen bir kurum olduğunun gösterilmesidir. Zira Robert Hale de "Devletler mülkiyet haklarını koruduklarında, bu mülkiyete erişme ve denetim kurma imkânı olmayanlara baskı uygulamaktadır"[24] demektedir. Dolayısıyla Marx'a göre sınıfların ortadan kaldırılması, devletin de işlevini yitirmesi/sönümlenmesi anlamına gelecektir. Buradan hareketle tüm toplumsal yabancılaşma biçimleri -ki her biri diğerini üretir ve birbiriyle ilişkilidir- üzerinden, özellikle toplumsal cinsiyetler açısından değerlendirirsek, temel meseleyi normatif ikiliklerin hiyerarşisi olarak okuma imkanına kavuşuruz. Daha açık bir ifadeyle, kamusal alan-özel alan, toplum ve politika, yönetilen ve yöneten ayırımlarının tahakkümcü formların üretiminde ve yeniden üretiminde belirleyici sınırlamalara sahip olduğunu fark etmek ilk elden gerekli ve önemlidir. Oysa demokrasi, iddiaları bakımından bu ayırımların ötesinde, yönetenle yönetileni özdeş kılma niyetindedir. Bu açıdan liberal demokrasi ile birlikte anılmaya başlanan temsil, aslında özsel olarak demokrasiye karşıt bir nosyondur. Eğer başka türden bir demokrasi yok ise, o halde demokrasinin kendisi bu ayrımların ve ikiliklerin kaynağıdır. Yine de mevcut demokrasi biçimleri ve idealleri üzerinden değil, bir toplumsal yaşam biçimi imkânı olarak "demokrasi" soruşturması, bugün için hala önemli ve gerekli görünmektedir.

II

Demokrasiye ve onun cinsiyetlendirilmiş olmasına veya ideolojik işlevine yönelik bu türden eleştirilere, neoliberalizm döneminde artık modası geçmiş eleştiriler gözüyle bakmak gerektiği, küresel demokrasi veya postmodern demokrasi uygulamalarının bu eleştirileri gereksiz kıldığı yönünde itiraz edilebilir. Yeni küresel düzenin, artık ulus devlet sınırlarını ve sınırlılıklarını aştığı düşüncesiyle, aslında daha esnek, daha çoğul ve daha özgür bir dünya imkânı sunduğu düşünülebilir. Hiçbir kimliğin ötelenmediği, hiçbir aşkınlığın ve dışarının olmadığına ilişkin Foucault'dan bu yana sürdürülen, Negri-Hardt ve Deleuze-Guattari ile geliştirilen yeni iktidar modelini tanımlama çalışmaları, bir yandan iktidarın zamansal ve mekânsal sınırsızlı-

[22] Bkz. F. Hegel, *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, Çev: Aziz Yardımlı, (İstanbul, İdea Yayınları, 2013).
[23] K. Marx, *Yahudi Sorunu*, (Ankara, Sol Yayınları, 1997), K. Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (Ankara, Sol Yayınları, 2009).
[24] Akt. Hardt-Negri, *İmparatorluk*, 279.

ğını vurgularken diğer yandan bu değişimi ekonomik değişimdeki karşılıklarıyla birlikte ele alır. Zira iktidarla birlikte kapitalist üretim biçimi, Fordist üretimden post-fordizmin zaman ve mekân sınırları tanımayan üretim anlayışına dönüşmekte, fakat bu yeni esnek emek ve iş anlayışı ile birlikte sömürü, tüm toplumsal düzeyde yürütülür hale gelmektedir. Bir iktidar analizinden hareketle ve bu analize sunulan sosyo-ekonomik zeminde yürütülen tartışmalar emeğin farklı biçimlerinin analizini de beraberinde getirmiştir. Negri ve Hardt'a göre özellikle duygusal emeği gerektiren hizmet sektörü gibi yeni emek ve üretim biçimleri ortaya çıkmış, sadece endüstriyel fabrika sınırları içinde ve mesai saatleri süresince değil hem maddi hem de maddi olmayan emek ile sömürünün sınırları genişlemiştir. Kavramın muğlaklığına, ekonomik temellerle sömürüyü açıklama gücüne yönelik eleştiriler bir tarafa, yaşanan teknolojik gelişmeler ekseninde bilişsel temelli yeni *maddi olmayan emek* ve iş merkezli değişimlere ilişkin tartışmalar kabul edilirse de; konumuz açısından bu değişimin etkileri, ev içi işler, gündelik işçilik ve göçmenlere dayalı işçilik üzerinden örneklenebilir. Emeğin cinsiyetli ayrımı ekseninden bakılacak olursa, duygusal emeğin, bakım işlerinin ve ev içi emeğin hala ağırlıklı olarak kadınlara özgülendiği açıkça görülebilir. Burada sürdürülen eğilim, felsefe tarihinde Platon, Rousseau, Hegel gibi örneklerde ön plana çıkan özel alan-kamusal alan ayrımının ve bu alanlara ilişkin işleri yürütebilme kapasitesi bakımından kadınsı ve erkeksi olarak ayrılan toplumsal rollerin doğalcılık ekseninde açıklanması olarak okunabilir. Dolayısıyla daha önce vurguladığımız akıl/ruh ile beden/doğa ikiliklerinin toplumsal yaşamın inşası ve kavranmasındaki temel ayrımlar olduğunu ve böyle sürdürüldüğünü görmek mümkündür.

Politik kararların ekonomik ölçütler ekseninde alındığı ve hükümetlerin piyasa ilişkileri ekseninde biçimlendiği post-modern politika uygulamalarında da demokrasinin yeni öznesi girişimci birey olarak tanımlanmıştır. Bu birey yine özgür, otonom, rasyonel ve egemen erkek birey olarak, aynı iktidar pratikleri ile tanımlanabilir. Erkektir; çünkü politik/ekonomik alan ile toplumsal alan veya kamusal ve özel alan ayrımı hiyerarşik olarak, daha önce bahsettiğimiz aynı ölçütlerle sürdürülmektedir. Post-kolonyal feminist araştırmacılar bu öznenin sadece erkek değil, aynı zamanda beyaz ve Avrupa-merkezli erkek olduğunu da ekler.[25] Nitekim klasik liberal demokrasiyi değerlendirdiğimiz aynı ölçütlerle (rasyonalite, özgürlük ve eşitlik) neoliberal politikalara baktığımızda benzer bir tablo ile karşılaşırız.

(a) Rasyonalitenin teknik ve araçsal[26] hale gelmesi ve aynı zamanda ekonomik ve bürokratik işlerin yürütülmesi adına uzmanlık bilgisi üzerinden

[25] Gundula Ludwig, "Post-democracy and gender: new paradoxes and old tensions", 30.
[26] Bkz. Horkheimer, M., Adorno, T.W., *Aydınlanmanın Diyalektiği,* II, Ç. O. Özügül, (İstanbul, Kabalcı, 1996) ve H. Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan,* Çev: Aziz Yardımlı, (İstanbul, İdea Yayınları, 1990).

tanımlanmaya devam etmesi, moderniteden post-moderniteye taşınan niteliklerdir. Dolayısıyla aklın ortak ve evrensel olarak pay edildiğine ilişkin iddialar; akılsal olan işleri yürütme imkânlarının toplumun belirli kesim ve sınıflarının erişimine açık olduğu, dolayısıyla aklın kullanımı ve gelişmesi imkânının da tekelleştiği gerçeğiyle yüzleşmek zorundadır. Üstelik aklın, beden ve duygular üzerindeki tahakkümü aynı şekilde aklın evrenselliği iddiası altında yürütülmektedir. Post-modernitenin evrensellik iddialarına ilişkin şüphe ve eleştirileri, toplumdaki tekilliklerin dikkate alınması noktasında etkili olmuştur. "Büyük anlatıların" en büyüğü olarak evrensellik, aklın kişisel olandan uzaklaşması bakımından post-modernizmin itiraz merkezi olarak görülebilir. Fakat diğer yandan farklılıklar, tikellikler ve duygusal olanın kendi içinde başka türden tiranlıklar yaratması riski, süreci bizonlar denklemini yeniden üretmesi bakımından sekteye uğratmaktadır. Bu vurgu, özellikle kimlikler ve cemaatler üzerinden yürütülen yeni politik hareketlerin ufkunun sınırlarını da belirler. Bu açıdan temel mesele, iktidarın ve tahakküm pratiklerinin el değiştirmesi değil, bu pratikleri yaratan koşulların dönüştürülmesidir. Başka bir ifadeyle; yaratılan ikiliklerin bir ucunda durmaktan ziyade, bu ikilik mantığını yıkmak ve bunun için de ikilikleri kendi somut toplumsal ilişkisellikleri zeminlerinde kavramak ve dönüştürmek gerekmektedir. Bu yalnızca belli türden bir akla ve akılsallığa teslim edilecek teorik bir hamle değil, pratik alanda yürütülecek ve böylece aklı da dönüştürecek bir mücadele alanıdır. Mesele evrensel bir ortaklık zemininden hareket etmek değil, ortaklaştırılabilir olanı bulmaktır. Heterojenlik ve farklılık vurgusu üzerinden yeniden biçimlendirilen bir kamusal yaşam, devinim halinde olan bileşenlerin ilişkiselliği bağlamında mümkündür. Bu, toplumun üretici güçlerinde cisimleşen insani potansiyelleri geliştirme gücü olan doğru bireyselliğe bağlıdır.

(b) Diğer açıdan küresel olan ve bu açıdan merkezi olmayan neoliberal yönetimlerin ve piyasaların özgürlük vaatlerinin, modern ulus devletlerin toplumlara ve bireylere verdiğinden çok daha fazla olduğu iddiası tartışmaya açılmalıdır. Hardt ve Negri'ye göre de "Neoliberal ideoloji, özgürlüğe methiyeler düzer ve bu bakımdan mülkiyet edinme özgürlüğü, devlet kontrolünden muaf olma özgürlüğü, bireylerin girişimci teşebbüslere girme ve benzeri özgürlükleri de dahil olmak üzere bireysel özgürlükleri politik gündemin merkezine koyan...liberteryan geleneklerin geldiği son noktadır."[27] Düşünürlere göre bu özgürlükler elbette mistifikasyondan ibarettir. Toplumsal sınıfların hem ekonomik hem de politik karar alma hakkı üzerinden meseleye bakıldığında, özgürlüğün demokrasinin eşitlik ilkesiyle değil, mülkiyetin özelleştirilmesi ilkesi ile yakın teması görünür hale gelir. Bu anlamda liberal akıl, özgürlük ve eşitlik ideali, hem soyut ve biçimsel olmaları itibariyle somut toplumsal yaşama ve ilişkilere tekabül etmeyen nosyonlardır

[27] Hardt-Negri, *Meclis*, Çev: Akın Emre Pilgir, (İstanbul, Ayrıntı, 2019), 279.

hem de özel mülkiyetin sağladığı ayrıcalıklı ve güç odaklı ilişkilere dayalı bir çerçeveden değerler üreten mekanizmadır.

(c) Son dönemde yapılan radikal feminist çalışmalarda, politika ve toplum arasındaki farkın kapatılması bir yana, giderek genişlediği ve ayrıcalıklı ve elit kabul edilen, demokratik olmayan yollarla görevlendirilmiş kesimlerin politik kararlarda asıl söz sahibi olduğuna dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla "post" dönemlerde, elitizmden, geleneksel hiyerarşi ve tahakküm anlayışından kopuş olmadığı, tersine bu ilişkilerin güçlenerek ve katlanarak arttığı görülmektedir. Negri ve Hardt bu yeni iktidar biçimine yönetişim anlayışı adını vermektedir. Onlara göre "...bu yönetişim, demokrasi ile karıştırılmamalıdır. Evet, çoğul aktörlerden oluşur, göreceli esnek ve açıktır ve en azından devlet egemenliğinin yapılarına kıyasla 'aşağıdan' oluşturulmuştur. Ancak çoğulluğu yüksek derecede, biri diğerine hiyerarşik olarak bağlı bir iktidar oligarşisiyle, sadece imtiyazlı bir zümreyle kısıtlanmıştır; açıklığıysa mülkiyet ve iktidarın etkileriyle önemli oranda sınırlanmıştır."[28]

Sonuç olarak; farklılıkları görmezden gelerek yürütülen evrenselci ve totaliter iktidar anlayışı ile yerellik ve farklılıkları merkeze yerleştiren ve aynı türden hiyerarşileri üreten monist ya da düalist mantığa hapsolmuş anlayışlar arasında seçim yapmaktansa, tahakküm ve sömürü pratiklerini ortadan kaldıracak bir ekonomik-politik ufka sahip olmak, düşünülmesi öncelikli bir imkândır. Toplumsal cinsiyet tartışmaları ekseninde, gerek iktidar analizi gerekse sosyo-ekonomik temelli değişimlerin analizi yapılırken, demokrasinin ideallerinin ve ona eklemlenen kimi nosyonların yeniden sorgulanması ve radikal olarak değişmesi önemlidir. Cinsiyetlerin varlığını görmezden gelmek kadar onları yalnızca farklılıklarında görünür kılmak da güç dizgesine yerleşmek demek olacaktır. Marx'ın da ifade ettiği gibi, demokrasi adı altında el değiştiren çarkın yeniden el değiştirmesi değil, kırılması gerekmektedir. Her şeyden önce bir ilk adım olarak; Marx'ın politikayı, yalnızca bir iktidar aygıtının işi olarak toplumdan bağımsız ve onun üzerinde gören burjuva demokrasi ve devletine yönelik eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde, mevcut demokrasinin sunduğu soyut haklar, özgürlükler ve biçimsel eşitlik ilkeleriyle tanımlanan bir politikayı reddetmemiz gerektiği açıktır. Bu, toplumu, ekonomiyi, politikayı, bireyi ve bunlara ilişkin tüm değerleri yeniden değerlendirmek ve inşa etmek için büyük ve zorlu bir yola çıkmak demektir.

Kaynakça

Bondi, Liz, "Gender, Class, And Urban Space: Public And Private Space In Contemporary Urban Landscapes", *Urban Geography*, 19:2, (1998), 160-185, doi: 10.2747/0272-3638.19.2.160.

Butler, Judith, *Cinsiyet Belası*, Çev: Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

[28] Negri-Hardt, *Ortak Zenginlik*, 229.

Eisenstein, Zillah, *Sexual Decoys, Gender, Race*, USA, Zed Books-Spinifex Press, 2007.

Gülenç, Kurtul, *Marksizm'de Ahlak Tartışmaları*, İstanbul, Tekin Yayınevi, 2016.

Hardt M.-Negri A., *İmparatorluk*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul, ayrıntı Yayınları, 2018.

Hardt M.-Negri A., *Meclis*, Çev: Akın Emre Pilgir, İstanbul, Ayrıntı, 2019.

Hegel, F. *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2013.

Horkheimer, M., Adorno, T.W., *Aydınlanmanın Diyalektiği,* II, Ç. O. Özügül, İstanbul, Kabalcı, 1996.

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.

Kalaycı, Nazile, "Siyasetin 'Yeni' Aktörü Olarak 'Çokluk', *Hacettepe Üniversitesi, Sosyolojik Araştırmalar Dergisi*, http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/Siyasetin_Yeni_Politik_Aktoru_Olarak_Cokluk.pdf.

Kulak, Önder, "Seçmen, Seçilen ve Temsil: Biri Demokrasi mi Dedi?", *kampfplatz Dergisi 1. Cilt 3. Sayı* , https://www.academia.edu/9909938/Se%C3%A7men_Se%C3%A7ilen_-ve_Temsil_Biri_Demokrasi_mi_Dedi.

Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.

Ludwig, Gundula, "Post-democracy and Gender: New Paradoxes and Old Tensions", *Distinktion: Journal of Social Theory*, 19:1, (2018), 28-46, doi: 10.1080/1600910X.2018.1461669.

Marcuse, H., *Tek Boyutlu İnsan*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1990.

Marx, Karl, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Ankara, Birikim Yayınları, 1979.

Marx, Karl., *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Ankara, Sol Yayınları, 2009.

Marx, Karl., *Yahudi Sorunu*, Ankara, Sol Yayınları, 1997,

Negri, A. - Hardt M., *Ortak Zenginlik*, Çev: Efla Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Pateman, Carole, "The Disorder of Women: Women, Love, and the Sense of Justice", *The University of Chicago Press*, Vol. 91, No. 1 (1980), pp. 20-34, https://www.jstor.org/stable/2380368.

Phillips, Anne, *Demokrasinin Cinsiyeti*, Çev: Alev Türker, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Rousseau, J.J., *Toplum Sözleşmesi*, Çev: Vedat Günyol, İstanbul, İş Bankası Yayınları.

Rousseau, J.J., Emile, Aktaran Georges Duby ve Michelle Perrot, *Kadınların Tarihi, Ana Tanrıçalardan Hıristiyan Azizlere*, Cilt 1, Çev: Ahmet Fethi, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005.

Tatlı, F. Betül, "Modern Felsefede Eril Tahakküm ve Güç", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Feminity in Religions: A Comparative Analysis

CENNET CEREN ÇAVUŞ*

Abstract
The relationship between religious discourses and social gender relationships is a complicated issue to study. Though we know that religions not only shape cultures with which they interact but they are also affected by them deeply, it is not easy to perceive how these interactions happen. This paper aims to detect various religions' perceptions of femininity to see how they changed the cultures' approaches to femininity and to understand in what ways they were affected by those cultures. The religions were classified according to their approaches to femininity as gynocentric, androcentric, misogynistic and egalitarian. Religions' conceptions of femininity are studied with a comparative method, through analyzing their approaches to nature, life, cosmic order, asceticism, sexuality, and menstruation.
Keywords: femininity, religions, gender, woman, masculinity, patriarchy, androcentrism, misogynism

Dinlerde Dişilik Algıları: Karşılaştırmalı Bir Analiz

Özet
Dinlerin söylemleri ile toplumsal cinsiyet ilişkileri arasındaki irtibat çalışılması zor bir konudur. Her ne kadar dinlerin etkileşime girdikleri kültürleri yalnızca şekillendirmekle kalmayıp aynı zamanda onlardan derin bir biçimde etkilendiklerini bilsek de, söz konusu etkileşimlerin nasıl gerçekleştiğini bilmek kolay değildir. Bu çalışmanın amacı çeşitli dinlerin, temas kurdukları kültürlerin dişilik algılarını nasıl değiştirdiklerini görmek ve bu kültürlerden nasıl etkilendiklerini anlamak için dişilik algılarını tespit etmektir. Dinler dişilik mefhumuna yaklaşımlarına göre jinosantrik, androsantrik, misojinist ve egalitaryan olarak sınıflandırılmıştır. Dinlerdeki dişilik algıları, onların doğa, hayat, kozmik düzen, zahidlik, cinsellik ve menstruasyon gibi

* Dr. Cennet Ceren Çavuş, (Marmara Üniversitesi'nde tasavvuf yüksek lisans ve doktorası yaptı. Halihazırda Nörobilim alanında master, ve tasavvuf ve felsefe alanlarında hocalık yapmaktadır.), ccerenozturk@gmail.com

meselelere bakışı incelenerek, karşılaştırmalı bir yöntemle analiz edilecektir.
Anahtar Sözcükler: dişilik, dinler, cinsiyet, kadın, erillik, ataerki, eril-merkezlilik, misojini (kadın düşmanlığı)

Femininity, which is defined as "the quality or nature of the female sex; the quality, state, or degree of being feminine or womanly"[1], is a philosophical concept. Since femininity is about the "nature" of the female sex and about "being" feminine, it is an object of philosophical thinking. Religions have reflected the ontological, epistemological and axiological perspectives of particular cultures. They have likewise shaped the worldviews of the cultures with which they interact. The relationship is reciprocal and it is not easy to distinguish which one affects the other more. In this paper I am going to examine how various religions affected the cultures of the societies they interact with, in terms of their perceptions of femininity and how patriarchal societies' conceptions of femininity affected the way which religions are practiced.

I categorize religions according to their approaches to femininity as gynocentric, androcentric, misogynistic and egalitarian. Animistic religions like that of the Aborigines and Native Americans and Taoism are in the first category while Hinduism and Buddhism are in the second. I classify Confucianism and Judaism as misogynist religions and Christianity and Islam as egalitarian.

GYNOCENTRIC RELIGIONS

By gynocentric religions I mean religions that prioritize femininity in religiosity and view the feminine as sacred. Animistic religions value nature and women's ability to give life through birth. These are tribal religions of the Aborigines and Native Americans, as well as Taoism.

Aborigines

In the tribal religions of the Aborigines, religious life is not separate from worldly life since each aspect of nature is sacred. Women and men have separate rituals and these rituals indicate the sanctity of femininity in their religion.

The female rituals celebrating menstruation and birth are exclusive to women, and men are forbidden from participating. Passage from childhood to womanhood is the most significant ritual in a girl's life. The menstruation blood is sacred and has a mystical meaning for its power to give birth in

[1] "femininity," *Merriam-Webster.com Dictionary*, November 30, 2019, https://www.merriam-webster.com/dictionary/femininity.

reproduction. When the first menstruation period of a girl is over, she is taken before sunrise down to the water, and decorated while all the women splash and duck her in noisy excitement. She is then brought to the main camp triumphantly where she steps over a row of food and distributes the food.[2] In another ritual about menstruation, a young girl receives some of her menstruation blood and an elder woman rubs it upon the girl's shoulders. This is done at each menstruation till the girl becomes a mature woman who would do the rubbing to the young girls.[3]

These rituals indicate the value of the menstruation blood as powerful and magical, rather than dirty and shameful.[4] The glory of menstruation blood is evident in men's rituals too. Aboriginal men perform rituals to create menstruation in men and exclude women, as women do the same in their menstruation rituals. In order to produce male menstruation they make an operation called 'subincision', in which they cut the underside of penis repeatedly till it is grooved from root to tip and they decorate men with this blood and sacralize them.[5] They make a series of operations in order to open a slit like that of the vulva, so men can symbolically be female.[6]

Tribal groups that do not practice subincision, imitate menstruation through cutting their upper arms. Llyod Warner, who lived with tribal groups says that he is told during a ceremony "That blood we put all over those men is all the same as the blood that came from that old woman's vagina. It isn't blood anymore because it has been sung over and made strong. The hole in the man's arm is not that hole anymore. It is all the same as the vagina of that old woman that had blood coming out of it."[7] These statements indicate an old women cult in that tribe and men try to resemble her by producing male menstruation.

Another tribal man from the 20th century stresses females' superiority over males, through these sentences: "Men have nothing to do really, except copulate, all belongs to the women. ... all the Dreaming business came out of women –everything; ..."[8] "The Dreaming business" is very important for the Aboriginals because they believe in the Eternal Dream Time myth,

---

[2] Catherine H. Berndt, "Women and the 'Secret Life'" *Aboriginal Man in Australia*, ed. Catherine H. Berndt (Sydney: Agnus and Robertson, 1964), 154.

[3] Rita Gross, "Tribal Religions" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York, 1987), 43-4.

[4] Gross, "Tribal Religions", 44.

[5] Gross, "Tribal Religions", 49.

[6] Berndt, "Women and the 'Secret Life'", 146.

[7] Llyod W. Warner, *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe* (New York: Harper Torchbooks, 1958), 268.

[8] Ronald M. Berndt, *Kunapipi: A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult* (New York: International Universities Press, 1951), 55.

which is the origin of their sacred ceremonies.[9] The above statements confining the dreaming business to women indicate women's crucial role in religion and therefore in daily life, and their power in sanctity and consequently in society.

Native Americans

Indigenous religions have a gynocentric cosmology. A pregnant Sky Woman gave birth to the earth and the energy of the universe is explained by this creation myth.[10] In this cosmology the earth and the moon are female while the sun is male. In a geocentric cosmology the earth is in the center, therefore earth's femininity indicates female's superiority on male.

The protagonist of the famous Sacred Pipe story is a female; the White Buffalo Calf Woman. She came to the tribe in order to give the sacred pipe to the chief and to explain the sacred rituals.[11] This story is important to show woman's spiritual power and her distinctive role in Indigenous religious life.

Like the Aboriginals, Indigenous people celebrate womanhood because of the female's life-giving power. Femininity is the central energy in the universe, therefore it is sacred. Two of the Lakota's Seven Sacred Rites are for women and they celebrate womanhood and the powers of female energy.[12] Fertility is sacred in Indigenous traditions but choosing not to give birth does not cause any lack in women's spiritual power since "all women have the spiritual connection by virtue of being"[13]. So, being female means having a natural tendency to be good at spirituality. Considering the fact that Native American religion is animistic, which attributes spirit to each natural object and widens spirituality throughout the whole life. Women's power in spirituality gave them strength in social life. However, Indigenous women lost their strength in society with the process of colonization which ruined their culture as a whole and their religious tradition is not an exception.[14] This change in women's position in their society is a significant indicator of religious believes' impact on social gender relations.

Taoism

Taoism is an interesting religion which attributes quietness, passivity and meekness to women and advices its followers to be like women in front of

[9] Gross, "Tribal Religions", 56.
[10] Dawn Martin-Hill, "Women in Indigenous Traditions" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young (Canada: Oxford University Press, 2004), 143.
[11] For more information about the story, see Joseph Brown, *The Sacred Pipe* (Norman: University of Oklahoma Press, 1953), 8-10.
[12] Martin-Hill, "Women in Indigenous Traditions", 146.
[13] Martin-Hill, "Women in Indigenous Traditions", 146.
[14] Kim Anderson, *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood* (Toronto: Second Story Press, 2000).

nature. *Tao* means "way" and it is the way of quietness and passivity. The way "manifests itself in creativity and in spontaneous, nonaggressive human behavior"[15], and "aggressive, macho actions run counter to the way the Tao works"[16]. In order to have a peaceful and orderly society, the rulers should be passive in relation to the natural order,[17] and not interrupt it by male attitudes. Therefore femininity is favored to masculinity in this tradition.

There is a strong female imagery in Taoism. Tao is told to represent the Great Mother, the creative power of the female.[18] It is also called "mysterious" because of its creativity and called a "doorway" through which things come to existence.[19] Tao is the origin of everything like the womb. In Taoist philosophy the existent things originate from "nonbeing" and the meek position of women in society would be the reason of likening Tao, which is nonbeing as the origin of all beings, to women.

Historically the founder of Taoism, Lao Tzu, lived in the same age as Confucius (6th century B.C.)[20] in China, which was an extremely patriarchal environment at that time. As we will see later in this paper, Confucianism is a misogynist religion and it is hard to explain how such diverse perspectives like Taoism and Confucianism emerged in the same place at the same time. Some argue that the roots of Taoism are traceable to ancient shamanistic traditions.[21] Whatever might be in the background of Lao Tzu's antipatriarchal perspective, his doctrine "advocates the harmony and equality of all opposites, including male and female"[22].

According to Yin-Yang theory, which is not unique to Taoism, but fundamental in it, the ideal position is the balance between the opposites, not the victory of one over the other.[23] This dualism is complementary, for both sides depend on each other in order to exist. All the opposites, even good and bad, are welcome in Tao since it is like a mother who loves all her children without making any distinctions. Therefore the Tao accepts the nature as it is and acts humble and compassionate to all.

Another reflection of Yin-Yang theory in Taoism is the lack of conflict duality between body and spirit. Since there is not a conflict between the

---

[15] Barbara Reed, "Taoism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York, 1987), 162.

[16] Lee D. Rainey, "Women in the Chinese Traditions" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young (Canada: Oxford University Press, 2004), 111.

[17] Erden Miray Yazgan Yalkın, *Antik Çağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları* (Istanbul: Demavend Yayınları, 2017), 45.

[18] Reed, "Taoism", 162.

[19] Arthur Waley, T*he Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought* (New York: Grove Press, 1958), 149.

[20] Yalkın, *Antik Çağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları*, 33.

[21] Rolf Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries" *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, eds. Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979), 54-60.

[22] Reed, "Taoism", 161.

[23] Reed, "Taoism", 165.

body and the spirit, the body is not degraded and as a result there is no fear of the body in this religion. That is why Taoism "views women's body and sexuality positively"[24]. Human sexuality is valued for its creative power. Sexual intercourse is the primary form of the Yin-Yang interaction and therefore it represents the mysterious Tao.[25] As a result of this understanding, women, who are objects of sexuality for men, are not denigrated by them because of sexuality.

Like the other gynocentric religions, Taoism regards menstruation blood as powerful and not impure. It is sacralized because of its creative potential. Moreover the female body could be the model for all Taoists because of its representation of the creator power of the Tao.[26] There had been some Taoist practices like atrophy of male genitals and urinating in a female position.[27] Besides a man declared pregnancy since pregnancy is a basic Taoist model for attaining immortality; according to this model, males must at least metaphorically be females in order to become immortal.[28] Resembling women is a very positive thing for men in Taoism and this indicates the power of the female sex in religion, which is originated from the sacredness of femininity in this tradition.

ANDROCENTRIC RELIGIONS

By androcentric religions I mean religions that give priority to masculinity in religiosity and see femininity inferior to masculinity. Not being antagonist to women, androcentric religions don't degrade or dehumanize women through pushing them out of the religious sphere but they consider femininity as dangerous because of its seductive and destructive power, therefore try to control it.

Hinduism

Hinduism is a very old religion since its latest sources, Vedas, are dated back to the second millennium at the earliest and to the sixth millennium at the latest.[29] As the oldest known religious tradition which is still practiced, Hinduism has historically different periods and the perceptions of femininity differ from one period to the other.

The period from the emergence of the Vedas to the emergence of Upanishads is called the Vedic Period. It is indicated that, in this period women

[24] Reed, "Taoism", 172.
[25] Reed, "Taoism", 173.
[26] Reed, "Taoism", 173.
[27] Kristofer Schipper, "The Taoist Body" *History of Religions*, 17, no. 3-4 (1978): 365.
[28] Reed, "Taoism", 173.
[29] Erden Miray Yazgan Yalkın, *Antik Çağ – Orta Çağ Hint Felsefesi ve Mantık Çalışmaları* (İstanbul: Demavend Yayınları, 2017), 7-8.

in India had some amount of freedom because of sedentism. With agriculture, women participated in the labor force and this was reflected in religious life as follows: "a ritual without a wife is not a ritual".[30] It means that they were a part of the Vedic rituals; moreover they could "discourse on sacred texts"31. If the argument about the relationship between women's religious roles and their roles in agricultural labor force is true, this would be a good example of how social structure changes religious beliefs.

In the Vedas, religious rituals try to achieve the basic goals of life like progeny, prosperity, longevity and preservation, however with Upanishads (800-500 BC) religious focus has changed since they privileged the idea of renouncing the world.[32] Asceticism created a sphere pertained to men excluding women because of their seductive power. The study of Veda fell almost exclusively to men and women started to not be able to be a part of religious life as they could before Upanishads; as a result their visibility and effectiveness in society declined. Unlike their status in the Vedic Period, women were suppressed with institutions such as child marriage, veiling and seclusion of women and the prohibition of widow remarriage in this historical period of Hinduism.[33] The drastic change in women's life conditions through religious texts indicates the strong impact of religion on social life.

With the Laws of Manu (200 BC) the women's position in the society became even worse. There are very pejorative statements attributed to women like "impure desires, wrath, dishonesty, malice and bad conduct".[34] Moreover women are subordinate to their fathers, husbands and sons because of being guarded by them.[35] Since the father is idealized, the male sex is idealized and a wife is expected to treat her husband as a god.[36] In return for his economic support and promise of marital security, a wife sacrifices her life by giving everything demanded of her and this is perceived as a type of religious act since "sacrifice" is a pivotal element of religious rituals. The Laws of Manu indisputably made a social change against women and it is worth emphasizing that those laws came after the emergence of dynasties. This historical development might have prepared a ground for a text like The Laws of Manu, just by making the male sex more authoritative.

The social status of women in Hindu societies is still not good. When

---

[30] Leona M. Anderson, "Women in Hindu Traditions" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young (Canada: Oxford University Press, 2004), 7.

[31] Katherine Young, *Feminism and World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York Press, 1999), 62.

[32] Anderson, "Women in Hindu Traditions", 6-8.

[33] Anderson, "Women in Hindu Traditions", 9.

[34] *The Laws of Manu*, trans. G. Buhler, IX, 17. (Oxford: Clarendon Press, 1886), 330.

[35] *The Laws of Manu*, 328.

[36] Katherine Young, "Hinduism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York, 1987), 74.

married, a girl becomes the daughter of her husband's family but is not treated well till she gives birth to a son.[37] She should obey her mother-in-law, for the only area of sovereignty for a woman is her son's wife, namely another woman. For these reasons a woman should give birth to at least one son in order to be safe in her youth and strong in her old age. The woman who gains power through giving birth to a male becomes more powerful after menopause. She becomes "purer" not only because of the lack of menstruation but also because of the lack of sexual desire.[38] The "freedom" coming with menopause –the freedom of leaving domestic responsibilities and singing and dancing in public- indicates that, menstruation blood is perceived as impure and female sexuality is seen as a bad thing. These two are interrelated since a woman who still has menstruation has sexual desires and this should be controlled by society. Even after being "free" an old woman cannot be safe unless she dies before her husband. If her husband passes away before her, she has two options; she will perform *sati* –self-immolation in her husband's funeral- and be a "good woman" or she will go on living as "an ogress who ate her husband with her karmic jaws".[39] These widows are exiled from the town they live in and can barely live in the current Hindu society.

One could ask about the worth of femininity by focusing on female deities in Hinduism. There are two main types of goddesses in this religion. One type is the obedient goddess like that of Sri-Laksmi who symbolizes fertility and purity and is famous of massaging her husband's feet continuously. Parvati is among the same type who is benevolent. The other type of goddess is unsteady, cruel, free and wild. Durga and Mahisa are dangerous and erotic goddesses who are usually single and if married, are dominant over their husbands. Kali is a strong goddess of a combination of the two types since she is graceful and frightening for her destructive power. Obeyesekere incisively explains the dangerous and unpredictable goddess image with the unpredictability of the mother in Hindu society.[40] Because of their harsh living conditions, women can express their anger only to their children which together with extreme love confuses children about the attitudes of their mother. This is reflected in their conceptions of goddesses.

Despite the inferior role of women in society, Hinduism has very strong goddesses like Shakti. She is the creating power of the universe and the supreme deity. So much so that she gives all male deities their energies which mean that the great god Siva can't even move without her. This dis-

[37] Young, "Hinduism", 81-82.
[38] Young, "Hinduism", 83.
[39] Young, "Hinduism", 83.
[40] Gananath Obeyesekere, *The Cult of the Goddess Pattini* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 440.

course of feminine creativity reminds the above mentioned animistic traditions that value nature and therefore femininity. The Shakti model of a goddess would be a reflection of an animistic religion's effect on Hindu religion. However, the patriarchal Hindu society tried to isolate strong goddesses from the domestic norms and considered female deities in a special category in order to preserve the patriarchal social order.[41] The strong feminine goddesses lost their power in time, possibly because of the transforming impact of patriarchy.

Buddhism

Buddhism was found in 5th century BC by Siddhartha Gautama, –Gautama indicating his mother's clan, for people were named by their mothers' clans at that time- he was born into a noble family and had a very wealthy life till he faced death, poverty and pain. Yearning for a life beyond suffering and death he began his spiritual journey and ended up with enlightenment, which gave him the name *Buddha*, the Enlightened One.

It is believed that after declaring his doctrine, he established monasteries both for women and men. However around 3th century BC, a story was told about how reluctant was Buddha to establish a monastery for nuns. According to the story, his foster mother and aunt asked him to establish an order for women like that of men and he refused her request three times. Only after the intervention of another woman, he did accept the offer with the proviso that the women must obey eight rules, which place them subordinate to monks.[42] For instance a nun of the greatest degree should obey a monk even of the lowest degree and this rule has been practiced up to the present day. The authenticity of the story about Buddha's hesitation is a controversial issue, since after 300 it might be narrated wrongly. However other historical evidence can shed light on his attitude towards women.

As far as is known, Buddha's sister Prajapati was an effective name in the Buddhist doctrine and since it depends on an ascetic monastic life, the egalitarian scenario makes more sense. The education program, clothes and even the shaved heads were common in nuns and monks which mean no difference between the sexes was stressed.[43] Originally Buddhism, unlike Hinduism, had no problem with the sexuality of women, however in time women sexuality started to be seen as dangerous and women were pushed aside in the religious field.

In the 1st century AC, Mahayana texts labeled femininity as being mys-

---

[41] Young, "Hinduism", 91.

[42] Nancy Schuster Barnes, "Buddhism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York, 1987), 107.

[43] Eva K. Neumaier, "Women in Hindu Traditions" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young (Canada: Oxford University Press, 2004), 90.

terious, sensual, destructive, elusive and closer to nature therefore men should suppress, control and conquer this female nature in order not to be polluted by it.[44] Worldly-spiritual dichotomy was reflected in female-male dichotomy and spirituality was attributed to men while worldliness was attributed to women.[45] With the advent of the Mahayana philosophy, the primary goal of Buddhism had changed into attaining Buddhahood. Based on the historical fact of Buddha's masculinity, they argued that all the possible Buddhas should be male. According to some texts Buddha was reborn in many forms including animals but never in a female form; moreover, in the early texts of Buddhism, there is no reference to any female births of Buddha.[46] "Females are females because they have not advanced as far, spiritually, as males."[47]

Along with this degrading tendency towards femininity, another text emerged in the same century, Lotus Sutra, indicating that females could be Buddhas. According to a story in this text, an 8-yer-old girl became a Buddha and a monk rejected this idea arguing that females are not capable of attaining Buddhahood. In order to convince the monk about her Buddhahood she changed into a male. In another story a young girl changed her sex by saying "if I shall truly become a Buddha in the future, let my body change into that of a young boy". When she is asked why she didn't change her female body to a male body long ago, she answers that, true enlightenment has nothing to do with sex and those who want to reach Buddhahood, should leave identifications with gender and sex-based roles behind.[48]

Lotus Sutra is not the only text which stresses the insignificance of sex in spiritual achievement. Some Mahayana Sutras demonstrate that the man who clings to his maleness is not an enlightened being, since the religious life is above all distinctions. For enlightenment one should get rid of all distinctions of sex, class, age, etc. to reach "emptiness". Emptiness is a state of mind, which is the goal of Buddhist religious training. Since one cannot attain emptiness with gender, Buddhahood is a genderless mode of being.[49]

As Buddhism is a religion which does not have a god who is called by a masculine pronoun and which does not relate religiosity to gender, it does not confront social gender relations. Unlike many other religions, this religion doesn't say much about social roles because it sees those roles as outside the scope of religion.[50] That is why contemporary schools of Buddhism

[44] Diana Paul, *Women in Buddhism Images of the Feminine in Mahayana Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1985), xxiv.
[45] Barnes, "Buddhism", 113.
[46] Barnes, "Buddhism", 116.
[47] Barnes, "Buddhism", 118.
[48] Barnes, "Buddhism", 120.
[49] Barnes, "Buddhism", 121-2.
[50] Barnes, "Buddhism", 132.

can be egalitarian in the doctrine.[51] The problems of Buddhist women are social rather than doctrinal or theoretical.

MISOGYNISTIC RELIGIONS

By misogynistic religions I mean religions that are antagonist to women, degrade them with pejorative attributes and push them out of the religious sphere. Even in non-misogynistic religions women have sometimes been pushed out of the religious sphere under the impact of patriarchal cultures, however in the case of misogynistic religions, the religious texts themselves have pejorative statements about femininity and prevent women from religious education. Those religions doctrinally contributed for the suppression of women in societies by seeing their *raison d'etre* as giving service to men.

Confucianism

In Confucianism life is sacred; therefore each individual person should marry and transfer the life given to her/him. Ancestors are also sacred for giving life and this is the origin of ancestor worship in Confucianism. Family has a sacramental character for being the nexus of life-giving activity, namely reproduction. Since there is neither clergy nor temple in this religion, religious life is practiced at home.[52] For woman is a significant element of family life and therefore religious life, we might expect that she is to be valued because of her life-giving nature. This aspect of female nature has been the reason of sanctifying femininity in animistic religions. However in Confucianism, femininity has very negative connotations.

Confucianism was established in a very patriarchal environment. According to the Five Classics –the canonical texts of early Confucianism- woman is dark as the moon, and changeable as the water, jealous, narrow-minded, indiscreet, unintelligent, emotional and insinuating; and her beauty is a snare for the unwary man.[53] Since women are dangerous for their seductive power, men should be separate from them in social and even in family life. Men's and women's rooms are separate and the time a wife and husband spend together is very limited. The reason for that is to prevent the husband from being seduced and snared by his wife. A woman who wrote the book called *Instructions for Women* -Pan Chao (d. 116)- explained the rationale behind the segregation. For her, a wife and husband shouldn't see each other too much in order to prevent wife's "disrespect to the

[51] Barnes, "Buddhism", 131.

[52] Theresa Kelleher, "Confucianism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York, 1987), 137.

[53] Richard Guisso, "Thunder over the Lake? The Five Classics and the Perception of Women in Early China" *Women in China*, eds. Richard Guisso and Stanley Johannesen (New York: Philo Press, 1981), 59.

husband"[54]. An important consequence of this separation between men and women is homosexuality. Same sex relationships were common in the Confucian tradition and it did not matter so long as it didn't interfere with the functions of family.[55]

In Confucianism, women spend their life totally at home. Their rooms are in the inner part of the house while men's rooms are in the outer part to allow them to go out. The girls can play outside like their brothers, until the age of 10. At the age of 10, girls' "service education" starts. This education prepares girls for marriage and teaches them how to provide a good service for their husbands, they are taught pleasing speech and manners, to be docile and obedient, and woman's work.[56] After 10 years of education, she takes a further course for 3 months which instructs her on four aspects of womanly character; virtue, speech, comportment and work. At the end of all these education she gets ready for marriage and marries at the age of 20. After marriage she can only go out with her husband, no one else. Even in the cases of emergency some women did not leave their homes and died in fire or flood and they were commanded for their behaviors and presented as role models for women.[57]

The house was the only sphere where a woman could exist, however she was supposed to show obedience to males at each stage of her life. In her childhood she was subject to her father, in adulthood to her husband and in old age to her son.[58] The ideal woman should be lowly, submissive, and humble before her husband and his family, at the same time hardworking and diligent.[59] In short she should do anything to please her husband and his family. Her duty is to serve her husband while her husband's duty was to superintend or manage her.[60] She should devote herself to her husband so that, after divorce –which is impossible for a woman to initiate- or his death she should be loyal to him and not marry again.[61]

The surrendered lives of Confucian women started to change with Neo-Confucianism. With the fall of Han dynasty (220), Confucianism interacted more with Buddhism and Taoism, which affected the status of women in the society very positively. Confucians were affected by the Buddhist spirituality and they adopted some metaphysical concerns and religious practices like meditation; besides self-discipline, controlling the desires also became important. Valuing internality reflected itself in the notion of chastity. In the Ming dynasty some woman rejected marriage to preserve their

[54] Kelleher, "Confucianism", 145.
[55] Rainey, "Women in the Chinese Traditions", 121.
[56] Kelleher, "Confucianism", 140-141.
[57] Kelleher, "Confucianism", 152.
[58] Kelleher, "Confucianism", 140.
[59] Kelleher, "Confucianism", 144-5.
[60] Kelleher, "Confucianism", 145.
[61] Kelleher, "Confucianism", 143.

chastity and this was appreciated by the emperor. The cases of suicide and mutilation as a rejection of marrying were very common in this dynasty. Moreover Empress Hsü in the Ming dynasty wrote a book for women in which she declared the possibility of female sainthood.[62] This paradigm shift was a gift of Neo-Confucianism. This change also indicates the religious discourse's power in changing the society.

Judaism

In Judaism there are many religious texts in varying ranges of authenticity according to different perspectives, and for the Orthodox Judaism Talmud is among the operative texts. The Torah as the most trusted book among the literature doesn't have misogynistic expressions however the Talmud contains very pejorative statements about women.

According to the Talmud women are inferior to men in terms of their physical attributes, cognitive capacities and standards of morality.[63] They are also accused of cruelty, jealousy and vengefulness. Other negative labels attributed to women are "superstitious, suspected of being witches, desirous of luxury and quick to anger".[64] However, the worse of woman's qualities is seductiveness since it is dangerous for men. In Talmud men are warned against women as such: "For women are evil, my children, and since they have no power or strength over man, they use wiles by outward attractions, that they may draw him to themselves. And whom they cannot bewitch by outward attractions, him they overcome by craft."[65]

Fear of female sexuality is common in Judaism. According to the Talmud woman have a greater sex drive than men[66], so it should be controlled. This might be the rationale behind child marriage since adultery is a shame for father. A single young girl is under the control of her father, when she marries she passes to the control of her husband and becomes his property. McKnezie indicates that adulterers are punished by death in Judaism for violating the husband's property rights.[67] If a single girl makes adultery, the man should marry the girl after getting the consent of her father and paying the bride price.[68] Control over femininity is sustained by a lord-servant like

---

[62] Kelleher, "Confucianism", 157.

[63] Judith Romney Wegner, "The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judadism" *Jewish Women in Historical Perspective*, ed. Judith R. Baskin (Detroit: Wayne State University, 1991), 77.

[64] Judith Hauptman, "Images of Women in the Talmud" *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, ed. Rosemary Radford Ruether (New York: Simon and Schuster, 1974), 205.

[65] Denise L. Carmody, "Judaism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York, 1987), 193.

[66] Rachel Biale, Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources (New York: Schocken Books, 1984), 122.

[67] John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible* (Milwaukee: Bruce, 1965), 14.

[68] Carmody, "Judaism", 184.

relationship.

The Lilith narrative of Judaism is also important in this context. According to some texts she is the first wife of Adam. Since she was created in the image of God like Adam, she demanded to be treated equally. But when this did not happen, she flew and joined a host of demons. Some believe that she was the serpent who seduced Eve.[69] Associations of female freedom with evil are very significant in this story. This association let Judaism keep patriarchal gender relations safe.

Femininity is perceived as an ontologically inferior category to masculinity. The god of Judaism is called with masculine attributes like Father and King. In a traditional morning blessing, men thank God as such: "Blessed be God, King of the universe, for not making me a woman".[70] According to the Mishnah, the normal form of humanity was masculinity while femininity was a deviation. As a reflection of this understanding women were excluded from the religious sphere of rituals and cultic liturgy.[71] Since studying Torah itself was a cultic act, women were excluded from learning the Torah.

The primary function of a woman in Judaism is to give male offspring[72] and to provide for her husband's physical needs by doing housework like cooking and cleaning and giving sexual satisfaction to enable him to study Torah.[73] But women can't even hear the Torah being recited because of their religious inferiority deriving from menstrual dirtiness. Unlike animistic religions, menstruation blood is considered dirty in Judaism, besides women in their periods are not even touched by men to avoid evil. Since the rituals require cleanness, women cannot be priests because of it.[74] There are sayings that forbid teaching the Torah to women like "Whoever teaches his daughter the Torah is as though he taught her obscenity" and "Let the words of the Torah rather be destroyed by fire than imparted to women."[75] Therefore women could not study the Torah till the modern age.

An exception, Beruriah, is narrated about in the Talmud. She was a teacher who had male students and her husband, in order to prove the rabbinical saying "women are light-minded", encouraged a student to seduce Beruriah and even though she was not seduced, she committed suicide from

[69] Carmody, "Judaism", 200.
[69] Jacoba Kuikman, "Women in Judaism" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young (Canada: Oxford University Press, 2004), 57.
[70] Kuikman, "Women in Judaism", 54.
[71] Jacob Neusner, "Thematic and Systematic Discription: The Case of Mishnah's Division of Women" *Method and Meaning in Ancient Judaism* (Missoula: Scholars Press, 1979), 96.
[72] Carmody, "Judaism", 187.
[73] Carmody, "Judaism", 197.
[74] Carmody, "Judaism", 184.
[75] Carmody, "Judaism", 197.

shame.[76] Other Jewish women scholars were exposed to misogynist denigration too.[77]

A significant change in women's status occurred in the tenth century when Rabbi Gershon banned polygamy.[78] But the most drastic changes were with modernism, even though in Europe the secularization of Judaism did not affect the Jewish laws on women.[79] The revolutionary impact came with the rise of Western Feminism. The Reconstructionist movement of 20th century gave women equality in all of its rituals. However female rabbis have often encountered discrimination when searching for rabbinic positions.[80]

EGALITARIAN RELIGIONS

Egalitarian religions are the religions that rose in patriarchal cultures but put egalitarian doctrines. They did not recite the present misogynist or androcentric perspectives that dominate women in society. Besides they aimed to protect disadvantageous groups against any kind of suppression and injustice, and women among the disadvantageous groups were protected against the patriarchal order.

Christianity

Jesus, who was born in a Jewish society, accepted the Old Testament as the new religion's sacred text and not Talmud. As indicated above, unlike Talmud, Torah does not contain any misogynistic expression. It is important to indicate that Jesus, preaching in a patriarchal society, never inscribed the view that women are lesser beings than men.[81]

A general theme of the New Testament is its support and redemption of disadvantaged groups. While the Jewish man thanked God for being "male and not female, free and not slave, Jew and not gentile", Christ protected "the others" in this prayer, namely females, slaves and gentiles.[82] This historical point is important in understanding Christianity's approach to femininity since the Bible served to inspire and authorize women and other disadvantaged groups in the society against racist, segregationist, denominational and patriarchal oppression.[83] As a reflection of Christ's attitude

[76] Carmody, "Judaism", 199.
[77] Carmody, "Judaism", 200.
[78] Kuikman, "Women in Judaism", 48.
[79] Kuikman, "Women in Judaism", 49.
[80] Susannah Heschel, "Introduction" *On Being a Jewish Feminist* ed. Susannah Heschel, (New York: Schocken Books, 1983), xvii.
[81] Pamela Dickey Young, "Women in Christianity" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young (Canada: Oxford University Press, 2004), 160.
[82] Rosemary Radford Ruether, "Christianity" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York, 1987), 213.
[83] Elizabeth Schussler Fiorenza, *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, V. 1, (New

towards women, women occupied leadership roles in early Christian community like deacon, apostle and preacher.[84] Saint Paul addressed almost an equal number of women along with men (16 women, 18 men) in his letter to Church leaders and he gives many female names who were religious leaders.[85]

It is true that the Bible has an androcentric language. As in Judaism, God is not only called with male pronoun but also called as "Father". Masculine language for God gives the impression that males are more God-like than females and therefore they can exercise godlike power.[86] However there are some Biblical statements that portray God in female terms like "a midwife" (Isaiah 66:90, Psalm 22:9-10), "a woman giving birth" (Isaiah 4:14, Deuteronomy 32:18) and "a mother hen" (Matthew 23:27). Also some feminists argue that Sophia, which is feminine, is a possible name or aspect of God.[87]

Kari Borreson, who wrote one of the first feminist critiques of Christian theology –*Subordination and Equivalence: the Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas*[88]- inspired Rosemary Ruether to use the concepts of "theology of subordination" and "theology of equivalence". Ruether indicates that the theology of subordination is based on the Biblical idea of male headship of the order of creation.[89] According to Genesis 2:21-23 God created Eve from Adam's rib, however according to Genesis 1:27 God created male and female in His image. The difference between the perspectives about woman's creation depends on these diverse verses. The defenders of theology of subordination give precedence to the rib narrative and derive an ontological consequence from it; females are ontologically inferior to males. This so called inferiority is reflected in the fall story by scapegoating of woman for the origin of sin.[90]

Contrary to the theology of subordination, the theology of equivalence puts Genesis 1:27 in the center and stresses the "shared humanity"[91] restored in Christ. According to some interpretations the first Adam was androgynous and Christ came to restore that understanding. Galatians 3:28, "There is neither Jew nor Gentile, neither slave nor free, nor is there male and female, for you are all one in Christ Jesus", supplies the theological

York: Crossroad, 1973), 5.

[84] Young, "Women in Christianity", 163.

[85] Elizabeth Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroads, 1983), 170-172.

[86] Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon, 1973), 19.

[87] Young, "Women in Christianity", 166.

[88] Kari Elizabeth Borreson, *Subordination and Equivalence: the Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas* (Washington D.C.: University Press of America, 1981).

[89] Ruether, "Christianity", 208.

[90] Ruether, "Christianity", 209.

[91] Ruether, "Christianity", 209.

background for this perspective.

Christian Gnosticism perfectly fits Ruether's conception of "theology of equivalence". According to Christian Gnostics, originally humanity was androgynous and spiritual, and the separation into sexes came through the fall. Christ wanted to reverse the fall by restoring the androgynous and spiritual humanity.[92] His celibacy has been related to that ideal by Gnostics. Through avoiding sexuality a gnostic might be Christ-like. Despite this egalitarian discourse in spirituality, women were also said to have been males in order to attain spirituality since the spiritual realm had been equated with being male and this is common in Christian mysticism and monasticism too.[93]

The egalitarian orientation of Christianity was sometimes defeated by patriarchal acceptances even in doctrines of big theoreticians of this religion. For instance, Augustine argued that only men were the full image of God.[94] He saw women as a symbol of the body while men were the symbol of mind for him. On the female nature he stated that women are more carnal and more subject to temptation and sin than men. In order to overcome this temptation and be rational, they should renounce sexuality completely. For Augustine, the fall made sexuality passionate and the sin was transmitted through the human race by copulation, therefore for originating and continuing sexual temptress, women are blameful.[95] On the same grounds a second-century father of the Church called women "the Devil's gateway".[96] The fact that Adam ate the forbidden fruit because Eve asked him to eat it, made Eve evil in the eyes of some Christians.

It could be argued that in order to abolish the association of femininity with evil, Christianity venerated another female model, Marry. She had high moral qualities like Christ, which made her an important figure in Christianity. This fact releases the bad image of femininity from the Christian worldview. However the stress on her virginity sustains the bad perception about sexuality in Christian minds. Since women are sexual partners for men, sexuality is associated with women by men and in an anti-sexuality worldview, this fact would negatively affect Christians' conceptions of femininity.

Despite the fact that liberation of women, historically began with the Reformation, it did not have a totally liberating effect on women because the concept of citizenship at the time excluded them. Moreover, the Reformation abolished celibacy and monasticism which gave women a huge

---

[92] Ruether, "Christianity", 217.
[93] Ruether, "Christianity", 217.
[94] Rosemary Radford Ruether, "Misogynism and Virginal Feminism in the Father of the Church of Women in the Talmud" *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, ed. Rosemary Radford Ruether (New York: Simon and Schuster, 1974), 156.
[95] Young, "Women in Christianity", 162.
[96] Young, "Women in Christianity", 161.

area of freedom. These developments lead to the official domestication of women.[97] In the 17th century women who dissented from male church authority were accused of being witches.[98] Also in the beginning of the same century Jacob Boehme declared that Adam was androgynous originally but after the fall he became a male and Christ came to restore the androgynous humanity. Boehme also saw wisdom as the feminine side of God.[99]

Influenced by Boehme's views, Ann Lee, who was the leader of the group called Shakers that believe in Christ's second appearing, constructed a strong female leadership in America in 1774. She defended theological equivalence through the idea of the original androgyny of humanity and ended up declaring that the second appearing of Christ would be in female form, which she was.[100]

After the declaration of women's rights in 1791 there became an increasingly egalitarian atmosphere. In the 19th century a monastic preacher, John Rogers, declared that men and women are equal in all affairs of ministry and church governance.[101] However in the same century, a movement emerged which equated femininity with love, altruism, spirituality and piety in contrast to masculinity of rationality and force. In this categorization femininity was associated with the Christian virtue and restricted to the domestic sphere rather than public life. In opposition to this view, reform feminists argued that female virtues were exactly what the public order needed therefore women should be in the public space.[102]

If the Christian territories, in terms of gender relationships, are the most egalitarian places on earth, it is predominantly due to success of feminism. The question "why did feminism emerge in Christian lands?" is an important one worth to searching for the answer. I explain the rise of feminism in relation to human rights issues. The Reformation and enlightenment lead to our understanding of human dignity, fairness, equality, respect and independence which were the philosophical basis for understanding and confessing women's humanness. In this context, the rise of reform movements in Christianity made this religion the locus of feminism.

Islam

The theological reason behind the lack of reformation in Islam is that

[97] Ruether, "Christianity", 221.
[98] Rosemary Radford Ruether, "Women in Sectarian and Utopian Groups" *Women and Religion in America*, ed. Rosemary Radford Ruether, V. 2, 278.
[99] Ruether, "Christianity", 227.
[100] Ruether, "Christianity", 228.
[101] Ruether, "Christianity", 222.
[102] Ruether, "Christianity", 231-2.

the sacred text of this religion is believed to be the direct Word God. According to Muslims, unlike the other religions' scriptures, the Quran has never changed even a word. There are no misogynistic statements in the Quran but in the narratives attributed to the Prophet Mohammed, the hadiths, there are degrading expressions concerning female nature. There has always been debate on authenticity of the narratives about what Mohammed said. Some Muslims find some hadith books credible while some others don't give credit to any of them and say they are misinterpretations of the Prophet' words or totally made up. In each case, the Quran is the ultimate authority for all Muslims.

Like the monotheistic religions before Islam, God is called in the Quran with the male pronoun; "He". However in Islam God is neither "Father" nor "King" as in the Judeo-Christian context. A special importance was attributed to God's transcendence from human attributes including gender. Therefore calling God with the male pronoun is of necessity since Arabic is a gendered language which does not have a genderless pronoun like "it". So, the language of the Quran cannot be declared androcentric because of calling God "He".

Islam, like Christianity, protected the disadvantageous groups. But a significant difference between the two religions is their approaches to sexuality. Unlike Christianity, Islam did not view sexuality unfavorable. The prophet married many times and advised his followers to marry. Moreover in the fall narrative of the Quran, Eve is not accused of seducing Adam therefore there is not a bad image of femininity in Islam deriving from sexuality.

Even though the Quran did not promote the existing anti-feminine discourse of its society, in time the hadith literature affected Muslim's understanding of gender relationships, which had already been patriarchal. Many aspects from the previous monotheistic tradition were transferred to the Islamic worldview. As instance the famous rib narrative of the Genesis is a hadith narrative in Islam which is not present in the Quran. Likewise, the fall story according to the Quran is an egalitarian one in which man and woman erred together and there is no statement putting the blame on Eve. But the image of "seductive Eve" entered the Islamic tradition through a hadith narrative.[103]

There are also some hadith narratives indicating that women are deficient in reasoning and in religious life. The first argument is based on a verse about witnessing in a commercial issue, equating a man with two women

[103] For an extensive evaluation of the anti-feminine discourses' impacts on hadith literature, see Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto, 2016).

in terms of witnessing capacities (Quran, 2:282). Classical theologians interpreted this verse as an indicator of women's deficiency in reasoning.[104] However, according to some Muslim feminists the verse refers to a social fact, women's invisibility in social life. The discourse of women's deficiency in religiosity depends on the permission for women to not pray and fast in their menstruation. Menstruation in Islam is not considered impure. In the Quran it is called "a hardship" and men are told to not sexually approach women during that time (Quran, 2:222). Traditionally, women are permitted to not pray and fast during menstruation probably because of its hardship.

The prayer rituals in Islam are the same for men and women. In the beginning of Islamic society men and women prayed together, men in the front women in the back. They stood shoulder to shoulder, women behind men, like the standing of soldiers ready for battle.[105] However the majority of Muslims think that there was a separation of sexes to avoid sexual thoughts during the prayer. Deriving from this idea is the belief, which many Muslims hold, that women can't be the leaders of a prayer. There is historical evidence about the Prophet placing a woman as a prayer leader for a group of males. Moreover, the prayer of Hajj is conducted all together and this indicates that separation of the sexes during prayer is not an obligation. In time narratives advising women to pray at home became widespread and this development strengthened the earlier association of women with the domestic realm. Besides, an obedient woman model was appreciated in the new narratives attributed to the Prophet; thereby patriarchy regained its previous strength and started to sustain itself in a religious form.

Despite the patriarchal image of domestic obedient Muslim woman, there were very strong female models in early Islam. The first wife of Mohammed, Khadijah, who was 15 years older than him and married three times before she married him, was a merchant and she was the one who proposed for marriage. Moreover she was the one who tranquilized Mohammed after the first revelation and she convinced him about his prophecy.[106] They were married for 25 years, till the death of Khadijah, and Mohammed married with someone else only after losing her.

The multiple marriages of Mohammed are a matter of dispute between Muslims and non-Muslims. While some anti-Muslims accuse him of being too sensual, Muslims believe that his marriages were for religious and political purposes. Since he had a single marriage for 25 years and among his

[104] Jane Smith, "Islam" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York, 1987), 247.
[105] Clarke, "Women in Islam", 202.
[106] Ibn Hisham, *The Life of Muhammed*, trans. A. Guillaume (Lahore: Oxford University Press, 1955), 111.

multiple wives only Aisha was a virgin, which means that he mostly married elder widows, it doesn't seem fair to argue that he married because of sensual reasons. In his polygamic period, which lasted 13 years, his favorite wife was Aisha, who was told to be the most clever, ugly and rebellious one. After his death she started a war and commanded an army but was defeated. Some theologians used this event to argue that women should not be followed and they supported their argument with hadith narratives.

Aisha was a strong jurist and the number one authority on the science of hadith because of her closeness to the Prophet and her exceptional intelligence. Learning was a religious duty which was obligatory to both men and women. Therefore the education of women was encouraged and appreciated by the original Islamic doctrine. So much so that, in the first century of the Islamic period the number of female and male scholars were almost the same and especially in the field of hadith, on which the whole theology was constructed after the death of Mohammed.[107] However at the end of the 1st century the ratio of female scholars declined to about 4,5 % and then to 2 % by the end of the 2nd century.[108] The impact of patriarchal culture on this originally egalitarian religion was enormous.

Another example of the influence and power of women in the early Islamic society is the first martyr of Islam, Sumayyah. Fighting for God was a significant religious act in Islam and women were not only joining battles in the back fields but in the front rows as well. Being able to do this in a patriarchal society indicates the activeness of women in early Islamic period. It is known that Mohammed was pledged allegiance (*bay'ah*) by both women and men and he consulted women about community affairs. For Amina Vadud the reason why women enjoyed political rights in the time of the Prophet is a verse of the Quran (27:22-23), which stresses the ability of the Queen of Sheba to govern wisely in a specific feminine way.[109] However the reason of women's the influence and power in the early Islamic period is not only that verse, but also the Prophet's attitude towards women. Haifaa Jawad indicates that the first Muslim women were pioneers in a radical social change that extended their space and mobility in society[110], which was an achievement of Mohammed's egalitarian approach to social gender relations.

As an example of how women's position changed, Islam made owning properties legally possible for women. In the Quran there is a verse about inheritance and this is the first time in the history of monotheistic religions that women are accepted as the recipients of inheritance. The same verse

[107] L. Clarke, "Women in Islam" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young (Canada: Oxford University Press, 2004), 199.
[108] Clarke, "Women in Islam", 199.
[109] Amina Vadud, *Quran and Woman: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 42.
[110] Haifaa Jawad, *The Rights of Women in Islam* (New York: St Martin's Press, 1998), 88.

has ironically been a target of feminist criticism because it gives 2 shares to men and 1 share to women. In a social setting where men were fully responsible for satisfying women's and children's economic needs, this practice was a revolutionary gift to women. However, many families in Muslim societies have been searching and finding ways to not give anything to women. This fact is a significant example for the patriarchal culture's impact on religious practices.

In Islam, theoretically, marriage is a legal contact in which women participate equally and have the rights to dictate the terms about multiple marriages and monetary issues. However in reality, many women in Muslim societies are married without their consent. Legally they also have the right to claim divorce. However divorce in Islam was given to men totally so that he can do it arbitrarily just with words while women can only divorce with consent of a court. It is interesting that, among the valid reasons to claim divorce is included the sexual dissatisfaction of woman. Although in practice, misogynist judges usually reject women's claims even under terrible conditions.

According to the canonical law of Islam, a husband should support his wife economically and supply all her economic demands so long as he can afford them. The responsibility of a wife in a marriage relationship is to give herself sexually when demanded and not to sleep with other men. Contrary to the common belief, wives do not have to do housework and childcare. So far so that, even breastfeeding the newborn is not the mother's responsibility. Legally finding someone to breastfeed the infant is the husband's duty. Depending on men's obligation of supplying all economical wealth, some Muslim women reject the feminist understanding of "wealth-freedom equation", for they see being in the labor force as loss of freedom.

Despite the pro-feminine legacy of Mohammad, Muslim countries are among the most oppressive places for women in the contemporary world. The legacy started to be ruined just after the death of Mohammed and the suppression of women in Muslim societies increased gradually. The case of Islam is the most significant example of how culture can prevail over the authentic religion.

Conclusions

The different religious approaches to femininity discussed above, differ from each other according to their understandings of nature, cosmic order, asceticism, sexuality and menstruation. Animistic religions, which value nature above anything, sacralize femininity because of its reproductive power. However sacralizing life doesn't necessarily lead to sacralizing femininity. While life is sacred in Confucianism, femininity has no specific value, on the contrary it is degraded in that religion. As a result of valuing female

reproduction, Animistic religions celebrate menstruation. Their gynocentric cosmology let them see femininity as superior to masculinity so much so that males tried to resemble females in order to be sacred. The Animistic religions' state of being in peace with the body, enabled them to view sexuality positively.

Approaches to sexuality would be considered among the main indicators of a religion's understanding of femininity. However it can't be argued that the degree of anti-sexuality is positively correlated with anti-femininity. While gynocentric religions are pro-sexuality, religions that view sexuality negatively can be among both misogynistic religions, like Judaism, and egalitarian religions, like Christianity. Therefore we can't evaluate a religion's pro-femininity according to its perceptions of sexuality.

When it comes to menstruation it should be indicated that sacralization of menstruation blood is most strongly pertained to gynocentric religions. Regarding the blood as dirty or impure would be seen as a sign of misogyny, however, even though Judaism considers it dirty and evil, Confucianism which is also a misogynistic religion does not have such a bad view of menstruation blood.

It is not possible to evaluate a religion's approach to femininity in terms of their degree of asceticism either. Asceticism affected the status of women diversely in different religions. For example it had a liberating effect on Christian women because of enabling them to be in the public sphere, but it had a negative impact on Hindu women for leading them to been seen as dangerous seductresses that the ascetics should avoid.

Tracing the approaches to femininity in the historical transformations of Hinduism is very interesting. The Vedic Period faced a historical shift; agriculture. Women's participation in the labor force of cultivation affected their religious life very positively. Their labor participation allowed them to participate in religious rituals. This transformation shows how the changes in social conditions can affect religion. The second period of Hinduism reflects the inverse of this change. With the Upanishads, Hindu society became more ascetic and this created a space pertaining only to men. The kind of asceticism that excludes women affected their social status very negatively. Another significant point is related to the Laws of Manu which were obviously anti-feminine. The fact that they appeared after the emergence of dynasties indicates that the dynastic rules would have made the male sex more authoritative. In this case changes in socio-political order affected the religion. The historical transformations of Hinduism are very good examples of both how culture shaped religion and how religion likewise shaped culture.

It is also important to stress patriarchal culture's impact on Islamic practices. Even though the religion itself, which is believed to be protected by the authenticity of its scripture, could not be "changed", the perceptions of

Islam are too far away from the authentic egalitarian perspective of the doctrine. It is striking to see how quickly the doctrine was transformed into a patriarchal perspective through hadith narratives. Maybe Islam, for this reason, is the perfect example among religions for how culture dominates and transforms the religion.

In the history of religions, sometimes ontology affected social relations and sometimes social relations constructed an ontological perspective. In the case of Buddhism, worldly-spiritual dichotomy, which entered the tradition in the 1st century, shaped social gender relations. World was associated with woman and spirit with man, so the result was ontologically degrading femininity. The social implications of this understanding were the worsening conditions of women in the Buddhist society. The opposite is true for Christianity. Some Christian theologians constructed an ontological perspective depending on Biblical statements about the order of creation. I call it "deriving ontology from chronology". As a result of unjust social gender relationships male scholars, who had the power in their hands, put masculinity in the center of their worldviews and constructed androcentric ontology. Consequently this androcentric ontology negatively affected the social gender relations which created a vicious cycle. All to the good, with the achievements of enlightenment, women now are closer to construct their own gynocentric ontologies. The antidote to thousands of years of androcentrism is gynocentrism. Since human being is an egocentric being, rather than trying to go after objectivism "in order not to fall into the error of men", women should instead seek their own female nature in order to discover it and celebrate it.

Bibliography

"femininity," *Merriam-Webster.com Dictionary*, November 30, 2019, https://www.merriam-webster.com/dictionary/femininity.

Anderson Kim, *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood.* Toronto: Second Story Press, 2000.

Anderson Leona M., "Women in Hindu Traditions" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young. Canada: Oxford University Press, 2004.

Barnes Nancy Schuster, "Buddhism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987.

Berndt Catherine H., "Women and the 'Secret Life'" *Aboriginal Man in Australia*, ed. Catherine H. Berndt. Sydney: Agnus and Robertson, 1964.

Berndt Ronald M., *Kunapipi: A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult.* New York: International Universities Press, 1951.

Biale Rachel, *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources.* New York: Schocken Books, 1984.

Borreson Kari Elizabeth, *Subordination and Equivalence: the Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas.* Washington D.C.: University Press

of America, 1981.
Brown Joseph, *The Sacred Pipe*. Norman: University of Oklahoma Press, 1953.
Carmody Denise L., "Judaism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987.
Clarke L., "Women in Islam" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young. Canada: Oxford University Press, 2004.
Daly Mary, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon, 1973.
Fiorenza Elizabeth Schussler, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroads, 1983.
Fiorenza Elizabeth Schussler, *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction*, V. 1, New York: Crossroad, 1973.
Gross, Rita "Tribal Religions" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987.
Guisso Richard, "Thunder over the Lake? The Five Classics and the Perception of Women in Early China" *Women in China*, eds. Richard Guisso and Stanley Johannesen. New York: Philo Press, 1981.
Hauptman Judith, "Images of Women in the Talmud" *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, ed. Rosemary Radford Ruether. New York: Simon and Schuster, 1974.
Heschel Susannah, "Introduction" *On Being a Jewish Feminist* ed. Susannah Heschel. New York: Schocken Books, 1983.
Ibn Hisham, *The Life of Muhammed*, trans. A. Guillaume. Lahore: Oxford University Press, 1955.
Jawad Haifaa, *The Rights of Women in Islam*. New York: St Martin's Press, 1998.
Kelleher Theresa, "Confucianism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987.
Kuikman Jacoba, "Women in Judaism" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young. Canada: Oxford University Press, 2004.
Martin-Hill Dawn, "Women in Indigenous Traditions" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young. Canada: Oxford University Press, 2004.
McKenzie John L., *Dictionary of the Bible*. Milwaukee: Bruce, 1965.
Neumaier Eva K., "Women in Hindu Traditions" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young. Canada: Oxford University Press, 2004.
Neusner Jacob, "Thematic and Systematic Discription: The Case of Mishnah's Division of Women" *Method and Meaning in Ancient Judaism*. Missoula: Scholars Press, 1979.
Obeyesekere Gananath, *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
Paul Diana, *Women in Buddhism Images of the Feminine in Mahayana Tradition*. Berkeley: University of California Press, 1985.
Rainey Lee D., "Women in the Chinese Traditions" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young. Canada: Oxford University Press, 2004.

Reed Barbara, "Taoism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987.

Ruether Rosemary Radford, "Christianity" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987.

Ruether Rosemary Radford, "Misogynism and Virginal Feminism in the Father of the Church of Women in the Talmud" *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, ed. Rosemary Radford Ruether. New York: Simon and Schuster, 1974.

Ruether Rosemary Radford, "Women in Sectarian and Utopian Groups" *Women and Religion in America*, ed. Rosemary Radford Ruether, V. 2.

Schipper Kristofer, "The Taoist Body" *History of Religions*, 17, no. 3-4, 1978.

Smith Jane, "Islam" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987.

Stein Rolf, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries" *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, eds. Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven: Yale University Press, 1979.

Tuksal Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto, 2016.

The Laws of Manu, trans. G. Buhler, IX, 17. Oxford: Clarendon Press, 1886.

Vadud Amina, *Quran and Woman: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Waley Arthur, *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press, 1958.

Warner Llyod W., *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*. New York: Harper Torchbooks, 1958.

Wegner Judith Romney, "The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judadism" *Jewish Women in Historical Perspective*, ed. Judith R. Baskin. Detroit: Wayne State University, 1991.

Yalkın Erden Miray Yazgan, *Antik Çağ – Orta Çağ Hint Felsefesi ve Mantık Çalışmaları*. Istanbul: Demavend Yayınları, 2017.

Yalkın Erden Miray Yazgan, *Antik Çağ Çin Felsefesi ve Mantık Çalışmaları*. Istanbul: Demavend Yayınları, 2017.

Young Katherine, *Feminism and World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York Press, 1999.

Young Katherine, "Hinduism" *Women in World Religions*, ed. Arvind Sharma. Albany: State University of New York, 1987.

Young Pamela Dickey, "Women in Christianity" *Women and Religious Traditions*, eds. Leona M. Anderson and Pamela Dickey Young. Canada: Oxford University Press, 2004.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

İnsan Merkezcilikten Doğa Merkezciliğe: Toplumun Feminist İnşaası Üzerine Bir Tartışma

KAMURAN ELBEYOĞLU*

Özet
İnsan merkezcilik insanı merkeze alarak diğer canlılara, hayvanlara ve doğaya bakma ve hükmetme olarak tanımlanabilir. İnsan-merkezci bakış açısı tarım devrimi ile başlayıp endüstri devrimi ile pekişmiştir. Dünyanın bir kozmos değil de sürekli birbiriyle çatışan bir güçler yığını olarak kabul edildiği modern çağ, doğa karşıtı insan fikrinin yerleştiği bir dönemdir. İnsanın doğayı nesneleştirmesi ve alabildiğince kendi yararına dönüştürme çabası özellikle endüstri devriminden sonra hız kazanmış; küresel ticaret esaslı pazar ekonomisi ve kapitalizm altı yüzyıllık bir gelişim ve olgunlaşma süreci sonunda 16. yüzyıldan itibaren küresel dünyada egemen olmaya başlamıştır. 15. ve 17. yüzyıllarda büyük bir ilerleme ve evrimleşme olarak ortaya çıkan bilim devrimi ataerkil kapitalist sistemle birleşerek hem doğanın hem de kadının kontrol altına alınmasını kaçınılmaz olarak içeren bir perspektif sunmuştur.
Doğa-merkezcilik, insanı varlık hiyerarşisinde en üste yerleştiren insan-merkezci anlayışın tersine doğa ile bir bütünlüğü ve tüm doğayı merkeze alan bir anlayıştır. Doğa-merkezcilik içinde bulunduğumuz çağda yüz yüze kaldığımız çevresel krizlerin, doğaya ve kadına karşı gittikçe artan şiddetin çözümü için bir reçete sunmaktadır ve bu reçete geleceğin toplumuna uyumlanabilmek için insanların dünya görüşünün bir bütün olarak değişmesini öngörmektedir. Kadının ve doğanın yeniden kurgulanması kadın kimliğini ve doğayı edilgen bir şekilde inşa etme dilini değiştirerek hem kadına hem de doğaya yönelimsellik ve etkenlik kazandırmakla mümkündür.
Anahtar Sözcükler: feminizm, insan-merkezcilik doğa-merkezcilik, modernite, kadın, kapitalizm, geleceğin toplumu

* Prof. Dr. Kamuran Elbeyoğlu, Toros Üniversitesi, elbeyoglukamuran@gmail.com

From Homo-Centrism to Eco-Centrism: A Discussion on the Feminist Construction of the Society

Abstract
Human centrism can be defined as looking and dominating other creatures, animals and nature by centering on human beings. The human-centric perspective started with the agricultural revolution and reinforced with the industrial revolution. The modern era, in which the world is not regarded as a cosmos, but as a pile of conflicting forces, is a period in which the idea of human against nature is settled. Man's objectification of nature and the effort to transform it to its advantage has accelerated especially after the industrial revolution; global trade-based market economy and capitalism began to dominate the global world from the 16th century onwards at the end of six hundred years of development and maturation. The scientific revolution, which emerged as a major advance and evolution in the 15th and 17th centuries, combined with the patriarchal capitalist system, provided a perspective that inevitably contained the control of both nature and women. Eco-centrism, contrary to the human-centrist approach that places man at the top of the hierarchy of existence, is an unity with nature and an understanding that puts all nature at the center. Eco-centrism offers a recipe for solving both environmental crises and increasing violence against women in our age and this recipe envisages a change in the world view of people as a whole in order to adapt to the society of the future. The reconstruction of women and nature is possible by changing the language of passsively constructing nature and women's identity and through that by to giving factuality and effectiveness to both women and nature.
Keywords: feminism, homo-centrism, eco-centrism, modernism, women, kapitalism, future society

İnsan, dünya üzerinde varlık göstermesinden bu yana geçen yaklaşık 50 bin yıl öncesinde yaşamına avcı toplayıcı toplumlar olarak başlamıştır. Avcı toplayıcı toplumdan akıllı topluma giden yolda geleceğin toplumunu feminist bir inşaasının nasıl mümkün olabileceğini tartışmak için insanın doğa ile ilişkisi ve kendini doğa karşısında nasıl konumlandırdığını anlamak gerekmektedir. Kadının toplumdaki erkeğe nazaran daha aşağı konumda olan statüsünü ve erkek egemen toplum yapısını, insanın doğaya egemen olma ve doğayı kendisi için dönüştürme arzusundan bağımsız olarak düşünemeyiz.

İnsan merkezcilik insanı veya insanlığı merkeze koyma, insanı merkeze alarak diğer canlılara, hayvanlara ve doğaya bakma ve hükmetme olarak tanımlanabilir. İnsan-merkezci bakış açısının tarihsel kökenlerine bakacak olursak insanın doğayla olan ilişkisinin yaklaşık MÖ. 10.000 yıl önce Neolitik Dönem (Yeni Taş Devri) adı verilen süreçte uygarlığa ilk geçişin gerçekleştiği Eski Mezopotamya'da kent devletlerinin ortaya çıkışıyla birlikte

farklı bir boyut kazandığı görülmektedir. Bu dönemde bütün dünyada ve özellikle Mezopotamya'da meydana gelen iklim değişikliklerinin sonucu olarak insanlar avcılık toplayıcılıkla karınlarını doyuramayacak hale gelmişlerdir. İlk önce bitkilerin ve ardından ilk hayvan türlerinin evcilleştirilmesi ile yerleşik bir hayat tarzı oluşmuş ve bu hayat tarzı uygarlığın bugünkü aşamasına gelişte kritik bir öneme sahip olmuştur.

Böylece insan doğaya tâbi konumdan ona hâkim bir tarihsel sürece doğru evrilmiştir. Kent devletlerinin gelişmesi, bunların kendi aralarında egemenlik mücadelelerine ve askeri rekabetin önem kazanmasına, dolayısıyla da hem erkek egemenliğinin güçlenmesine hem de askerlerin ve tapınak rahiplerinin mülk sahibi sınıfları oluşturduğu sınıflı toplum düzeninin doğmasına yol açmıştır. Böylece ataerkil toplum düzeninin ortaya çıkışı ile kadının ötekileştirilmesi ve tahakküm altına alınması, kamusal alana hapsedilmesi ve ikincil konuma itilmesi doğanın ötekileştirilmesi ve tahakküm altına alınmasıyla aynı döneme rastlamaktadır.

Mülkiyetin miras yoluyla babadan oğula geçmesini güvence altına alan ve dolayısıyla kadınların cinselliğinin denetimini erkeklere veren ataerkil aile kurumlaşmış, yasalara geçirilmiş ve devlet güvencesine kavuşturulmuştur. Bu çerçeve içinde, kadınların cinselliği erkeklerin; öncelikle babanın, sonra da kocanın malı olarak belirlenmiş ve kadının cinsel "saflığı" (özellikle bekareti), üzerinde pazarlık yapılabilen bir ekonomik değere dönüşmüştür. Dolayısıyla ilk sınıflı toplumun ortaya çıktığı bu dönemde iktidar ve otoritenin kaynağı olan baba ve kocalar, yani yaşlı erkekler bu güçlerini genç erkekler (oğul) ve kadınlar üzerinde kullanmaya başlamışlardır.

Şimdi gelin avcı, toplayıcı toplumdan, akıllı toplum, toplum 5.0'a insanlığın ekonomik, toplumsal ve siyasi anlamda nasıl değiştiğinin hikayesini ve bu değişimlerin insanın doğa karşısındaki tutumunu nasıl belirlediğini irdeleyelim.

Avcı Toplumdan Akıllı Topluma

Avcı toplayıcı toplum, insan topluluklarının doğa ile uyumlu bir biçimde yaşayıp, avlanma ve toplayıcılık faaliyetlerini gerçekleştirdiği toplumdur. "Daha sonraki dönemlerde karşımıza çıkan iki büyük dönüşüm insanlığın tarihini değiştirmiştir. Tarım Devrimi sonucu ortaya çıkan topluluk biçimine "Tarım Toplumu", Endüstri Devrimi sonucu somutlaşan topluluk biçimine ise "Endüstri Toplumu" denmektedir". Bugün ise çok daha köklü bir şekilde toplumsal dinamiklerin değişmesine ve güncel ekonomik paradigmanın sorgulanmasına yol açmış olan bir devrimin, bilgi devriminin sonucunda akıllı toplum veya toplum 5.0 ya da insanlık 5.0 gibi çeşitli başlıklarla tanımlanan yeni bir topluma doğru evrilmekteyiz.

İnsanlık tarihini dönüştüren bu büyük devrimlerden ilki yaklaşık MÖ. 8 bin yıl önce Mezopotamya'da gerçekleşen ve avcılık toplayıcılık yaparak geçinen insan topluluklarının hayvanları ve bitkileri evcilleştirerek çiftçi ve

çoban toplumlarına dönüştüren tarım devrimidir. Böylece insanın yerleşik toplum hayatına geçmesiyle doğaya egemen olma, doğayı kendisi için dönüştürme çabaları ile teknoloji üretimi de başlamıştır. 18. yüzyıla kadar süren insanların tarımsal yetiştiriciliğe dayalı olarak örgütlendikleri bu toplum, tarım toplumu olarak nitelendirilir.

İnsanlık tarihinde ikinci büyük aşama 18. yüzyılda buharlı makinaların icadıyla belirlenen endüstri devrimidir. 18. yüzyıldan yaklaşık 20. yüzyılın sonlarına kadar süren bu dönem, makinaların insan hayatına girdiği, insanın büyük ölçüde tarımsal faaliyetten uzaklaşarak hizmet ve mal üreticisi haline geldiği bir dönemdir. Sanayileşmenin, sanayi devrimi yoluyla teşvik edilmesini sağlayan ve seri üretime geçen Endüstri toplumunun Endüstri 1.0 aşamasıdır. Bu dönem aynı zamanda bugün bildiğimiz anlamıyla ekonomik eşitsizliğe dayalı tabakalaşma, yani sınıf sisteminin ve kapitalizmin ortaya çıktığı dönemdir ve modern çağın başlangıçlarına tekabül eder.

20. yüzyılın sonlarında başlayıp hali hazırda bütün hayatımızı kuşatarak mevcut topluluk biçimini kökten değiştirecek köklü bir devrim niteliğinde olan üçüncü büyük devrim ve bununla bağlantılı yeni bir toplum biçimi enformasyon (bilgi) devrimi ve toplumudur. Çoğu kaynakta Endüstri 4.0 olarak isimlendirilen bilgi toplumu bilgisayarların yaygınlaşması ve yapay zekanın gelişmesiyle ve bilginin son derece hızlı ve yaygın paylaşımıyla belirlenmektedir. Kavramsal çerçevesi *2020 Yüksek Teknoloji Stratejisi* ile Almanya tarafından oluşturulan Endüstri 4.0 veya bilgi toplumu şirketler arası bilgi alışverişini makinalara ve üretim süreçlerine indirgemesi ile birlikte toplumsal dinamiklerin köklü bir biçimde değişmesine ve güncel ekonomik paradigmanın sorgulanmasına yol açmıştır.

Ancak özellikle Türkiye gibi birçok ülkede henüz Toplum 4.0 düzeyine bile gelinmemişken Japonya Ekonomi Organizasyonu Keidanren, refah seviyesi yüksek insan merkezli bir toplum yapısını ön gören, Toplum 4.0'a dayanan, geleceğin süper akıllı toplumu, toplum 5.0'ı Almanyanın Hanover kentinde düzenlenen dünyanın en büyük teknoloji fuarı CeBIT'te ortaya atmıştır. Toplum 5.0 "teknoloji toplumlar tarafından bir tehdit olarak değil, bir yardımcı olarak algılanmalı" inancına dayanan bir ekonomi ve sosyoloji devrimini öngörmektedir. Bu toplum yapısı özünde, nesnelerin interneti ve yapay zeka gibi teknolojileri insan yararına kullanmayı ve sosyal problemleri çözmeyi amaçlamaktadır.

Keidanren, Toplum 5.0 kavramını "basit verimlilik iyileştirmeleri yapmaktan ziyade sosyal sorunların çözümüne yardımcı olan yeni bir akıllı toplumun yaratılması" olarak tanımlamaktadır. Bu sayede geleceğin toplumunun, yeni değer ve hizmetleri kesintisiz olarak geliştiren, insanların yaşamlarını daha uyumlu ve sürdürülebilir hale getiren bir toplum olması hedeflenmektedir.

Görüldüğü gibi, toplum 5.0 en üst düzeyde insan merkezli bir toplum yapısını ön görmektedir. Asıl amacı son teknolojilerin derin entegrasyonunu

sağlayarak sosyal ve ekonomik sorunların üstesinden gelmek olan toplum 5.0, her ne kadar insanı merkeze koyan bir anlayış olsa da insanın en üst düzeyde yararının doğanın bugün olduğu gibi tamamen insan yararına sömürülmesi ile sağlanamayacağı açıktır. Çünkü günümüzde doğanın insanın elinde fütursuzca kullanımı sonucunda doğa, insanlık tarihinde daha önce hiç görülmediği kadar küresel oranlarda bozulmaya başlamıştır. Dünyadaki küresel bozulmanın, türlerin yok olmasının, eko sistemlerin de buna bağlı olarak bozulmalarının insanların genel refahı, sağlığı ve sürdürülebilir bir gelecek açısından son derece tehlikeli sonuçlara yol açacağını öngörmek hiç de zor değildir.

Modern Hümanizm ve İnsan-Merkezcilik Ekseninde Doğa ve Kadın

İnsanlık tarihinde modern çağ önemli dönüm noktalarından birini oluşturur. Dünyanın bir kozmos değil de sürekli birbiriyle çatışan bir güçler yığını olarak kabul edildiği modern çağ, doğa karşıtı insan fikrinin yerleştiği bir dönemdir. Aydınlanma ile Avrupa'da başlayan ekonomik, toplumsal ve siyasi değişimi ifade eden modernlik, Descartes'ın özne-nesne ayrımı üzerine kurulan bir paradigmadır.

Modern felsefenin hümanizminin özü, düzensiz görünen evrene akıl ve matematik yoluyla düzeni getirecek olan insanın ta kendisi olmasıdır. Descartes'la birlikte modern felsefenin temeli olan kurucu özne ve dolayısıyla öznellik kavramı başat bir anlam kazanmış ve kaotik evrene düzen getiren temel ilke haline gelmiştir.

Descartes'a (1980) göre, bilen özne- cogito ile dış dünya birbirinden ayrıdır; dış dünyayı düşünme aracılığı ile bilmenin sonucu olarak özne fiziksel gerçeklikten ayrılır. Modern anlamda nesnenin doğuşu Descartes'da öznenin ben haline gelmesi, benin de ego cogito haline gelmesiyle başlar. Nesneyi kuran özne bu kurmasıyla kendinin nesneden farklı olduğunun, öznelliğinin farkına varır ve bu da özne nesne ayrımının temelini oluşturur[1]. Antik Çağlardan beri süregelen ve Ortaçağda da etkisini sürdüren canlı, organik ve manevi evren anlayışı canlılığını ve maneviyatını kaybederek cansız ve ruhsuz bir makinaya ve dolayısıyla ego cogitonun nesnesi haline dönüşmüştür.

Descartes tarafından ortaya atılan kurucu özne fikri, Galileo'nun *Il Saggiatore*'de (1618) ifade ettiği "felsefe bu büyük kitapta yazmaktadır; evren matemetiğin dilinde ve karakterleri üçgenler, daireler ve diğer geometrik figürlerdir" anlayışı ve Newton'un kanunlarıyla tamamlanan mekanik doğa

[1] Kamuran Gödelek, "Öteki Kavramının Özne Nesne Ayrımı Bağlamında Değerlendirilmesi", *Uluslararası Felsefe Günleri "Ayrımcılık"*, 12-14 Mayıs 2005, (Kocaeli Üniversitesi Yayınları, 2006), 61.

görüşü ile birleşerek modernlik paradigmasını oluşturmuştur. "Böylece, modernlik özne-nesne ayrımı üzerine kurulan bir paradigmadır ve bunun başlangıç noktası mekanik bir doğa anlayışı ile uyumlanan bilen özne (cogito) fikridir. Descartes'ın felsefesi Heidegger'den beri, teknik dolayım yoluyla, modern anlamda öznenin nesneye tahakkümünün, nesneyi kendi tasarımının konusu durumuna indirgemesinin, Öteki konumuna getirmesinin mimarı olarak düşünülmüştür"[2].

Ancak Descartes'çı ikiciliğin kökenleri Platon'un özellikle *Phaidon* diyalogunda çok belirgin bir şekilde ortaya konan akıl-beden karşıtlığına kadar gider. Platon'un anlayışına göre, beden ve tutkular kesin sınırlarla ayrılmış olan daha aşağı bir seviyede olan, görünüşler alemine aittir. Akıllı ruh dışlaştırılmış ve homojenleştirilmiş olan bu bedensel tutkuları denetim altında tutmakla ve ona hükmetmekle yükümlüdür. İnsanın sahici ve ebedi yanı olan ruhu Tanrısal olana yakın gören Platon, ruhun insanın daha aşağı yanını temsil eden bedene hükmettiği gibi, aklın da doğa karşısında üstünlüğünü öngörür: "Ruh en çok tanrısal olana, düşünsel ve tekbiçimci olana, dağılmayana, değişmeyene benzer; beden de en çok insani olana, düşünsel olmayana, çok biçimli olana, dağılana, değişene benzer"[3].

Platon'un felsefesinde doğanın eril akla nazaran sahip olduğu karşıt anlamlar beden; tutku, duygu; görünür dünya; hayvan; vahşi, insandışı varlıklar; köle barbar; dişil, üretken doğa; değişim, oluşum; kaotik madde, kaos; kozmos, evrensel düzen ve akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamlardan kozmos, evrensel düzen ve akıl olarak doğa tasavvuru Antik Çağ paradigmesına uygun bir doğa anlayışıdır. Ancak Plumwood'un çok haklı bir şekilde belirttiği gibi: "rasyonel bilimsel ilkelerin işleyişi olarak değerlendirilen evrensel Doğa, buldozeri de içerir, yağmur ormanını da, birinin diğerini yok etme sürecini de. Tüm diğer anlamlarıyla ise doğa, iyiliğin alanı ve değerin kaynağı sayılan akıl aleminin (idealar dünyasının) aşağı ve ikicileştirilmiş karşıtıdır"[4].

Platon'un Timaios diyaloğunda verdiği üç bölümlü ruh kuramında kadınlar bedenin en aşağı, toprağa en yakın olan, şehvetle bağlantılı kısmıyla ilişkilendirilirken erkekler kafada bulunan, ölümsüz ruha, akla yakın olarak tasavvur edilir: "Ruhun ölümlüsünü göğsün içine sakladılar. Ruhun bir kısmı özü bakımından daha iyi, bir kısmı da daha kötü olacağından göğüs kovuğunu, kadınlarla erkeklerin dairelerini ayırdıkları gibi, iki oturma yeri halinde arttırarak aralarına bir bölme çeken deriyi koydular"[5].

Göğsün üst kısmında bulunan ve cesaret, öfke bibi terimlerle nitelenen

---

[2] Kamuran Gödelek, "Öteki Kavramının Özne Nesne Ayrımı Bağlamında Değerlendirilmesi", *Uluslararası Felsefe Günleri "Ayrımcılık"*, 12-14 Mayıs 2005, (Kocaeli Üniversitesi Yayınları, 2006), 62.

[3] Platon, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,1997), 80b.

[4] V. Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. B. Ertür. (İstanbul: Metis Yay, 2017), 115.

[5] Platon, *Timaios*, çev. F. Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 69e-70a.

erkeklere ayrılmış bir ruh bölümünün bedenin aşağı kısmıyla ve şehvetle ilişkilendirilen kadın bölümü bastırmak için her zaman yönetici kralla, yani akıllı ruhla işbirliği yapar. Bu işbirliğini ve doğanın, hayvanların, kadının zor ve işkence yoluyla ehlileştirilmesini, yani akıl ile benliğin daha alt düzeyleri arasındaki ilişkiyi *Phaidros*'ta meşhur at arabası örneği ile verir. Bu örnekte beyaz at tarafından temsil edilen cesur benlik cinsel hazzı temsil eden çirkin ve kötü huylu siyah atın dizginlenmesi ve cezalandırılması için arabacıyla (akıl) işbirliği yapar:

> Arabacı... bir engele başını çarpmamak ister gibi kendini geriye atar, dizginleri daha büyük bir şiddetle çeker, ve gem dik kafalı atın dişlerini söker, bu ağzı bozuğun dilini ve çenelerini kan içinde bırakır, onu kıç üstü devrilmeye mecbur eder. Onu acılara terk eder. Birçok defalar bu muameleyi gören huysuz hayvan nihayet hırçınlıktan vazgeçer; artık, süklüm püklüm, arabacının iyi düşünülmüş kararlarına boyun eğer ve sevgiliyi görünce tiril tiril titrer[6].

Plumwood, Platon'un *Phaidros* diyaloğundaki bu çarpıcı örneğin efendinin köle, erkeğin kadın, yöneticinin alt sınıflar, insanın doğa ve hayvanlar üzerindeki egemenlik ve sömürü ilişkisinin sınıf, tür, ırk ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamında aklın bedenle, doğayla ve benliğin aşağı yönleriyle ilişkisinin bir modeli olduğunu söyler. "Aydınlanma düşüncesindeki rasyonel öznellik gibi Platoncu logos da efendinin perspektifini ifade eder"[7].

İnsanın doğa karşıtı bir varlık olarak konumlandırılması Aydınlanma felsefesinin büyük düşünürleri Voltaire ve Rousseau ile temellendirilmiş ve Max Schelerin *İnsanın Kozmostaki Yeri* başlıklı eserinde formüle edilmiştir. Voltaire meşhur *Sözlük*'ünde insanın da bütün dört ayaklıların, kuşların, sürüngenlerin yararlandıkları doğaya pek uygun ve mutlu bir yaşam sürdüğü bir Altınçağ'dan söz eder. Ne var ki Voltaire kendinden öncekiler gibi bu çağa dönülmesini öğütlemez, aksine artık bu çağa dönülemeyeceği kanısındadır. Çünkü insan akıllanmıştır. Akıl, hayvansal gereklerin dışında, birçok ihtiyaçlar doğurmuştur. "İnsanın alageyiklerin, karacaların barınağından, yatağından başka bir eve, yatağa ihtiyacı vardır". Çünkü "insan, yapısına uygun bir iklim bulmamıştır". Açık bir deyişle, insan, hayvanlar gibi doğaya uymamaktadır. Öyleyse insanın doğayla çatışması akılla, bir başka deyişle, insanlığıyla başlamaktadır.

Aydınlanma felsefesinin en önemli temsilcilerinden biri olan Jean Jacques Rousseau da *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temeli Üstüne Konuşma* adlı çalışmasında hümanist bir kültür dünyasının yükselişi üzerine kurulu Descartes'çı insan hayvan ayrımının sonuçlarını net bir şekilde ifade etmiştir. Rousseau'ya göre, insan hayvandan doğanın bütün canlılar için çizdiği önceden programlanmış yasalarından özgürleşebilme yetisi

---

[6] Platon, *Phaidros*, çev. Ari Çokona, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 63b.

[7] V. Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. B. Ertür. (İstanbul: Metis Yay, 2017), 124.

ile ayrılır. İnsanın doğanın yasalarına zorunlu bir şekilde uymak zorunda olan hayvandan farklı olarak gelişme yeteneğine sahip bir varlık olması, mükemmelleşebilir olmasını da beraberinde getirir. Böylece insan doğanın hayvanlar için koyduğu kuralların hepsinden uzaklaşabilir:

> Bütün hayvanlarda, gerekli şeyleri yeniden elde İnsan makinesinde de tam aynı şeyleri görüyorum etmek, kendisini yok etmek veya tedirgin etmek eğilimindeki her şeye karşı bir noktaya kadar kendini güven altına almak için doğanın yön verdiği, ustaca yapılmış bir makine görüyorum; şu farkla ki hayvanın bütün işlerinde her şeyi sadece doğa yaptığı halde, insan kendi işlerinin yapılmasına, özgür bir kişi sıfatıyla kişi olarak katılır. Biri içgüdüsüyle, öteki özgür eylemiyle seçer ya da reddeder, bunun sonucu şu oluyor: Hayvan kendisine hükmeden kuraldan uzaklaşması kendisi için daha yararlı olduğu zaman bile, çoğu kez uzaklaşamaz. Böylece bir güvercin en iyi etlerle dolu bir leğenin başında, bir kedi de meyve ya da tahıl tanesi yığınının başında açlıktan ölür; oysa her biri küçümsediği yiyeceklerden beslenmeyi deneselerdi çok iyi beslenmiş olurlardı. Sefih insanlar, bu şekilde ateşli hastalıklara ve ölüme neden olan aşırılıklara kendilerini koyuverirler, çünkü zeka duyuları bozar; irade ise doğa sustuğu zaman bile konuşmaya devam eder[8].

İnsanın özgür olmasının ve dolayısıyla mükemmelleşme yetisine sahip olmasının en önemli getirisi insanın varoluşunu önceleyecek ve belirleyecek bir "insan doğası" ve bir "insan özü" veya bir insanlık tanımı olamayacağı fikridir. "İnsan hayvanlardan farklı olarak çifte tarihsellik diyebileceğimiz bir ayrıcalığa sahiptir. Bir yanda, bireyin kişisel tarihi ve genellikle *eğitim* olarak adlandırdığımız şey vardır; diğer yanda, insan toplumlarının tarihi ya da genel olarak *kültür* ya da *siyaset* dediğimiz şey vardır"[9]. İnsana bu çifte tarihselliği kazandıran şey, doğanın programlarını aşarak, öngörülemez bir şekilde gelişebilmesi, eğitiminin hayat boyu sürmesi ve ne zaman ve nerede son bulacağını kimsenin şimdiden söyleyemediği bir tarihin alanına adım atmasıdır. Mükemmelleşme veyahut tarihselleşme, doğayla arasına mesafe koyma imkanı olarak tanımlanabilecek özgürlüğün doğrudan sonucudur.

Modern hümanizmanın insan merkezli yönelişi Max Scheler'in *İnsanın Kozmostaki Yeri* (1998) isimli eserinde insanı biyolojik yapısından bağımsız bir şekilde hem bir takım eylemlerin gerçekleştiricisi olması hem de bu eylemlere karşılık gelen değerleri kavraması sayesinde en üstün derecede değerli olan bir varlık tanımlamasıyla tam anlamına kavuşur. Scheler'e göre, zeka, bilinç, duygu ve akıl yetilerine sahip olması bakımından hayvanlardan özsel olarak farklı olmayan insan, tin sahibi bir varlık olarak kendini doğaya karşıt bir şekilde konumlandırabilen, "dünyaya açık" bir varlıktır. "Bu sayede tinsel varlık olarak insan, diğer varlıklara karşı nesnel bir bakış açısına sahip

---

[8] J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. N. İleri. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 102.

[9] L. Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. D. Çetinkasap. (İstanbul.: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006), 99.

olabilecek tek varlıktır" (Yıldız, 2015, 96). Scheler'e göre, "hayvan, bir salyangozun evini, yapı olarak, gittiği her yere kendisi ile birlikte taşıması gibi kendi çevresinde kendinden geçmiş bir halde yaşar ve bu çevreyi obje yapamaz. İnsanın yapabildiği bu türden mesafe almayı, çevreyi dünyadan ayırmayı hayvan gerçekleştiremez. Hayvan, esas olarak kendi organik durumlarına da uygun düşen kendi yaşam gerçekliğine bağımlıdır."[10].

Dolayısıyla Aydınlanma çağından itibaren modern insan için ilerleme doğadan kopuşla, insanlar ve diğer canlılar arasında olması gerek canlı bağların bozulmasıyla eş anlamlı hale gelmiştir. Doğadan kopuşu ilerleme olarak gören Modernlik paradigması, doğaya mesafe koymayı doğadan kültüre, ihtiyaçlar dünyasından özgürlük dünyasına, içkinlikten aşkınlığa bir geçiş olarak görmüştür. Ancak Mies'in haklı bir şekilde ifade ettiği gibi,

> insanın doğa üzerinde tahakkümüne dayalı bu kurtuluş kavramı modern insanın bile bir kadından doğduğu gerçeğini, yeryüzünden edinilmiş yiyecekler yemesi gerektiğini ve bir gün öleceğini, dahası canlı, sağlıklı olması ve kendini gerçekleştirmesinin ancak ve ancak Doğanın simbiyozlarıyla organic bağlantısını koruduğu sürece mükün olduğunu göz ardı eder... ancak Doğanın canlı bir varlık olduğu, onunla sevgi dolu bir işbirliği içinde olmamız gerektiği ve onun meta üretimi için sömürülecekbir ham madde kaynağı olmadığını Kabul edersek Doğaya ve kendimize karşı savaşı durdurabiliriz[11].

İnsanın doğayı nesneleştirmesi, öteki konumuna getirmesi ve alabildiğince kendi yararına dönüştürme çabası özellikle endüstri devriminden sonra hız kazanmış; küresel ticaret esaslı pazar ekonomisi ve kapitalizm altı yüzyıllık bir gelişim ve olgunlaşma süreci sonunda 16. yüzyıldan itibaren küresel dünyada egemen olmaya başlamıştır. Anthony Giddens'ın (1991) modernitenin dört temel kurumundan birisi olarak tanımladığı kapitalizmin bir ürünü olarak, fayda-maliyet analizine göre işleyen ve yararcı bir bakış açısıyla insan da dahil olmak üzere her şeyin öneminin onun insani, ahlaki veya tutarlı olmasında değil, maliyet fayda arasındaki ilişkide arayan araçsal akıl ortaya çıkar. Araçsal aklı temel alan endüstrileşme de moderniteyi belirleyen ikinci temel kavramdır ve endüstrileşmenin temel amacı doğanın dönüştürülmesidir; bunun için de malların üretimi için makinelerin kullanımını önceler. Modern topluma özgü bir sosyo-ekonomik ve politik yapı olarak kapitalizm kendi iç çelişkileriyle sürekli olarak kendini yenilemek suretiyle varlığını sürdürmektedir[12] Ataerkil bir yapıda şekillenen kapitalizm kendini piyasa ekonomisi ile sınırlayarak yeryüzündeki yaşamın ve insan yaşamının korunmasına odaklı doğanın ekonomisini ve kendini ikame etme ekonomisini dışlar. Ataerkil ekonomik bir model olan kapitalizme

---

[10] Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe. (Ankara: Ayraç Yay, 1998), 68-71.

[11] V, Shiva & M. Mies, *Ekofeminizm*, çev. İ. U. Kelso. (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları, 2014), 258-259.

[12] K. Elbeyoğlu & O. Sirkeci. "Kentlerin Ötekisi: Sokakta Yaşayanlar" *İKSAD – III. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, 8-10 Mart, Adana, (İstanbul: İKSAD Yayınları, 2019), 1094-1101.

göre, kendi ihtiyaçlarını karşılamak için yapılan üretim "üretim" değildir.

15. ve 17. yüzyıllarda büyük bir ilerleme ve evrimleşme olarak ortaya çıkan bilim devrimi ataerkil kapitalist sistemle birleşerek hem doğanın hem de kadının kontrol altına alınmasını kaçınılmaz olarak içeren bir perspektif sunmuştur. Shiva ve Mies'in işaret ettiği gibi "ticaretin serbestleşmesi ve tohum, gıda, toprak, su, kadınlar ve çocukların özelleştirilip metalaştırılmasına dayalı bir ekonomi, toplumsal değerleri aşındırmakta, ataerkiyi derinleştirmekte ve kadınlara ve (doğaya) karşı şiddetin yoğunluğunu arttırmaktadır"[13]. Serbest piyasa ekonomisinin başarısızlıklarının ve negatif dışsallıklarının kadına yönelik şiddetin kaynağı olduğunu söyleyebiliriz, çünkü doğanın ekonomisi ve kendini ikame etme ekonomisi gibi kapitalist olarak tanımlanmayan ekonomik faaliyetler kapitalizmin dışsallıklarında bulunacaktır. Her ne kadar herkese refah dağıtma iddiasıyla kendini meşrulaştırmaya çalışsa da ataerki ile birleşmiş olan kapitalizmin hem doğanın hem de kadının kontrol altına alınmasını içeren perspektifine karşı geleceğe dair feminist bir vizyon kendini ikame etme perspektifine dayanan toplulukçu bir ekonomi sistemine dayanan, doğada yaşamın, insanlar da dahil olmak üzere, "işbirliği, karşılıklı özen ve sevgi aracılığıyla korunduğunu görebilen yeni bir kozmoloji ve yeni bir antropoloji önermektedir"[14].

Feminist kuramcılar Kartezyen öznenin cinsiyetçiliğine karşı eyleyen özne kavramını öne çıkararak özneyi yeniden kurmayı denemişlerdir. Bu konudaki ilk çalışmalardan birisi Simone de Beauvoir'ın kadını erkeğin negatifi, Ötekisi olarak konumlandırmasıdır. Beauvoir'ın öznesi eril özne ve bunun Ötekisi de kadınsı olandır; erkek özne evrensellikle ve kadın özne de bedensellikle anılır. Tarih boyunca mutlak Öteki statüsüne hapsedilen kadın, tabi olduğu baskının neticesinde içkinliğe mahkum edilmiştir. Dolayısıyla da ikincil konumda özgür olamadan yaşamıştır.

İkinci Cins'de şöyle yazar Beauvoir: Kadınların çoğu dünyanın gidişatından hep uzak tutulmuştu çünkü erkekler bir tek kendilerinin gerekli nitelikleri taşıdığına inanıyordu. Kültürel mitoslar, erkeklerin kadını nesne durumunda tutmasına yardım etti. Evlilik ve aile ortamı kadınların zulüm gördükleri mekanlardır. Kadın doğulmaz, olunur.

Ancak Beauvoir özneyi eril özne ve bunun Ötekisini de kadınsı olan olarak kabul ederek Descartes'dan bu yana batı felsefesinde etkili olan, Husserl ve Sartre'da da açığa çıkan akıl ve beden düalizmini devam ettirir. Luce İrigaray'a göre ise kadın hiçbir şekilde temsil edilemez çünkü hem özne hem de onun Ötekisi, her ikisi de erildir; kadınsı olanın tamamen dışlanmasıyla fallik-merkezci göstergeler sistemi oluşmuştur. Kadının kendi başına bir alan işgal etmediğini, bir başkası için bir alan oluşturduğunu öne süren İrigaray'ın[15] ve Beauvoir'in çözümlemelerinde öteki, ister doğa, ister kadın,

[13] V, Shiva & M. Mies. *Ekofeminizm*, çev. İ. U. Kelso. (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları, 2014), 20.
[14] V, Shiva & M. Mies. *Ekofeminizm*, çev. İ. U. Kelso. (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları, 2014), 48.
[15] L. Irigaray. *The Ethics of Sexual Difference*, çev. C.S. Jones. (London: Cornell University Press,

ister Rouseau'nun soylu vahşisi olsun, ancak egemen eril benliğe ve benliğin arzu ve ihtiyaç sistemlerine katıldığı, bunlara asimile edildiği ölçüde tanınırlık kazanır.

Post-Modernite ve Doğa-Merkezcilik Ekseninde Doğa ve Kadın

Post-modern çağın çevresel temeli "doğaya dönüş olgusu" olarak özetlenebilir ve bu görüş doğa-merkezli dünya görüşünün temelini oluşturmaktadır[16]. Post-modernizm düşüncesi temel olarak, modernleşme düşüncesinin ve endüstrileşmenin insan ve doğal çevresi arasındaki doğal ilişkiyi bozarak, insan-merkezli ve sömürücü bir ilişki ve düşünce sistemi yarattığını savunur. Ozon tabakasındaki incelme, sera etkisi sonucu küresel ısınma, biyolojik çeşitliliğin azalması, nükleer risk gibi çevre sorunları, endüstrileşme ve modernleşmenin doğrudan sonuçları olarak değerlendirilir. Post-modernizm, doğal çevre ile sömürü ilişkisi yerine bütüncül ve saygılı bir ilişki önerir. Post-modern düşünce, post-modern şartların gerçek bir çevreci düşünce ile birlikte modernite düşüncesine gerçek bir alternatif oluşturabileceğini öne sürer[17].

Doğa-merkezcilik, insanı varlık hiyerarşisinde en üste yerleştiren insan-merkezci anlayışın tersine doğa ile bir bütünlüğü ve tüm doğayı merkeze alan bir anlayıştır. Doğa-merkezcilik, insan-merkezcilik ekseni etrafında gelişmiş olan sanayi toplumunun paradigmasını reddetmektedir. Var olan insan-merkezci paradigma, bir çok düşünce ve değerleri içermekle birlikte, dünyayı parçalardan oluşmuş mekanik bir sistem olarak görmek, insan bedenini de bir makine olarak tasavvur etmek, maddi gelişmeye, ekonomi ve sanayiye öncelik vermek ve doğa ile insanı bir mücadele içinde görerek doğayı kontrol altına almaya çalışmak gibi bir takım düşünce ve tutumlara sahiptir.

Ancak çevre tahribatının aşırı boyutlara ulaşmasıyla birlikte yükselen yeni ekolojik bilinç, insanın kontrol altına alma hırsına ve sanayi çağının dünya görüşü ile bağlantılı tutum ve değerler sonucu doğayı sömüren yıkıcı ve savurgan uygulamalara karşın, doğa ile uyum içinde bir yaşam tarzına geçmek anlamına gelen doğa-merkezciliği hayatın her noktasında etkili olacak bütüncül bir yaklaşım olarak sunmaktadır. Doğa-merkezcilik, doğanın mekanik tasarlanmasından, evrimsel bir süreç olarak organizmik tasarımına geçişi öngörmektedir. Hans Jonas da *Sorumluluk İlkesi* (1979) eserinde insan-merkezciliğe yönelik bir eleştirinin doğanın haklarını tanıma zorunlu-

---

1993), 3.

[16] M. Tuna. "İnsan Çevre İlişkilerinin Tarihsel Evrimi ve Modern Çevreciliğin Doğuşu", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Vol: 3, Sayı. 1- 2 (2000): 69.

[17] M. Tuna. "İnsan Çevre İlişkilerinin Tarihsel Evrimi ve Modern Çevreciliğin Doğuşu", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Vol: 3, Sayı. 1- 2 (2000): 69.

luğunu da taşıyacağını belirtmektedir. Bu anlayış aslında görevimizin yalnızca insanın çıkarından daha da ötelere uzanmakta olduğunu gösterir[18]. Jonas'a göre:

> İnsandışı doğanın, tümlüğü ve parçalarıyla biyosferin, şimdi artık bizim erkimize boyun eğmiş durumda olmalarından ötürü insana emanet edilmiş bir edinim haline gelip gelmedikleri ve doğanın bize karşı bir bakıma ahlaki bir talep içinde olup olmadığını kendi kendimize sormak anlamsız olmayacaktır—bu yalnız bizim kendi iyiliğimiz için değil, aynı zamanda da doğanın kendi iyiliği içindir ve onun kendi hakkıdır... bunun anlamı yalnızca insanın iyiliğini değil, ama aynı şekilde insan dışı şeylerin de iyiliğini gözetmek, yani "kendinde erekler"in kabulünü insan dünyasının ötesine doğru yaymak ve bu özeni ortak iyilik kavramıyla bütünleştirmektir"[19].

Doğa-merkezcilik içinde bulunduğumuz çağda yüz yüze kaldığımız çevresel krizlerin, doğaya ve kadına karşı gittikçe artan şiddetin çözümü için bir reçete sunmaktadır ve bu reçete Keidanren'ın sunduğu yeni bir paradigma teklifi olarak kabul edebileceğimiz Toplum 5.0'a uyumlanabilmek için insanların dünya görüşünün bir bütün olarak değişmesini öngörmektedir. Günümüzde, bilgi teknolojilerinin süratli gelişimiyle, siber alan (bilgi) ile fiziksel alan (dünya) iç içe geçmiş durumdadır. Bu reaksiyonun bir sonucu olarak ortaya çıkan Siber Fiziksel Sistemler, toplumda büyük bir değişim etkisi yaratmaktadır.

Küresel dönüşümün öncü teknolojileri olan IoT (nesnelerin interneti), yapay zeka ve robotlar endüstriyel ve sosyal yapıları şiddetli bir biçimde dönüştürmektedir. Bu durum, bir taraftan insan hayatına pozitif katkılar sunarken, öteki taraftan dönüştürdüğü yapılar yeni sorunlar üretmektedir. Toplum 5.0, ortaya çıkan ve daha önce cevabı aranmamış olan sosyal sorunlara, inovatif ve insan temelli cevaplar arayarak dünyayı daha yaşanılır bir yer haline getirmeyi hedefleyen bir yeni paradigma sunmaktadır.

Bu yeni paradigma, kadının ikinci cins olarak kurgulanmasına ve doğa ile bağların ekolojik ve kültürel olarak kopartılması yoluyla doğadaki çeşitliliğin yok edilmesine yol açan kapitalist kalkınma paradigmasına karşı biyoçeşitliliğin teknolojinin ve üretim ekonomisinin dayanağı, temeli ve mantığı haline gelmesi gerektiğini savunur. Eril olan benliğin tüm değerlerin ölçütü olduğu ve çeşitliliğe yer olmayan hiyerarşik bir yapıya dayanan ataerkil sistemde kadınların farklılığı ve doğanın çeşitliliği kendi başına bizatihi değersiz görünür. Oysa Shiva'nın çok doğru bir şekilde ifade ettiği gibi "çeşitlilik kadınların emek ve bilgeliklerinin ilkesidir. Onların ataerkil hesaplardan dışlanmış olmaları da bu yüzdendir. Fakat bu aynı zamanda çeşitliliği yok etmeyip ona saygı gösteren alternatif bir "üretkenlik" ve "beceriler" hesabının inşa edilmesi için kullanılabilecek bir matristir"[20].

---

[18] L. Ferry. *Ekolojik Yeni Düzen*, çev. T. Ilgaz. (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 112.
[19] L. Ferry. *Ekolojik Yeni Düzen*, 113.
[20] V, Shiva & M. Mies. *Ekofeminizm*, çev. İ. U. Kelso. (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları, 2014), 272.

Sağlıklı bir feminist kimlik, sağlıklı bir kişisel kimlik gibi öz-eleştiri ve kendini olumlama arasında iyi bir denge kurmalıdır. Kuşkusuz, kadının beden fizyolojisi, çocuk doğurmak için hazırlanmıştır. Ama kadını çocuğunun bakımına, ev hizmetlerine, erkeğin çalışmasına bağımlı kılan olgu, kadının fizyolojisi değil, toplumdaki erkek egemen yaşama biçimidir. Bu yanlışların aşılması, kadının çağdaşlaşması, kendi kabuğunu kırması, toplumdaki bu tür kalıp yargıların değişmesi ancak kadının bilinçlenme yolundaki çabalarıyla mümkün olacaktır.

Hem kadının hem de doğanın eleştirel bir şekilde yeniden kurgulanması hem kadın doğa kimliğini hem de doğayı edilgen bir şekilde inşa etme dilini değiştirerek hem kadına hem de doğaya yönelimsellik ve etkenlik kazandırmak mümkündür. Dünyanın ötekilerine karşı yönelimsel bir tavır benimsemek, ötekini anlamaya ve onu sömürgeleştirmeksizin, metalaştırmaksızın, evcilleştirmeksizin, yalnızca kendi türümüzün veya kendi kimliğimizin imgelerini ve kendi ihtiyaçlarımızı ona yansıtmaksızın onunla karşılıklı ve destekleyici bir alışveriş potansiyelini mümkün kılar. Ötekilere saygı, onları asimile etmeyi ve kendi değerlerine indirgemeyi değil, onların ayrılığını ve farklılığını tanımayı, yani onları uygun şekillerde bireyleştirmeyi içerir. Böylesi bir karşılıklılık ilişkisi içinde, ikiciliği aşarak, demokratik bir kültür yaratmak, sömürgeci ilişkileri sonlandırmak ve doğanın bütün bileşenleriyle ortak varoluşu oluşturmanın etik bir temelini bulmak mümkündür. Karşılıklı bir benlik tasarımında dünyanın kültürel ve biyolojik çeşitliliği bir zenginlik olarak değer kazanacak ve doğa ile insanın bütünlüğü içinde olumlayıcı bir diyalog mümkün olacaktır.

Dolayısıyla, kadınların sahip oldukları farklılıklara, değerlere sahip çıkarak bağımsızlaşması ve bireyselleşmesi yolundaki feminist bilinçlenme hareketi, kadının konumunu ve ilişkiler dinamiğini etkileyecek ve dolayısıyla bu ilişkiler ağı içinde paylaşımcı bireyler yetişmesine katkıda bulunacaktır. Paylaşımcı bireylerden oluşmuş bir kamusal veya aile ortamında gücün kadın ve erkek arasında yeniden düzenlenmesi yoluyla kadın ve erkek arasındaki iktidar ilişkileri de paylaşımcı esaslara göre yeniden belirlenecektir.

"Kadın olmak" erkeklerin gözündeki kadın imgesine sahip olmak değil, "kadın olma bilincine" sahip olmaktır. Kadın olma bilinci de erkeğe arkadaş, çocuğa anne, topluma yararlı katkısı olan yurttaş, insanlığın gelişmesini sağlayan insan olmaktır. Böylece kadın olma eylemini salt bir görüntü, özü olmayan yapay davranışlar olarak gören toplumdaki yanlış şartlanmalardan sıyrılarak, kendine değer vermeye başlayan, kendini ve bedenini olduğu gibi kabullenen kadın, bir araç olmaktan çıkıp bir insan olmaya başlar.

Kaynakça

Descartes, R. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, çev. D.A. Cress. Hackett publishing Company, 1980.

Elbeyoğlu, K., Sirkeci, O. "Kentlerin Ötekisi: Sokakta Yaşayanlar" *İKSAD – III.*

Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 8-10 Mart, Adana, (İstanbul: İKSAD Yayınları, 2019), 1094-1101.

Ferry, L. *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. D. Çetinkasap. İstanbul.: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.

Ferry, L. *Ekolojik Yeni Düzen,* çev. T. Ilgaz. İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Gödelek, K. "Öteki Kavramının Özne Nesne Ayrımı Bağlamında Değerlendirilmesi", *Uluslararası Felsefe Günleri "Ayrımcılık"*, 12-14 Mayıs 2005, Kocaeli Üniversitesi Yayınları: 52-64, ISBN: 975-8047-61-72, 2006.

Irigaray, L. *The Ethics of Sexual Difference*, çev. C.S. Jones. London: Cornell University Press, 1993.

Platon. *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.

Platon. *Timaios,* çev. F. Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

Platon. *Phaidros*, çev. Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Plumwood, V. *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. B. Ertür. İstanbul: Metis Yay, 2017.

Rousseau, J. J. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. N. İleri. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Scheler, M. *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev.Harun Tepe. Ankara: Ayraç Yay, 1998.

Shiva, V. & Mies, M. *Ekofeminizm*, çev. İ. U. Kelso. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları, 2014.

Tuna, M. "İnsan Çevre İlişkilerinin Tarihsel Evrimi ve Modern Çevreciliğin Doğuşu", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Vol: 3, Sayı. 1- 2 (2000): 67-79.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Women Role Against Climate Change

ERDEN MİRAY YAZGAN YALKİN*
ANTONIOS KALOGERARAKİS**

Abstract
Humanity, who has always desired to realize and sustain its natural and social existence from past to present, has a pathetically superior attitude towards the nature. Scientists are constantly giving warnings about the global climate change, as it is a matter of survival. These warnings are actually an indicator of the fresh and fruitful sprouts of the seeds of wrath, a genius of productiveness that has already been planted by humans. The role of women on this debate is crucial, as they can change the way of thinking of everyone, by their reasoning, everyday acts and behavior. The examples of Greta Thunberg and Dr. Vandana Shiva who are taking activist action in order to point out the emergency of the situation are characteristic. The power of women can affect significantly the public opinion regarding the issues of eco-justice and environmental ethics. Also, by considering social consciousness, the role of religion, through eco-theology, can be a bridge to connect the people with the nature. Furthermore, education is a protagonist factor, especially if it is considered together with motherhood, in terms of bringing to life the next generation, who has every right to live in a decent and clean environment.
Keywords: climate change, woman acts, eco-justice, eco-theology, environmental ethics, activism.

İklim Değişikliğine Karşı Kadının Rolü

Özet
Geçmiş çağlardan günümüze, gerek doğal gerekse sosyal varoluşunu bir bütünlük içerisinde gerçekleştirmek ve sürdürmek isteyen insan, doğaya karşı acınası biçimde üstün bir tavır takınmıştır. Bilim insanları, sürekli olarak, bir

* Dr. Erden Miray Yazgan Yalkin Istanbul University, Philosophy Department, Systematical Philosophy Sub-Department, Turkey, miray.yazgan@gmail.com

** Antonios Kalogerakis, MSc Head of the Institute of Theology and Ecology, Department of the Orthodox Academy of Crete, Greece Environmental Engineer, Dipl-Eng. (Crete, Greece), MSc (Calgary, Canada), PhDc (Cumbria – Lancaster University, UK), kalogerakis@oac.gr

yaşam mücadelesi olması bakımından, küresel iklim değişikliğine dair önemli uyarılarda bulunmaktadırlar. Esasen bu uyarılar, insanlık tarafından çoktan ekilmiş bir üreticilik dehası olan gazap tohumlarının bereketli birer ürün olarak filiz vermeye başlamış olduğunun bilgisidir. Bu noktada, akıl yürütmeleri, günlük eylemleri ve davranışları ile herkesin düşünme biçimini değiştirebilecek olmaları bakımından kadınların rolü büyük önem arz etmektedir. Söz konusu bağlamda, Greta Thunberg ve Dr. Vandana Shiva'nın aktivist eylemleri, durumun önemine işaret etmek bakımından oldukça karakteristik birer örnek teşkil etmektedirler. Zira çevresel adalet ve çevre etiği hususunda kamuoyunu önemli ölçüde etkileyebilmesine ilişkin olarak kadınların gücü oldukça etkindir. Bunun yanı sıra, sosyal bilincin göz önünde bulundurulmasıyla, eko-teoloji doğrultusunda din de insanları doğa ile birleştirmek üzere bir köprü rolü oynayabilir. Dahası, eğitim, özellikle iyi ve temiz bir ortamda yaşama hakkına sahip gelecek kuşaklara hayat verecek olan annelikle ilişkili olarak düşünüldüğünde, öncü bir faktör olarak karşımıza çıkar.
Anahtar Sözcükler: iklim değişikliği, kadın hareketleri, çevresel adalet, eko-teoloji, çevre etiği, aktivizm.

1. INTRODUCTION

Humankind, who has always desired to realize and sustain his natural and social existence in an integrity within the scope of basic concepts such as justice, order, law, right, freedom and willpower from past to present, has assumed a pathetically superior attitude towards the "nature" of which he is a part and in which the aforementioned concepts are included naturally. Instead of adapting to and facing naturality, humankind has got estranged from it, tried to adapt it to him/herself and chosen to exploit it.

Today, by affirming Henry Kissinger's quote, "Who controls the food supply can control the people; who controls the energy can control whole continents; who controls money can control the world", it is clear that humanity unfortunately ignores its war against the nature. As a result of "competition of power" and targeting "authority" in both international and intercontinental level; human kind tolerates the destruction of the nature in line with their own benefits.

So what kind of destructions are we talking about?

For the right answer all we have to do is to turn our faces to reality. Scientists are constantly giving warnings about the global climate change, which are extremely important in terms of the future of the world and the sustainability of the human existence. And we all know that these warnings are actually an indicator of the fresh and fruitful sprouts of the seeds of wrath, a genius of productiveness that has already been planted by human beings.

Certainly, one of the major reasons for that condition/this destruction

can be associated with the fact that, as Russel indicates, majority of humanity, which can be qualified as "insensitive" considers the nature as a raw material for themselves and also a part of human race who does not participate in active administration.[1]

2. ANALYSIS OF KEY FACTORS

a. The Eco-Feminism

Today, specific actions should be taken immediately by humankind as a whole, and by every single human being, as the respect towards the nature is absolutely necessary, before it's too late.

Because, what is missed out here is that "nature" is the whole itself, whereas "human" is just a part of it. The part can complete the whole, but that doesn't mean the part which is a particular element can manage the whole, which has a universal structure. To express this statement more clearly; the part is not capable of managing the whole. In other words, nature is unmanageable.

But where did this idea come from?

What Russell is saying above is also being mentioned and lied on the table by the main currents of enviromental ethic's, as *human centric* approach of the nature.

And they are all right, but with one exception! The human centric approach is only the face of the iceberg. Deep down there, there is another issue that we all need to face with. And it is emphasized by the *eco-feminists*.

Since *Domestic Violence* is a phenomenon all around the world, it must be pointed out that behind the *domination and violence over both nature and women*, there lies *male centric* structure. Because of that, the efforts to change the way, which the world experiences the human-centric perspective, is certainly not sufficient for neither to remove the pathology of contemporary culture nor to eliminate the established hierarchical relations. Because the basic problem is the patriarchal structure deep within the human centripetal mentality.[2]

In this context, the human-centric problem area should be replaced by male centrism, and a new framework should be created that focuses on the paradigm of power and personal morality.[3]

---

[1] Russel, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi III, Yeniçağ, Say Yayınları, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1996, p.78.

[2] A. Brennan-Y.Lo, "Environmental Ethşcs, Stanford Encyclopedia of Philsophy (gen. Ed. E.n.Zolta), http://plato.stanford.edu./,2009; G.Gaard, "Living Interconnections with Animals and Nature", Ecofeminism: Women, Animals and Nature (ed.by G.Gaard), Philedelphia, Temple University Press,1993.p. 3.

[3] J. Donovan, Feminist Teori, (çev. A. Bora-M.A. Gevrek-F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997,s.390.

This framework will enable the evaluation of *patriarchy* (which sets forth the system of male dominant values and social relations) and *hierarchy* (which express the orders and obedience relations established by patriarchic social structures and institutions) cases at a conceptual level. It is clear here that patriarchy is the cause of the second phenomenon. In other words, the reason of the disorder in practice is the mental level disorder, which is evaluated as theoretically.[4]

In this general framework, Eco-feminism, which is accepted as a social movement and value system, is a theoretical and practical form of analysis that takes this issue as a starting point and aims to reveal the close relationship between eccentricity and ecological destruction of men.[5]

As a matter of fact, eco-feminist analyzation show that there is a parallel relationship between men thinking that they have the right to exploit nature and keeping women under domination. Accordingly, in patriarchal societies, "reality" is divided into two categories according to gender.[6] Within the framework of this phenomenon, which is also referred to as hierarchical dualism, higher values are assigned to values combined with masculinity, while women are considered to be closer to land and nature.[7] So, at the social level, this understanding led to the devaluation of *nature and feminine values* and the establishment of a moral system based on *man's dominance over women and nature*. It is clear that this moral system, which is claimed to be based on justice, has a very complex structure based on "power relations".[8]

On contrary to what is believed by majority of people who can be qualified as insensitive; the nature which has a complete structure with its own laws is not handed over the mankind to be randomly consumed as a raw material.

It is not possible for any human to produce something that doesn't exist in the nature from the nature and then include that thing in it only on behalf of the nature. So, "human" as an intelligent being, who is trying to make sense of his own existence, should primarily consume from the nature only as much as he needs and be contented with that within his own naturality.

According to eco-feminist approach people are only part of the eco-

---

[4] E. Üzel, Feminizm ve Doğa Ekseninde ekofeminizm, yayamlanmış yüksek lisans tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal bilimler enstitüsü, 2006, s.116; R. M. Schott, Discovering Feminist Philosophy: Knowledge, Ethics and Politics, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers,2003,s.92.

[5] J.Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", Ecofemisim: Women, Animals, Nature (ed. by G. Gaard), Philedelphia, Temple University Press.1993, p.18; J. Donovan, ibid. 389-390.

[6] E. Üzel,Ibid. 25-26.

[7] C. Santilands, The Good-Natured Feminist: ecofeminism and the Quest for Democracy, Minealpolis, University of Minnesota Press, 1999, p.52.

[8] V. Plumwood, Environmental Culture: Ecological Crisis of Reason, p.198.

system and they should comprehend themselves in this way. Because people are not purely abstract individuals determined by their own consciousness, thoughts and preferences. People are created by their social and natural environment and become an integral part of this environment.[9]

Therefore, human is primarily responsible for approaching his present condition in the face of the nature from a humanistic point of view within the frame of a "consciousness", through which solutions can be generated according to "common goals". Because the nature, whose basic principle is causality clearly displays a presence which dominates humanity instead of submitting to it when embraced within its own historicity. In fact, humanity has determined living conditions according to the possibilities provided by the nature for ages.

This matter, which directly takes us to a problem area that can be called "posterity", underlines the *importance and role of education* in different dimensions (aside from the women's role and eco-theological approaches) developing social consciousness to prevent ecological impairments and protect the nature.

Within the frame of the problematic of this paper, it is possible to state that humans today should primarily focus on raising consciousness in all societies worldwide for the purpose of realizing the seriousness of the present situation, arranging necessary prevention plans and offering long-term solutions within the context of the global climate change and natural disasters.

b. The Role of Women

In here the role of women on this debate is crucial, as they can change the way of thinking of everyone, by their reasoning, everyday acts and behavior.

The example of Greta Thunberg and many women organizations that are willing to take activist action in order to point out the emergency of the situation and prepare the human race, which "supposed to know that what they plant now, they will harvest later", is extremely important.

On the other hand, by following that model it is clear that the power of women can affect significantly the public opinion and make people rethink about eco-justice and to reconsider the value of environmental ethics.

The life example of the Indian Philosopher Dr. Vandana Shiva is characteristic on how she affects people and especially women, on issues that have to do with the importance of traditional seeds and the value of organic farming without chemicals, pesticides and genetic modified organisms (GMO). Her books, her talks, her interviews, her movie made women all over the world to understand that the concepts of environmental ethics is

[9] C. Santilas, The Good-Natured Feminist, p.78

the key to make peace with the Earth, as it is the duty of the human beings not only to believe, but also to act for the common good. And in order to achieve this, as we have stated above, the role of education is crucial. Because the relationship between theory and practice has such a complete structure and one cannot exist without the other in the context of reality. As we have mentioned before the reason of the disorder in practice is the mental level disorder, which is evaluated as theoretically.

This problematic area, which can be evaluated as a great dishonor in terms of humanity and which positions the nature against human, has been solemnly brought up to world agenda by the *Rising Generation*, who advocates the nature to protect their rights for the sustainability of both themselves and posterity. The acts organized consciously and sensibly within the scope of the global climate change and natural disasters to be caused by that change. The banners used in the protest demonstrations on now and before not only reveal the failure of all humanity in their tasks against the nature but also stress that the problem is basically an existence problem for humanity.

Now apparently; the solution offers and prevention plans, concerning this macro-level problem, can be qualified as global, based on the motto "it is never too late to mend", also would be carried into effect within a universal solidarity, as part of micro-level efforts and collaborations.

These general determinations lighting the way for the helplessness of humans against the nature due to their unconsciousness and in this context, the protests aiming to expand awareness in the universal dimension may firstly arouse an idea that the major question here is the "sustainability of the Nature/Life" in some minds –within the context of "sustainability", which is one of the most popular concepts of the present day. However, this is a complete mistake. Because sustainability is immanent in the nature. As indicated above, human can neither create something that doesn't exist in the nature of which he is a part, nor do better than the nature concerning its sustainability under the principles of the nature. Going deep down to the iceberg, it is seen that the primary problem faced by humanity is the "sustainability of the existence of human as a being!". In this context, we need to listen to what the nature has to say...

We all must confess that there is no doubt that the pollution and degradation and degeneration of the world is directly related to the pollution and degradation of our hearts!

And that is the reason of domestic violence that we are facing with today which has sides both in women and nature issues.

So we all personally responsible to identify and adopt appropriate ***moral & ethical and precisely technical*** approaches to the changing conditions of the world.

c. The Eco-Theology

By considering social consciousness through the common awareness, the role of religion, through eco-theology, can be defined as a bridge to connect the people with the nature, as a major priority for the survival of the humanity.

Eco-theology invites us to explore cultural understandings of natural processes and of the depth of symbolic meanings embedded in human-nature realtions. Considering that it is possible to say that the emergence of eco-theology as a scientific field is becuse of the connections of the three key areas of ecology. *Firstly* ecology is a research science that is largely concerned with the study of ecosystems and species. *Secondly*, it is also conservation as an applied science concerned with valuing and reservering ecosystems and species. *And last*, it is ethics as ways of shaping human behaviour in light of these diciplines.[10]

Of course, in the world we live in, there are different forms of belief that continue to influence from past to present, from animism to monotheism. In direct relation to this, each culture develops eco-theological perspectives in relation to its own belief system. In our view, however, what is most appropriate in the context of eco-theology is to embrace nature without a grasp of nature through a set of absolute rights and rules and without a distinction between me and the other, with a monist perspective. In general, it is possible to say: "In the early Mediterranean world animism was eventually supplanted by Greek philosophical thought and later by monotheism in Abrahamic traditions. The shift was from an immanence of divine within nature to tradencence represented by a Creator God above nature. The order and harmony in nature posited in Greek philosophy were reconceptualized as God's created plan."[11]

For example, right inhere we can take look at first chapters of Genesis, where God makes everything clear and gives commands to humanity. As we see these are the commands which will guide whole humanity (US all, without being eliminated) in to fullness of the spiritual and material goods. In Genesis (1.28) God tells us "to have dominion over the earth".

Before the action one should sit and think about it. What does it mean? According to religious approach, what God simply means is "we are here to care for the earth as God Godself care for it and as care for us!".

Right here one can ask, "So how do we make this comments?"

If we take a look its etymological roots we see that in original Hebrew the word "dominion" which is (radah) means to rule in the place of God (his Garden of Eden). And in the Greek Septuagint (septüecint), the word

[10] Grim John& Tucker, Mary Evelyn, Ecology and Religion, Foundation of Contemporary Environmental Studies, Island Press,2000, p.63.

[11] Grim John& Tucker, Mary Evelyn, Ecology and Religion, Foundation of Contemporary Environmental Studies, Island Press,2000, p.45.

for full dominion (katakyrieuo) includes the word "kyrios", which is the word that is use for Christ, the Ruler as being Word of God Godself. So that explanation brings the clear idea that as human beings we have to enter in to God's will and rule as God would do, as following God.

Another example, as it is mentioned in (Genesis 2.15,LXX), God tells us that "we are to cultivate and keep the garden of Eden". This literally means that humans are required to serve the earth as well as to protect it from desecration or exploitation. That is true that we own responsibilities to God, our creator, for how we use and care for the earth! We have to be thankful for what we have and remember that we also do have personal responsibilities to identify and adopt appropriate moral and ethical approaches to the changing conditions of the world for good.

As we have already mentioned, of course, these contingent examples based on sacred texts can be increased. In any case, what is important here is, these eco-theological explanations should not be made from a human-centric point of view but on contrary must include an ecocentric structure that focuses on the necessity of living in harmony with nature.

The only issue that can be described as a problem here is, It is possible that every explanation made from a monistic point of view will have a feature supporting the patriarchic structure.

d. The Education

That is why beside the role of religion, education is a protagonist factor, especially if it is considered together with motherhood, in terms of bringing to life the next generation, who has every right to live in a decent and clean environment. In this sense, one of the most important issues is to embrace nature within its own history and to emphasize which essential elements should be insisted, by taking into account the conditions of the next generation, according to today's conditions. One of these basic elements is education, which will guide the society to the right path.

Education will serve for the right awareness of the society and at the same time ensure the solidarity of the people for the common purpose.

Education will keep society's awareness at the highest level in terms of the severity of the situation. Thus, the precautions and solutions to be taken will be realized on a more cognitive level.

Considering today's conditions, the main issues that need to be addressed within the general framework of education is Climate Change. And in this regard the main issues which need to be addressed within the general framework of education are environmental pollution and exploitation of nature.

In this scope, we can list possible solutions that need to be emphasized in direct proportion to the causes of global climate change, such as renewable energy sources, tree cultivation (planting) and consumption at the

level of need.

By following this scope, we can list the educational areas considering the solutions that need to be emphasized in direct proportion to the causes of Global Climate Change in moral & ethical sense are the folowing ponints: i, ii, iii, in regard of ***contextual, pluralistic, inclusive and holistic understanding of ethics***.[12]

i. The assimilation of *dialectical comprehension* based on the Far East for a contextual, pluralistic, inclusive and holistic understanding of ethics

At the begining we must first try to invalidate false dualisms rising on the masculine-feminine, rational-natural, culture-nature, like poles. It is an attempt to eradicate the conceptual framework of sovereignty that separates people from one another and nature into human and non-human nature.[13]

ii. *Empathy* to develop pluralistic and inclusive ethics.

Everything in nature has an essential and distinguished value. Everything in nature deserves respect and relevance and makes it necessary. Therefore, sympathy empathy is of great importance as part of social and moral transformation.[14]

iii. Adopting an *ecocentric worldview* based on ecofeminism to develop a contextual ethics.

For this reason, it is necessary to abandon the human-centric perspective, instrumental values, mechanistic models. What should be emphasized is the development of a (life)centralist point of view based on the understanding that all vital processes are mutually interconnected.[15]

All these steps will allow us to break up with the traditional ethics that is based on rights and rules. Thus, by abandoning abstract and general principles, we will meet with *Ethics of Love* which we can also call as *Relationship Ethics* based on character and virtue ethics, where relevance, love, friendship and trust-like values are emphasized.[16]

It is clear that neither nature nor dues and rules are what bring us to a

---

[12] J.R. Des Jardins, Çevre Etiği, (çev. R. Keleş), Ankara, İmge Kitabevi, 2006, p.493.

[13] F. Berktay, "Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği, Kadın araştırmaları Dergisi, 1996, pp. 75-76.

[14] J.Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", p.20; J.R. Des Jardins, Çevre Etiği, p.421; KJ. Warren, "Ecological Feminism", Encyclopedia of Environmental Ethics and Politics (ed. by J.B. Callicot-R. Frodeman), vol.1, MacMillan.NY, 2009, p.232.

[15] J.Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", p.20

[16] I. Gebera, "Ecofeminism: An Ethics of Love", Ecofeminism and Globalization (ed.by H. Eaton-L.A. Lorentzen), Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 2006, p.174; J.R. Des Jardins, Çevre Etiği,p.234.

phenomenon such as morality, especially from contextual, pluralistic, inclusive and holistic perspective. What is more important is the relationship between the moral individual and the other being.[17]

By considered this relationship's status, it allows us to consciously contrast justice and make connections within the framework of eco-feminist ethics. As a matter of fact, justice is based on equality, moral behavior is based on fundamental rights, principles and rules. This situation, also, considers the moral agent as a rational, impartial, unprofitable and independent entity. And this ethical approach is essentially hierarchical in nature. However, when relevance is basically put forward, this hierarchical order will be eliminated by judging the moral perpetrator with closeness, friendship, affection, trust and similar values.[18]

Also, again in this scope, we can list the educataional areas considering the solutions that need to be emphasized in direct proportion to the causes of global climate change in ***technical*** ways. By considering that carbon-based consumption is the main problem in climate change and today's technological developments, it would be useful to review the scientific data that have to do with the climate change.

3. DATA ON CLIMATE CHANGE & GOOD PRACTICES

The 5-year period from 2015 until 2019 is the hottest on record[19] and all the NASA observations[20] verify that the anthropogenic emissions do affect the global climate. It is important to mention that the extent of Arctic sea ice at the end of the 2019 summer was effectively tied with 2007 and 2016 for second lowest since modern record keeping began in the late 1970s[21]. At the same time we face extreme weather conditions everywhere in Earth: all time heat record at Anchorage (Alaska State), snow at Sahara desert, extreme fires all over the world and floods even in places, which normally have serious water shortage like Saudi Arabia. Even locally, cases of abnormal weather conditions are nowadays an issue that all the citizens face.

In order to detect the major sources of pollution, a characteristic study is made by the European Environment Agency (EEA), which points out that the power plants (especially coal-fired) are responsible for the largest amounts of key pollutants released into the air[22], so emphasis should be

[17] K.J. Warren, "Ecological Feminism", p.232.
[18] K.J. Warren, "Ecological Feminism", p.234.
[19] WMO, 2019: The Global Climate in 2015–2019: https://library.wmo.int/doc_num.php?explnum_id=9936
[20] NASA, 2010: https://earthobservatory.nasa.gov/features/GlobalWarming/page3.php, NASA, 2019: https://climate.nasa.gov/vital-signs/carbon-dioxide
[21] NASA, 2019: https://climate.nasa.gov/news/2913/2019-arctic-sea-ice-minimum-tied-for-second-lowest-on-record/
[22] EEA, 2017: www.eea.europa.eu/highlights/coal-fired-power-plants-remain

placed to the production of energy all around the Earth.

An example of good practices is the Orthodox Academy of Crete (OAC), which is a Research and Conference Center with over 50 years of service, based on the ideas of Platon Academy and "symphilosophein". The OAC has installed a 50kWp photovoltaic facility with an annual production of 75 MWh, which reduces the CO_2 emissions by 50 tones and can cover up to 80% of OAC's daytime energy needs. The OAC's PV is used as a model for every Conference participant, decision maker, stakeholder and student who visits the Institute from all over the world, in order to demonstrate a new way of covering the energy needs by adhering to the principles of sustainability.

Furthermore, the OAC includes a Museum of Cretan Herbs with over 6000 species and natural stone pathways, which help the young generation to understand the value of the nature and especially the flora.

Also, the OAC's organizes educational program with the title: "Interactive – Experimental Paper Recycling Laboratory with Introduction to Renewable Energy Sources and Sustainable Resources Management". This lab explains to the children the meaning of having respect towards the environment and denying unnecessary consumption of natural resources. As the best lesson is given through action, the lab is organized in a way that the children observe the process of recycling and participate in practice, enhancing their ecological awareness.

Additionally, the OAC organizes scientific Conferences on topics that deal with Philosophy, Eco-theology, energy Democracy and cooperatives. In all the OAC's activities, the priorities are sustainability and maximum possible savings of energy and resources, together with recycling and production of organic compost. In order for the best possible results to be achieved and for the carbon footprint to be reduced, this way of living is introduced also to the Conference participants, together with specific volunteering actions, such as tree planting. A new sustainable life philosophy is being introduced to all the OAC's visitors.

Greece and Turkey both have the privilege to have long sunshine durations, so examples of photovoltaic installations can be introduced in both countries in order for the people to change their life philosophy, to become more environmental friendly and promote community cooperation, as also, Greta Thunberg and Dr. Vandana Shiva propose. Mosques, schools and every house can be powered by solar energy without any local production of emissions. Even street lights and cars can be powered by solar panels in order to achieve a sustainable future for the next generations, too. Cooperation between Institutes and people is necessary, in order for this revolution to take place for the good of the humanism, to face the climate change. The women do have a crucial role on that.

4. CONCLUSION

The climate change is a reality that every human being is facing nowadays. Extreme weather conditions, catastrophes, unstable situations. Women do have a protagonist role to make people understand the concept of climate change, as they give the birth and feel the responsibility for the next generation. Greta Thunberg and Dr. Vandana Shiva are only two examples of millions of women around the Earth who feel the responsibility and they take everyday actions on climate change. Philosophy, Theology and modern technology sciences do give the necessary background information to make the people understand the importance of respecting the nature. As it is crucial to make this change of life philosophy to happen, women have the historical role to convince the society, as a whole, to take real action, before it is too late. Eco-feminism in combination with specific good practices can open new horizons for a sustainable future, if cooperative way of living is promoted instead of egoism, in every stage of life. Less consumption, less resources and more education can be a key to a brighter future.

Bibliography

A. Brennan-Y.Lo, "Environmental Ethics, Stanford Encyclopedia of Philsophy (gen. Ed. E.n.Zolta), 2009.
http://plato.stanford.edu
C. Santilands, The Good-Natured Feminist: ecofeminism and the Quest for Democracy, Minealpolis, University of Minnesota Press, 1999.
E. Üzel, Feminizm ve Doğa Ekseninde ekofeminizm, yayamlanmış yüksek lisans tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal bilimler enstitüsü, 2006.
EEA, 2017: European Environment Agency, "Coal-fired power plants remain top industrial polluters in Europe", 2017.
www.eea.europa.eu/highlights/coal-fired-power-plants-remain
F. Berktay, "Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği, Kadın araştırmaları Dergisi, 1996.
G. Gaard, "Living Interconnections with Animals and Nature", Ecofeminism: Women, Animals and Nature (ed.by G.Gaard), Philedelphia, Temple University Press, 1993.
I. Gebera, "Ecofeminism: An Ethics of Love", Ecofeminism and Globalization (ed.by H. Eaton-L.A. Lorentzen), Rowman and Littlefield Publishers, Oxford, 2006.
J. Donovan, Feminist Teori, (çev. A. Bora-M.A. Gevrek-F. Sayılan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.
J. Birkeland, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice", Ecofemisim: Women, Animals, Nature (ed. by G. Gaard), Philedelphia, Temple University Press. 1993.
J.R. Des Jardins, Çevre Etiği, (çev. R. Keleş), Ankara, İmge Kitabevi, 2006.
K.J. Warren, "Ecological Feminism", Encyclopedia of Environmental Ethics and

Politics (ed. by J.B. Callicot-R. Frodeman), vol.1, MacMillan.NY, 2009.
NASA, 2019: National Aeronautics and Space Administration, "2019 Arctic Sea Ice Minimum Tied for Second Lowest on Record", 2019. https://climate.nasa.gov/news/2913/2019-arctic-sea-ice-minimum-tied-for-second-lowest-on-record/
NASA, 2019: National Aeronautics and Space Administration, "Facts – Vital Signs – Carbon Dioxide", 2019.
https://climate.nasa.gov/vital-signs/carbon-dioxide
NASA, 2010: National Aeronautics and Space Administration, "How is Today's Warming Different from the Past?", 2010. https://earthobservatory.nasa.gov/features/GlobalWarming/page3.php
R. M. Schott, Discovering Feminist Philosophy: Knowledge, Ethics and Politics, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.
Russel, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi III, Yeniçağ, Say Yayınları, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1996.
V. Plumwood, Environmental Culture: Ecological Crisis of Reason, 2001.
WMO, 2019: World Meteorological Organization, "The Global Climate in 2015–2019", 2019.
https://library.wmo.int/doc_num.php?explnum_id=9936

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Kürtaj Hakkı Savunularında İki Argüman: Kendi Kendinin Sahibi Olma Hakkı Mı Kendi Kaderini Tayin Hakkı Mı?

SİBEL KİBAR*
ELİF BÜŞRA YILMAZ**

Özet
Bu çalışmanın amacı, kürtaj tartışmalarına yönelik üretilen feminist argümanların dünyanın farklı coğrafyalarında farklı tahakküm biçimlerine maruz kalan kadınları kapsamakta yetersiz kaldığını iddia ederek; liberal özerklik anlayışını aşan, müdahalesizliği değil, tahakkümsüzlük idealini savunan yeni bir dil yaratılması gerektiği ortaya koymaktır. Liberal bir yaklaşımın ürünü olan kişi bedeninin dokunulmazlığını argümanı yerine, kadınlara devlet tarafından güvence verilmesini ve kadınların kolektif mücadelesini hedefleyen, kendi kaderini tayin hakkı savunulmaktadır. Bu kuramlar feminist söylemin göz önünde bulundurması gereken üç somut durumla birlikte tartışılmaktadır. ABD'de kadınların kürtaj hakkı tartışılırken, yoksulluk önemli bir belirleyendir. Türkiye'de kürtaj on haftaya kadar serbest olsa da, yoksul veya orta düzey geliri olan, metropol dışında bir yerde yaşayan kadınların kürtaja erişimi bulunmamaktadır. Vietnam'da iki çocuktan sonra katı bir kürtaj zorlaması olmamasına rağmen, devlet işinde kariyer yapabilmek için, iki çocuktan fazlasına sahip olmamak gerekmektedir. Öte yandan geleneksel yapı kadını erkek çocuk sahibi olana kadar doğurmaya zorlamaktadır. ABD ve Vietnam örneklerinde devletin müdahalesi, belki de kadınların toplumsal statüsünü değiştirecek olumlu bir müdahale olabilir. Liberal özerklik söylemi, devletin, toplumun, ailenin ve babanın müdahalesini hedef almaktadır ama her müdahale tahakküm içermemektedir. Bu nedenle, feminist mücadelede, müdahalesizlik yerine tahakkümsüzlük amaçlanmalıdır.

* Doç. Dr. Sibel Kibar, Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, skibar@kastamonu.edu.tr

** Elif Büşra Poyraz Yılmaz, M.A., Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü ebusrapoyraz@gmail.com

Anahtar Sözcükler: kürtaj hakkı, üreme hakları, bedensel otonomi argümanı, özgür tercih argümanı, kendi kaderini tayin hakkı, tahakkümsüzlük ideali, ABD, Türkiye, Vietnam

The Ideal of Non-Domination as an Alternative to the Right of Self-Ownership Regarding to Pro-Abortion Debates

Abstract
The aim of this study is first to argue that the feminist arguments for abortion discussions are insufficient to cover women who are exposed to different forms of domination in different regions of the World; and secondly to to put forward the need to create a new language that transcends liberal autonomy and the ideal of non-interference but defends the ideal of non-domination. Instead of the argument of the immunity of the person's body, which is the product of a liberal approach, the right to self-determination, which aims at the assurance of women by the state and the collective struggle of women, is advocated. These theories are discussed along with three concrete situations that feminist discourse should consider. While women's right to abortion is discussed in the US, poverty is an important determinant. Although abortion up to ten weeks is not restricted in Turkey, women with poor or moderate income living outside the metropolitan area do not have access to abortion. Although government does not force women to get an abortion after two children in Vietnam, in order to pursue a career in government work, having more than two children is not welcomed. On the other hand, the traditional structure forces women to give birth until they have a son. In the case of the US and Vietnam, the state intervention may be a positive intervention that may change the social status of women. The discourse of liberal autonomy is opposed to any intervention of the state, society, family and father, but not every intervention is domination. Therefore, feminists should struggle for the ideal of non-domination instead of non-intervention.
Keywords: abortion right, reproductive rights, the argument for bodily autonomy, the argument of free choice, the right to self-determination, the ideal of non-domination, USA, Turkey, Vietnam

Giriş

Gebeliğin isteğe bağlı tahliyesi, salt modern tıbbın konusu olmaktan çok uzaktır; günümüzde de halen, ahlaki, siyasi ve hukuki bakımdan tartışmalı konulardan birisidir. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar, o çağlara kadar fiili olarak uygulanan gebelik tahliyesinin ağır cezalarla hukuken yasaklandığı dönemlerdir. Yirminci yüzyılda feminizm ve kadın hareketlerinin yükselişiyle, bazı ülkelerde yasal hale gelmeye başlamıştır. Yasallaşsın yasallaşmasın, bugün kadın hareketinin güçlü olduğu ülkelerde bile, kadın bedenine yönelik müdahalelerin somut olarak görülebildiği bir sorunsaldır.

Tartışmalarda daha sık kullanılan haliyle kürtaj kavramı, kişilerin veya grupların kürtaj meselesinde nerede durduklarına göre farklı nitelemelerle kullanılmaktadır. Örneğin, kürtaj karşıtları "fetüsün tahliyesi" kavramı yerine "fetüsün yaşam hakkının sonlandırılması" hatta "cinayet" ifadelerini kullanmaktadırlar. Kürtajı savunan görüşler genel olarak kürtaj karşıtlarının argümanı olan fetüsün bir kişi olduğunu ve ebeveynlerin veya hekimlerin kararıyla fetüsün yaşam hakkını elinden alınamayacağını savunurlar. Böyle bakıldığında, bir kişiyi öldürmek cinayettir. Öte yandan, kürtaj ve benzeri gebeliğe son verme yöntemlerinin yanlıları ise kürtajın kadın için bir "hak" olduğunu ifade ederler ve cenini vücutta taşıyıp taşımama seçimini yapmanın tamamen ve yalnızca onu taşıyan kadına ait olması gerektiğini belirtirler. Kürtaj karşıtları kendilerine "yaşam taraftarı" adını vererek kürtaj hakkı taraftarlarının yaşam karşıtı olduğunu ima etmekte; kürtaj hakkını savunanlar ise kendilerini "tercih yanlısı" olarak tanımlayıp, kürtaj karşıtlarını kişisel özgürlük ve tercihlere karşı olmakla itham etmektedirler.[1] Görüldüğü gibi, kavram seçimi ideolojik taraflaşmanın sınırlarını belirlemektedir. İdeolojik sınırların çizilmesi, yalnızca kürtaj karşıtları ve bu hakka taraftarlar arasındaki tartışmaların konusu değildir; kürtaj hakkını savunanlar arasında da ideolojik farklılıklar vardır. Bu çalışma, bu farklılıkların ne denli önemli olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Kürtaj hakkını savunanlar arasında bu hakkı temellendirme biçimleri bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Kadının bedeni üzerindeki hakkına dayanarak, kadının gebe kalmaya ve anne olmaya zorlanamayacağını, geleceğini belirleme hakkının sadece kadına ait olduğunu savunan kürtaj hakkı yanlısı görüşler, bedensel otonomiyi savunurlar. Bu görüşün önemli temsilcilerinden Judith Jarvis Thomson ve Jane English kişi bedeninin dokunulmazlığını argümanın temeline yerleştirirler. Thomson'a göre, kişi kendi kendinin sahibidir ve bedeni üzerinde yegâne karar verici yine kişinin kendisi olmalıdır. Buradan hareketle, "gebeliği sürdürmek veya sonlandırmak yalnızca fetüsü taşıyan kadınının seçimidir" sonucuna ulaşılır.

Diğer kürtaj hakkı savunucuları, örneğin Elizabeth Porter, Sally Markowitz, Susan Sherwin ve kısmen Allison Jaggar, kürtajın fetüsü taşıyan kadınının kararı olması gerektiğini savunsalar da, "bedensel otonomi" savunuculuğunun liberal bir söylemin ürünü olduğu görüşünü paylaşırlar. Popüler bir söylem haline gelen "benim bedenim, benim kararım" mottosu da liberal bir özerklik varsayımı içermektedir. Bu düşünürler, liberal özerklik anlayışı yerine, kadının "özgür tercih hakkını" veya aynı anlama gelmek üzere "kendi kaderini tayin hakkını" savunurlar.

Bu iki argüman arasındaki fark siyaset felsefesindeki "kendi kendinin sahibi olma hakkı" ve "kendi kaderini tayin hakkı" ilkeleri arasındaki farka

[1] L.Syd M Johnson, "Abortion: II. Contemporary Ethical and Legal Aspects: A.Ethical Perspectives," Encyclopedia of Bioethics, edited by Stephen Garrad Post, vol. I, (New York: Macmillan Reference,2004), 9.

benzetilebilir. Kürtaja ilişkin kamplaşmalar, esasen, siyaset felsefesindeki kamplaşmanın yansımalarıdır. Bedensel otonomi hakkı, Nozick'in Locke'dan devraldığı "kendi kendinin sahibi olma hakkıyla" doğrudan ilişkiliyken; özgür tercih argümanı da Marksizme ve Cumhuriyetçiliğe özgü "kendi kaderini tayin hakkıyla" ilişkilendirilebilir. Kendi kaderini tayin anlayışı, ekonomik ve toplumsal olarak kadını güçlendirmeyi hedefler. Böyle bir analoji kurulmasının sebebi, birbirine sonuç itibariyle benzeyen iki argümanın dayandıkları ahlaki ve siyasi temelin farklı olduğunu ortaya koymaktır. Kendi kendinin sahibi olma hakkı, klasik liberal mülkiyet tezine dayanmaktadır. Bedenin de kişiye ait bir mülk olarak görülmesi ve beden üzerindeki tasarruf hakkının yalnızca o bedene sahip olan kişiye ait olduğu iddiasıdır. Öte yandan, kendi kaderini tayin hakkı daha Marksist bir yaklaşımdır ve kişilerin bedenleri üzerindeki mülkiyet hakkını mutlaklaştırmaz. Daha holistik bir özgürlük ve kurtuluş projesi sunar. Susan Sherwin'in ortaya koyduğu "tercih hakkı", Marksist ön kabullere dayanmasa da, bedensel otonomi argümanının kürtaja liberal yaklaşımla sınırlı kaldığını savunur ve kadın bedeni üzerindeki kontrole tamamen karşı çıkmakta yetersiz olduğunu iddia eder.

Bu çalışmada farklı felsefi temellerden üretilen bu iki kürtaj savunusu karşılaştırılarak, kürtaj hakkı bağlamında bu iki yaklaşım arasındaki farklılığın önemi tartışılmaktadır. Bu yolla, siyaseten iki karşıt gelenek, kadınların üreme hakları mücadelesine katkıları açısından değerlendirilmektedir. Sonuç itibariyle iki yaklaşım da ataerkil sistemde kadınların bedenlerinin ve üreme haklarının üzerindeki baskılara ve dayatmalara karşı çıkmaktadır. Ancak liberal özerklik talebi, tahakkümü müdahaleyle eş gördüğünden, müdahalesizlikle kadınların özgürleşebileceği yanılgısına düşebilmektedirler. Bu çalışmada, feminist söylemin göz önünde bulundurması gereken üç somut durumla birlikte bu yanılgı tartışılacaktır. ABD'de, Türkiye'de ve Uzak Doğu ülkelerinde kürtajın ve genel olarak üreme haklarının tartışılma zemini birbirinden farklıdır. ABD'de üreme hakları, liberal beden mülkiyeti olarak ele alınmakta ve yoksulluk sorununun yarattığı tahakküm göz ardı edilmektedir. Türkiye'de on haftayla sınırlandırılan gebeliğin isteğe bağlı tahliyesi, on haftanın içinde olsa dahi, devletin sağlık kurumlarında uygulanmamakta; özel kurumlarda da kürtaj yaptıran kadınlar ve uygulayan hekimler kriminalize edilmektedir. Vietnam'da kadınların üreme hakları üzerindeki devlet denetimi ve geleneğin baskısı arasında sıkışmış kadınlar, cinsiyete dayalı kürtajı seçenek olarak görmektedirler. Feminist söylemin kadınları baskılayan farklı tahakküm biçimlerini hesaba katarak argüman üretmesi gerekmektedir. Berer'in (1988) dediği gibi, "Kadınlar üreme haklarını elde edebilirlerse, özgürleşmeyi de gerçekleştirebileceklerdir."[2]

[2] Marge Berer. "Whatever Happened to 'A Woman's Right to Choose'?" Source: Feminist Review, No. 29 (Summer, 1988): 24.

Bedensel Özerklik veya Kendi Kendinin Sahibi Olma Hakkı

Kürtaj ve daha genel olarak kadınların üreme hakları, 1979'dan bu yana kadınların ne zaman ve nasıl çocuk sahibi olacaklarına ya da olmayacaklarına kendilerinin karar vermesi gerektiğini anlatan kavramdır. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, cinsel yolla bulaşan hastalıklara karşı kondom kullanımı, güvenli doğum, doğum kontrolü hakkında bilgilendirilme, doğum kontrol yöntemlerine ücretsiz erişim ve kürtajın yasallaşması için verilen mücadele, günümüzde beden üzerinde sahiplik ve çocuk bakımı desteği gibi sorunlara da işaret etmektedir. Çeşitli tarihsel dönemlerde ve çeşitli coğrafyalarda bu taleplerin ortak yanı, kadınların üremeleri ve bedenleri üzerinde özerkliklerinin olmaması ve bu özerkliği talep etmeleridir. Kadınların bu konulardaki kazanımlarına rağmen, hala kadınların üreme konusunda özerk olduklarını söyleyemeyiz.[3]

Feminist mücadelenin, birinci dalgadan itibaren en önemli taleplerinden birisi, bedensel özerklik olmuştur. Kadınların kendi bedenleri ve üreme hakları konusunda söz sahibi olamadıkları, baskı altında oldukları düşünüldüğünde özerklik önemli bir hayati bir taleptir. Kürtaj hakkı savunucularından Judith Jarvis Thomson, kadının kendi bedeni üzerindeki sahiplik hakkını çarpıcı bir analojiyle aktarır: Bir sabah bilinci yerinde olmayan ve ölümcül bir böbrek hastalığı çeken bir kemancının vücuduna bağlanmış olarak uyandığınızı hayal edin. Keman sanatçısının hayranları sizi kaçırmış ve bu ünlü kemancıyı sizin kan dolaşımı sisteminize bağlamış olsun; böylece sizin böbrekleriniz onun kanını süzebilir. Ayrıca, size kemancının dokuz ay içinde iyileşeceği ve tehlikesiz biçimde sizden ayrılabileceği söyleniyor, ancak aradaki bu zaman diliminde vücutlarınızın ayrılması onun ölümüne neden olacaktır. Kemancı bir kişidir ve yaşama hakkı vardır. Sizin hayatınız tehlike altında değildir ancak dokuz ay boyunca kendi rızanız dışında kemancıya bağlı kalmanız gerekiyor. Elbette kendi tercihinizle seçmediğiniz bu bağımlılık sizin özerkliğinizi ve özgürlüğünüzü tehdit eder. Bu analoji yoluyla Thomson, bir fetüsün yaşam hakkının bir kadının vücudunu kullanma hakkını da sağladığı iddiasının makul olmadığını göstermeye çalışır. Bedenimiz üzerinde mutlak karar verme hakkı bize aittir; bir başkasının yaşamı pahasına olsa bile rızamız olmadan bedenimiz kullanılmaz.

Modern felsefe bedeni zihinden ayırsa da, bedeni zihinden daha aşağı görse de; kişinin tüm sınıfsal, statüye ve soyluluğa bağlı baskılardan kurtulması gerekliliğini savunurken, bedene de özel bir önem atfetmiştir. Liberalizmin babası kabul edilen John Locke, bedeni de kişinin özgürlüğüyle eş değer görmüştür. Kişi kendi bedeni üzerinde mutlak hak sahibidir. Bedeni üzerindeki haklarını, kendi isteğiyle bile olsa bir başkasına devredemez. Çağımız liberter kuramcılardan Robert Nozick, Locke'un felsefi temellerini benimser. Locke'un tarif ettiği kişinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyetini,

[3] Berer, "Whatever Happened to 'A Woman's Right to Choose'?", 24.

kendi kendinin sahibi olma hakkı olarak kavramlaştırır. Nozick "kendi üzerimizde hak sahibi olma"yı, insanlara "kendinde amaçlar" olarak davranma ilkesinin bir yorumu olarak da sunar.[4] İnsanın kendinde bir araç değil de, amaç olması Kant'ın ahlâkî eşitliğimizi ve başkalarına yönelik ahlâki sorumluluğumuzu temellendirdiği bir ilkedir. Nozick: "Bireylerin hakları vardır ve bu hakların çiğnenmemesi için hiç kimsenin ya da hiçbir grubun onlara yapamayacağı şeyler vardır" der. Toplum bu haklara saygılı olmak zorundadır. Çünkü bunlar bireylerin araçlar değil amaçlar olduğu; kendileri istemeden başka amaçlara ulaşmak için kullanılamayacakları ya da feda edilemeyecekleri yönündeki Kantçı ilkeyi yansıtır. Bu Kantçı ilke güçlü bir haklar kuramı gerektirmektedir. Çünkü haklar bizim "birbirinden ayrı varlıklar" olduğumuzu garanti altına alır ve "bir başkasının kaynağı olmayan ayrı bireylerin varlığı" düşüncesini temellendirir.[5] Her birimiz ayrı isteklere sahip ayrı bireyler olduğumuzdan, bir insandan başkalarının yararına yapması istenecek fedakârlıkların da bir sınırı vardır ve bu sınırlar dokunulmaz haklar yoluyla ortaya konmuştur. Bu haklara saygılı olmak, insanların başkalarının aracı değil kendilerinde amaçlar olarak davranılma isteklerine saygılı olmanın bir gereğidir.

Nozick'in kendi üzerimizde hak sahibi olma fikrinin ilk basamağı insanlar kendi kendilerinin sahipleridir ilkesi üzerinden bakıldığında; kürtaj konusunda da kadının, kendi bedeni üzerine hak sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Kantçı bakış açısıyla düşündüğümüzde de bireylerin araçlar değil amaçlar olduğu; kendileri istemeden başka amaçlara ulaşmak için kullanılamayacakları ya da feda edilemeyecekleri açıktır. Bu yüzden her kadının en az çocuk doğurma hakkı olduğu kadar fetüsü kürite ettirme hakkı da olmalıdır ve bu tamamen kadının kendi tercihine bırakılması gereken bir konu haline getirilmelidir. Kürtaj konusu için anneden fetüsü belirli bir süre bedeninde taşıma fedakârlığı göstermesi istenebilir, ama kadın eğer bu fedakârlıkta bulunmak istemiyorsa fetüsü bedeninde taşımaya zorlanmamalıdır.

Özerkliğe ve Haklar Söylemine Yönelik Feminist Eleştiriler

Liberal feminizm, görüldüğü üzere kürtaj tartışmalarında da asıl olarak beden üzerinde sahiplik hakkını savunur. Zira beden dokunulmazlığı, klasik liberal kuramlardan bugünkü liberter kuramlara kadar savunula gelmiş bir haktır. Üçüncü dalga feminizmi çoğunlukla kadınları, rasyonel kararlar alan ve fail olarak gören liberal feminizmi eleştirir. Geleneksel felsefe; bireyi, akılla donatılmış, rasyonel kararlar alabilen, irade sahibi, siyasi ve ahlaki yargılarda ve edimlerde bulunabilen, fail bir özne olarak ele alır. Ancak bu

[4] Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev., Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 145.

[5] Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev., Alişan Oktay (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000), 33.

birey kavramlaştırması, felsefenin erkek egemen karakterini yansıtır. Bu anlayışa göre, modern birey, kendisini toplumsal ilişkilerden soyutlayabilir ve aklını tüm geleneksel ve siyasi belirlenimlerden özgürleştirebilir. Bu nedenle, tüm özel ve tikel ilişkilerden soyutlanabileceği varsayılan kamusal alan erkeklerin alanı olarak pekiştirilir. Hiyerarşik ayrımların ve eşitsizliklerin her tür pratikle sürekli olarak yeniden üretildiği özel alan kadınlara zimmetlenir. Kadının kamusal alandan dışlanması, felsefi olarak da bu şekilde gerekçelendirilir. Dolayısıyla kürtaj tartışmalarında da, liberal feminizm geleneksel felsefedeki kamusal-özel ve rasyonel-duygusal, hak sahibi-hak sahibi olmayan gibi ayrımları baz alarak, kürtaj meselesini de hakkı olma-olmama tartışmasına indirgemektedir. Hamile kalıp kalmama kadınların öznel tercihiymiş gibi, kürtajı da mahrem bir karar olarak kadına yüklemektedir.

Laurie Shrage[6], liberal kürtajı savunusunun dört temel hak üzerinden argümente edildiğini ifade eder: 1- Üreme gibi kişisel konularda sosyal baskıdan bağımsız olma hakkı. 2- Ahlaki açıdan tartışmalı konularda kişinin kendi vicdanını dinleme özgürlüğü. 3- Kritik durumlarda bile başkasına yardım etmeyi reddetme hakkını kapsayan, gönüllü olmadığı bir hizmete zorlanmama özgürlüğü. 4- Bedensel müdahale ve zarara maruz kalmama özgürlüğü.[7] Görüldüğü üzere, kürtaj konusunda liberal argümanın özü, haklar tartışmasında çatışmaları çözmek yerine dokunulmazlık haklarını savunmaktır. Bu dokunulmazlık hakları, kişiye içkin olan mülkiyet haklarıdır. Kişinin kendi bedeni de mülkiyet olarak görülür ve dokunulmazdır. ABD'de Yargıtay 1973'te kürtajın kadının mahrem, kişiye özel kararı olduğu yönünde karar verdi. Bu karar, özerkliğe saygı demektir. Kişi aldığı kararda başkaları tarafından zorlanamaz. Elizabeth Porter'ın ifade ettiği gibi, bu, kararın olumlu tarafı ama olumsuz taraftan bakınca, kişi aldığı kararlarda olduğu gibi, başka eylemlerinde de yalnızdır.[8] Benzer şekilde Elizabeth Schneider da, kadınların üreme özgürlüğü haklarını mahremiyet sorunu olarak ifade etmenin doğru olmadığını vurgular, çünkü bu, kadınları tarihsel olarak ezen kamusal-özel ikiliğini meşru kılar.[9] Kürtajı, eşit vatandaşlar olarak kadınların kolektif özgürlüğünün bir parçası olarak görmekten ziyade, mahremiyet hakları kararı özel alana bırakır.[10] Oysa seçim yapmak bağlamdan soyutlanamaz, toplumsal pratiklerden izole edilemez.

İlişkisel özerklik kavramının mucitleri Catriona MacKenzie ve Natalie Stoljar'ın bireysel özerklik meselesinin feminist kuram içerisinde yeniden

---

[6] Laurie Shrage, *Abortion and Social Responsibility: Depolarizing the Debate* (New York: Oxford University Press, 2003), 41.

[7] İçten Keskin, "Kürtaj tartışmaları ve feminizm," *Fe Dergi* 7, no.1 (2015): 87.

[8] Elisabeth Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," *Hypatia* Vol.9, No.3 (Yaz 1994): 76

[9] Aktaran Porter, "Abortion Ethics", 76.

[10] Elisabeth Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," , 76.

ele alınmasının gerekliliğini vurgularlar çünkü esasen özerklik erkek egemen bir nitelemedir. Bu nedenle özerkliği yeniden formüle etmek gerektiğini düşünürler. Yüzeysel bir bakışla özerklik, özgürleştirici bir amaç ve ahlaki bir bakış açısı sunması, kişinin kendi uyacağı kuralları yine kendisinin belirlemesi, başkasının boyunduruğu ve hükümranlığında olmamayı gerektirmesi gibi nitelikleri açısından feminizmin projesine uygun görünmektedir. Ancak benlik, faillik, özerklik ve sorumluluk kavramları epistemolojik açıdan sorunludur. Feminist epistemoloji bu niteliklere sahip, tarihsel ve toplumsal ilişkilerden kopuk, atomik öznelerin aslında hiç olmadığını kanıtlama derdindedir. Bu kavramlar ahlaken ve siyaseten de sorunludur. Basitçe özerkliğin bireysel ve rasyonalist karakteri bile feminist kuşkuculuğu haklı çıkarmaya yeter de artar bile. Mackenzie ve Stoljar yine de özerkliğin önemli bir basamak olduğunda ısrar ederler ve özerkliği, "ilişkisel özerklik" adı altında yeniden formüle ederler.[11]

İlişkisel özerklik kendine dönük, kapalı ve kendi kendine her bakımdan yeter bir benlik tasavvurunun yerine toplumsal ilişkiselliklere gönderme yapmayı amaçlar. Bu kapalılık ve kendine dönüklükten daha geniş bir bakış açısı ise benliğin içine gömülü olduğu yapıları, toplumsal ilişkilerin bağlamını, kişiyi aşan karmaşık kesişimsellikleri, benliğin öz-belirlemesine dâhil edilmeyen ırk, milliyet, sınıf, cinsiyet, din ve etnisite gibi toplumsal ve tarihsel kategorileri hesaba katmayı gerektirir. Bu itibarla ilişkisel özerklik kişinin ahlaki ve siyasi failliğinin özneler arası boyutlarını ve toplumsal dokunulmuşluğunu ve dinamizmini her daim göz önünde bulundurur. Ancak unutulmamalıdır ki ilişkisel özerklik faillerin duygusal ve yaratıcı yanlarına odaklanırken onların rasyonel kapasitelerine de önem vermeyi ihmal etmez. Mesele katı bir akılcılığın dışlayıcı despotluğunun kadınları yok saymasına engel olmaktır; yoksa aklı yok saymak değildir. Bireylerin anıları, tahayyülleri, duygusal temayülleri ilişkisel özerklik için yaşamsaldır, oysa genelde ahlaki ve siyasi özerklik tartışmaları tam da böylesi niteliklerin aşılması ya da prosedürel olarak askıya alınmasıyla mümkün görünmektedir. Duygunun ve tutkunun akıl etme kapasitesini zaafa uğratacağı; nesnel bakış açısını saptıracağı; hakikatin ve hakkaniyetin ancak duygulara gem vurmakla tesis edilebileceği düşünülegelmiştir.[12]

Andrea Veltman ve Mark Piper'ın basitçe ortaya koyduğu gibi şayet feminizm kadınların tahakküm altına alınmasına karşı çıkmalarını ve bu tahakküm ilişkilerinden özgürleşmek de kişilerin kendi yaşamlarını yine kendilerinin istediği biçimde yönlendirmelerini içeriyorsa, bu durumda femi-

[11] Madame de Staël, *Selected Correspondence*, düzenleyen Georges Solovieff, ed. Kathleen Jameson-Cember. (Springer Science Business Media, B. V., 2000), 3-4.

[12] Fatma Tütüncü, "Germaine de Staël'ın Failliği ve Feminist İlişkisel Özerklik Anlayışı," FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (2017): 1-18.

nist kuram ve felsefenin özerklik meselesinden vazgeçmesi mümkün değildir.[13] Zira özerklik kaybı çok ciddi sonuçlar üretmektedir. Bu nedenle özerklik kaybının yarattığı sorunlar feminist kuramın uğraştığı ancak her zaman sütliman olamadığı meselelerdendir. Feministlerin kadınların özerklik kaybına uğramalarını çözüme ulaştırılması zor, ancak kayıtsız kalınmaması gereken vakalar olarak ele aldıkları bilinmektedir. Özellikle üç önemli özerklik kaybı biçimi hem özerklik meselesinin öneminin altını çizmekte hem de kolayca karar verilemez durumlar bulunduğunu göstermektedir. Bunların ilki, kendini yok saymayla birlikte başkalarının arzu ve isteklerine aşırı saygı. İkincisi uyumlu tercih formasyonu dolayımıyla seçimler ve tercihlerin baskıcı toplumsal koşullara göre oluşması evlenmek ve çocuk sahibi olmayı istemek. Ve üçüncüsü, faillerin kararlarının toplumsal cinsiyet baskısı gibi görünen durumlara uyumlu olarak şekillenmesi Örneğin; vajinal sünnet.[14] Gerçekten de kadınların birçok durumda kendilerinden vazgeçmeleri, altruistik davranmaları, tabir-i caizse saçlarını süpürge etmeleri kadınlıklarına uygun olarak kabul edilir. Ancak böylesi vazgeçiş ve fedakârlıkların aşırılığı özerklik kaybını gösterebilir. Benzer bir biçimde uyumlulaşan tercih formasyonu anlayışında kadınlar tercihlerini kendilerini zorlayan durumlarla uyumlu bir biçimde oluşturabilir; bunu da rasyonel tercih ve özerklikle açıklayabilirler. Oysa bu durum pekâlâ kadınların kendi arzuladıklarına ulaşmak için uğraşmak yerine ancak kendilerine tanınan imkânlara göre tercihler yapmak durumunda olduklarını gösterebilir.

İçinde bulunulan toplumun çeşitli ataerkil gönderme ve yapılanmaları, kadınların cinsiyetçi çağrılara uygun davranmalarına yol açabilir; kadınların kendilerine dayatılan baskıcı ideoloji ve inançlar dolayımıyla kendilerini değerli bulmamaları, güzel bulmamaları, ya da ikincil bulmaları sonucunda şekillenmiş kimi arzulara ya da tercihlere sahip olmaları mümkündür; bu durum da özerkliği değil, olsa olsa deforme olmuş tercihleri gösterebilir. Örneğin, estetik operasyonların, modaya aşırı düşkünlüğün, kimi evliliklerin, bitip tükenmeyen zayıflama kürlerinin kadınlar tarafından istense bile özerk istekler olup olmadıkları tartışmaya açık görünür.[15]

Özgür Tercih Hakkı ve Genel Olarak Üreme Haklarına Erişim

Özgür tercih yanlısı feministler, kürtaj tartışmalarında çoğunlukla fetüs

[13] Andrea Veltman, Mark Piper eds, "*Autonomy, Oppression, and Gender*" (Oxford and New York: Oxford University Press, 2014), 1.

[14] Natalie Stoljar. "Feminist Perspectives on Autonomy". Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ feminizm-otonomi />.

[15] Natalie Stoljar. "Feminist Perspectives on Autonomy". Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ feminizm-otonomi />.

haklarına gereksiz derecede vurgu yapıldığını; buna karşın, kürtaj kararlarının alındığı durum veya içeriklere çok az vurgu yaptığını belirtirler. Susan Sherwin, kürtaja yönelik geleneksel ve feminist olmayan yaklaşımların çok yüzeysel olup; bunların kürtajın meşruiyetini, kadının sosyal ve cinsel açıdan bastırılmasından ve kadınların kendi vücut ve üremeleri üzerinde kontrol sahibi olmak için verdiği mücadeleden kopuk bir şekilde ele aldığını ileri sürer. Özellikle, feminist olmayan tezler, hatalı bir şekilde kürtajın ahlaki durumu yerine fetüsün ahlaki durumu üzerine yoğunlaşırlar.[16] Sherwin, kürtaj tartışmalarında tartışmanın her iki tarafının da genellikle bireye odaklandığından şikayet eder. Kadınlar söz konusu olduğunda, yüzyıllardır süren ezilmişlikleri ve bugün bile halen devam eden bağımlılıkları düşünüldüğünde kürtaj tartışması bireysel değil, toplumsal bir mesele olarak ele alınmalıdır. Sorunun çözümü de yine kolektif ve kurumsal boyutta düşünülmelidir. Kadınların gebeliklerini kırk hafta sürdürmeleri bile kadınlar için maddi ve manevi yüktür. Kırk hafta boyunca doktor kontrolleri, aşıları, doğumun gerçekleşmesi, hamileliğin özellikle sonlarına doğru çalışma yaşantısını sürdürememesi, maddi maliyetin ilk aşamasıdır. Bedeninin değişmesi, kendi bakımı, psikolojik olarak hem yeni bedenine hem yeni yaşantısına adapte olmasını manevi olarak etkiler. Doğum sonrası yük ise kat ve kat fazladır ve neredeyse yaşamının geri kalanını etkiler. Bebek bakımı çok maliyetlidir. Yalnızsa, yoksulsa hem kendi geçimini hem de bebeğin bakımını idame ettirmesi çok zordur. Öte yandan, ekonomik olarak yaşantısı rahat bir kadının bebek bakımı kaygısı olmayacağı ve kürtajın bu kadınlar düşünüldüğünde bir hak olmaması gerektiği öne sürülebilir. Ama bu durumda da yine kadın, devletten veya bir toplumsal kurumdan gerekli yardımı almıyorsa (yardımın maddi olması gerekmiyor, kreş, ücretli izin, yerinde sağlık hizmeti, hemşire servisi, sigorta ve emeklilik gibi sosyal güvenceler), bu durumda ailesine veya bir erkeğin desteğine ihtiyaç duyacaktır. Bu da bağımlılık ilişkinin sürdürülmesi anlamına gelir. Sherwin'e göre üremenin asıl ahlaki yönü, kadınların vücutlarında meydana gelip onların yaşamını hem hamilelik sürecinde hem de nerdeyse bir ömür boyu etkiliyor olmasıdır. Bu yüzden kadınların seçme hakkından ziyade, kadınların özgürleşmesi yönünde koşulların değişmesini hedeflemeliyiz.

Sherwin bireyi merkeze alan bakışa "dar çerçeve" adını verir. Kendi yaklaşımı, konuyu toplumsal bir bağlamda ele aldığı için "geniş çerçeve"dir. Bireyler yaşadıkları toplumun içine gömülüdür. Bireylerin ve toplumların istekleri, yönelimleri, yaşama bakışları, gelecek beklentileri birbirini etkiler. Oysa bireye geleneksel liberal bakış açısı, bireyin bağımsız, rasyonel, kendi çıkarlarını düşünen, kendini belirleyebilen, atomik bir varlık olduğunu varsayar. Ama insan ilişkisel bir varlıktır. Tarih boyunca çeşitli sosyal ilişkiler ağı içerisinde bugünkü konumuna ulaşmıştır. Bireyler birbirlerine karşılıklı

[16] Susan Sherwin, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care* (Philadelphia: Temple University Press, 1992), 315.

olarak bağımlıdırlar, birbirlerinden etkilenirler ve bir arada şekillenirler. Geleneksel özerklik anlayışı, bireylerin kendi çıkarları veya değerleri doğrultusunda bağımsız, dış etkilere kapalı olarak kararlar alabileceğini öne sürerken, Sherwin'in de içinde yer aldığı ilişkisel yaklaşım, değerlerin ve kararların ilişkisel bir konumdan üretildiğini savunur. Kürtaj tartışmalarındaki ahlaki çerçeveyi bu bireylerin ilişkisel konumunu ve toplumsal yapıyı düşünerek çizmeliyiz.

Kadınların erkek egemenliğinden kendilerini kurtarabilmeleri için, öncelikle bedenlerinin kontrolünü ellerine almaları gerekmektedir. Bu da üremenin, doğumun kontrolüyle başlıyor. Kadınlar doğumdan sonra erkeğe daha bağımlı hale geliyorlar. Bir fetüs elbette değerlidir ama bir anne onu taşımaya karar verdiğinde. Anne fetüsü taşımaya karar verdiğinde, devlet kadının özerkliğini korumak ve desteklemek için doğuma ve doğduktan sonra annenin ve yeni doğan bebeğin bakımına destek vermelidir. Fetüsü taşımak istemediğinde de tahliyesine olanak sağlamalıdır.

Sherwin'in bedensel özerklik anlayışına alternatif olarak öne sürdüğü yaklaşım, "özgür tercih hakkı" Marxist bir yaklaşım olan kendi kaderini tayin hakkına benzetilebilir. Bu yaklaşıma göre, özerklik kişilerin kendilerine sunulan tercihlerden birini müdahale edilmeden veya baskı altında kalmadan seçme serbestisi değildir. Kişiler bireysel olarak aldıkları kararlarla, yaptıkları rasyonel/irrasyonel tercihlerle yaşamlarını kurmazlar. Liberal düşünürler arasında da "kendi kaderini tayin hakkı" ifadesine başvurulmaktadır ve bireysel otonomiyle aynı anlama gelmek üzere kullanılmaktadır. Otonomi veya özerklik, kendi kaderini tayin veya öz-yönetim anlamına gelir. Otonom bir fail kendisi üzerinde egemenliğe sahiptir. Kantçı etik iki tür otonomi tarif eder: kendi kaderini tayin kapasitesi ve kendi kaderini tayin için sahip olunan seçenekler.[17] Ancak kişiler kaderlerini kendileri öremezler, kader, "ben"i aşan, hatta önceleyen, dünyaya gelmeden önce yaşamımıza bir hat çizen tarihsel ve toplumsal koşulları ifade eder. Dolayısıyla, kader değiştirilecekse, bu bireylerin tek başlarına altından kalkabileceği bir iş değildir; kolektif mücadeleyle mümkündür.

Burada da, özgür tercih hakkını savunan feministler veya daha genel olarak kürtajın bedensel özerklik sorununun dışında başka bir bağlamda tartışılması gerektiğinde ısrar edenler, Cumhuriyetçi ve Marksist kuramların kendi kaderini belirleme özgürlüğüne atıfta bulunurlar. Toplumsal bağlama yapılan vurgu, doğum izni, çocuk ve aile yardımı, sağlık sigortası, çocuk bakımı, kreş hizmeti, barınma, beslenme ve eğitim gibi politika pratiklerini konu edinir. Üreme haklarına erişim, hem çocuk yetiştirme koşullarını hem kürtaj ihtiyacını içerir. Bu erişim, vatandaş ve ahlaki özne olmanın temelindedir. Soyut bir iyi olan mahremiyet savunusunun ötesine geçebilmek için

[17] Jennifer Denbow, "Abortion: when choice and autonomy conflict," *20 Berkeley j. Gender l. & just* (2005): 217.

büyük yapısal bir değişim gerekir. Kadınların toplumsal bir hakkı olan kürtaja erişim, kamusal alanda tam fonksiyonlu bir insan olarak eyleyebilmek demektir.[18] Petchesky kürtajın bireysel (medeni serbesti) veya refah hakkı (ihtiyacı olanlara) bir hak olmadığını, toplumsal bir hak olduğunu iddia eder.[19] Kürtaja gerçek bir erişim kadınların esenliği ve kendi kaderlerini tayininin önkoşuludur. Kürtajı toplumsal bir hak olarak tanımak bir şeydir, ama o bu hakları gerçekten uygulamaya geçirebilmenin koşullarını da sağlayabilmeyi içermelidir. Kendi kaderini tayin hakkı bu şekilde formüle edildiğinde, liberal özerklik kuramının "beni yalnız bırak" anlayışı değildir. Daha ziyade, "bedenimizi, kişiliğimizi ve vatandaşlığımızı etkileyen kararlar, sosyal ortama katılımızı etkiler ve bu katılımdan etkilenir", düşüncesine dayanmaktadır.[20]

Bedensel Özerklik ve Kendi Kaderini Tayin Hakkı Birbiriyle Çelişir mi?

Konu, kadın bedeni üzerindeki tahakküme karşı çıkmak ve kadınların üreme haklarıyla ilgili olduğunda, bedensel özerklik savunusu ve kendi kaderini tayin etme mücadelesi birbiriyle çelişmez ve hatta birbirini besler görünüyor olabilir. Nihai olarak bakıldığında kürtaj ihtiyacı gerçektir. Denbow'un aktardığı kadarıyla, ABD'de Katoliklerin kürtaj yaptırma oranıyla Katolik olmayanlarınki aynıdır. İrlanda Batı dünyasında kürtaj yasakları konusundaki en katı ülkeydi ama bu kürtaj yaptırmak isteyen kadınları durdurmamıştır, İngiltere'ye gidip kürtaj yaptırmaktadırlar. Latin Amerika, Karayipler, Asya, Afrika ve Pasifikte de kadınlar illegal yollardan kürtaj oluyorlar. Kısıtlamalar kürtajın oluş sıklığını etkilemiyor ama kötü tıbbi uygulamaları arttırıyor.[21]

Kürtajı toplumsal bir hak olarak istemek, bireysel tercih hakkından daha fazlasıdır. Toplumsal talebin temeli, bir kadının belirli hakları talebinin ve bedensel olarak kendi kaderini tayin etme özerkliği genel bir insan hakları talebinin bütünselliğinde yatar. Bu sosyal hak, sınırsız ve ilkesiz kürtaj anlamına gelmemelidir, hak ve sorumluluklar arasındaki diyalektik etkileşimi yansıtmayı içeren acı verici, ahlaki açıdan akut bir ikileme sürükler; kişisel yaşam anlatıları göz önüne alındığında ve kişinin sosyal, kültürel ve kişisel bağlamlarına dayalı bir seçim yapmayı gerektirir. Üreme ve kürtaj etiği,

[18] Rosalind Pollack Petchesky, *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*, (London, Verso, 1986), 386.
[19] Petchesky, *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*, 387.
[20] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 78.
[21] Jennifer Denbow, "Abortion: when choice and autonomy conflict," *20 Berkeley j. Gender l. & just 216* (2005): 226.

hem bireysel hakların hem de sosyal sorumlulukların hassas bir şekilde birleştirilmesini ister.[22]

Jennifer Denbow, Velleman, Elizabeth Porter, Rosalind Petchesky gibi düşünürler, özerklik talebinin özellikle kürtaj bağlamında sakıncalarına vurgu yaparlar. Denbow, seçeneklerinin artırılmasının özgürlüklerin artırılması olmadığını anlatır. Kadınlara kürtaj konusunda seçme hakkı verdiğimizde, seçeneklerini artırarak onun özerkliğini artırdığımızı düşünürüz. Tercih hakkı, hem kadının kendi bedeni üzerindeki karar verici hem de çocuk yetiştirme konusunda da kaderini tayin edici olduğunu tescil eder. Supreme Court bunu kişisel bir tercih ve temel hak olarak garanti altına almıştır. Tercihlerin fazla olmasının her daim tercihlerin az olmasından daha iyi olduğu düşünülmüştür. Ancak bazen böyle değildir. Uygulamaya geçirilmemiş bir seçeneğin varlığı bile bazen kendi kaderini tayin ilkesine zarar verebilir. Örneğin yoksul bir kadın gebeliğini devam ettirmek isterken, kürtajın bir seçenek olarak orada olması onun kararını olumsuz yönde etkileyebilir.[23]

Kürtaj hakkıyla ilgili literatüre bakıldığında, üretilen çoğu argümanın akademinin ve yayıncılığın merkezinin Batı dünyası olmasından dolayı Batılı yazarların ürünü olduğu görülmektedir. Ancak bugün üçüncü dalga feminizminden başlayarak beyaz Batılı feminizmin, dünya üzerindeki tüm kadın mücadelelerini temsil etmediğini, dünyanın farklı coğrafyalarında, hatta Batı'da da beyaz olmayan kadınlar arasında farklı talepler ve farklı yöntemlerle mücadelenin sürdürüldüğünü ortaya koydular. Kadınların tarihin eski zamanlarından itibaren neredeyse tüm dünya üzerinde ikincil cins olarak tahakküm altında olduğu açıktır. Ancak tahakkümün şiddeti ve biçimi tarihsel dönemlere, coğrafyaya, ten rengine, sınıfsal kökene, vatandaşlık durumuna ve benzeri farklılıklara göre değişmektedir. Kürtaj tartışmalarında üretilen argümanlarda da kimi farklılıklar göze çarpmaktadır.

Kadın bedenine ve üretkenliğine, geleneklerin, ailenin, kocanın veya devletin doğrudan müdahale etmediği, bireycilik düşüncesinin köklü olduğu ABD gibi Batılı ülkelerde belirgin sorun, kadın bedenine müdahale değil; aksine kadının bakıma ve yardıma ihtiyaç duyduğu anlarda toplumun ve devletin müdahalesizliğidir. Bu müdahalesizlik, kadınları aslında tercih etmeseler de kürtaj yaptırmaya yöneltebilmektedir. Denbow'un ifade ettiği gibi, böyle durumlarda, özgürlük teslim olma özgürlüğü olabilir.[24] Jeanne Schuler de, Batılı toplumlarda kendi bedeniyle ve kararlarıyla baş başa bırakılmış kadınların durumunu, "bana ne olursa olsun ezici bir şekilde bana kalmış" diyerek özetler.[25]

---

[22] Denbow, "Abortion: when choice and autonomy conflict," 216.
[23] Denbow, "Abortion: when choice and autonomy conflict,": 217.
[24] Denbow, "Abortion: when choice and autonomy conflict,": 218.
[25] Aktaran Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 71.

Dolayısıyla Batı'daki tartışma, diğer coğrafyalardaki kadınların sorunlarıyla karşılaştırıldığında, kadınların yoksulluğu ve yalnız bırakılmışlığı gibi görünmektedir. Velleman'ın vurguladığı gibi seçenekleri arttırmak, her zaman özgürlüğü artırmak anlamına gelmez.[26] Oysa liberal özgürlük anlayışı, seçeneklerin artmasını ve müdahalenin azalmasını hedefler. Konu yoksulluk ve kadınların desteksiz bir başına bırakılmışlığı olduğunda, özerklik oluşları ve tercihlerini kimseden etkilenmeden yapmaları, onların özgürlüğünü artırmak yerine mevcut özgürlüğün altını oymaktadır.

Türkiye'de kürtaj on haftaya kadar serbest olsa da, devlet hastaneleri Sağlık Bakanlığının talimatı doğrultusunda zorunlu nedenler dışında kürtaj yapmama baskısı altındadır. Sosyal Sigortalar Kurumuyla anlaşması olan özel hastaneler de devlet desteğinden mahrum olmamak için kürtaj yapmamaktadırlar. Yoksul veya orta düzey geliri olan, metropol dışında bir yerde yaşayan kadınların kürtaja erişimi bulunmamaktadır. Hakka sahip olmaktan daha önemlisi, o hakka erişimdir. Kürtaj veya daha genel olarak üreme hakkı, hem bireysel hem de tüm kadınlarla paylaşılan ortak bir hak olmalıdır. Serbestiye sahip bir kadın, parası olmadığından kürtaj yaptıramıyorsa, bu hak evrensel olmamış olur. Hakkın evrensel olması, bu haktan bütün kadınların eşit bir şekilde yararlanabileceğinin garantisini vermelidir. Ancak Douglas Sanders grupların özel ezilmişlikleri olduğunu belirtip, uluslararası insan hakları yasasının bireylere vurgu yaptığını belirtir: "Bireysel haklar, bireylere fayda sağlar." Böyle bakıldığında üreme özgürlüğü, bireysel haktan daha geniş, toplumsal bir hakka işaret eder.[27] Kürtaj söylemi "mahrem bir haktır" demek, toplumsal içeriği olmadan boştur. Hakların uygulamaya konulduğu yer toplumsal alandır; belli toplumlarda anlam kazanırlar. Bir hakkın yasal olarak tanındığı bir yerde bile, ekonomik ve toplumsal bariyerler kürtaja erişimi engelleyebilir.[28]

Elizabeth Porter da, liberal bir "tercih hakkı" savunusunun yetersizliğini ortaya koyar. Haklar söylemi, hakların bireyci bir çerçeveden dokunulmaması talebine dayanır. Oysa üreme özgürlüğü ve kürtaj etiği, haklar ve sorumluluklar, toplumsal, kültürel ve özel bağlamlar arasında diyalektik bir etkileşimi içerir.[29] 1960-70'li yıllarda kadın hareketi, erkeklerle eşitliği ve özgürleşmeyi talep ediyordu. Ancak özgürleşmek, negatif anlamda ele alındı ve kürtaj hakkı da tercih özgürlüğü olarak yorumlandı.[30] Bugün hala, ülkemizde de kürtaj hakkının dokunulmazlığı, "benim edenim benim kararım" sloganıyla ifade edilmektedir. Porter'ın da ifade ettiği gibi, bu söylem, kadınların şimdiye kadar seçim hakkı olmadığına vurgu yapıyor ve bedensel ve vicdani özerklik talep ediyor. Kürtaj, cinsel eğitimden, doğum kontrole,

[26] Denbow, "Abortion: when choice and autonomy conflict,": 225.
[27] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 72.
[28] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 78.
[29] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 66.
[30] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 66

hamilelik sürecinden doğum sonrası bakıma, çocuk yetiştirmeden ekonomik hususlara kadar geniş, çok boyutlu bir mesele. Slogan bireyin hüküm süren toplumsal baskılardan bağımsız karar vermesi gerektiğini de söylüyor ama bu imkansız. Karmaşık sorunları basite indirgeyerek üzerlerini kapatıyor. Bireyi tek ahlaki hakem olarak bırakır, bireylerin nasıl seçmesi gerektiği veya yasanın bu haklara oranı nasıl dahil etmesi gerektiği konusunda yardım sağlamaz.[31] Ayrıca Jaggar'ın önerdiği gibi, odağımız bireysel haklardan daha çok insan ihtiyaçlarını karşılamaya dönük olmalı.[32]

Hakikaten liberal paradigma içerisinde haklar bireye özgüdür. Bireysel haklar zaman zaman çatışabilir. Kürtaj konusunda annenin ve fetüsün hakları ahlaki-hukuki bir ikileme neden olur. Ancak toplumsal yapı haklar ve bireysel tercihler çatışmasından çok daha köklü başka sorunlar içerir. Kürtaj tartışmasını Batı kültürünün ve Batı dünyasındaki tartışmaların uzağındaki coğrafyadaki filli durumla da ele almak gerekmektedir. Uzak Doğu Asya ülkelerinde bilindiği üzere hükümetler, nüfus politikaları gereği, kadınları kürtaja zorlamaktadır. Örneğin, Vietnam'da iki çocuktan sonra katı bir kürtaj zorlaması olmamasına rağmen, devlet işinde veya parti kadrolarında kariyer yapabilmek için, iki çocuktan fazlasına sahip olmamak gerekiyor. Vietnam'da geleneksel olarak kız çocukları, ileride evlenip gideceği, kendi ailesi yerine eşinin ailesine bakacağı düşüncesiyle evlat sayılmıyor ve ailenin geleceği erkek çocukta görülüyor. Böyle ülkelerde fetüsün kız olduğu anlaşıldığında, anneler kendilerini toplum baskısı altında hissediyorlar veya doğrudan eşlerinin ve ailelerinin müdahalesiyle kürtaj yaptırıyorlar. Hatta Pauline Oosterhoff ve arkadaşlarının dikkat çektiği üzere fetüsün erkek olduğunu öğrenen HIV virüsü taşıyıcısı anne, hamileliğini devam ettirme kararı almakta ama fetüs kızsa kürtaj yaptırmayı tercih etmektedir. Fetüsün engelli olduğu durumda da cinsiyete dayalı kürtaj yaptırmaktadırlar.[33]

Gerald Dworkin, downsendromlu bir çocuğu dünyaya getirmenin, amniyosentez testleri olmadan önce kaçınılmaz kader olarak görüldüğünü ancak şimdi u teknolojinin varlığıyla o fetüsü dünyaya getirip getirmemenin annenin seçimine ve sorumluluğuna kaldığını belirtir. Thomas Schelling, Velleman, Dworkin ve Denbow gibi yazarlar, bir seçeneğin varlığının fail üzerinde baskı yarattığını vurgularlar. Cinsiyet seçimine dayalı kürtajın serbest olduğu toplumlarda, toplumsal baskılar nedeniyle kadın, kız çocuğunu aldırmayı düşünmektedir ve fiili olarak Uzak Doğu ülkelerinde yaşanan durum budur.

Görüldüğü gibi, kadınların üreme hakları tartışmalarında sıklıkla kullanılan, özerklik, bireysel tercih hakkı, faillik, beden mülkiyeti, kişisel haklar,

---

[31] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 69.
[32] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 70.
[33] Aktaran Tran Minh Hang, *Global Debates, Local Dilemmas: Sex-selective Abortion in Contemporary Viet Nam*, (Australian: ANU Press,2018), 83.

mahremiyet gibi kavramlar Uzak Doğu Asya'daki kültürel koşulların yarattığı sorunları çözmekten uzaktır. Minh Hang Tran'a göre, Vietnam'da kadınlar, hem geleneksel çok çocuk ve erkek çocuk doğurma baskısı altındalar hem de devletin iki çocuk baskısıyla mücadele ediyorlar.[34] Bu iki baskı unsuru arasında, özellikle kırsal bölgelerde yaşayan kadınlar, doğurma üst limiti olan iki çocuktan birinin erkek olması için cinsiyet seçimine dayalı kürtaj yaptırma yoluna gidiyorlar.[35] Aida Seif El Dawla ve arkadaşları kendi bedenleriyle kurdukları ilişkinin toplumsal ihtiyaçlar, arzular ve yükümlülükler arasında gidip geldiğini ifade eder.[36] Bu örnekte görüldüğü gibi, toplumsal olarak eli zayıf olan kadınlar toplumun, geleneğin, kocanın ve devletin tercihlerini kendi tercihleriymiş gibi uygulayabilmektedirler.

Burada Tran'ın göz ardı ettiği bir nokta var: Vietnam'da kadınlar en azından üreme hakları bakımından devletin baskısı altında değiller. Cinsiyet seçimine dayalı kürtaj yaptıran kadınlar iki tarafın baskısından dolayı bunu yapmıyorlar; burada asıl baskı unsuru, erkek egemen gelenekler. Devlet politikası esasen kadınları kuluçka makinesi olmaktan koruyor. Vietnam örneğinde, devletin doğrudan müdahalesi yerine geleneksel yapının kadın üzerindeki tahakkümü açıkça görülmektedir. Devletin müdahalesi, belki de kadınların toplumsal statüsünü ve kız çocuklarına akışı değiştirecek olumlu bir müdahaledir. Dolayısıyla, her müdahale tahakküm içermemektedir.

Liberal özerklik söylemi, devletin, toplumun, ailenin, yakınların ve babanın müdahalesini hedef almaktadır. Bu örneklerde doğrudan bir müdahale görülemeyebilir ama tahakküm olduğu açıktır. Liberal görüşün müdahalesizlik argümanına iyi bir karşı çıkış sayılan Philip Pettit'in *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*[37] isimli kitabında Pettit, liberalleri müdahalesizlik olarak özgürlüğünü savunan kişiler diye kabul eder.[38] Liberal siyaset ve özgürlük anlayışına karşı, Pettit cumhuriyetçi tezlerini ortaya koyar. Öncelikle, cumhuriyetçilik ilkesinden yola çıkar. İnsana insan olduğu için özgürlüğü ve eşitliği yakıştırır. Cumhuriyetçi düşünce demokrasiyi içerir. Tahakküm kuran keyfi yönetim biçimlerinin tam karşısında duran ve bu tür yönetim biçimlerinin yerine geçmekle kendini var etmiş bir düşüncedir. Yurttaşların özgür, tahakkümsüz, haklarını koruyabildikleri koşulları yaratan, koruyan ve destekleyen cumhuriyetçilik fikridir.[39] Kadının bir hak olarak kürtaja erişimi ancak Cumhuriyetçi anlayışın tahakkümsüzlük ideali

---

[34] Hang, *Global Debates, Local Dilemmas: Sex-selective Abortion in Contemporary Viet Nam*, 68-88.

[35] Hang, *Global Debates, Local Dilemmas: Sex-selective Abortion in Contemporary Viet Nam*, 59.

[36] Aktaran Hang, *Global Debates, Local Dilemmas: Sex-selective Abortion in Contemporary Viet Nam*, 74.

[37] Philip Pettit *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev., Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1998)

[38] Philip Pettit *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev., Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1998), 29.

[39] Petit, *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, 32.

ile mümkün görünmektedir. Kendi bedenine sahiplik ve tercih argümanı bir kadının özgürce karar vererek seçimde bulunması için yeterli olmayacaktır. Kadın ne kadar kararı kendisi veriyor gibi görünse de aslında onu etkileyen içinde bulunduğu sosyal çevre ve toplumdur. Toplumca normalleştirilip doğru diye gösterilen şeyleri kendi seçimiymiş, kendi kararıymış gibi görmek özgürlük değildir. Kadının kocası tarafından uygulanan ya da uygulama potansiyeli bulundurulan tahakküm gücü büyük bir tehdit unsurudur. Eğer kadın bu tahakküm gücünden kendini kurtarabilirse özgürlüğü mümkün olacak ve haklarının gerçek anlamda o zaman farkında varacaktır.

Siyaset bir kuramla ve dil aracılığıyla yapılır, siyasi deneyimlerimizi ve ahlaki ikilemlerimizi de bir kuramın içinden algılar ve yorumlarız. Liberal bir dil içerisinde doğmaktayız ve ahlaki ikilemleri bu dil yoluyla çözmeye çalışmaktayız ama bu dili yeniden üretmek sakıncalıdır. Sovyet dilbilimci Voloşinov'un dediği gibi, "farklı sınıflar bir ve aynı dili kullanır". Mesele, sınıf mücadelesini, zorunlu olarak bu dilin içerisinden ama o dili yeniden üretmemeye çalışarak ve kazanılmış kavramlara sahip çıkarak yürütmektir. Egemen sınıf, dilin sınıflar-üstü ve ebedi olduğunu iddia eder ve ürettiği dil hakikatin kurulmasına yardım eder. Tam da bu nedenle liberalizme karşı çıkanların liberal dile karşı da bir mücadele vermesi gerekir. "Bedenim benimdir" sloganı, bir yanda, kadın bedeni üzerinde sahiplik iddia eden, devlet, baba, koca, ağa ve şeyh karşısında söz hakkının kadınlarda olduğu beyanıdır; ancak tüm sorumluluğu kadına yüklediği ve kadınların başa çıkması gereken toplumsal sorunların üzerini örttüğü de ortadadır. Kürtaj konusunda da liberal müdahalesizlik dilini değil, kendi kaderini tayin hakkını ve tahakkümsüzlüğü savunmak, kadınların özgürleşmesinde güçlü bir araçtır.

Sonuç

Kürtaj son on yıllar boyunca çokça tartışıldı ama yine de kürtaja ilişkin felsefi analizler kadınlar ve feminizme ilişkin şaşırtıcı bir şekilde pek az şey söylediler. Bunun yerine fetüsün bir kişi olup olmadığına, bizimki gibi bir yaşam hakkına sahip olup olmadığına odaklandılar. Aslında, Sally Markowitz'in ifade ettiği gibi, kürtajın popüler bir savunusu kadınların özerkliğine dayanır ve fetüsün kişi olmasını tartışmaz.[40] Özerklik savunusunun temel iddiası, kürtaj karşıtı politikaların hamile kadının özerkliğine müdahale ettiğidir. Ancak yine Markowitz'in işaret ettiği üzere, toplumsal cinsiyet kavramı kullanılmadan kadının üreme hakları tartışılıyor. Özerklik konusunda da bir kadının özerkliği konu ediliyor, oysa kadınlar gruplar, ırklar, sınıflar halinde baskının aşka biçimlerine maruz kalıyorlar. Özerklik, toplumsal cinsiyetten bağımsız nötr bir kavrammış gibi tartışılmamalıdır.[41]

[40] Sally Markowitz, "Abortion and Feminism," *Social Theory and Practice*, Vol.16, No.1 (Spring 1990): 1.

[41] Markowitz, "Abortion and Feminism," 3.

Feministlerin özerklik kavramına itirazları yerindedir. Kürtaj hakkının kadının bedeni üzerinde hakkı olmadığını söylemek kadın bedeni üzerinden doğacak ve gelişecek olan politikalara zemin hazırlamaktır. Kadının bedenine yönelik paternalist yasaklar kadınları baskı altına almayı amaçlamaktadır. Zaten ataerkil bir sistemle gelişmiş ve yeniden üretilen günümüz toplumlarında, kadın tamamen ikinci plana atılmış ve ötekileştirilmiş oluyor. Kadın bedeni doğurma eylemini gerçekleştirdiği için bir araç olarak görülemez ve görülmemelidir. Kürtaj hakkı konusunda ki iki kamp ele alındığında liberal görüş tarafından ortaya konulmuş kendi bedeninin sahibi olma argümanı kürtaj hakkı için belli bir problemin önünü açmaktadır. Eğer bu argüman savunulacak olursa kadın ne kadar bilinçli (ailesinden iyi eğitim almış, eğitim hayatını başarıyla tamamlamış ve hayatına yüksek bir kademede sürdürüyor) bile olsa sırf hayatındaki erkek korunmadan ilişkiye girme (cinsel ilişkiden daha fazla zevk alma sebebiyle) teklifinde bulunduğunda kadın bunu o erkeği kaybetmemek uğruna kabul edebilir. Bu durum sonucunda kadın hamile kalabilir ve kürtaj olmak isteyebilir. Bu olay defalarca bile tekrarlanabilir.

Kadınlara biçilen toplumsal cinsiyet rolleri, sil baştan ele alınmadıkça hiçbir sorun çözüme kavuşamayacaktır. Kadınlar özgürlüğe kavuşacaklarsa bütün bu yapılardaki konumlarının ve işlevlerinin değişmesi gerekmektedir. Dahası kadınların ruhlarının da dönüşmesi gerekmektedir. Kadınlar ancak bütün bunlar gerçekleştirildikten sonra kendi benlik kavramlarının altını oyan ve onları daima öteki konumuna koyan ataerkil düşüncelerden kendilerini özgürleştirebilirler.

Porter'ın ifade ettiği gibi, biz hem bireyin hem de toplumsalız. Sadece kadınların seçme hakkı üzerine yapılan platformlar veya özel hayatın gizliliği, bu ikili vurguyu içeremez.[42] Toplumsal varlıklar olmanın anlamını anlamak ahlaki varlıklarımızın ilişkisel, sosyal temelini anlamaktır.[43] Hamilelik, ben ve öteki ilişkinin en net görülebildiği örnektir.[44] Çocuğu doğurmak ve onu yetiştirmek, hamileliği sürdürmekten daha çok sorumluluk gerektiriyor. Haklar çatışmasından ziyade özen ve sorumluluk sorunudur. Bedensel bütünlüğü korumak, öz-saygı ve ahlaki kimlik için elzemdir. Sally Markowitz yapısal güç dengesizliklerinin olduğu durumda, baskılanan gruplardan fedakarlık yapmalarını istemek, baskıyı körükleyeceğini söyler ve "fedakarlığın imkansızlığı ilkesini savunur.[45] Kürtaj etiği elbette hem fetüsün sağlığını hem de annenin otonomisine saygıyı gözetmek durumundadır. Anne ve fetüs arasında bir ilişki var ama bu ilişki simetrik değil. Ama bu tartışmayı uçlara çekmek, kadının özgürlük mücadelesine zarar veriyor.[46]

---

[42] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 71.
[43] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 78.
[44] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 79
[45] Markowitz, "Abortion and Feminism," 7.
[46] Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," 75.

Kaynakça

Elisabeth Porter, "Abortion Ethics: Rights and Responsibilities," *Hypatia Vol. 9*, No.3 (Yaz 1994): 66-87.

Fatma Tütüncü, "Germaıne de Staël'ın Failliği ve Feminist İlişkisel Özerklik Anlayışı," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (2017): 1-18.

Internet Encyclopedia of Philosophy, "Abortion" başlığı, http://www.iep.utm.edu/abortion/

İçten Keskin, "Kürtaj tartışmaları ve feminizm," *Fe Dergi 7, no. 1*, (2015): 86-95, URL: http://cins.ankara.edu.tr/13_7.pdf

Jane English, "Abortion and the Concept of a Person," *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 2 (Oct. 1975): 233-243.(1984).

Jennifer Denbow, "Abortion: when choice and autonomy conflict," *20 Berkeley j. Gender l. & just 216*, (2005): 216-228. https://doi.org/10.15779/Z38KH0DZ2H

Kymlicka, Will. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren Ebru Kılıç.(İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.)

L.Syd M Johnson. "Abortion: II. Contemporary Ethical and Legal Aspects: A.Ethical Perspectives," Encyclopedia of Bioethics, edited by Stephen Garrad Post, vol. I, New York: Macmillan Reference, pp. 7-18 (2004).

Madame de Staël, Selected Correspondence, düzenleyen Georges Solovieff, ed. Kathleen Jameson-Cember, *Springer Science Business Media*, B. V. (2000)

Marge Berer, "Whatever Happened to 'A Woman's Right to Choose'?" *Source: Feminist Review*, No. 29 (Summer, 1988): 24-37.

Natalie Stoljar. "Feminist Perspectives on Autonomy". Edward N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2015. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ feminizm-otonomi />.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. (New York: Basic Books, 1974.) Türkçesi: *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, Çeviren Alişan Oktay. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2000.)

Petchesky, Rosalind Pollack. *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*, (London, Verso, 1986).

Pettit, Philip. *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*. Abdullah Yılmaz tarafından çevrilmiştir. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1998.

Sally Markowitz, "Abortion and Feminism," *Social Theory and Practice*, Vol. 16, No. 1 (Spring 1990): 1-17.

Sherwin, Susan. *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care* (Philadelphia: Temple University Press, 1992.)

Shrage, Laurie. *Abortion and Social Responsibility: Depolarizing the Debate*. (New York: Oxford University Press, 2003.)

Tran, Minh Hang. *Global Debates, Local Dilemmas: Sex-selective Abortion in Contemporary Viet Nam*, içinde "Sex-selective abortion decision-making: Beyond 'a woman's right to choose". (ANU Press,2018.)

Veltman, Andrea ve Mark Piper (ed.) "Autonomy, Oppression, and Gender". Oxford University Press, Oxford ve New York. (2014).

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Queer Performativity as Paradox: Freedom and Resistance in Butler, Fanon, and Haraway

FULDEN İBRAHİMHAKKIOĞLU*

Abstract
This essay seeks to bridge Judith Butler's earlier writings on gender performativity and later writings on precarity by focusing on the question of freedom. Agency, in Butler's thinking, is a paradoxical formulation in that the agent who resists power is at the same time a product of power relations. Taking up "paradox" as a literary and political tool, this essay explores its significance for resistance as a practice of freedom. The author turns to Fanon and Haraway to show the liberatory potential of the embodiment of paradox. The author demonstrates that paradox in the form of critical excess "queers" the epistemic field by pushing toward its limits and identifying its points of tenuousness and incoherence, thereby paving the way for transformation.
Keywords: Judith Butler, paradox, performativity, precarity, freedom, resistance

Paradoks Olarak Kuir Performativite: Butler, Fanon ve Haraway'de Özgürlük ve Direniş

Özet
Bu makale özgürlük meselesini ele alarak Judith Butler'ın performativite ve toplumsal cinsiyet üzerine olan erken dönem yazıları ve kırılganlık üzerine olan geç dönem yazıları arasında bir köprü oluşturmayı hedeflemektedir. Butler'ın düşüncesinde eyleme kudreti (agency) iktidara karşı duran öznenin aynı zamanda iktidarın bir ürünü olmasından ötürü paradoksal bir formülasyon olarak karşımıza çıkıyor. Makale, paradoksu edebi ve siyasi bir araç olarak ele alarak, paradoksun bir özgürleşme pratiği olan direniş için önemini kaydediyor. Yazar, paradoksun bedenleşmesinin içerdiği özgürleş-

* Dr. Öğretim Üyesi Fulden İbrahimhakkıoğlu, ODTÜ, Felsefe Bölümü, fulden@metu.edu.tr

tirici potansiyeli ortaya koymak adına Fanon'un ve Haraway'in yazınına dönüyor. Yazar, eleştirel bir taşkınlık olarak paradoksun epistemik alanın limitlerini zorlayarak ve zayıflık ve anlaşılmazlık içeren noktalarını tespit ederek bu alanı "kuir"leştirdiğini ve böylece dönüşümün önünü açtığını gösteriyor.
Anahtar Sözcükler: Judith Butler, paradoks, performativite, kırılganlık, özgürlük, direniş

Queer Performativity as Paradox: Freedom and Resistance in Butler, Fanon, and Haraway

Judith Butler's notion of gender performativity involves a paradoxical formulation of agency. She suggests that "a space of freedom" opens up precisely because the subject formulated by discourse is never fully determined by it. Therefore, agency is understood in terms of practices of freedom "within a field of constraints."[1] Further, the constraints that serve as the conditions of possibility for the emergence of the subject mark a domain of intelligibility, that is, a differential framework by way of which some lives are rendered viable, cherished and protected, while others are deemed unworthy and fail to qualify as "real lives." It is in this sense that gender norms serve to establish one's social intelligibility: while gender can certainly be thought in terms of "play," the space of freedom opened up by that play may come at a cost.

In a speech she gave in Ankara in 2010, Butler made the statement that "gender is an exercise of freedom," and she added that such exercise of freedom is to be thought in terms of "performativity" and "precarity."[2] Such exercise of freedom is a "complex negotiation with power," and it is articulated as an "improvisation within a scene of constraint."[3] That is to say, it is an exercise that is enabled through "paradox."[4] Seeking to bridge Butler's earlier work on gender performativity and her later thinking on precarity, this essay takes up *the embodiment of paradox* as a practice of freedom. Butler writes: "Certain kinds of practices which are designed to handle certain kinds of problems produce, over time, a settled domain of ontology as their consequence, and this ontological domain, in turn, constrains our understanding of what is possible."[5] An exercise of freedom involves a struggle

[1] Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, August 27, 2004. Print. pp. 15.
[2] Butler, Judith. *Queer Alliance and Anti-War Politics*. Ankara University, Political Sciences Faculty, Ankara. 15 May 2010. Conference Presentation.
[3] Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, August 27, 2004. Print. pp. 1.
[4] Here, paradox refers to the paradoxity of agency: the subject contesting the terms through which that same subject has been constructed. As a figure of speech, paradox also allows for such contestation in the scene of language as it embodies one's contradictory position.
[5] Butler, Judith, and Sara, Salih, eds. *Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. Print. pp. 309.

to *become possible* in the face of a domain that has established itself (falsely) as "stable." A crisis emerges when the vocabularies provided through that domain become overwhelmingly literal; hence to derange the literal becomes urgent in order to pave the way for the exploration of possibilities for life. "Paradox," then, becomes a figurative and political tool used in such exploration.

If the term "queer," as Butler notes, permits "a less fixed and normative idea" of identity, and allows for complex dynamics of human life,[6] then "paradox" marks a queer move by virtue of its destabilizing and transformative effect. If the term "queer" highlights the ways in which one exceeds the terms through which one is constructed, then "paradox," again, constitutes a queer move because it attests to that excess. I will argue that "paradox" has an indispensable place in such emancipatory politics in its gesture toward that which could be otherwise. I will discuss the transformative potential of paradox in two exemplary moments, namely, Fanon's statement that "The Black is not a man"[7] and Haraway's declaration that "I am impossible, *yet I am*."[8]

Butler suggests that an infant turns into a "she" from an "it" through *interpellation*, not merely descriptively, but prescriptively. The infant is first forced into the normative sex system and its binary language; however, she suggests, subjection does not end there: "The naming is at once the setting of a boundary, and also the repeated inculcation of a norm."[9] The boundary is set, this is a "girl"; but in order to remain intelligible, this "girl" has to cite the norm. Butler writes: "Femininity is thus not the product of a choice, but the forcible citation of a norm, one whose complex historicity is indissociable from relations of discipline, regulation, punishment."[10] Insofar as it marks forcible citations, gender performativity is tied to intelligibility, in that having been named a "girl," one is able to make a variety of moves within a given field of gender, wherein the consequences of a move cannot be known in advance, meaning that the very act of citation, i.e. the act of making a move, involves a certain risk to lose intelligibility, where intelligibility marks the conditions of possibility for living a life that is viable. The risk involved, in other words, in becoming unintelligible, is the risk to end up living an unlivable life, a life that is already a loss.[11] To enter into the

---

[6] International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association with Judith Butler. *Gender Trouble: Still Revolutionary or Obsolete?* Trans. Stéphanie Lange and Sandrine Debuyserie. Bang Bang, 2007. Web. 23 Sept. 2010.

[7] Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008. Print. pp. Xii.

[8] Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991. Print. pp. 173.

[9] Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, May 1, 1997. Print. pp. 7.

[10] Ibid, 232.

[11] Butler, Judith. "Violence, Mourning, Politics." Studies in Gender & Sexuality, 4-1 Winter 2003:

language of binary sex system as a "girl," by way of an interpellation that assumes a specific mode of existence, implies a formation of the subject in a certain way. As a prescription, such interpellation demarcates the site of constraint for being a "girl." Nonetheless, gender performativity involves at the same time, an exercise of freedom, where freedom is understood in terms of a creative and critical practice. One cites the norm, but in that citation, one may turn it around, alter it, challenge it, open it up to the possibility of transformation, and become otherwise in unexpected ways.

Butler draws from speech act theory in her account of performativity. If we were to turn our attention to Derrida's account of citation, we see that that which is "cited" (the gender norm, in this case) embodies a "structural unconsciousness," that is, since there is no moment that the originary intention is wholly present, when cited, the intention will necessarily be exceeded: the effects of the performative reach, in other words, unintended, unpredictable measures. Citations are not only linked to a chain of meaning that is socially and historically situated and that exceeds the intentions of the one who cites, but also one's identity as a gendered subject is an outcome of such citations. Moreover, every time a citation takes place, slight transformations, differentiations, deviations occur. For that reason, there is not *one* femininity; femininity is neither a self-identical nor a stable category. Performativity, in this sense, does not refer to a mechanical process, but rather a creative one. As Leslie Feinberg writes, "[G]ender is the poetry each of us makes out of the language we are taught."[12]

Citation cannot be reduced to mere replication. Iterability suggests a state of *becoming*; as Derrida implies, at no moment the thought (or the gender norm) is finalized, but it is always on the move. The gender norm has a history that precedes and exceeds one's performative act; but, as Butler stated in Ankara, the history is "also being made. We make it actively now by positioning ourselves within the political field in the name of gender equality, anti-violence, and the protection of disenfranchised minorities."[13] That is to say, our relation to the norm and the ways in which we position ourselves matter with regard to transformational processes. We might suggest that contrary to the common criticism posed against social constructionists that they simply replace biology with social norms or nature with nurture, and give a deterministic account that disregards agency, we see here an agential practice that can be critical and creative at once. Following Simone de Beauvoir who famously proclaimed, "Biology is not destiny," we might also add, with Butler, that the norm is not destiny.

9-37. Print. pp. 2.

[12] Feinberg, Leslie. "We Are All Works in Progress" in *Women's Lives: Multicultural Perspectives*, eds. Gwyn Kirk & Margo Okazawa-Rey. Sixth Edition, New York: McGraw Hill, 2013. Print. pp. 169.

[13] Butler, Judith. *Queer Alliance and Anti-War Politics*. Ankara University, Political Sciences Faculty, Ankara. 15 May 2010. Conference Presentation.

Subjectivation is an ongoing process with no end or *telos*. A single exercise of power in the making of the subject (that is, interpellation) proves inadequate; the subject is always in a process of *becoming*.[14] The subject, we might also add, is always in a process of becoming otherwise, that is, interpellation does not equal determination. Performativity of gender, however, does not mean a lack of constraints. By linking performativity to precarity, Butler shows that one risks becoming unintelligible if one fails to cite the norm in ways that are expected and seen as acceptable. Because the borders of subjectivity are never secured, in this process of becoming one risks finding herself unintelligible, an abject, living a life that does not count as a life. The abject is established *at the limits*, that is to say, the abject is "the border that secures the human in its ostensible reality,"[15] it grants stability to the notion of the "human" by serving as an example of the non-human. This differentiating effect is seen in Derrida's account, as he highlights an asymmetrical relation: performative effects *presuppose* what is opposite to them, as "their general space of possibility."[16] That is to say, the human and the non-human stand in an asymmetrical relation: "Humanness is produced and sustained in one form and is 'de-produced' and not sustained in other forms: the human being is a differentiating effect of power."[17]

What happens, then, when one finds herself unintelligible, abject? One may begin to question the framework through which "one" is made and sustained. *Critique* becomes a tool here to expose the limits and explore breaking points.[18] Such practice "exposes the norm as exclusionary and its ideality, as normative. But it also produces an aberration with the power to redefine the norm."[19] That is to say, through critique, the norm is exposed to be unstable, and such exposure then becomes the occasion for reworking the norm.

As one confronts the limits, one begins an exploration of various possibilities that may come to be, and this exploration is urgent, since within the field a *crisis* has emerged. Butler points to "a certain incoherence or entire realms of unspeakability," where no discourse stands adequate or "reigning discourses have produced an impasse."[20] "Realms of unspeakability"

---

[14] Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, May 1, 1997. Print. pp. 99.

[15] Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, August 27, 2004. Print. pp. 218.

[16] Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988. Print. pp. 19.

[17] Birulés, Fina. *"Gender Is Extramoral." Interview with Judith Butler*. MR Zine, 2008. Web. 23 Sept. 2010.

[18] Butler, Judith, and Sara, Salih, eds. *Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. Print. pp. 316.

[19] Soenser Breen, Margaret, et al., *"There is a Person Here": An Interview with Judith Butler*. International Journal of Sexuality and Gender Studies (2001): 6-1/2. Print.

[20] Butler, Judith, and Sara, Salih, eds. *Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. Print. pp. 308.

emerge as reigning discourses constrain our understanding of what is possible,[21] so to imagine a world otherwise is rendered possible through one's critical relation to norms.

Critique, then, can serve as a practice of freedom that paves the way for transformation. Butler writes: "I think that when the unreal lays claim to reality, or enters into its domain, something other than a simple assimilation into prevailing norms can and does take place."[22] One finds herself to be "unreal," within the differentiating effect of power, and one demands "reality" by challenging how reality is articulated, and that challenge brings about a destabilization in the domain of intelligibility: the demand induces a crisis that cannot be evaded in terms of mere assimilation. The demand of the "unreal" is to be addressed by re-articulating "reality." In this sense, this demand, the claim for reality, the claim that arises from a critical practice, has a transformational effect. Hence, through critique, which exposes the limits and explores *breaking points*, the discourse of truth that contours a domain for viable subjects and that has established itself to be natural, necessary, and overwhelmingly literal, is deranged for figurative possibilities. And here, the figurative move that marks the crisis is "paradox."

When the "unreal" lays claim over "reality," it does so in a paradoxical manner. The tension that occurs within the norm when the utterance is paradoxical takes place by virtue of an exposure that of "a fundamental illegitimacy"[23] that the norm hides. When Fanon writes, "the black is not a man,"[24] his declaration relies on the scene of linguistics from which it derives its intelligibility: a who produced as a non-who induces a crisis in language. This paradoxical crisis—a "who" declaring being a "non-who"—opens up a permanent possibility within language. Butler asks: who, then, is Fanon, when he writes that? What is the status of Fanon?[25] That we are able to ask "who" indicates that the conditions under which the "human" is legible *exceed* the categorical definition, and the paradox that marks such excess opens the category of the "who," i.e. the subject, to a different future.

Further, paradox, in this case, marks a *failure:* "The human in its contemporary articulation is so fully racialized that no black man could qualify as human."[26] The paradox suggests that the categorical definition of the "human" has failed to embody those who are human; as a critique of the "human," the utterance exposes the limits of the "human" and reclaims humanity through the breaking point of the domain.

---

[21] Ibid, 309.

[22] Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, August 27, 2004. Print. pp. 27.

[23] Butler, Judith, and Sara, Salih, eds. *Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, March 12, 2004. Print. pp. 312.

[24] Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008. Print. pp. Xii.

[25] Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, August 27, 2004. Print. pp. 13.

[26] Ibid.

The paradox that his utterance puts forth is a demand for re-articulation of the category of the human. That the utterance is paradoxical as well as intelligible opens up a permanent possibility for re-articulation. It practices a certain *deviation*, a breaking off from the past, as it exposes "that the category is crafted in time, and that it works through excluding a wide range of minorities" and it becomes the occasion for re-articulation since it is a "point where the excluded speak to and from such a category."[27] Hence, the utterance does not only expose the contingency of the category and its exclusionary force, but also makes a certain demand for re-articulation.

Re-articulation in this sense is not simply assimilation, but rather, the category of the "human" is opened up "to a history not fully constrained by the existing differentials of power."[28] Fanon's critique ascribes a future to the category of the human. Butler notes that according to Foucault, critique is "a means for a future or a truth that it will not know nor happen to be, it oversees a domain it would not want to police and is unable to regulate."[29] Hence, the category of the human is opened up for a future that is not known in advance; there is a demand for re-articulation, but the future of the category is not predetermined by the utterance itself.

When Fanon states, "the black is not a man" and puts the category in question, he is not "searching for what was already there," but he is "making it happen," that is, carrying on a task of redefining, as the crisis within the domain becomes salient through paradox.[30] The category has a history, but the history is also being made,[31] and "making it" involves posing liberatory challenges. The illocutionary act opens up a space for re-articulation. That is, critique "does not abandon or destroy [the norms], but it does wrestle with them."[32] One finds herself in a paradox -or rather, one finds herself to be a paradox- and critique is to work through this paradox; which by no means is to resolve it once and for all, but to find one's way through it, to "wrestle" with it.

Critique reanimates that which is paralyzed, shows that which is naturalized to be discursive and open to change, points toward new possibilities for being and becoming otherwise. Critique in the form of paradox reveals instabilities and breaking points. Such practice is not carried on by appealing to a more fundamental political order; it is not a mere replacement of

---

[27] Ibid.
[28] Ibid.
[29] Butler, Judith, and Sara, Salih, eds. *Judith Butler Reader.* Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. Print. pp. 208.
[30] Birulés, Fina. "Gender Is Extramoral." Interview with Judith Butler. MR Zine, 2008. Web. 23 Sept. 2010.
[31] Butler, Judith. *Queer Alliance and Anti-War Politics.* Ankara University, Political Sciences Faculty, Ankara. 15 May 2010. Conference Presentation.
[32] Birulés, Fina. "Gender Is Extramoral." Interview with Judith Butler. MR Zine, 2008. Web. 23 Sept. 2010.

one way for another, but it is the opening up of the ontological domain to an unpredictable future.[33] Fanon's project, "Toward a new humanism,"[34] as he puts it in the introduction to *Black Skin, White Masks*, must be understood in this light, as the opening up of the "human" to a new, unpredictable future.

In "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" Haraway writes:

> I am conscious of the odd perspective provided by my historical position - a PhD in biology for an Irish Catholic girl was made possible by Sputnik's impact on US national science-education policy. I have a body and mind as much constructed by the post-Second World War arms race and cold war as by the women's movements. There are more grounds for hope in focusing on the contradictory effects of politics designed to produce loyal American technocrats, which also produced large numbers of dissidents, than in focusing on the present defeats.[35]

In the beginning of this paper, I referred to this statement as the declaration, "I am impossible, *yet I am*." She is impossible; because the conditions of possibility for Haraway's moral and political agency are at odds with how she eventually chose to exercise that agency, where the ideological apparatus was specifically designed to foreclose such agential practice. Her paradoxical condition, Haraway suggests, fosters hope, for it signifies the possibility to be otherwise under such regimes. One is not determined by the terms through which one is made: there are contradictory effects of politics that aim at producing "loyal American technocrats," because, as Derrida says, "possible risk is *always* possible"[36]: such politics will have effects beyond its intention and anticipation. Butler writes: "The effects of performatives, understood as discursive productions, do not conclude at the terminus of a given statement or utterance, the passing of legislation, the announcement of a birth. The reach of their signifiability cannot be controlled by the one who utters or writes, since such productions are not owned by the one who utters them. They continue to signify in spite of their authors, and sometimes against their authors' most precious intentions."[37] To the extent that it is a discursive production, the politics that made Haraway exceeded the intentions of its author(s), and in order to point to that excess Haraway presents herself as an example. Such excess that is marked by

---

[33] Butler, Judith, and Sara, Salih, eds. *Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. Print. pp. 310.

[34] Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008. Print. pp. 9.

[35] Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991. Print. pp. 173.

[36] Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988. Print. pp. 15.

[37] Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, May 1, 1997. Print. pp. 241.

paradox refers to *slippages* within a set of discursive operations. As discourse goes beyond its designated future, there will necessarily be slippages, and those slippages bring forth hope, for they display the possibility for becoming otherwise. One is in the ontological domain, which is contoured by discursive practices, though not as "something might be 'in' a container,"[38] Butler suggests, but rather, by being pulled back, struggling with the constraints, negotiating, "wrestling," exercising a certain freedom that is not predefined and whose future is unknown.

I read Haraway's declaration in "A Cyborg Manifesto" that "[t]his essay is an argument for *pleasure* in the confusion of boundaries and for *responsibility* in their construction"[39] in similar terms: the borders we draw, the categories we have historically come up with, the classifications we make will be contingent, tentative, open to change, and eventually bound to fail. Therefore we must not only take pleasure in their deconstruction, but also assume responsibility in their construction, for they arrange, organize, and delimit life in peculiar and important ways; serving as conditions of possibility whereby a life is rendered viable or unviable. Given their contingency, these boundaries will collapse and be redrawn, so let us not advocate for their permanence or police the field that they demarcate where they no longer serve democratizing purposes. We must rather attend to what they render possible and impossible and what they foreclose in ways that are remarkably exclusionary: that would be the ethical imperative that accompanies the practice of critique as an exercise of freedom.

This "open-ended" freedom and the moral responsibility that accompanies it can be thought in relation to the term *queer*, which not only serves as an umbrella term for LGBTQI+ individuals, but is also a provocative term that had previously been used as a pejorative before it was reclaimed and opened up for resignification during the height of the AIDS crisis. Butler writes: "If the term 'queer' is to be a site of collective contestation, the point of departure for a set of historical reflections and futural imaginings, it will have to remain that which is, in the present, never fully owned, but always and only redeployed, twisted, queered from a prior usage and in the direction of urgent and expanding political purposes."[40] "Queer", then, could never be an identity, but rather is "a critique of identity,"[41] as it "redeploys," "twists," "queers" identity in order to account for complexities that a fixed understanding would fail to capture. If it is a critique of identity,

[38] Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, August 27, 2004. Print. pp. 15.
[39] Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991. Print. pp. 150. Emphasis in the original.
[40] Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, May 1, 1997. Print. pp. 228.
[41] International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association with Judith Butler. *Gender Trouble: Still Revolutionary or Obsolete?* Trans. Stéphanie Lange and Sandrine Debuyserie. Bang Bang, 2007. Web. 23 Sept 2010.

where critique is defined as a practice through which the subject produced by an established order stands in such a relation to that order "that retrospectively suspends its own ontological ground,"[42] then it would aim at altering the settled discourses that have "produced an impasse"[43]: it will seek to unsettle, in an effort to open up a space. A paradoxical utterance, then, becomes an indicator that one exceeds the historical conditions that render one possible (as in Haraway's case), or that one finds himself speaking to and from a category that has failed to establish him as intelligible (as in Fanon's case), and in this sense, it is a queer move, for it points to those complexities that are irreducible.

As the citational practice is ongoing in Butler's notion of gender performativity, there is always a risk for becoming unintelligible, and that risk, for Butler, is a necessary one: one is " to take the risk of suggesting that the human form might take another form."[44] To challenge the pervasive discourses is to take a certain risk, and this "risky" practice of freedom is to be carried on collectively, "with others who are taking the risk with you."[45] Carrying on this practice of freedom with and among others, one is involved in a queer improvisation, promoting a "politics of hope and anxiety."[46] The politics associated with such practice *has to be ambivalent:* hope, because it promises a process of resignification that can offer better terms for recognition, for affirmation of a life's viability, for rendering highly precarious lives more secure; and anxiety, because one cannot tell in advance where this practice will take her, there is always a *risk*, a risk for finding herself unintelligible,[47] "becoming undone altogether,"[48] a risk for rendering her life unviable.

Performativity as a citational practice, where citationality is understood in Derrida's terms, refers to an ongoing process of becoming that involves *becoming otherwise*. A life, then, cannot be understood by reducing it to the norms that surround it, for one's subjective relation to norms will not be predictable and neither will be the outcomes of that relationality. Categorization does not exhaust subjectivity. When the complexities a life embodies are not accounted for, when there is no place for a life within the reigning discourses, a crisis emerges within the ontological domain, wherein

---

[42] Butler, Judith, and Sara, Salih, eds. *Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. Print. pp. 314.

[43] Butler, Judith, and Sara, Salih, eds. *Judith Butler Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. Print. pp. 308.

[44] International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association with Judith Butler. *Gender Trouble: Still Revolutionary or Obsolete?* Trans. Stéphanie Lange and Sandrine Debuyserie. Bang Bang, 2007. Web. 23 Sept 2010.

[45] Ibid.

[46] Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, August 27, 2004. Print. pp. 180.

[47] Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005. Print. pp. 114.

[48] Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, August 27, 2004. Print. pp. 3.

a "paradox" is embodied and performed, as that life already proves to be paradoxical within that framework. The practice of freedom, understood as "improvisation within a scene of constraint,"[49] is practiced collectively, with others who find themselves to be "paradoxical," and by gesturing toward the complexities a life embodies, pointing to the excesses, partaking in a queer improvisation, making a figurative move that marks the crisis, and thus, demonstrating that things could be otherwise.

Works Cited

Birulés, Fina. *"Gender Is Extramoral." Interview with Judith Butler.* MR Zine, 2008. Web. 23 Sept. 2010.

Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex.* New York: Routledge, 1993. Print.

---. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection.* Stanford: Stanford University Press, May 1, 1997. Print.

---. "Violence, Mourning, Politics." Studies in Gender & Sexuality, 4-1 Winter 2003: 9- 37. Print.

---. *Undoing Gender.* New York: Routledge, 2004. Print.

---. *Giving an Account of Oneself.* New York: Fordham University Press, 2005. Print.

---. *Queer Alliance and Anti-War Politics.* Ankara University, Political Sciences Faculty, Ankara. 15 May 2010. Conference Presentation.

---. International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association's Interview with Judith Butler. *Gender Trouble: Still Revolutionary or Obsolete?* Trans. Stéphanie Lange and Sandrine Debuyserie. Bang Bang, 2007. Web. 23 Sept. 2010.

De Beauvoir, Simone. *The Second Sex.* New York: Vintage, 2011. Print.

Derrida, Jacques. *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press, 1988. Print.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks.* Trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008. Print.

Feinberg, Leslie. "We Are All Works in Progress" in *Women's Lives: Multicultural Perspectives*, eds. Gwyn Kirk & Margo Okazawa-Rey. Sixth Edition, New York: McGraw Hill, 2013.

Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature.* New York: Routledge, 1991. Print.

Salih, Sara, and, Butler, Judith eds. *Judith Butler Reader.* Oxford: Blackwell Publishing, 2004a. Print.

Soenser Breen, Margaret, et al., *"There is a Person Here": An Interview with Judith Butler.* International Journal of Sexuality and Gender Studies (2001): 6-1/2. Print.

[49] Ibid, 1.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Martha Nussbaum'un Uluslararası Feminizmi Bir Üçüncü Dünya Feminizmi Midir?

EBRU GÜVEN*

Özet
Bugüne kadar ele alınan kadın meseleleri çok dar kapsamlı problem alanlarına ve belirli ve baskın bir coğrafyaya odaklanmakta idi. Fakat bugün ilgi "Batı"nın ötesinde, bir "üçüncü dünya"ya yönelmiştir. Bu nedenle bu "yer" ile ilgili feminist düşüncelere de "üçüncü dünya feminizmi"(*third world feminisim*), "uluslararası feminizm (*international feminism*), "ulusaşırı feminizm" (*transnational feminism*) gibi adlar verilmektedir.
Bazı akademisyenler uluslararası feminizmi, üçüncü dünyanın yerelliklerine odaklanması gereken ve evrenselliği reddetmek zorunda olan bir feminizm diye tanımlamaktadır. Bazılarına göre de uluslararası feminizm, Batının neoliberal bir politikasıdır; yani hedefleri üçüncü dünya değil dolaylı olarak yine Batıdır. Bazıları ise üçüncü dünyanın yerel durumlarına evrensel değerlerle bakmaya çalışan akademisyenlerdir. Ancak bu son tanım diğerleri tarafından uluslararası bir feminizm ya da bir üçüncü dünya feminizmi olarak kabul edilemezdir. Martha Nussbaum da bu son tanım içinde yer alan filozoflardan biridir. Bu durumda da onun uluslararası feminizminin bir üçüncü dünya feminizmi olarak adlandırılması çelişik olacaktır.
Peki, Nussbaum'un feminizmi, bir üçüncü dünya feminizm midir? Biz bu çalışmamızda Nussbaum'un uluslararası feminizminin, uluslararası feminizm olarak herhangi bir çelişki içermediğini ileri sürmekteyiz; onun görüşü hem evrensel hem de yerel değerleri içine alabilen bir feminizm olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu ve benzeri tanımlamalardan hareketle Nussbaum'un feminist sistematiğinin çok açık biçimde bir üçüncü dünya feminizmi olduğunu söyleyebiliriz.
Anahtar Sözcükler: Martha Nussbaum, feminizm, birinci dalga feminizm, ikinci dalga feminizm, üçüncü dalga feminizm, üçüncü dünya feminizmi, uluslararası feminizm, ulusaşırı feminizm.

* Dr. Öğr. Üyesi Ebru Güven, Artvin Çoruh Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ebruguven1177@gmail.com

Is Martha Nussbaum's International Feminism a Third World Feminism?

Abstract
To date, women's issues have focused on very narrow problem areas and a specific and dominant geography. But today, attention has gone to a third World beyond "the West". Therefore, these feminist ideas about the "place" are called as "third world feminism" "international feminism" "transnational feminism".
Some scholars define the international feminism as a feminism that should focus on the localities of the third world and has to reject the universality. According to some, international feminism is a Western neoliberal policy; in other words, their target is not the third world but indirectly the West as well. Some of them are academics who try to look at the local situations of the third world with universal values. However, this last definition isn't acccepted as an international feminism or a third world feminism by the others. Martha Nussbaum is one of the philosophers involved in this last definition side. In this case, it may be contrary to call her international feminism as a third world feminism.
So, is Nussbaum's feminism a third world feminism? I claim that Nussbaum's international feminism does not involve any contradiction as international feminism; her view emerges as a feminism that can include both universal and local values. race and class. Consequently, based on these and similar definitions, we can say that Nussbaum's feminist systematic is clearly a form of third world feminism.
Keywords: Martha Nussbaum, feminism, firts-wave feminism, second-wave feminism, third-wave feminism, third world feminism, ınternational feminism, transnational feminism.

Giriş

Feminizmin tarihi, yazın alanda genellikle üç döneme ayrılır. Bu dönemler birinci, ikinci ve üçüncü dalga feminizm hareketleri diye adlandırılır. Üçüncü dalga feminizm, ikinci dalganın "beyaz" feminist hareketine karşıdır. Bugüne kadar ele alınan kadın meseleleri çok dar kapsamlı problem alanlarına ve belirli ve baskın bir coğrafyaya odaklanmakta idi. Fakat bugün ilgi "Batı"nın ötesinde, bir "üçüncü dünya"ya yönelmiştir. Bu nedenle bu "yer" ile ilgili feminist düşüncelere de "üçüncü dünya feminizmi"(*third world feminisim*), "uluslararası feminizm-ulusaşırı feminizm"(*international feminism transnational feminism*), "kültürler arası feminizm" (*cross-cultural feminism*) gibi adlar verilmektedir.

Ancak bu kavramlarla ilgili bazı belirsizlikler mevcuttur. Örneğin bazı akademisyenler uluslararası feminizmi, üçüncü dünyanın yerelliklerine

odaklanması gereken ve evrenselliği reddetmek zorunda olan bir feminizm diye tanımlamaktadır. Bazılarına göre de uluslararası feminizm, Batının neoliberal bir politikasıdır; yani hedefleri üçüncü dünya değil dolaylı olarak yine Batıdır. Bazıları ise üçüncü dünyanın yerel durumlarına evrensel değerlerle bakmaya çalışan akademisyenlerdir. Ancak bu son tanım diğerleri tarafından uluslararası bir feminizm ya da bir üçüncü dünya feminizmi olarak kabul edilemezdir. Martha Nussbaum da bu son tanım içinde yer alan filozoflardan biridir. Bu durumda da onun uluslararası feminizminin bir üçüncü dünya feminizmi olarak adlandırılması çelişik olacaktır.

Peki, Nussbaum'un feminizmi, bir üçüncü dünya feminizm midir, yoksa o gerçekte "beyaz" feminizm içinde mi yer almaktadır? Biz bu çalışmamızda Nussbaum'un uluslararası feminizminin, uluslararası feminizm olarak herhangi bir çelişki içermediğini ileri sürmekteyiz; onun görüşü hem evrensel hem de yerel değerleri içine alabilen bir feminizm olarak ortaya çıkmaktadır. Nussbaum'a göre uluslararası bir feminizm, kültür, ulus, din, ırk ve sınıf sınırlarını aşan bir feminizmdir. Bu feminist yaklaşım kadın problemlerini tüm dünya coğrafyasında ve özellikle güçlü devletlerin ve şirketlerin eleştirisini yaparak küresel dünyada tartışmaya açmaktadır. Ona göre, feminist felsefe, gelişmekte olan ülkelerdeki acil ihtiyaçlara ve kadının ilgi, imkân ve olanaklarına evrensel temellendirmelerle odaklanmalıdır. Bu amaçla geliştirmiş olduğu Olanaklar Yaklaşımı ile de feminist epistemolojisini daha geniş bir perspektife kavuşturmaktadır. Kadın problemleri ile ilgili tartışmaların başlatılması ve yeterli önerilerin geliştirilmesinden önce, kadınların ve yoksun grupların somut ihtiyaçlarının ve sosyal bağlamlarının iyi kavranması gerektiğini savunur. Bu doğrultuda Nussbaum feminist politik felsefenin ana temaları; ayrımcılık, aile içi şiddet, cinsel istismar ve tecavüz konularında hukuki-yasal reformlar, açlık ve yetersiz beslenme, okuryazarlık, mülkiyet hakları, ev dışında iş arama hakkı, çocuk yaşta evlilik ve çocuk işçiliği şekilde belirlemiş olur. Bu sorunlar gelişmekte olan ülkelerde çok yaygın olarak yaşanan problemlerdir, fakat aynı zamanda gelişmiş ülkelerde de tarihsel süreçte bu sorunlara tanıklık edilmiştir ve aynı zamanda bugün de bu ülkelerin yoksul bölgelerinde aynı sorunlar ağır biçimlerde yaşanmaktadır. Nussbaum kadınların yoksulluğu probleminin ele alınması zorunluluğunun hem gelişmekte olan hem de gelişmiş ülkelerde, hızlıca merkeze taşınması gerekliliğini vurgular; ayrıca orta ve alt sınıf kadınlara özgü problemlere acilen öncelik tanınmalıdır. Dolayısıyla bu ve benzeri tanımlamalardan hareketle Nussbaum'un feminist sistematiğinin çok açık biçimde bir üçüncü dünya feminizmi, uluslararası feminizm ya da kültürler arası feminizm biçimi olduğunu söyleyebiliriz.

1. Feminizmin Kısa Bir Tarihçesi

"Feminizm nedir?" sorusu çağdaş dünyanın problemlerine yeni bir açılım

getirilmesi açısından sorulması gereken değerli bir sorudur. Feminizm, geçmişten bugüne değin çoğunlukla olumsuzlanmalarla karşı karşıya kalmış bir düşünce olmasına rağmen, katkılarıyla kavrayış gücümüzü arttıracağı kesindir. "Feminizm nedir?" sorusuna, yalnızca yönelmek bile başlı başına önemlidir. Dolayısıyla bu yönelim pek çok konuda tartışmayı koruma ve ilerletme potansiyeline sahiptir.

Feminizmi okumak ve anlamak gereklidir. Bu gereklilik, her şeyden önce, herkesi değerli görme ilkesine göre hareket etmenin önemini vurgulayan bir düşünce olmasından dolayıdır. Özgürlükçü, eşitlikçi, adaletli çözümler aramaya çalışan tüm teorik ve pratik arayışlar, feminist bir ruhla çalıştıkça insani içeriklerini tamamlamada önemli bir eksikliği gidermiş olacaklardır. Çünkü feminizm insan olmanın ne olduğuna dair bir açıklamadır. Bell Hooks'un tanımındaki gibi feminizm "cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir harekettir"[1] ve bu nedenle barışçıl ve adaletlidir. Feminizm, aynı zamanda devrimsel bir harekettir, bir başkaldırıdır ve bir direnme noktasıdır. Feminizm, kadının görülmesi için, hakları ve özgürlükleri için, "insan" olarak yaşayabilmesi için ciddi bir mücadele zeminidir. Cinsiyetçi ataerkil toplumsallaşmaya güçlü bir eleştiri ve saldırıdır. Onun amacı, dünyayı dönüştürmektir. Bu konuda Hooks şunları söyler: "Kimsenin kimseye hükmetmediği bir dünya düşünün. Kadınlarla erkeklerin birbirine benzemediği ve hatta daima eşit de olmadığı; ama ilişkilerimizi şekillendiren yaşam felsefesinin karşılıklılık esası üzerine inşa edildiği bir dünyada yaşadığımızı düşünün. Her birimizin kendimiz olabildiğimiz bir dünyada, barış ve olanaklar dünyasında yaşadığımızı düşünün. Feminist devrim tek başına böyle bir dünya yaratmaz; ırkçılığı, sınıf elitizmini ve emperyalizmi de sona erdirmemiz gerekir."[2] O halde feminizm, ezilmenin, yok sayılmanın, ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını talep eden bir görüştür. Bu da yalnızca kadınların kadınlar için düşünmesi ve sorumluluk almasıyla gerçekleşecek bir şey değildir. Bunun gerçekleşmesi için, herkesin feminist bir kavrayışla düşünmesi ve eylemesi gerekmektedir. Hooks'un o ünlü sözünde belirttiği gibi: "Feminizm herkes içindir." Feminist kuramın önemi, çağdaş dünyada ısrarla vurgulandığında onun dünyamızın geleceği için ne denli itibara değer bir düşünce ve hareket olduğu anlaşılacaktır. Josephine Donovan *Feminist Teori*'de şunları yazar: "Bu kitabı yazarken ulaştığım üzücü sonuç, feministlerin Amerika'yı birçok kez yeniden keşfettikleriydi. Daha önceki feminist hareketleri öğrendikçe, 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başlarında geliştirilen ve çoğumuza bir çeşit keşif gibi gelen kuramların pek de yeni şeyler olmadıklarını anladık. "Radikaller"in söylediklerinin çoğu, yüzyıldan uzun bir zaman önce söylenmişti. Feminist kuramın bu şekilde kaybolması

[1] Bell Hooks, *Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika*, Çev. E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün, A. Yıldırım, bgst Yayınları, İstanbul, 2016, s. 9.

[2] Bell Hooks, a,g.e., s.11.

bir daha olmamalı."[3] Feminizmin ne olduğunu anlamaya çalışmak hem felsefede hem de sosyal bilimlerde tüm konulara yeni bir kavrayışla bakmamızı sağlayacaktır. Feminizm bugün ontolojik, epistemolojik, etik ve politik alanların hepsinde bir açılım sunarak sosyal bilimlerde önemli bir hareket ve yenilik getirmiştir.

Feminizm tarihsel alanda uzunca bir mücadele sürecinden geçmiştir. Hatta onun, çeşitli zorluklarla mücadelesi hala devam etmektedir. Feminizm cinsiyetçilik temelinde tüm ayrımcı tutumlara karşı mücadele etmeye çalışırken, aynı zamanda bu mücadelesinde haklı olduğunu ispatlamak için de çabalamaktadır. Düşünce tarihinde ağır saldırılarla ve engellemelerle kaşılaşan görüşlerden biridir feminizm. Fakat bu kısa tarihe, bu engellenmeler ve zorlanmalara karşın onun içinde ortaya çıkan düşünce ve hareketler oldukça çeşitlidir; bu nedenle feminizm neredeyse hiçbir düşüncede olmadığı kadar üretkendir. Feminist teori çalışmasında karşılaştığımız çeşitliliğe, Gisela Notz da dikkat çeker ve bu çeşitliliği şu şekilde örneklendirir: "Yalnızca yakın zamana bakacak olursak; radikal feminizm, liberal feminizm, ekofeminizm, siyah feminizm, sol feminizm, postfeminizm, yeni feminizm ve birçok farklı feminist akımı görebiliriz."[4]

Feminizmin tarihi oldukça eski olmakla birlikte, genellikle Fransız Devrimiyle birlikte başladığı kabul edilmektedir. Eylül 1791 tarihinde Paris'te, Fransız Devriminin erken safhalarında, *Olympe de Gouges Les Droits de la femme* (Kadın Hakları) adlı bir el broşürü yayınlamıştır. Gouges, kadınların da erkekler gibi yaşayabilmelerini istemektedir ve bu talep o dönem için büyük bir suç olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle Gouges, daha sonra giyotinle idam edilir. Ancak kadın hakları hareketleri büyük cezalandırmalara rağmen, kadınlar tarafından yine de devam ettirilmiştir. Mary Wollstonecraft, 3 Ocak 1792'de *Kadın Haklarının Savunusu* adlı eserini yazar ve Wollstonecraft'ın kitabı feminist düşünce için başat bir eser olarak kabul edilmeye başlanır. Bu ortak tarihsel başlangıçtan itibaren feminizmin, yazın alanda, genellikle üç döneme ayrıldığını görürüz. Bu dönemler birinci, ikinci ve üçüncü dalga feminizm hareketleri şeklinde adlandırılır.

Birinci dalga feminizm, Devrimin etkisiyle ortaya çıkan haklar tartışmasında kadınların bu haklardan mahrum bırakılması, eğitim hakkı ve insan olarak tanımlanmasının önemini vurgulayan bir süreç idi. Bu hareket aynı zamanda aydınlanmacı liberal feminizm olarak da adlandırılmaktadır. Rosemarie Putnam Tong, çağdaş birçok feminist kuramın, geleneksel liberal feminizme bir tepki olarak ortaya çıktığını belirtir. Putnam'a göre geleneksel liberal feminizm, klasik şekillenmesini, Marry Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Doğrulanması* ve J.S. Mill'in *Kadının Boyun Eğişi* adlı eserlerinde

[3] Josephine Donovan, *Feminist Teori,* Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 10.

[4] Gisela Notz, *Feminizm*, Çev. S. D. Çetinkaya, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011, s. 9-10.

bulmaktadır.[5] Buradan hareketle liberal feminizme göre, "kadının boyun eğen ve ikincil durumda olan bir insan ve cinsiyet olarak kabul edilmesi, kadının kamusal alan diye adlandırılan alana girmesi ve burada başarılı olmasının engellenmesi birtakım yasal ya da geleneksel sınırlardan kaynaklanmaktadır. Kadının entelektüel ve fiziksel olarak erkeklerden doğal olarak daha zayıf olduğu yolunda toplumda yaygın bir inanç söz konusudur. Bu nedenlerle, kadınlar akademik hayattan, tartışma hayatından ve pazar yerinden dışlanmış bulunmaktadırlar."[6] Aydınlanma kuramcıları genellikle birinci dalga feministleri olarak kabul edilmektedirler. Josephine Donovan'a göre, aydınlanma kuramcıları doğal haklar doktrinine bağlı kalmışlardır. "Önemli birçok kuramcı kendilerini siyasi haklarla ilgili taleplerle sınırlandırmamakla birlikte, 19.yüzyıl kadın hareketi esas olarak bu talepler, özellikle de oy verme hakkı talebi üzerine oturmuştur."[7]

Birinci dalga feminizmi, Batıda yirminci yüzyılın başlarında kadınların oy hakkı üzerine odaklanmaktadır. Ancak, dünyada yaşanan çeşitli problemler ve özellikle Dünya Savaşları, feminist hareketin yeni boyutlar kazanmasına neden olacaktır. İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerikan hükümeti ekonomik nedenlerle kadınların çalışmasına izin verir, fakat savaş bittikten sonra kadınların işleri ellerinden alınır ve yine geleneksel cinsiyet rollerine geri dönmeleri beklenir. Fakat bu ekonomik değişim kadınlarda yeni bir bilinç durumunu gerçekleşmiştir. Böylece, bu bilinç durumu, kadınların kendileri hakkında düşünmelerini geri dönüşümsüz bir biçimde kesinleştirmiştir. Feminizm, apaçık bir düşünce ve hareket biçimine dönüşmüştür. Bundan sonra, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1960'lardan başlayarak kadın örgütleri tarafından, eğitim, istihdam, eşit işe eşit ücret hakkı, cinsiyet, doğum kontrolü, kürtaj, doğurganlık konularında talepler tanımlanmaya başlanır. İşte bu konuların tartışıldığı tarihsel döneme feminist hareket içinde genellikle ikinci dalga feminizm adı verilmektedir. Bu hareket, kadın sorunlarını bütüncül ve kapsayıcı bir biçimde ele aldığını düşünerek, Batıda uzunca bir süre devam etmiştir.

Dünya, bu sıralarda, yirminci yüzyılın karakteristiğini oluşturacak olan yeni bir durumla, küreselleşme olgusuyla tanışmaya başlar. Küreselleşme, sömürgecilik sonrası bir kavram olarak dünyayı bütüncül ve birbirine yakın bir hale getirmeye çalışsa da aslında dünyanın yeniden bölümlere ayrılmasına yol açmaktadır. Küreselleşmeyle birlikte dünya gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ve/veya gelişmemiş ülkeler olarak kategorize edilmeye başlandı. Bu durum, 1980'lerden sonra feminist hareket içerisinde de yeni bir dalgalanmaya sebep oldu. Bu dalgalanma, Batılı olmayan bazı düşünürlerin

[5] Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Düşünce*, Çev. Z. Cirhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2016, s.10.
[6] Rosemarie Putnam Tong,a.g.e., s.10.
[7] Josephine Donovan, *Feminist Teori,* 2001, s. 27-28.

feminist düşünce içinde yeni sorgulamalar geliştirmesiyle harekete geçmiştir. Böylece feminist tartışma, bakış açısını ve tartışma alanını "Batı"nın ötesinde, "üçüncü dünyaya" doğru yöneltmeye başlar. İşte bu yönelimle başlayan döneme de feminizmin tarihi içinde üçüncü dalga feminizm adı verilmektedir.

2. Üçüncü Dünya Feminizmi

Üçüncü dünya feminizmi, üçüncü dünya kavramı ile birlikte anlaşılacak bir feminizm türüdür. Margaret Walters, üçüncü dünya teriminin, çağdaş feminizmde sömürgecilik sonrası incelemelerde çok sık kullanıldığını; fakat terimin zorluklarla yüklü olduğunu belirtir. Örneğin, terimi bir coğrafya açısından kullananların söz konusu olduğunu söyler ve burada Chandra Talpade Mohanty'i örnek gösterir. Mohanty, üçüncü dünyayı şu şekilde tanımlamaktadır: "Latin Amerika, Karayipler, Sahra'nın alt kesimlerindeki Afrika, Güney ve Güneydoğu Asya, Çin, Güney Afrika ve Okyanusya'nın ulus-devletleri; ayrıca... "Batı"da yaşayan zenci, Asyalı, Latin kökenli ve yerli halklar."[8] Bir coğrafyayı tanımlamanın yanında, Walters, üçüncü dünya teriminin bir tür etiketleme olarak da kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre, "bu terim bazen kötüleyici bir etiket olarak görülmekte, Batılılar tarafından kullanıldığında "gelişmemiş" ya da "demokratik olmayan" anlamlarına gelebilmektedir."[9] Çağdaş dünyanın bu biçimde bölümlenmesi pek çok olumsuz sonucu da beraberinde getirmiştir. Bireylerin sahip olduğu statüler ve kimlikler üzerinden ortaya çıkan ayrımcılık biçimleri bu bölümlenme neticesinde ortaya çıkan en büyük sorunlardan biridir. Sömürgecilik sırasında yürütülmeye çalışılan, uluslar ya da kültürler arasında bir tür gelişmiş ve geri kalmış ayrımı, sömürgecilik sonrasında da varlığını devam ettirmektedir. Hintli filozof Amartya Sen, bu probleme yönelik yürüttüğü sorgulama sonucunda önemli bir görüş ileri sürer. Ona göre hiçbir kültür, insanlığa katkıları açısından değerli ya da değersiz biçiminde ele alınamazdır. Çünkü gerçekte insanlık ailesinde her farklı kültürün ve toplumun insanlığın gelişmesi ve ilerlemesinde çok çeşitli katkıları söz konusudur. Örneğin, demokrasi kesin olarak Batılı bir değer değildir, dünyanın farklı pek çok kültürü onun gelişmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Bu örneklerde, demokrasinin, tamamıyla o toplumların kendi kültürel yaratıcılığının sonucunda ortaya çıkmış bir değer olduğu görülmektedir. Bu katkıların gözden kaçırılması ya da özellikle görülmemesi kimlikler üzerinden gerçekleşen ayrımcı tutum ve davranışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur ve bu ayrımcı bakış(lar) hala devam etmektedir. Sen, başkalarına kimlikler üzerinden bakma biçiminin ne kadar yerleşik olduğuna dair yaşadığı bir olayı şöyle aktarmaktadır: "Birkaç yıl önce, kısa bir yurtdışı seyahatinden İngiltere'ye dönerken

[8] Margaret Walters, *Feminizm*, Çev. H. Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 163.
[9] Margaret Walters, a.g.e. s. 163.

(o sırada Cambridge Üniversitesi'ndeki Trinity Kolejin müdürüydüm) Hint pasaportumu baştan sona didik didik eden Heathrow havalimanının pasaport polisi anlaşılması zor bir felsefi soru sordu. Giriş formumdaki 'Direktör Lojmanı Trinity Koleji Cambridge' şeklindeki ev adresime bakarak bana, göründüğü kadarıyla ev sahipliğinden hoşnut olduğum direktörün yakın arkadaşı olup olmadığımı sordu. Duraksadım, çünkü kendi kendimin arkadaşı olduğumu söylesem mi, söylemesem mi diye tereddüt ettim. Biraz düşündükten sonra bu soruyu evet diye yanıtlamam gerektiği sonucuna vardım, çünkü kendime genellikle dostça davranırım ve üstelik aptalca şeyler söylediğimde, benim gibi bir dostum olduktan sonra, ayrıca bir de düşmana ihtiyacım olmadığını derhal anlarım. Bütün bunları düşünmem biraz zaman aldığı için, pasaport görevlisi niye tereddüt ettiğimi, özellikle de İngiltere'de bulunmamda bir terslik olup olmadığını bilmek istedi."[10] Görevli kişide açıkça oluşan bu kimlik şüphesi aslında arka planda yer alan farklı kimliklere yönelik ayrımcı bakışı yansıtmaktadır. Sen, dikkatin insanın *kendisine özdeş olması* fikrinden, bir *kimliğin* (özdeşliğin) belli bir gruba mensup başka insanlarla paylaşılmasına kaydırıldığında kimlik konusundaki karmaşıklığın gittikçe arttığını belirtmektedir. Dünyayı kimlikler, ırklar, cinsiyetler vb. ayrımlar üzerinden belirlemeye çalışmak bugün dünyada yaşanılan sorunların büyük bir kısmındaki ana nedendir. Bu ayrımcı tutum özellikle de cinsiyetçiliği körüklemektedir. Örneğin üçüncü dünya terimi belirgin olarak, üçüncü dünya kadınlarına yönelik bazı olumsuz kategorik göndermeler ile ilgilidir. Mohanty, üçüncü dünya kadınlarına yönelik bu bazı göndermelerin aslında, batılı feminizm "düzgü"süne karşıt olarak, yerli bir "öteki" anlamında "deri rengi koyu kadınlar" demenin "kibar" bir yolu olarak kullanıldığını belirtir.[11] İşte bu tür kötücül bakış açıları nedeniyle, Batılı olan yaklaşımlar eleştirilmeye başlanmıştır. Böylece, sadece Batılı kadının sorunlarına odaklandığı iddia edilen Batılı feministler ile üçüncü dünyaya odaklanan feministler arasında da bir ayrımlaşma ortaya çıkmaya başlar. Bundan sonra, Batılı feministler, üçüncü dünyaya odaklananlar tarafından, Batılı değerleri savundukları gerekçesiyle çok sert biçimlerde eleştirilirler. Onlara göre, Batılı "beyaz" feministler özellikle liberal tutumlar içinde geliştirilmiş liberal bir feminist tavır sürdürmektedirler. Liberal feminizm daha önce de belirttiğimiz gibi, kadınların geleneksel rollerini evde bırakıp, eğitim ve iş gücüne katılarak geleneksel baskıyı kırmalarını öneriyordu. Kadınların siyasi ve sosyal alandan dışlanmalarının kaynağı olarak ortak ataerkil baskıya odaklanmaktaydılar. Ranjoo Seodu Herr'e göre, "Batıda ortaya çıkan ikinci dalga "beyaz" feminizmleri örneğin liberal, radikal, psikoanalitik feminizm gibi

[10] Amartya Sen, *Kimlik Ve Şiddet Kader Yanılsaması*, Çev. A. Kardam, Optimist İstanbul, 2010, s. 11.

[11] Margaret Walters, 2009, s. 163.

görüşlerin en çok tartıştıkları şey bütün kadınların her yerde sadece toplumsal cinsiyetleri yüzünden benzer zulümlerle karşı karşıya oldukları idi".[12] Fakat gelişmekte olan ülkelerdeki kadınlar sık sık, Batıda ortaya çıkan feminist hareketlerin kendilerini temsil etmediğini ve mücadelede aynı zeminde olmadıklarını düşünüyorlardı. Walters, Batılı feministlerin cinsiyet ayrımı, toplumsal ve politik eşitsizliklerle mücadelede önemli başarılar elde ettiklerini, ancak "üçüncü dünya"daki kadınların daha fazla ve hatta daha çetrefilli sorunlarla uğraşması gerektiğini belirtmektedir. Üçüncü dünya kadınlarının, genellikle sınıf, kast, din ve etnik önyargılarla ilintili olan, kökü derinlere uzanan yerel inançlar ve uygulamalar biçimindeki cinsiyet ayrımcılığıyla mücadele etmek zorunda olduklarını söyler. Üçüncü dünya kadınları özellikle sömürgeci akımların yarattığı başka bir cinsiyetçilik mücadelesi vermek zorundadırlar. Bu sömürgeci cinsiyetçi sürece dair Walters şunları söyler: "Latin Amerika, Afrika ve ayrıca Asya ile Ortadoğu'nun bazı bölgelerinde kadınların sürdükleri yaşamlar kalıcı bir biçimde sömürgecilik ve yeni sömürgecilik akımlarından etkilemişlerdir. 17. yüzyılda Britanya ve Avrupa'nın geri kalanı ile başlayıp 19.yüzyıldan itibaren Birleşik Devletlerin de katıldığı "Birinci Dünya" ülkeleri dünyada çok geniş bölgeleri egemenlik altına aldı, yerel halkları politik ve ekonomik açılardan boyun eğmeye zorladı. Ve 21.yüzyılın başlangıcında da Birleşik Devletler askeri, ekonomik ve kültürel gücüne güvenerek dünyanın büyük bölümünde "rastgele bir sömürgeleştirme" uygulamakta."[13] Bu sömürgeci politikalar, sömürülen dünyada insanlığın büyük ayıplarına örnek oluşturan yaşamların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu sebeplerle, çağdaş dünyanın tartışma alanı bundan böyle, özellikle, bu tür insani olmayan yaşamlara, gelişmekte olan ülke insanlarının yaşamlarına odaklanmaya ve buradaki sorunları ele almaya yönelmiştir. 1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başlarında Batıda yaşayan renkli feministler ya da siyahî feministler ikinci dalga "beyaz" feministlerin görüşlerinde örtük olarak yer alan ırkçı ve emperyalist politikaların varlığına işaret ettiler. Böylece, "beyaz" feministlerin örtük olan bu ırkçı ve emperyalist politikalarını eleştirmeye başladılar. Onları, renkli kadınların yüzleştiği çok karmaşık ve çeşitli zulümlere kayıtsız kalmakla suçladılar. Bu yeni tartışmalarla birlikte feminist düşünce içinde, diğer dönemlerde ortaya çıkan hareketlerden farklı ve onlara tepki olarak yeni bir hareket başlamış oldu. Bu yeni hareketlere, genellikle üçüncü dünya feminizmleri adı verilmektedir. Bu yaklaşımlarla birlikte üçüncü dalganın başladığı da kabul edilmektedir. Üçüncü dalganın düşünce hareketleri, kendilerini, ikinci dalganın "beyaz" feminist hareketinin karşıtı ve eleştirisi olarak tanımlamaktadırlar. Herr'e

[12] Ranjoo Seodu Herr, Reclaiming Third World Feminism: or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism, *Meridians*, Vol. 12, No. 1 (2014), Duke University Press, s. 4. https://www.jstor.org/stable/10.2979/meridians.12.1.1

[13] Margaret Walters, *Feminizm*, 2009, s. 162-163.

göre üçüncü dalga feministlerinin bu sert eleştirileri karşısında, Batılı feministlerin bazıları 1980'lerde ortaya çıkan "küresel feminizmi" benimsemeye başladılar ve bakışlarını dünyanın geri kalanına çevirmek zorunda hissettiler. Onların, böylece tüm dünya genelindeki kadınların yaşadıkları zulümlerin çeşitliliğini fark etmeye giriştiklerini iddia eder."[14] Bu girişimlerden sonra da, küresel feminizm diye adlandırılan uluslararası ve ulusaşırı feminizm araştırmalarının başladığı görülür. Fakat Heer, küresel feminizmi bir "beyaz" feminizm olarak gördüğünü söyler. Herr'e göre "beyaz" feministler çok yakın zamanlara kadar ulusaşırı feminizm (*transnational feminism*) ile küresel feminizmi birbirinin yerini alabilecek kavramlar olarak kullanmakta idiler. Ancak o, küresel feminizmi, ulusaşırı bir feminizm olarak kabul etmemektedir. Uluslararası ya da ulusaşırı feminizm ile ilgili bir başka tanım da Gisela Notz tarafından yapılmaktadır. Notz, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında Alman Kadın Hareketinin uluslararası boyutta iyi ilişkiler geliştirdiğini söyler ve bir anlamda bu dönemdeki gelişmeleri uluslararası feminist hareketler olarak açıklar. Ancak bugün, yukarıdaki tartışmalardan hareketle, uluslararası feminizm, ulusaşırı feminizm ve üçüncü dünya feminizmi kavramları arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğu kesin ve açık bir netliğe henüz kavuşmuş görünmemektedir. Örneğin Hooks'a göre, "ulusaşırı feminizmler (sahte ırk/toplumsal cinsiyet sınırlarının ve sahte bir şekilde inşa edilen "öteki"nin reddedilmesi), erkekçi milliyetçiliğe, devletçi komünizmin çarpıtmalarına ve "serbest" pazar küreselleşmesine karşı büyük bir meydan okumadır. Bu, kuzey/batı ve güney/doğu diyaloğu ve onun ötesinde tanımlanan bireysel farklılıkları, özgürlükleri ve eşitliği tanıyan bir feminizmdir."[15] Bu nedenle de pek çok anti-beyaz feminist, küresel feminizmi ya da sınırları aşmaya çalışan feminist hareketleri kapsayıcı ya da yerellikleri görebilen bir feminizm olmadıkları gerekçesiyle, gerçek anlamda üçüncü dünyayı araştıranların dışında bırakırlar. Hooks, feminizm herkes içindir derken, feminizmin, sadece Batılı kadının sorunlarına odaklanan bir hareket olamayacağını vurgulamaktadır. Feminizmin, cinsiyetçilik sorununa odaklanması gerektiğini, fakat cinsiyetçiliğin ırkçılık, sınıf ayrımcılığı ve emperyalizm gibi unsurlarla ele alınması gereken bir problem olduğunu belirtir. Ona göre Batılı feminist hareketler, feminizmin önemli bir kavramı olan "kız kardeşlik" idealini gerçek anlamda kavrayamamışlardır. Kız kardeşlik ideali ile başarılı kazanımlar elde edilmiş olmakla birlikte, Hooks, bu idealin eksik bir uygulanışının söz konusu olduğunu, kız kardeşlik idealinin tüm kadınları kapsayan bir ideal geliştiremediğini ileri sürmektedir. Mohanty de, "Batılı" feminizmin, "Batılı" olmayan konuları hesaba katma konusunda belirsizlikler içerdiğini ifade etmektedir. Batılı feminist hareketler

[14] Ranjoo Seodu Herr, *Reclaiming Third World Feminism: or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism*, 2014, s. 4.

[15] Bell Hooks, *Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika*, 2016, s. 64.

kadın problemlerinin belirlenmesi konusunda kapsayıcı, kesin ve net değillerdir. Feminizm, eşitsizliklerin doğrusal olmadığını ve kadınlar üzerinde genel olarak tüm dünyada ortak bir baskının temel olduğu fikrini yeniden tartışmaya açmalıdır. Mohanty, Hooks, Tani Barlow gibi feministler, kapitalist küreselleşmenin, dünyanın çeşitli yerlerindeki kadınları orantısız biçimde etkilediğini belirtirler ve özellikle geri kalmış ülkelerde, bu tür küreselleşmenin, sömürgeciliği neokoloniyal uygulamalarla yeniden canlandırdığını vurgulamaktadırlar.[16] Bu tür kavrayışların feminist düşünce içine nüfuz etmesi ise, kadınların yaşadıkları ayrımcı tutumların giderek kökleşmesine ve feminist hareketin ortadan kalkmasına kadar gidebilecek tehlikeler içermektedir.

3. Uluslararası Feminizm ve Üçüncü Dünya Feminizmi

Feminizmin, 1980'lerin başlarında özellikle Birleşmiş Milletlerin uluslararasında kadınların sorunlarını görebilmek için gerçekleştirdiği on yıllık toplantılar ile ortaya çıkan yeni biçimi, uluslararası feminizm olarak adlandırıldı. Hilary Charlesworth'un tanımına göre, "uluslararası feminizm terimi genellikle kadınların konumunu ilerletmek için uluslararası ilkelerin ve standartların geliştirilmesi anlamına gelir."[17] Bu anlamda oldukça değerli ve kapsayıcı niteliklere sahipmiş gibi görülmesine rağmen uluslararası feminizm çeşitli gerekçelerle eleştirilmiştir. Uluslararası feminizmi savunan Batılı düşünürler, özellikle, üçüncü dünyanın kadınlarının sorunlarını ya yetersiz kavrayış ya da iyi niyetli olmayan bir tutum içinde ele almaya çalıştıkları gerekçesiyle suçlandılar. Bu suçlamaların gerekçesi ise şöyledir: Uluslararası feminizm, gerçekten uluslararası olmak istiyorsa, üçüncü dünyanın yerelliklerine odaklanmalı ve evrenselci bakış açılarını reddetmelidir. Fakat anti-beyaz feministler, bu tutumu sergilememektedirler. Bu nedenle onlar, üçüncü dünyaya ve üçüncü dünyanın cinsiyet sorunları gerçek anlamda bakmamaktadırlar. Hooks, örneğin, başörtüsü geleneğine bağlı Batılı olmayan bir kadının, başörtüsü takmanın başarı ile olan ilişkisini tam olarak kavrayamayacağını örnek gösterir ve burada önemli bir konu üzerinde vurgu yapmaya çalışır. Vurgulamak istediği şey üçüncü dünya kadınının ve hatta insanının varlığı, bilgiyi ve değeri Batılı "evrensel" değerlerle anlamlandırmadığıdır. İşte "beyaz" feminizmin anlayamadığı ya da göremediği şey budur. Sadece Batının ortaya koyduğu değerleri değer olarak kabul edip bunları tüm dünyanın iyiliği için bütün dünyaya kabul ettirmeye çalışmak an-

[16] Tani Barlow, International Feminism of the Future, *Signs*, Vol. 25, No. 4, Feminism at a Millenium (Summer, 2000), The University of Chicago Press. https://www.jstor.org/stable/3175494

[17] Hilary Charlesworth, Martha Nussbaum's Feminist Internationalism, *Ethics*, Vol. 111, No. 1 (October 2000), The University of Chicago Press, s. 64. https://www.jstor.org/stable/10.1086/233419

lamsız bir tutumdur. Bu da "beyaz" feminizmin uluslararası kadın sorunlarına bakışını sorunlu bir hale getirmektedir. Ayrıca, "beyaz" feminizm, Hooks'a göre, yukarıda da ele alındığı gibi, bir tür sömürgeci tavır sergilemektedir. Bu nedenle, öne sürülen bu "evrensel" değerler de aslında sömürgeci politikaların bir uzantısı olarak hiç de masum değillerdir.

Uluslararası feminizmle ilgili ortaya atılan bir başka önemli eleştiri de Barlow'un eleştirisidir. Ona göre, uluslararası feminizm aslında Batının neoliberal bir politikasıdır. Uluslararası feminizmin, üçüncü dünyayı anlama niyetiyle şekillenen hedefleri, üçüncü dünya değil dolaylı olarak aslında yine Batıdır. Böyle bir feminizm, Batının gelişmesi ve ilerlemesi için üçüncü dünyayı bir araç olarak kullanmaktadır. Bu nedenlerle, Barlow, uluslararası feminizmin bir ideolojiye dönüşmesi tehlikesini vurgulayarak, feminizm kavramına uluslararası kavramını eklemenin yaratacağı tehlikelere dikkat çekmektedir.[18]

Bazıları ise üçüncü dünyanın yerel durumlarına evrensel değerlerle bakmaya çalışmaktadır. Onlara göre, uluslararası feminizm, evrensel değerlerle dünyanın Batı dışındaki coğrafyasını kendi değerleri içinde sorun yaşamaksızın ele alabilecek bir kapasiteye sahiptir. Ancak bu son tanım diğerleri tarafından uluslararası bir feminizm ya da üçüncü dünyanın sorunlarına yönelmiş bir feminist hareket olarak kabul edilmemektedir. Martha C. Nussbaum da bu son tanım içinde yer alan filozoflardan biridir. Fakat Herr, Nussbaum'u gizli bir "beyaz" feminist olarak görmektedir.[19] Bu durumda da onun uluslararası feminizminin, üçüncü dünyaya yönelik bir feminizm olması ya da bir üçüncü dünya feminizmi olarak adlandırılması çelişik olacaktır. Peki, o halde Nussbaum'un uluslararası feminizminin asıl amacı nedir? Gerçek anlamda uluslararası feminizmin amaçlarına uygun biçimde bir teori ve pratik geliştirmekte misir? Bu soruya verilecek cevap uluslararası feminizmin, gerçekten ulusları aşan ve özellikle yoksul ve yoksun insanın ve kadının sorunlarına odaklanmış bir düşünce olup olmadığını da gösterecektir.

4. Martha Nussbaum'un Feminizmi Bir Üçüncü Dünya Feminizmi midir?

Bu çalışmanın temel tartışması, Nussbaum'un uluslararası feminizminin, üçüncü dünyaya yönelik ya da bir üçüncü dünya feminizmi olup olmadığı veya olup olamayacağı üzerinedir. Nussbaum, gerçek anlamda üçüncü dünyaya odaklanmış bir feminist midir? Yoksa aslında o, "beyaz" feminizm içinde yer alan, Batılı değerlere göre düşünen, Batılı olmayan kadınların sorunlarına kendi yerellikleri içinde yer veremeyen bir filozof mudur?

[18] Bknz. Tani Barlow, International Feminism of the Future, Summer, 2000.
[19] Ranjoo Seodu Herr, Reclaiming Third World Feminism: or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism, 2014, s. 8.

Bu soruya hemen baştan cevap vermek gerekirse, bize göre, Nussbaum'un uluslararası feminizmi, uluslararası feminizm olarak da, üçüncü dünyanın sorunlarını ele alan üçüncü dünya feminizmleri içinde yer alabilmek açısından da herhangi bir çelişki içermemektedir. Bu argümanın temel dayanaklarını, Nussbaum'un hem feminist teorisinde, hem de onun reel gerçeklik ile kurduğu pratik bağlantılarda ve projelerde açık biçimlerde görebilmekteyiz. Nussbaum, sadece feminist bir teori içinde felsefesini geliştiren bir filozof değildir. Nussbaum, felsefi teori içinde, feminizmi de içeren önemli bir felsefi düşünce üretimine sahiptir. Ancak tüm felsefe geleneğinin feminist olmak zorunda olduğunu belirtmesiyle o, feminizmi felsefenin zorunlu niteliği olarak görmektedir. Özel olarak feminist düşüncesine baktığımızda, bu düşüncenin, hem evrensel hem de yerel değerleri içine alabilen bir feminizm olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Onun feminizmi uluslararası feminizm olarak adlandırabileceğimiz, bütün kültürlerdeki, ancak özellikle üçüncü dünyadaki kadın problemlerine odaklanan bir feminizmdir. Nussbaum'a göre uluslararası bir feminizm, kültür, ulus, din, ırk ve sınıf sınırlarını aşan bir feminizmdir. Onun feminist yaklaşımı, kadın problemlerini, tüm dünya coğrafyasında ve özellikle güçlü devletlerin ve şirketlerin eleştirisini yaparak küresel dünyada tartışmaya açmaktadır. Ona göre, feminist felsefe, gelişmekte olan ülkelerdeki acil ihtiyaçlara ve kadının ilgi, imkân ve olanaklarına evrensel temellendirmelerle odaklanmalıdır. Bu amaçla, önceleri Sen'in "özgürlükle kalkınma yaklaşımı" olarak geliştirdiği, daha sonra her ikisinin çalışmalarıyla olanaklar yaklaşımı (capabilities approach) olarak genişlettikleri ve "kapasite ahlakı", "uluslararası gelişme etiği" gibi kavramlarla zenginleşen önemli bir feminist felsefe ortaya çıkmış olur. Olanaklar yaklaşımı Sen ve Nussbaum'un içinde bulunduğu çok uluslu ve çok disiplinli bir ekibin çeşitli çalışma, araştırma, proje ve teorilerinin bir ürünüdür. Bu yaklaşım dünyadaki yoksulluk ve yoksunlukların ortadan kaldırılmasını amaçlayan bir yaklaşımdır. Sen'e göre, özellikle üçüncü dünyada temel siyasi ve medeni haklar onaylanmadığı için, yerel ve geleneksel unsurların yarattığı güçler ve baskılarla birlikte günümüzde özgürlükler, kapasite ve işlev yoksunlukları yaşanmaktadır.[20] Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın (*United Nations Development Programme* UNDP) uluslararası gelişmeye yönelik projeleri ile başlayan bu araştırmalarda Sen'in üzerinde en çok durduğu mesele üçüncü dünya ülkelerindeki kayıp kadınlardır. İnsani olanaklarından ve işlevlerinden yoksun olmalarından dolayı dünya üzerinde yüz milyondan fazla kadın kayıp durumdadır. Bu rakam neredeyse bir ya da birkaç ülkenin nüfusuna denk gelecek kadar büyük bir rakamdır.[21]

---

[20] Amartya Sen, *Özgürlükle Kalkınma*, Çeviren: Y. Aldoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004: s. 206, 211.

[21] Amartya Sen, More Than 100 Million Women Are Missing, *The New York Review of Books*. 1990. http://www.nybooks.com/articles/1990/12/20/more-than-100-million-women- aremissing/

Ve bu kayıpların nedenleri olanaklar yaklaşımının başından beri odaklandığı iki temel meseledir: cinsiyet ve sağlık. Nussbaum'a göre gelişmenin önündeki en büyük engel ekonomik ve politik teorilerin bu meselelerle gerçek anlamda yüzleşmemiş olmasıdır. Bu nedenle o, ulusal ve uluslararası ekonomik ve politik yaklaşımların feminist olması gerektiğini savunmaktadır. Onun temel amaçlarından biri bu yaklaşımlara destek oluşturacak felsefi bir dayanağı kurmaktır. Bu amaç doğrultusunda iyi düzenlenmiş toplumların koşullarını oluşturacak ve bu koşulları güvence altına alacak anayasaların temel ilkelerini desteklemeye yönelik güçlü bir felsefi yaklaşım ihtiyacını karşılamaya çalışır. Böylece internalist özcü bir insan anlayışını ve temel insani olanakları ilke olarak alan ve bunları toplumsal düzenin temel "iyi" kurgusu için gerekli gören normatif bir teori geliştirir.

Oldukça kapsamlı olan bu yaklaşım ile Nussbaum, kadın problemleri ile ilgili tartışmaların başlatılması ve yeterli önerilerin geliştirilmesinden önce, kadınların ve yoksun grupların somut ihtiyaçlarının ve sosyal bağlamlarının iyi kavranması gerektiğini savunur. Bu doğrultuda, feminist politik felsefenin ana temalarını; ayrımcılık, aile içi şiddet, cinsel istismar ve tecavüz konularında hukuki-yasal reformlar, açlık ve yetersiz beslenme, okuryazarlık, mülkiyet hakları, ev dışında iş arama hakkı, çocuk yaşta evlilik ve çocuk işçiliği şeklinde belirlemektedir. Bu sorunlar gelişmekte olan ülkelerde çok yaygın olarak yaşanan problemlerdir, fakat aynı zamanda gelişmiş ülkelerde de tarihsel süreçte bu sorunlara tanıklık edilmiştir ve aynı zamanda bugün de bu ülkelerin yoksul bölgelerinde aynı sorunlar ağır biçimlerde yaşanmaktadır. Nussbaum, kadınların yoksulluğu probleminin ele alınması zorunluluğunun hem gelişmekte olan hem de gelişmiş ülkelerde, hızlıca merkeze taşınması gerekliliğini vurgular; ayrıca orta ve alt sınıf kadınlara özgü problemlere acilen öncelik tanınması gerektiğini önemle vurgulamaktadır.

Uluslararası feminizm evrensel adaletin, evrensel insan haklarının, evrensel insani işlevselliğin dilini kullanır. Nussbaum için bir feminist yaklaşım kadınların gerçek yaşamlarından ve bu yaşamların hayli çeşitli oluşlarından başlamalıdır. Ve ona göre, sadece yerel ya da ulusal bir grupta yaşanan koşullara ve problemlere odaklanmak, oldukça farklı politik ve ekonomik durumlar içinde kadınların karşılaşabileceği cinsiyetle bağlantılı çok çeşitli sorunları ihmal etmek ve uzağı görememek anlamına gelecektir. Böyle bir feminizm dar görüşlüdür; kültürler arasındaki ilişkilere ve problemlere duyarsızdır ve insanlığın bütününe yönelmeyen bir eğilim içerir. Uluslararası feminizm böyle bir yaklaşımın feminist olamayacağını gösterir. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki feministler uzun zamandan beri, diğer ırklar ve etnik gruplardan kadınların kavrayışları ve tecrübeleri olmaksızın ve yalnızca orta-sınıf beyaz kadının tecrübelerine dayanan argümanları savunduğu için tamamlanmış sayılamaz.[22] Nussbaum bu nedenle Amerika

[22] Martha C. Nussbaum, *Sex And Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999, s. 6.

Birleşik Devletleri'nde meydana gelen izole edici feminist yaklaşımları ve tutumları eleştirir. Genellikle beyaz kadının sorunlarına odaklanan feminist alan yazımda, tecavüz ve cinsel şiddet gibi problemler öne çıkmaktadır. Ancak ulusal sınırları aşan toplumlarda kadınların yaşadığı problemler, feminist alan yazıma yeni ve acilen çözülmesi gereken başka problemler eklemektedir. Kadınların yetersiz beslenmeleri, cinsiyetin belirlenmesi, buna bağlı olarak istenmeyen yeni doğmuş çocukların ölümü ve/veya kürtaj edilmesi, çalışma hakkının görmezden gelinmesi, aile ile ilgili yasaların dini mahkemelerde cinsiyet ayrımına yol açan uygulamaları gibi problemler bunların en belirgin olanlarıdır.[23]

Bu problemleri çözmek amacıyla Nussbaum'un savunduğu feminizmin öne çıkan beş belirgin özelliği vardır; bu feminizm: 1) uluslararasıdır, 2) hümanisttir, 3) liberaldir, 4) tercihlerin ve isteklerin sosyal paylaşımı ile ilgilidir, 5) merhamet ve saygı değerlerine sahiptir. Bu felsefe hem bir insani gelişme projesi, hem bir adalet teorisi, hem bir uluslararası feminizm, hem de bir evrenselci hümanist yaklaşımdır; aynı zamanda bakışı da insanca iyi yaşamın gerçekleşeceği reel dünyaya dönüktür. Dolayısıyla bu feminist yaklaşım, evrensel normatif yaklaşımlara göre temellendirilmektedir. Bu felsefe, kültürler arası adalet normları, eşitlik ve haklar gibi evrensel normlara duyarlıdır. Fakat evrenselci feminist felsefe yerel özellikleri, kültürler arası farklılıkları da değerli gören bir yaklaşımdır. Söz konusu bu feminist felsefe emperyalist değildir; evrenselci niteliği ise, evrensel insani kapasitelere ve bunların gelişimine odaklanarak evrenselciliğin özel bir türü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu evrensel değerleri koruyacak olan temel politik prensiplerin kurulması için de insani kapasiteler yaklaşımı önerilmektedir.

Nussbaum, insanı, olanaklar (*capabilities*) varlığı olarak tanımlar. İnsan, olanaklar (*capabilities*) varlığı olarak, olanaklı (*capability*) ve yapabilir (*function*) bir varlıktır. İnsanın olanaklar varlığı olması insana içkindir. İnsanın, olanakları (*capabilities*) ya da olanaklılığı (*capability*) ve yapabilirliği (*function*), insanın ne olduğu ile ilgili bir yaklaşımdır. Olanaklar yaklaşımına (*capabilities approach*) göre insanın olanaklarını gerçekleştirmesi, insani gelişme (*human development*) için ön koşuldur. İnsani Gelişme Yaklaşımı (*Human Development Approach*), Kapasite Yaklaşımı (*The Capability Approach*) ya da Olanaklar Yaklaşımı (*The Capabilities Approach*) gibi adlandırmaları bulunan bu yaklaşım, incelemesini basit bir sorgulamayla başlatır: "İnsan gerçekte ne yapabilir ve ne olabilir? İnsanın ulaşabileceği gerçek fırsatlar nelerdir?"[24] Nussbaum, bu sorular doğrultusunda, insanın sahip olduğunu söylediği Temel Olanaklar (*Central Capabilities*) olarak adlandırdığı bir merkezi olanaklar listesi oluşturur. Bu liste şu şekildedir:

---

[23] Martha C. Nussbaum, *a.g.e.* s. 6.

[24] Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Massachusetts And London England: The Belknap Press Of Harward University Press Cambridge, 2011, ix, x.

1. *Yaşamak:* İnsanın normal uzunlukta bir hayatı sonuna kadar yaşamak için güçlü olabilmesi kapasitesi.

2. *Bedensel Sağlık:* Üreme dahil iyi bir sağlığa sahip olabilmek; yeterli beslenebilmek; uygun ve yeterli barınağa sahip olabilmek.

3. *Bedensel Bütünlük:* Bir yerden bir yere rahatça hareket edebilmek; kişinin bedensel sınırlarını mutlak olarak görmek, yani kişinin bağımsız hareket edebilmesi ve kendi bedeni üzerinde hâkim olanın yalnızca kendisi olabilmesi. Cinsel istismar, çocukların cinsel istismarı, aile içi şiddet başta olmak üzere tüm saldırılara karşı güven içinde olabilmek, cinsel tatmin için ve doğurganlık konularında tercih yapabilmede yeterli fırsatlara ya da durumlara sahip olabilmek.

4. *Duyumlama, Hayal Etme ve Düşünme:* Hayal etmek, düşünmek ve gerekli açıklamalar yapabilmek için duyumlama ve deneyimleme imkânına sahip olabilmek ve bunları eyleme dönüştürebilmek. Tam bir insan olmak için, okuma-yazma eğitiminde, temel matematiksel ve bilimsel eğitimde hiçbir sınırlayıcı araç olmaksızın yeterli bir eğitimle, bilgili, bilinçli, kültürlü ve kültür üretebilecek şekilde bu deneyimleri kullanabilmek ve eyleme dönüştürebilmek.

5. *Duygular:* Kendimiz dışındaki insanlara ve varlıklara bağlılık duymak, bizi seven ve bize özen gösteren insanları sevmek ve onların yokluğunda üzülmek; genel biçimde, sevmek, üzülmek, şükran duymak, özlemek ve haklı düzeyde olmak kaydıyla öfkelenebilmek. Kişinin duygusal gelişiminin ezici korku ve endişe ile ya da travmatik istismar olayları veya ihmal nedeniyle alt üst olmaktan korunması. (Bu kapasiteyi desteklemek insanın gelişiminde çok kritik olduğu görülen, insanca işbirliğinin çeşitli biçimlerini desteklemek anlamına gelir.)

6. *Pratik Sağduyu:* Yararlı olmaya dair bir kavrayış oluşturabilmek ve kişinin hayatını planlaması konusunda düşünebilmesi. (Bu vicdan özgürlüğünün korunmasını gerektirir.)

7. *Üyelik-Birliktelik:* A. Başkaları ile birlikte ve başkalarıyla karşılıklı yaşayabilmek, diğer insanların farkında olmak ve onlara ilgi göstermek; çeşitli sosyal etkileşimler içinde bulunmak; başka bir durumu kavrayabilmek ve bu durum için merhamet, şefkat, anlayış sahibi olmak; adalet ve dostluk kapasitesine sahip olabilmek. (Bu özelliği korumak, çeşitli üyelikleri destekleyen ve oluşturan kurumları korumak anlamına gelir ve aynı zamanda toplantı özgürlüğünü ve politik ifade özgürlüğünü güvence altına almak anlamına gelir.)

B. Özsaygı temelli ve aşağılamanın olmadığı bir toplumsal yapıya sahip olmak; diğerleriyle eşit değerde onurlu bir varlık olarak muamele görebilmek. Bu, en azından, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, din, kast, etnik köken, ya da ulusal köken temelinde ayrımcılığa karşı korunma sağlar. İş ya da çalışma alanında, insanca çalışabilmek, pratik bilgi kazanabilmek ve diğer çalışanlarla ortak olarak belirlenmiş anlamlı ilişkiler kurabilmek.

8. *Diğer Türler:* Hayvanlar, bitkiler ve doğal dünya ile ilişki içinde ve onlara duyarlı, onlarla ilgi içinde hatta gerektiğinde onlarla ilgili endişe duymak.

9. *Oynamak:* Gülmek için, eğlenmek ve oyun oynayabilmek için güçlü olabilmek.

10. *Kişinin Çevre Üzerindeki Kontrolü: A. Politik Çevreyi Kontrol:* Bir kişinin hayatını yöneten politik seçimlerde etkin katılım için güçlü olması; politik katılım hakkına sahip, konuşma ve örgütlenme özgürlüğünün korunması.

B. Mülkiyet Kontrolü: Sadece usulen değil, aynı zamanda reel fırsat şartlarında, toprak ve menkul malların her ikisi dahil varlık, servet edinebilme gücüne sahip olabilmek; ve herkesle eşit mülkiyet hakkına sahip olmak; başkalarıyla eşit iş arama ve bulma hakkına sahip olabilmek; haksız arama ve el koymalardan korunabilmek.[25]

Nussbaum bu listede yer alan olanakların sayısının on olmasının bir sınırlama olmadığını, olanakların genişletilmeye açık olduğunu belirtir. Ona göre bu olanakların üzerinde düşünmek ve onları geliştirmek önemlidir. İnsanın gelişmesi ve ilerlemesi kültürel değerlere göre farklılıklar gösterecek olmasına rağmen, onun, kültürel özelliklerden bağımsız olarak temel olanaklara ontolojik olarak sahip olması gelişebilen ve ilerleyebilen bir varlık olabilmenin esasını oluşturur. Bu yapısal nitelik insan varlığı ve varoluşu için öze aittir. İnsanın olanakları, insanın ne tarihselliği ile ne de özselliğiyle ilgili bir sorun oluşturmamaktadır. İnsani olanaklar evrenseldir, bütün insanlar için söz konusudur. İnsani gelişme için de onların işlevselleşmesi gerekmektedir. Olanaklar buna göre, bütün insanlar için düşünülür, yani bütün cinsiyetler için, bütün ırklar için, bütün uluslar için, dezavantajlılar için, tümel olarak insan varlığı için düşünülür.

Böylece, Nussbaum'un olanaklar yaklaşımı (*capabilities approach*), evrenselciliğin çoğulculuğa ve kültürel farklılıklara duyarlı bir formunu savunur. Yaklaşımın böyle bir forma sahip olması, onun, kültürler arası evrensel normların olamayacağını savunan karşıt görüşlerin eleştirilerine cevap verebilme konusunda da güçlü bir sese sahip olduğunu gösterir. Nussbaum'un yaklaşımının, hem politik liberal olması hem de temel insan hakları ile güçlü bir bağının bulunması, evrensel normların varlığını kabul etmesini sağlamaktadır.

Nussbaum için toplumsal düşüncede öncelikli olan adalettir; ancak bu adaletin feminist bir adalet olması gerektiğini vurgular. O, kadınlar için bir adalet tartışması söz konusu olduğunda çoğunlukla sessiz kalındığını belirtmekte ve uluslararası gelişme ile ilgili pek çok çalışmada kadınların görmezden gelindiğini ifade etmektedir.

[25] Martha C. Nussbaum, a.g.e., 2011, s. 33-34.

Nussbaum'un savunduğu bu evrenselci tez, politikaların amaçlarının yönünü de belirler: Politik amaçlar için, belirli evrensel insani kapasite normlarının merkezi olmaları gerektiğini savunarak bu politik amaçların, temel politik ilkeler üzerine düşünmeyi sağlayacağını ifade eder. Böylece bu temel politik prensipler tüm uluslardaki anayasal güvence maddeleri için kurucu nitelikte olabilirler. Ayrıca Nussbaum ulusları aşan karşılaştırmaları yapabilmede uygun bir biçimde kullanılacak nitelikteki bu normların, insani yaşam kalitelerini değerlendirmede ve ulusların birbirleriyle ilişki kurmalarında ne kadar başarılı olduklarını sormaya çalışacaktır. Bu nedenle Nussbaum'un projesi kendiliğinden kültürel sınırları aşan bir yerden başlar ve kültürel kategorileri meşru bir biçimde aşmaya çalışan bir yapıyı kendiliğinden geliştirir. Böyle bir girişimde bulunurken Nussbaum, entelektüel ve politik pek çok eleştiri ile karşılaşma olasılığının yüksek olduğunun farkındadır. Örneğin, söz konusu temel insani olanak/kapasite normlarının nereden geldiğinin eleştirel bir biçimde sorulup sorgulanacağını belirtir. Ve onların nasıl olup da seçilmek için uygun olduklarının da eleştirel bir dille sorgulanacağının farkındadır. Nuusbaum, bu şüphenin sıkıntılı bir biçimde büyüyeceğini belirtir.[26] Fakat ona göre, bu şüpheyi aşmada, uluslararası feministler evrensel bir dil kullandıkları için, örneğin evrensel hukuk, insan hakları, insanın işlevi gibi evrensel değerleri ve teorileri savundukları için bu sorular, yaklaşımlara doğrudan gidildiğinde cevaplarını bulacaktır. Nussbaum, gelişmekte olan ya da gelişmemiş dünya insanının yaşamlarının, Batılılaştırma saldırılarıyla karşılaştığını ve sömürgecilikle sınırlandırıldığını belirtmektedir. Eğer insani bir öz ile bu yaşamlara bakılırsa, bu sömürgeci ve sınırlandırıcı bakışlardan onları korumak ve kurtarmak mümkün olacaktır.[27] Feministler ve sadece onlar değil, başka alanlardaki teorisyenler de, eşitlik ve özgürlük kavramlarına başvurdukları zaman, sanki bu değerler yalnızca Batılı değerlemiş gibi, sıklıkla Batılılaşmakla ve kendi kültürel değerlerine yeterince saygı duymamakla suçlanırlar. Nussbaum bu suçlamaları aşmak için şu sorgulamaların yapılması gerektiğini belirtir:

- Bu özlemli mutlu harmonik kültür imajıyla kimlerin ilgilendiğini sorgulamalıyız.
- Bu imajın kimlere hizmet ettiğini sorgulamalıyız.
- Kimlerin bu imaja karşı çıktığını sorgulamalıyız.
- Kimlerin sefaleti ortadan kaldırdığını ya da kaldırmak için çabaladığını sorgulamalıyız.[28] Bu sorgulamalarıyla Nussbaum'un feminizminin, çeşitli suçlamalardaki gibi, gizli bir "beyaz" feminizm olduğunu söyleyebilmek açık bir çelişki içerecektir. Onun feminist düşüncesi-

[26] Martha C. Nussbaum, *Women And Human Development The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 36.
[27] Martha C. Nussbaum, a.g.e. 2008, s. 37.
[28] Martha C. Nussbaum, a.g.e. s. 38.

nin ana temeli yoksul ve yoksun kadınların, cinsiyetlerin ve dezavantajlıların durumlarını özellikle dünyanın geri kalmış bölgelerinde ele almaktır. Böyle bir feminist yaklaşım uluslararası çok yönlü sorunların çözümüne yardımcı olacaktır. Örneğin Charlesworth, Nussbaum'un uluslararası feminizminin, belirli merkezi insani olanaklar kavramı ile hem uluslararası küresel sorunlara çözüm oluşturmak için, hem de uluslararası hukuk alanında yasaların geliştirilmesi için önemli bir başvuru kaynağı olduğunu belirtir.[29] Nussbaum, dünyanın bütünü açısından ve özellikle geri kalmış ülkelerdeki kadınların durumu açısından, kadınların eşitsizliklerinin önündeki engellerin, sadece yetersiz kaynakların ürünü olmadığını, bu engellerin aynı zamanda geleneklerin ve kültürlerin dayattığı olanaksızlıklar olduklarını ortaya koymaktadır.[30] Bu bakış açısı, özellikle üçüncü dünya coğrafyasında yaşanan cinsiyetçilik problemlerinin yerel durumlar açısından anlaşılması ve çözümlenmesi için bir yaklaşımdır. Eğer, kadınların yaşadıkları coğrafyanın, kültürün, çevrenin değerleri ve bu değerlerin insani olanaklarla karşılaştırması yapılmazsa, hem yerel kültürün hem de kadının insani gelişmesinin önünün açılması imkânı engellenmiş olacaktır.

Sonuç

Ele aldığı konular ve yöneldiği coğrafyalar açısından uluslararası feminizmin, üçüncü dünya ülkelerinde yaşanan cinsiyetçi uygulamaları çözümleme ve sorunlara cevap verme konularında önemli bir feminist teori olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla uluslarası feminizm ile üçüncü dünya feminizmi arasında konu, amaç ve yönelinen coğrafyalar bakımından herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Nussbaum'un feminist sistematiğinin ise, açıkça üçüncü dünyaya odaklanmış bir uluslararası feminizm olduğunu söyleyebiliriz. Onun feminizmi, dünyanın yoksul ve yoksun bölgelerine bakar ve bu bölgelerde ırkçılık, cinsiyetçilik, sömürgecilik, dinlerin ve geleneklerin yarattığı ayrımcılıklar nedeniyle ortaya çıkan tutum ve uygulamaların yarattığı sorunlara odaklanır. Bu sistematik, insani olanaklar temelinde geliştirilmiş olduğu için, hem yerel değerleri hem de evrensel değerleri anlamak ve kabul etmekte ve ayrıca gerektiğinde onları eleştirmek konusunda yetersiz değildir. Bu nedenlerle Nussbaum'un feminizmi, çeşitli eleştiri ve hatta suçlamalarda ifade edildiği gibi, ideolojik ya da insani değerleri gözetmeyen bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Onun feminizmi, üçüncü dünya kadınlarının ve dezavantajlıların durumlarına ve sorunlarına

[29] Hilary Charlesworth, Martha Nussbaum's Feminist Internationalism, October 2000, s. 78.
[30] Hilary Charlesworth, a.g.e. s. 78.

odaklanan bir feminizmdir. Bu nedenlerle Nussbaum'un teorisinin, hem biçimsel açıdan hem de içerik açısından tam anlamıyla bir uluslararası feminizm, kültürler arası feminizm ya da bir tür üçüncü dünya feminizmi olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

Barlow, Tani, International Feminism of the Future, Signs, Vol. 25, No. 4, Feminism at a

Millenium (Summer, 2000), The University of Chicago Press, pp. 1099-1105. https://www.jstor.org/stable/3175494

Charlesworth, Hilayr, Martha Nussbaum's Feminist InternationalismEthics, Vol. 111, No. 1

(October 2000), The University of Chicago Press, pp. 64-78. https://www.jstor.org/stable/10.1086/233419

Donovan, Josephine. *Feminist Teori*, Çev: A. Bora, M. A. Gevrek, F. Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Herr, Ranjoo Seodu, Reclaiming Third World Feminism: or Why Transnational Feminism Needs Third World Feminism, *Meridians*, Vol. 12, No. 1 (2014), Duke University Press, pp.1-30. https://www.jstor.org/stable/10.2979/meridians.12.1.1

Hooks, Bell, *Feminizm Herkes İçindir Tutkulu Politika*, Çev: E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün, A. Yıldırım, bgst Yayınları, İstanbul, 2016.

Notz, Gisela, *Feminizm*, Çev: S. D. Çetinkaya, Phoenix Yayınları, Ankara, 2011.

Nussbaum, Martha C., *Sex And Social Justice*, Oxford University Press, New York: 1999.

Nussbaum, Martha C., *Women And Human Development The Capabilities Approach,* Cambridge University Press, New York, 2008.

Nussbaum, Martha C., *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, The Belknap Press Of Harward University Press, Cambridge, Massachusetts And London England, 2011.

Sen, Amartya, More Than 100 Million Women Are Missing, *The New York Review of Books*, 1990. http://www.nybooks.com/articles/1990/12/20/more-than-100-million-women-are-missing/

Sen, Amartya, *Özgürlükle Kalkınma*, Çev. Y. Aldoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

Sen, Amartya, *Kimlik Ve Şiddet Kader Yanılsaması*, Çev. A. Kardam, Optimist İstanbul, 2010.

Tong, Rosemarie Putnam, *Feminist Düşünce*, Çev. Z. Cirhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 2006.

Walters, Margaret, *Feminizm*, Çev. H. Gür, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Kant'ın Felsefi Antropolojisindeki Cinsiyet ve Irk Kavramı Üzerine Bir Tartışma

ÖZLEM DUVA*

Özet

Kant'ın felsefi antropolojisi, pek çok Kant yorumcusuna göre onun eleştirel felsefesinin belkemiğini oluşturması; sadece epistemolojik olarak değil, etik, politik ve hukuksal açıdan da görüşlerini üzerine inşa ettiği bir temeli teşkil etmesi nedeniyle, Kant felsefesini anlamamız için önemli bir yere sahiptir. Antropolojinin merkezi konumuna dikkat çeken Kant yorumcularının bir kısmı özellikle onun antropoloji ve fiziki coğrafya derslerindeki ayrımcılık içeren ifadelerine başvurarak, Kant'ın Batı Metafiziğinin hiyerarşik kategorileri üzerinde bir episteme tesis ettiğini ve Batı merkezciliği ve sömürgeciliği meşrulaştırdığını öne sürmektedirler. Öte yandan Kant'ın kadınlar ve Batılı olmayan toplumsal ve kültürel yapılar hakkında söylediklerinin konjonktürel, yahut onun otonomi kavrayışını dikkate aldığımızda oldukça tali düşünceler olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Bu görüşe sahip olanların büyük bir kısmının temel çıkış noktası, Kant'ın ne kadınları, ne dünyanın herhangi bir yerinde yaşayan herhangi bir bireyi "ahlaki sorumluluk" kavramının dışında tutmamış olmasıdır. Yani bu yorumcular, Kant'ın doğaları gereği zayıflığa, kötülüğe yatkın olduğunu söylediği bireylerden bir ahlaki sorumluluk beklentisi içerisinde olmasının, onların otonom davranabilmeleri durumunda aklı kamu önünde kullanma becerisine sahip olabileceklerini düşündüğünü iddia etmektedirler. İnsan türünün sahip olduğu pragmatik yönelimlerin, onları aklı kullanma yoluyla uygarlığı tesis etmeye sevk edeceğine ve kendilerini kültür inşa edici failler/aktörler haline getirebilmelerini sağlayacağına inanan Kant'ın düşüncesi içerisinde bu pragmatik yönelimlerin belirli bir cinsiyet kategorisine ya da kimliğe bağlanmadığını görürüz.

Diğer yandan bu ikinci görüşü savunan Kant yorumcuları, Kant'ın ana akım felsefe tarihi içerisinde Platon'dan beridir evrensel kabul edilen, cinsiyetlendirilmiş bir akıl kavrayışı ile hareket edip etmediği meselesini tartışmaya

* Doç.Dr. Özlem Duva Kaya, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü, ozlemduva@deu.edu.tr

açmadıkları sürece ikna edici olamamaktadırlar. Ayrıca Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* adlı eserinde ırkların tasnifi üzerine sunmuş olduğu taksonomilerle cinsiyetçiliğin kesişim noktası da dikkatli bir biçimde tayin edilmelidir. O halde eğer Kantçı otonomi kavrayışında geleneksel cinsiyet rollerini aşabilecek bir potansiyel var ise, bu hesaplaşma sonucunda ulaşılabilecek sonuçlar bunu ortaya koyacaktır. Bu noktada onun batı metafiziğinin hegemonik dikotomilerine ne kadar bağlı kaldığı; akıl/doğa, batılı/batılı olmayan, erkek/kadın, rasyonel/irrasyonel gibi ayrımların onun eleştirel felsefesinde nerede durduğu tartışma konusu haline getirilmelidir.
Anahtar Sözcükler: Kant, felsefi antropoloji, otonomi, cinsiyetçilik, ırk düşüncesi ve batımerkezcilik

A Discussion on the Concept of Gender and Race in Kant's Philosophical Anthropology

Abstract
According to many scholars, Kant's philosophical anthropology takes an important place to understand his philosophy by virtue of it constitutes the backbone of his critical philosophy and builts the basis on which his views are based not only epistemologically but also ethically, politically and legally. Some of the Kant scholars, who draw attention to the central position of Anthropology, have argued that Kant established an epistemology on the hierarchical categories of Western Metaphysics and legitimized Western-centrism and colonialism, particularly in his discriminatory statements in anthropology and physical geography lectures. In other respects, some Kantian scholars asserts that the words which Kant used about women and non-Western social and cultural structures is cyclical, or rather secondary thoughts, when we consider his conception of autonomy. The major starting point for most of those who adopt this view is that Kant did not exclude women or any individual who lives anywhere in the world from the concept of moral responsibility. In other words, they claim that Kant even expects a moral responsibility from individuals whom he says are inclined to weakness and evil by nature, and thinks that if they can act autonomously, they may have the ability to use their reason in front of the public. We witness that these pragmatic orientations are not linked to a particular gender category or identity in Kant's thought hence he believes that the pragmatic orientations of the human species will lead people to establish civilization through reasoning and enable them to turn themselves into culture building agents/actors.
On the other hand, the Kant scholars advocating this latter view cannot be convincing unless they open up to debate whether Kant has started with a gendered sense of reason that has been universally accepted since Plato in the history of mainstream philosophy. In addition, the intersection of sexism and taxonomies on the classification of races in Kantian Anthropology from the Pragmatic Perspective should be carefully designated. So, if there is a potential in the Kantian understanding of autonomy to transcend traditional gender roles, then the results of this discussion will prove it. At

this point, what extent he adhered to the hegemonic dichotomies of western metaphysics; the distinctions such as reason/nature, western/non-western, male/female, rational/irrational, etc., how these divisons occupy a place in his critical philosophy should be made into a question of discussion.
Keywords: Kant, philosophical anthropology, autonomy, sexism, race thoughts and western-centerism

Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi de dahil olmak üzere henüz daha *Kritikler*'i yazmadan önceki dönemde vermiş olduğu ders notlarından oluşturulmuş *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji* adlı kitabı, bazı Kant yorumcuları tarafından onun eleştirel felsefesinin bir prototipi gibi görülmektedir. Pek çok açıdan her üç kritiğin de nüvelerini bulabileceğimiz bu esere eğer Kant'ın eserleri arasındaki bütünlüğü gösterebileceğimiz bir iç bağıntı fikri üzerinden ilerleyerek yaklaşacak olursak, onun eleştirel felsefesinin temelinde antropolojik görüşlerinin yer aldığını iddia edebiliriz. Zira *Eleştirel Dönem Öncesi* yazılarıyla birlikte Kant'ın antropoloji ve fiziki coğrafya derslerinde ele aldığı konular, onun pratik felsefesinin temel ilgi noktalarını da içermektedir. Ve onun genel olarak eleştirel felsefesi, özel olarak da pratik felsefesinin temel argümanlarına baktığımızda, insani kapasitelerin bir analizini ortaya koyduğunu ve bu kapasitelere dayalı olarak pratik ilgilerin belirleniminden bir olanaklar varlığı olarak insana açılan yolu keşfetme arzusunda olduğunu görürüz.

Antropoloji derslerinin ve daha sonra bu derslere ait notlardan oluşturulmuş olan kitabın içeriğine ve konusuna bakıldığında ise insanın ne olduğunu, insani kapasitelerin kaynağını ve tarihsel örneklerini sorgulamak üzerine kurulu olan bu derslerin bize sadece Kant'ın insan zihni, toplum ve tarih hakkındaki gerçekleri hakkındaki görüşlerini sunmadığını, aynı zamanda bunların, onun epistemolojisi, etiği ve estetiği ile olan ilişkisini de daha iyi anlama fırsatı sağladığını görürüz. (Kant bu dersleri 1772/73 kış sömestrinden1795/96 sömestrine kadar vermiştir ve antropoloji kitabı 1798'de basılmıştır. Antropoloji ders notları, onun tüm yazılarının doğasını ve tarihini, derslerin kurumsal arka planını ve benzeri şeyleri açıklayan kapsamlı bir girişi de içerir).

Bu derslerin bugün elimizde olan ve öğrencileri tarafından kayda geçirilmiş olan çeşitli versiyonları bulunmaktadır; bunlardan Friedländer ve Mrongovius notları Kant'ın çoğunlukla sessizce üzerinde çalıştığı eleştirel felsefe projesinin belirginleştiği 1770'lerden başlayarak temel eserlerinin ortaya çıkmaya başladığı 1780'lerin ortalarına kadar devam eden bir süreci kapsadığından, onun eleştirel felsefesi ile antropolojisi arasındaki bağları bize göstermek konusunda önemli bir veri kaynağı teşkil ederler. Aynı zamanda bu yazılar, okuyucuyu Kant'ın antropolojik düşüncesindeki bazı de-

ğişikliklerden ve onun diğer eserleri ile olan ilişkisinden haberdar edebilirler. Nitekim daha Collins ve Parow tarafından kaydedilen ilk ders notlarında Kant'ın programatik amacını ilan ettiği bu disiplini, öncelikle metafizikten keskin bir şekilde ayırarak özerk bir bilime dönüştürmek niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde Kant, "antropoloji" (Wissenschaft vom Menschen) ve "ampirik psikoloji" (Ampirische Psychologie) terimlerini birbirlerinin yerine kullanmıştır. Daha sonra ise bu durum değişmiş ve Kant antropolojnin "Pragmatik Bir Disiplin" ya da bir "Dünya Bilgisi" olması gerektiğini açıklamıştır. Belirli bir sistematikten görece yoksun olan bu dersleri daha sonra bir sistematiğe oturmayı denemiş olsa da, Kant'ın bunu ancak bir dereceye kadar başarabildiği, hatta diğer eserleriyle karşılaştırıldığında başaramamış olduğu söylenebilir.

Bu noktada bizim için önemli olan, Kant'ın bu dersleri bir *dünya bilgisi* olarak görmesi ve *pragmatik* bir yaklaşımla tesis etmiş olmasıdır. Dolayısıyla Kant'ın derslerinde ele aldığı güncel olaylar, olgular ve bakış açıları onun dünyanın genel bilgisine ulaşma çabasının bir ifadesi olarak iş görür. Bu yüzden onun *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji* adlı eserinin aynı zamanda eleştirel felsefesinin temellerini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Eğer eleştirel projenin teorik alt yapısı ile onun pratik felsefesinin amaçları arasındaki uyuma dikkat edilecek olursa Antropoloji derslerinin yöneldiği hedef de daha iyi anlaşılabilir. Tüm eserleri boyunca evrensel bir yasa arayan Kant, böyle bir yasaya ulaşmak için insanların kapasitelerini araştırmak ve onlarda ortak olan şeyleri bulmak zorundaydı. Bu yüzden *Antropoloji*'de "dünya bilgisini"[1] öğrencilerine aktarmaya çalışırken, bu yolla öğrencilerini birer "dünya yurttaşı"[2] yapmayı da hedeflemiştir.

Kozmopolitan bir bakış açısı ile dünya hakkındaki bilginin bir dünya yurttaşlığı fikrine ulaştığı bu eserin oluştuğu çeşitli dönemlerde ele alınan konular, birbirinden farklı toplumları, iklimleri, coğrafyaları ve cinsiyet temelli analizleri içerir; böylece Kant'ın eleştirel felsefesinin temeli olan *transandantal ben'in, empirik ben*'i içermediği yönündeki klasik değerlendirme de, bu eserle birlikte geçerliliğini yitirir. Ancak diğer yandan bu derslerde insanın son derece olumsal olan gelişim süreçlerini ve varoluş hallerini Kant'ın bir doğa meselesi olarak ele alıp almadığı tartışmalıdır. Bu tartışmalı durumun analizi, eleştirel projenin ulaştığı sonuçların ırk düşüncesinin gelişimi ve cinsiyetçiliğin meşrulaştırılmasına dair bir katkısının olup olmadığı yönündeki sorgulamaların da dikkate alınmasını gerektirir.

Friedländer derslerinde Kant, Rousseau'nun doğa durumu ve uygarlık analizlerine benzer biçimde uygarlığın sıkıntılarından bahsederken, insanın kendi dünyasını inşa ederken kendisini mutsuzluğa mahkum ettiğini ve

[1] Kant,I., Anthropology from a Pragmatic Point of View, ed: Robert B. Louden Cambridge University Press, (New York:2006) Preface ,4-5.

[2] Kant, I., Anthropology from a Pragmatic Point of View, (New York:2006), 18.

hayvansı yönünün ona verdiği basit mutlulukları kaybettiğini belirtir. Uygarlığın sefaleti, sanat ve bilimleri geliştirirken lükse ve konfora alışan insanlığın, değerler ile erdemler arasındaki ilişkiyi kaybetmesinden kaynaklanır. Ancak Rousseau gibi o da insanın uygarlığı bir kez tesis ettikten sonra doğa durumuna geri dönemeyeceğini; insan için uygun olanın barış yoluyla tesis edilmiş bir sivil birliğe ulaşmak olduğunu düşünmektedir. İnsan sivil birliğe yine kendisinde bulduğu ve kültürü inşa etmesinde kullandığı bir güç ile ulaşacaktır. Kant ilginç bir biçimde *Antropoloji*'de bu gücü *Keime* ve *Anlagen* kavramları ile açıklar. Kozmopolitan birliğin amaçları ile doğanın amaçları arasında bir benzerlik vardır ve insanın tüm yetileri onu, kendisini evrensel bir dünya yurttaşı olarak görebileceği bir birliğe doğru yöneltmektedir; dahası bu, doğanın gizli planıdır.

Keime ve *Anlagen*

İnsanlığı kozmopolitan birliğe götürecek doğa planının insanı bu konuda nasıl belirlediği Kant'ın daha Eleştiri Öncesi Dönemde *Keime* ve *Anlagen* kavramları ile Antropoloji derslerinde açımladığı bir meseledir. Kant, bütün organik varlıkların ve orijinal eğilimlerin gelişimlerinin, onların sonraki formlarından, olumsal koşullar içerisindeki durumlarından türediğini belirtir. Dolayısıyla doğanın ve her biyolojik türün karakteri, *Keime* (germs, seeds/tohum) ve *Anlagen* (dispositions/eğilimler) ile açıklanır. Bunların keşfi ile biz içsel potansiyellerimizi de keşfederiz ve bu potansiyelleri gerçekleştirmek için neye dikkat edeceğimizi de biliriz. Ancak *Keime* ve *Anlagen*'ın tam gerçekleşmesi, elverişli çevresel faktörler ortaya çıktığında mümkündür ve türlerin içindeki kalıtsal yatkınlığa dayalı olarak gelişir.

Bu yatkınlıklar Kant'ın insan karakteri üzerine verdiği Antropoloji derslerinde yer alan, karakterin ırklar ile ilgili olduğu gözlemlerinin bir sonucu gibi görünmektedir. Bu sonuca göre her ırk, eğilimlerinin mükemmelleşmesine tam anlamıyla ulaşamaz. Ancak dışsal çevresel koşullar uygun olduğunda, *Keime* ve *Anlagen* içsel potansiyellerimizin keşfine yardım eder ve böylece doğal eğilimlerimizin mükemmelleşmesini sağlayarak insanın nihai sonuna, Kozmopolitan birliğe ulaşmamızın yolunu açar. İnsanın içinde yatan Keime ve Anlagen'ları keşfetmek ve ardından onların gelişmesini sağlayacak uygun çevre koşullarını oluşturmak ise insanın görevidir. Böylece bu kavramlar, Kant'ın insan doğasına ve gelişimine yönelik olarak teleolojik bakışının temelini de teşkil etmiş olmaktadırlar.

Diğer yandan Kant, her bir türün kendi *Keime* ve *Anlagen* kümesine sahip olduğunu söyleyerek kendi eğilimlerini kendi içerisinde taşıdığını vurgulamaktadır; uygun çevresel koşullar ile tamamlandığında tam olarak gerçekleşebilecek olan bu yatkınlıklar ve eğilimler insana bir kez farkına vardığında kendi potansiyellerini ve yapabileceklerini hatırlatacak güçtedir. İnsanın içinde pek çok *Keime* bulunmaktadır; ancak insan kendi *Naturanlagen*'ını kendisi yavaş yavaş geliştirebilecek, özündeki *Keime*'yi kendisi fark

edebilecek bir varlıktır. Kant, insanın doğada ve çevresinde yaşadığı güçlüklerin onu, kendisinde bulunan bu yatkınlık ve eğilimleri keşfetmeye götüreceğini düşünmektedir. Örneğin Pillau tarafından kayda geçirilen derslerinde "Hayatın zorlukları, yeteneklerin gelişimi için güdüleyicidir" demektedir.[3]

Kant'a göre türlerin bütün üyelerinde aynı içsel kapasite vardır; ancak bazıları onların gelişmesi için uygun çevreye sahip değildir. Örneğin Amerikan yerlileri ve Grönlandlılar yeteneklerini belli bir ölçüye kadar geliştirebilirler. Buna göre insanın tüm *Keime*'lerinin geliştiği yer en uygar toplumlar olacaktır. Zira bunların gelişeceği en önemli dışsal faktör sivil bir yapıdır ve sivil birliğin en mükemmel hali de uygarlığın en çok geliştiği toplumlarda mevcuttur.

Kant'ın Fiziki Coğrafya ve Antropoloji derslerinde Avrupa toplumları dışındaki topluluklar ve yerli halklar için söyledikleri uzun yıllar tartışma konusu olmuştur. Bu söylemlerin onun felsefesi ve evrenselciliği ile nasıl bağdaştırılacağı, her zaman için Kant okumalarının en kritik yönlerinden birini teşkil etmiştir. Robert Louden, bütün bu tartışmalarla birlikte Kant'ın düşüncesinde bu içsel kapasitelerin en önemlisinin ne olduğu konusunda bir belirsizlik bulunduğunu belirtir. Sonuçta Kant'ın ifadelerine bakıldığında anlaşılmaktadır ki tüm *Keime*'lerimiz iyi değildir, kötü olan yatkınlıklarımız da vardır ancak onlar bile sonunda insanı iyiye götürecektir. Doğa içimize uyumsuz Keime'ler yerleştirmiştir ancak, bunlar eninde sonunda bir iyiyi açığa çıkaracaktır. Allen Wood ise yine aynı ders notlarına atıfla Louden'ın bu düşüncesinin aksine *Friedländer*'de Kant'ın, açık bir şekilde kötü *Keime*'lerden bahsettiğini belirtir. Bunun yerine Kant doğada her şeyin içsel olarak iyi olduğunu belirtir. Kötülüğün ise hatalı kullanım veya suiistimalden doğduğunu belirtir:

Öncelikle belirtmemiz gereken bir başka ilke şudur: Doğaya içkin her şey iyidir. İyinin referans noktası ve şartı olan şey doğadır ve iyi, doğada bir bütün haline gelmelidir. Kötülük özgürlüğe ve doğanın hatalı kullanımına veya suiistimaline içkindir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, birşeyin iyiliğinin ve kötülüğünün onun doğasından kaynaklandığıdır. Birşeyin doğaya içkin olup olmadığını anlamak ise zordur.[4]

Allen Wood, bu yüzden hatalı kullanım veya suiistimal denilen şeyin de doğaya içkin olarak görülmek zorunda olduğunu, yani kötü *Keime*'lerin de doğaya ait olduğunu belirtir. Ama yine de doğaya içkin olan şey her halükarda iyidir; çünkü doğa eşitliğe ve kendiyle, mükemmelleşme konusunda

---

[3] VA Pillau 25: 844'ten aktaran: Louden R., "Cosmopolitical Unity: The Final Destiny of the Human Species", Kant Lectures on Anthropology, ed: Alix Cohen, Cambridge University Press, (Cambridge:2014), 216.

[4] Wood Allen (ed), Kant's Lectures on Anthropology, Cambridge University Press, (New York: 2012), 231, (25: 699).

yaptığı anlaşmaya ulaşana kadar; yani iyiliği gerçekleştirecek bir yol buluncaya kadar eylemeye devam edecektir.

Görüldüğü gibi her iki yoruma göre de aslında insanların yahut belli halkların mevcut durumlarından yola çıkarak onların içsel potansiyellerini geliştiremediklerini söylediğinde Kant'ın, esasen neyi kastetmiş olabileceği biraz belirsiz kalmaktadır. Yani Kant'ın bilinçli bir biçimde belli ırkların üstünlüğü fikrini benimsetmek için mi bu ifadeleri kullandığı yoksa bu ifadelerin, onun "İnsanlık" kavramına atfettiği anlamın, mükemmelleşme idesiyle bağıntılı bu dar anlamından mı kaynaklanmış olduğu tam açık değildir. Esasen her iki yorumda da ikinci ihtimal üzerinde daha çok durulduğunu söyleyebiliriz.

Pragmatik Antropoloji Cinsiyetçi Söylemlerden Fazlasını İçerir mi?

Kant'ın antropoloji derslerinin onun eleştirel projesi içerisinde önemli bir yer tuttuğunu belirtmiştik. Bu nedenle onun eleştirel projesini oluştururken zihninde tasarladığı özne kavrayışı Kant yorumcuları açısından büyük önem taşımaktadır. Kimilerine göre Kant'ın öznesi soyut ve tarihdışı bir insanlık fikrine dayanmaktadır; dolayısıyla pratik alanda hareket olanağı kısıtlıdır ya da yoktur; kimilerine göre ise Kant'ın özne anlayışının üzerinde yükseldiği temellerin, yani içsel kapasitelerin ne olduğu ve nasıl işlediği, en azından en önemli içsel kapasitelerin ne olduğu noktasında belirsizdir.

Robert Louden, Kant'ın en önemli içsel kapasitelerimizin ne olduğu konusunda yaşadığı belirsizliği *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'de söyledikleri ile çözmeye çalışır. Louden bu eserde Kant'ın, insan türünün karakterini belirlerken temelde insanın diğer varlıklarla farkını ortaya koymayı denemiş olduğunu iddia eder. Zira hayvan ve insan karşılaştırmasında Kant, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli kapasitelerin teknik, pragmatik ve ahlaki *Anlagen*'larımızla ilişkili olduğunu belirtir ve bizi kozmopolitan bir birliğe götürecek olan şeyin, moral *Anlagen*'ın gerçekleşmesi olduğunu ifade eder. Böylece kozmopolitan olanağın koşulu, nihai erek olarak insanın ahlaki gelişimi ile birbirine sıkıca bağlanır.[5]

Diğer yandan Kant'ın *Antropoloji*'de insan türünün doğal tarihinin modern incelemesi bağlamında ortaya koyduğu sınıflandırmalar tablosunda bazı *Keime*'lerin daha fazla geliştirilemez olduğunu söylediği de görülür. Onun taksonomilerindeki bariz sınırlılık da tam bu noktada ortaya çıkar. Kant, gerek Fiziki Coğrafya derslerinde, gerekse Antropoloji derslerinin bir bölümünde örneğin Amerikalıların eğitilemez olduklarını, onların motivasyon gücünün olmadığını; çünkü tutkudan yoksun olduklarını, hiçbirşeyi umursamadıklarını ve tembel olduklarını belirtir. Aynı derslerde Kant'ın, siyahiler için onların dövülerek belli bir dereceye kadar eğitilebilir olduklarını

[5] Louden R., "Cosmopolitical Unity: The Final Destiny of the Human Species", 215

söylediğini de görürüz ve dahası, Avrupalı siyahilerle zenciler olarak nitelendirdiği yerli halkları ayırdığına ve birincileri hiyerarşik olarak daha üstte gördüğüne tanık oluruz. Kant'a göre Afrika yerlileri bu tür bir eğitimi hak ediyordur, çünkü iklimsel ve antropolojik nedenlerle onlar doğru ve rasyonel karakterden yoksundurlar. Keime açısından eşit olsalar bile *Keime*'nin gelişip mükemmelleşebilmesi için dışsal zorlayıcı bir çevre gerektiğinden, bu insanların kendi potansiyellerini tam olarak geliştirebildikleri söylenemez. Benzer biçimde Kant bu dersler boyunca zaman zaman Hindular, Persler, Türkler ve tüm Oryantal halklar için onların rasyonel davranma kapasitelerinin zayıf olduğu yönündeki açıklamalarına devam eder.[6]

Bu durumda Kant'ın görece geliştirilebilir gördüğü *Keime* kavramı artık belli topluluklar veya belirli coğrafi koşullarda yaşayan bireyler için sonuna kadar geliştirilebilir olmaktan uzak, sınırlı bir kapasiteyi ifade eder hale gelmektedir. Öyleyse onun kozmopolitanizmi ile bu sınıflandırmalar tablosu arasında bir gerilim doğmuş olmaktadır. Bu yüzden Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* adlı eserinde "En iyi ihtimalle, ırk kavramının kurucuları olarak Kant ve Blumenbach birlikte gösterilebilir" ifadelerini kullanmıştır.[7]

Emmanuel Chukwudi Eze ise *The Color of Reason: The Idea of Race in Kant's Anthropology* adlı çalışmasında, Kant'ın eğitimli olma ya da bir yandan kendini eğitme potansiyeline yaptığı vurguyu, belirli Keime'lerin iklimsel/coğrafi/olumsal olsun olmasın gelişemeyeceği yönündeki varsayımlarına temel oluşturmak üzere ortaya atıldığı iddiasına dayandırır. Eze Kant'ın, *Farklı İnsan Irklarının Çeşitliliği Üzerine* adlı yazısında ırkları, ten rengine göre ayırarak yaşadıkları yerlerin coğrafi koşulları, iklimleri ve kültürleri ile eşleştirdiğine dikkat çeker: Birinci ırk, tam sarışın olan ve nemli-soğuk hava toplumlarına, Kuzey Avrupa'ya aittir. İkincisi kızıl-bakır rengi olup kuru-soğuk iklime sahip Amerika'ya, üçüncüsü, siyah renge sahip olup kuru-sıcak ülkesi olan Senagambia'ya ve dördüncüsü de zeytuni sarı renkte olup kuru sıcak iklime sahip Hindistan'a aittirler.[8]

Buffon ve Linnaeus'un sınıflandırmalarını takip ederek Kant, belli ırkların, kendisini mükemmelleştirme ya da sahip olduğu *Keime*'leri evrensel amaçlarla donatma yetisinden ve ahlaki niteliklerden yoksun olduğunu belirtir. Eze için bu düşünme biçimi Kant'ın kadınlarla ilgili söylemlerinin de temelidir. Bilindiği gibi Kant *Antropoloji*'de kadınları geveze, boş konuşan,

---

[6] Bkz. Kant, I., Anthropology from a Pragmatic Point of View, (New York:2006), 220, Stark W., "Some Orienting Remarks" ve Louden R., "Cosmopolitical Unity: The Final Destiny of thH human Species", Cohen, A., (ed), Kant's Lectures on Anthropology, Cambridge University Press, (Cambridge: 2014), 17, 216.

[7] Bernasconi, R., Irk Kavramını Kim İcat Etti? Der. Zeynep Direk, Metis Yayınları , (İstanbul: 1999), 44.

[8] Eze, E.C., "The Color of Reason: The Idea of Race in Kant's Anthropology", Anthropology and The German Enlightenment, Perspectives on Humanity, (Ed: Katherine M. Faull) Bucknell University Press, (London and Toronto: 1995), 217

gösteriş meraklısı, kendi çağının nezaket ve güzellik kalıplarının dışına çıkamayan varlıklar olarak tanımlar. Erkeklerin aşık olduklarında kıskanç davranabilen kadınların ise her zaman, sebepsiz yere kıskançlık sergileyebilen varlıklar olduğunu belirten Kant, daha da ileri giderek erkeklerin kendi beğenilerine, kadınların ise sadece başkalarının beğenilerine sahip olabildiklerini belirtir.[9] Bu ve benzeri pek çok ifadeye dayanarak Kant'ın kadınları rasyonel seçimler yapabilen ve dahası, beğeni yargısının gerektirdiği tikel düşünüme sahip varlıklar olarak görmediğini anlarız.

Kant'ın insanları kültürlere, yaşadıkları coğrafi koşullara ve iklimsel özelliklere göre sınıflandırması, sadece toplumsal farklılıkları bir sınıflandırma konusu haline getirmediğini, cinsiyet kategorilerine göre de bazı katı belirlemeler yaptığını göstermektedir. Eze, bunun Kant düşüncesinin Avrupamerkezci düşünme biçiminin ve bu düşünme biçiminin sınıflandırıcı pratiğinin bir sonucu olduğunu ima eder. Bu durumda Kant'ın yeteneklerin gelişimi konusunda başka uluslar ve halklar için düşündüklerini kadınlar için de düşündüğü ve aynı akıl yürütme ile hareket ettiği görülmektedir; bu akıl yürütmenin güdüleyici faktörü ise diğer toplumlara, kendisinden olmayan insanlara ve cinsiyetlere olan ayrımcı bakış açısıdır.

Bazı yorumcular ise bu görüşün aksine, Kant'ın *Keime* kavramını sadece bir potansiyel olarak gördüğünü öne sürmüşlerdir. *Keime*, gerekli çevresel koşullar oluştuğunda insani gelişimi sağlayabilen bir kavram olduğundan, Kant burada mevcut birtakım sübjektif veri ve gözlemlerden (bu gözlemlerin çoğu konjonktürel olarak yaygın görüş ve inançlardan oluşmaktadır) yararlanmıştır ve daha çok empirist geleneğin doğal tarih incelemelerine verdiği önem doğrultusunda, tümel belirlemelerin yerine bu gözlemlerin sonuçlarını alıp genelleştirmeye çalışmıştır. Ancak onun empirist metodolojiyi ağırlıklı olarak kullandığı bu erken dönem eserlerinde tikel bir durumdan evrensel normlar üretme noktasında kültürel determinizmin tuzağına düştüğü görülecektir.

Buna karşın yine de Kant'ın doğal tarih incelemelerinden devraldığı ırk düşüncesinin onun *Keime* teorisi ile ne kadar uyumlu olduğu tartışmalıdır. Örneğin Catherine Wilson'ın da aktardığı gibi Friedländer derslerinde Kant, kadınları zorunluluk alanında tanımlamış; yani doğanın onları zayıf bir tür olarak ortadan kaldıramayacağını belirtmiştir. Fakat kadınlar yine de toplumsal nedenlerle başkalarına boyun eğmeyi kabullenen, sosyal pozisyonlarını terk etmemek için kutsal saydıkları ahlaki kodların belirlenimlerinden kurtulamamış bireyler olarak tanımlanmıştır, yani burada kadınların *Keime*'lerinin temelde kendi potansiyelleri ile ayakta kalabilme yetisini temsil etmesine karşın, bu potansiyellerin, toplumsal motivasyonlarla yanlış yönetildiğine dair görüşlerin izlerini de bulabiliriz.[10]

---

[9] Kant, I., Anthropology From a Pragmatic Point of View, (translation: Victor Lyle Dowdell), Southern Illinois University Press, (Carbondale & Edwardsville: 1996), 221, 222

[10] Wilson, C, "Kant on Civilisation, Culture and Moralisation", Cohen, A., (ed), Kant's Lectures

Kadınların, tıpkı bir rehber olmadan sokağa bile çıkamaz oldukları gibi, tüm işlerinde birilerine ihtiyaç duydukları Kant tarafından dile getirilmiş olsa da bu aslında aynı zamanda Kant için istenmeyen bir durumun eleştirisidir. Öte yandan biliyoruz ki kadınlar Kant'a göre amaçsızca devam eden tartışmalar yaratan, sonunda uzlaşma ve birlik tarafından noktalansa da daima bir savaşa neden olan bireyler olarak görülmüşlerdir. Bu söylemler içerisinde onun, ulusların karakterleri üzerine söylediklerine son derece paralel bir biçimde cinsiyetçi belirlemelerde bulunduğu ve kadınların mevcut durumlarına ilişkin olarak gördüğü bütün kusurlardan onları sorumlu tuttuğu açıktır. Catherine Wilson ise, bütün bunlara rağmen bu derslerde kadın aklının geliştirilmesinin, erkeklerin mutluluğuna ve daha ziyade kadınlara katkıda bulunacağına dair görüşlerin Kant tarafından beyan edilmiş olmasının önemli bir detay olduğuna dikkat çekmektedir. Bu konuya dikkat çekmek aynı zamanda kadınların içinde bulundukları durumun insan onuruna yakışmayan bir durum olduğu fikrini de içermektedir. Kısacası Kant kadınların mevcut pozisyonlarını olumlamamakta, bundan sıklıkla şikayet ederek olması gerekenin olanla uyuşmadığını belirtmek istemektedir. Bunun anlamı kadınların toplumsal konumlanmışlıklarını terk etmeleri gerektiğini ima etmek midir yoksa onları, kadın(sı) kategorisinde ele aldığı herşeyi aşağılamak mıdır? Kant'ın bu şikayetlerini onun otonomi kavramına yüklediği anlam ile birleştirdiğimizde ve otonom olmanın tüm insanlar için varlığını koruması gereken bir temel nitelik olduğunu varsaydığımızda feminist taleplerin Kant düşüncesi ile uzlaştırılabileceği bir dayanak elde edebilir miyiz?

Esasen bütün bu analizlerden sonra, Kant'ın cinsiyetçi bir söylem kullandığı inkar edilemez; ancak onun eleştirel felsefesinde zamanın egemen söyleminin ve kültürünün etkisinde kalmış cinsiyetçi ifadelerin ne kadar belirleyici olduğu tartışma konusu haline getirilebilir. Dahası, onun otonomi kavrayışı ve kendi geleceğini belirleme fikri üzerinden özellikle liberal Aydınlanmacı feminizmin devraldığı bir mirasın veya esinlenmenin olup olmadığı tartışılabilir.

Bu noktada Kant'ın antropolojisinde geçen bu ifadelerin kullanım amaçlarını ve zeminlerini dikkatli bir biçimde analiz etmek gerekmektedir. Sözgelimi Patrick Frierson, Kant'ın Marcus Herz'e yazmış olduğu bir mektup üzerinden hareket ederek pragmatik antropolojinin ayırıcı ve belirleyici özelliklerini birkaç temel noktada toplayarak açıklamıştır. Bunlar onun antropolojisinin, empirik ve fizyolojik olana karşı pragmatik bir yönelimi yerleştirmek istemesi ve antropolojinin pratik sorunların çözümüne yönelik oluşu, saf psikolojik temellerdeki bir antropolojiye karşı felsefi bir antropolojik bakışı temsil etmesi, insana yapıp etmeleri konusunda basiretin bilgisini vermesi ve başkalarını kendinde amaç olarak kavraması ile ilişkilidir.[11]

on Anthropology, Cambridge University Press, (Cambridge: 2014), 192, 197

[11] Frierson, P. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy, Cambridge University Press (Cambridge: 2003), 52-55

Başka pek çok Kant yorumcusunun da değindiği gibi öncelikle Kant'ın antropolojik yaklaşımı *pragmatiktir* ve 18. yüzyıldaki insan doğasına ilişkin yaklaşımlardan antropolojinin tözsel ve belirlenimci değil, pragmatik olması nedeniyle ayrılmaktadır. Burada kastedilen diğer anlayışlar, Leibnizci metodolojiyi takip eden ve insana rasyonel bir ruh olarak yaklaşan Baumgarten ve Wolff gibi filozofların fikirleri ile, zihinsel fenomenin bedensel temellerine vurgu yapan Platner gibi düşünürlerin yaklaşımlarıdır.

Fizyolojik ve pragmatik antropoloji arasındaki farklılık, ilkinin insan doğasının yapıp etmeleri üzerine odaklanmasından, diğerinin ise kendini özgür eyleyen olarak belirleyen insanı temel almasından gelir. İkinci önemli nokta, antropolojinin, Kant'ın felsefe yapma biçimini onun pedagojik ilgileriyle ve eleştirel aklın niteliği ile ilişkisinde düşünmemize olanak tanıyan ve kamuya hitap etme anlamında *popüler* olmak ile ilgili olmasıdır. Dönemin akademi tarzı felsefe yapma (schoolphilosophy) eğilimine karşı Kant'ın yaklaşımı felsefenin pratik sorunların çözümüne ilişkin olarak kamusal aklı temel alması yla farklı bir geleneği, kamuya ve kamusallık yoluyla felsefe yapmayı (popularphilosophy) temsil etmektedir. Nitekim bunu onun derslerinin işleniş tarzında da görmekteyiz. Kant için farklı sınıftan insanların antropoloji derslerine katılması önem arz ediyordu, zira bu dersler herkes tarafından dinlenebilme ve okunabilme amacı taşımaktaydı. Bu da göstermektedir ki Kant bütün bu sınıflandırıcı ifadelerine rağmen temelde çoğulluğu önemsemiştir. Kamuya felsefe yapma tutkusunun yanına eklenebilecek üçüncü bir halka ise antropolojinin *empirik* yönüdür. Antropolojide kullanılan metod ve analiz biçimleri, geleneksel Kant okumalarının aksine "empirik ben" i konu alan ve transandantal ben'in bir kapasite olarak kavrandığı eleştirel felsefenin empirik içeriğini sağlayan bir niteliğe sahiptir.

Bu empirik içeriği sağlamak adına Kant, 18. yüzyıldaki yaygın yaklaşımları dikkate alarak dünya tarihinden, biyografilerden, oyunlardan ve romanlardan ve bilhassa seyyahların notlarından destek almıştır. Öte yandan daha sonra üçüncü kritikte de ayrı bir başlıkta değerlendirilecek olan *teleolojik* bakış açısı, antropolojinin dördüncü halkasını meydana getirmiştir. Bu özellikle ilgili en çarpıcı örnekler türlerin karakterinin neler olduğuna ilişkin bölüme dayanmaktadır. Nitekim her iki eserde de Kant, *yaşayan herhangi bir canlıda amaçsızlığın olamayacağı* görüşünü ortaya koymaktadır.

Teleolojinin doğası ve işleyişi ise, özellikle mental hastalıkların tartışıldığı bölümde etkili bir şekilde yeniden ortaya konulur. Mental hastalık anında, daha belirgin ifadesiyle çılgınlık halinde teleoloji bir yokluk, yoksunluk hali olarak belirmektedir. Başka deyişle duygulanımlar ruhun hastalıklarıdır ve insanda teleolojinin yokluğunun kaynağını ifade ederler.[12] Bu noktada onun halen geleneksel akıl/doğa dikotomisine bağlı kaldığını açıkça görebiliriz. Amaçlardan, yani rasyonaliteden yoksunluk/kesilme hali, ya mental

[12] Kant, I., Anthropology From a Pragmatic Point of View, (translation: Victor Lyle Dowdell), Southern Illinois University Press, (Carbondale & Edwardsville: 1996), 98-103

bir hastalık durumunda ya da kapasitelerin, *Keime*'lerin gelişemediği bir durumda söz konusu olabilir. Ama burada daha da önemli olan nokta, insanın ancak mental bir bozukluk yahut bir gelişmemişlik durumunda amaçlılığından vazgeçebilir oluşudur. Yani ayırt edilmeksizin tüm insanlar, *kendinde bir amaçtır.*

Bir diğer unsur, daha önceden değinildiği üzere *taksonomi*dir. Taksonomi, her ne kadar ayrıştırıcı görünse de Frierson'a göre pragmatik amaçları sunabilen bir tür popüler çalışmayı bireysel insanın gözlemlerine bir geçiş zemini olarak ortaya koyar.[13] O halde bu yoruma göre kültürel farklılıkların doğası, kadın ve erkeklerin yapıları, ülkelerin ve ulusların karakterleri gibi çıkarımlarda karşımıza çıkan şey ilk etapta popüler, yaygın görüşlerdir; ancak Kant bunları birebir kabul etmek üzere değil, bilimsel planda sınamaya tabi tutmak maksadıyla ele almıştır, denilebilir.

Diğer yandan Kant'ın antropoloji derslerinde yer verdiği temsiller meselesine bakıldığında, onun özellikle üçüncü kritikte ele almış olduğu insanın tikel konumlanışı ile otonomisi arasındaki bağa vurguda bulunduğu görülür. Kant *Antropoloji*'de temsillerin insan aklının yalnızca kendinde sınırsız bir güce sahip olduğu anlayışından uzaklaşarak a priori kavramlarla bir bilgi yargısının üretilmesinden ziyade, eyleyen insanın başkalarının bakış açısını dikkate alarak düşünebilmesinden kaynaklı özgür estetik yargıları nasıl ürettiğine yönelmiştir. Ancak bunun anlamı öznenin başka bireyleri bütünüyle taklit etmesi ve onlarla özdeşleşmesi değildir, zira Kant bunu bir otonomi kaybı olarak görür. Bir başka deyişle Kant'ın hem Antropoloji derslerine hem de *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne konu olan beğeni yargısının tikelliği, öz belirlenimi ve kişinin kendi kendini tayin etme olanağını ve böylece bütün bu toplumsal belirlenimlerden çıkışın imkanını sağlar. Zira beğeni yargısının kaynağı tikelliktedir, toplumsaldan pay almamıştır ve özgürdür. Tikel bir yargı geliştirebilmenin olanağının özellikle beğeni yargısında bir genelliğe açılabiliyor oluşu, hem otonom kararlar verebilmenin imkanı hem de kendi kapasitelerini topluluğun normlarına boyun eğerek değil, bir topluluk duyusu sayesinde özgür bir edimle gerçekleştirmenin dayanağıdır. Ancak bu tür bir yorumlamanın yine onun eserlerindeki bir iç bağıntı fikrinden hareket edildiğinde anlam kazanacağını belirtmek gerekir; gerek kritikler arası bağıntılardan, gerekse onun kozmopolitanizm ve Ebedi Barış üstüne olan görüşlerinin temelinde yer alan otonomi ilkesinden yararlanarak üçüncü kritikteki beğeni yargısını ve temsillerimizin kaynağı meselesini antropoloji derslerinde söylenenler ile birleştirdiğimizde, insandaki *Keime*'lerin herkes için geçerli bir normatif düzen içerisinde devinmediğini, daha ziyade onların, bireysel ve tikel bir potansiyeli otonom bir biçimde geliştirmek ile ilişkili olduğunu görürüz. Bu devinimin kendisi tikel ve duyusal olandan

[13] Frierson, P., "Kant on Mental Disorder Part 2: Philosophical Implications of Kant's Account", *History of Psychiatry*, 20 No: 3 (2009): 290-310, DOI: 10.1177/0957154X08337644

kaynaklanmakta, ancak sonuçta tüm insanlığın içine dahil olacağı bir genelliği tesis edecek bir potansiyele ulaşmaktadır. Bu noktada duyusal olan/rasyonel olan karşıtlığının Kartezyen yorumunu aşabilecek olan da şey de Kant'taki otonomi kavramıdır, diyebiliriz. En tikel ve duyusal yanıyla bile insanın özellikle beğeni yargısında cisimleşen genelliğe bağlanma yetisi, duyusal ya da empirik koşulların içinde bir genişleme, gelişme ve genelleşme potansiyelinin olduğunu gösterir. Bu durumda tikel konumlanmışlıkları ne olursa olsun bireylerin kendi iç potansiyellerini bir genelliğe bağlanma yönünde geliştirebilecekleri açıktır. Buna göre Kant'ın taksonomilerinin yahut cinsiyetçi belirlenimlerinin bir önemi kalmamış gibi görünmektedir; insan türünün bütün üyeleri için geçerli olan bu genele bağlanma fikri, Aydınlanmacı kamusal aklın da temelini teşkil eder ve onun otonomi ilkesinin, eleştirel projesinin temel hatlarını belirlemeye yarayan bir anahtar kavram olduğunu ortaya koyar.

Buradan yola çıkan bazı feminist düşünürler son zamanlarda Kant'ın otonomi ilkesinin kadınların hak taleplerini kapsayacak şekilde genişletilip genişletilemeyeceğini tartışmaya başladılar; feministlerin büyük bir kısmı bu görüşü temelsiz bulurken-örneğin Martha Nussbaum Kant'ın kadınlara yönelik ifadelerini açık bir biçimde mizojini temsili olduğunu belirtmiştir, Carol Pateman kadınların Kantta bir özne değil, olsa olsa bir mülkiyet olabileceğini ifade etmiştir vb.-bazıları da Aydınlanmanın meşhur "aklını kullanma cesareti göster" mottosunu esas alarak bu kavram dahilinde feminist hak taleplerinin ve yeni bir öznellik inşasının zemini olarak Kant felsefesini yeniden mal etmeyi önermişlerdir. Örneğin Marry Shott, Carol Hay gibi düşünürler, Kant'ın kadınlara yönelik söylediklerinin onun periferde kalmış düşünceleri olduğunu ve dahası bunların konjonktürel olarak o dönemde yaygınlık gösteren ifadeler olduğunu belirtmişlerdir. Buna rağmen onlar, yine de Kant'ın kendisinin erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğuna dair bir cinsiyetçi fikre sahip olduğunu ve Kant'ın bir feminist ya da protofeminist olarak görülemeyeceğini kabul etmişlerdir.

Ancak Carol Hay'in de dikkati çektiği üzere burada feministler açısından temel mesele, onun felsefesindeki otonomi kavramının sunduğu imkanlardır. Kant, rasyonel kapasitelerimizin doğal bir bulunuş içerisinde verili olduğunu söylemez, bu kapasitelerin öğrenme ve olgunlaşma yoluyla yavaş yavaş gelişebileceğini öne sürer; yani kapasitelerin gelişimi ancak kazanılmış bir şey olabilir.[14] O halde otonomi zamanla bu rasyonel kapasitelerin gelişimi ile doğru orantılı olarak herkes için kazanılabilecek bir durumdur.

Diğer yandan Kant'ın ödev anlayışı ile onun kadınları hane alanında görmesinden kaynaklanan cinsiyetçiliği arasında kurulan bağıntıya ilişkin olarak da Hay, bu kapasitelerin kullanımı ile birlikte kişinin özgür ve iradi seçimlerinin devreye girebileceğini, yani hane alanından çıkış da dahil olmak

[14] Hay, C., Kantianism, Liberalism and Feminism, Palgrave Macmillan, (London: 2013), 70

üzere rasyonel seçimler çerçevesinde kadınların özne haline gelebileceğini öne sürer. Zaten Kant, ödev fikrini insani ve hayvansal doğa arasında bir ayrım yaparak temellendirmiştir; erkek ve kadın arasında değil. Kuşkusuz Kant'ın zihnindeki insanın beyaz batılı erkek ve onun değer dünyası olduğu aşikardır ancak unutmayalım ki Kant, irade ve özgürlüğü fenomenal alanda ve ona ilişkin çözümlemelerde değil, noumenal alanda tesis etmek istemektedir. Bu nedenle özgürlüğün noumenal koşulu, bizi birbirimizle eşitleyecek bir düşünümün zemini olabilir. O halde diyebiliriz ki *Keime*'lerin gelişimi doğal eğilimlerimize, *Naturanlagen*'a yönelik bir tutum almakla ilişkilidir. Kant'ın çağında kadınların bu tutumu nasıl alacağı/alabileceği ve dahası Kant'ın zihnindeki cinsiyet kategorilerinin hiyerarşisi nedeniyle bunun ne kadar ikna edici olduğu epey belirsiz olsa da en azından bugün haklarda eşitliğin kapasitelerde eşitlik (yahut daha doğru bir ifadeyle denklik) fikrini benimsemekle mümkün olacağı açıktır.

Diğer yandan onun ahlak felsefesi açısından bakıldığında da kategorik imperatifin maksimleri, içimizdeki bu doğal yetenekleri tüm insanlık ailesine ve kozmopolitan amaçlara açabileceğimiz bir zemini teşkil etmektedir; insanlığın amaç olarak görüldüğü bir sistemde kadınlar kendi moral yükümlülüklerinin farkındalığı ile saygı ve eşitlik talebinde bulunabilirler. Kantçı çerçevenin, feminist taleplerin tümü için kullanışlı bir zemin olamasa da liberal feminizmin temel taleplerini sürdürmede ve geleneksel kadın/erkek, akıl/doğa, batılı/oryantal halklar gibi dikotomik ayrımları aşındırmada; herkesin kendi içinde sahip olduğu *Keime*'lerin, potansiyellerin ve kapasitelerin gelişimini sağlayacak bir ortam tesis edildiği takdirde, kendisini daha da genişletmede ve bu ikilikleri aşmada belli bir gücünün olduğu söylenebilir. Potansiyellerin gelişimindeki farklılıklar, çoğulcu bir politik anlayışın geliştirilmesine dönük bir yorumla tamamlanabilir. *Keime*'lerimizin farklı oluşu eğer kendi tikel deneyimlerimizi evrensel ve determinist bir gelişim çizgisi içerisinde eritmek dışında bir seçeneği sunacak yeni bir anlam ve değer örüntüsünü kuracak ise, bu aynı zamanda Kant'a yöneltilen içi boş bir insanlık fikrinin yeniden ele alınması –ama bu defa elbette ki Onsekizinci yüzyılın yerleşik kategorilerinden ve önyargılarından arınmış bir biçimde-ve bu fikrin içinin yeni tikel talep ve deneyimler ile doldurulması sayesinde olacaktır. Sonuçta Aydınlanmacı liberal feminizmin tüm sınırlılıklarına rağmen gerçekleştirmeye çalıştığı şey de benzer bir noktadan hareketle kadınların kendi otonomilerini kendi deneyimleri içerisinden kurmalarına dönük bir çağrıdır. Buradaki temel referans ise kadınları ve ötekileri hiçbir zaman kapsamayan insanlık idesinin yeniden düşünülmesi ve kapsamının genişletilmesidir. Herkesi kapsayıcı hale gelmesi gereken doğal hakların bir referans noktası olarak alınması, tarihin belirli, sınırlı ve ayrıcalıklandırılmış bir kesimine verilmiş olan hakların, toplumun geneline hitap edecek bir biçimde ve yeni bir rasyonalite anlayışı içerisinde yeniden ele alınması gerekliliğini ortaya koymuştur.

Bu taleplerin tüm kusurlu ve eksik yanlarına rağmen Kant felsefesinin temel talepleriyle örtüştüğünü söyleyebiliriz. Kant insanlığı tikel bir insan idesine değil, genelliğinde insanlık idesine ya da genellik içerisinde tasarlanmış insana bağlı olarak düşündüğünden; bu genellik fikrinin verdiği imkanla birlikte onun bu taksonomiler yoluyla ayrıştırdığı insan topluluklarını ve farklı cinsiyet yönelimlerini biraraya getirebilecek yeni bir okuma gerçekleştirilebilir. Eğer onun 3. Kritikte yaptığı analojiden yola çıkacak olursak, tıpkı doğanın kendi amaçlılığına sahip olması gibi, insanı belirleyen temel niteliklerden birinin onun amaçsız bir amaçlılığa, yani amaç idesinin kendisine sahip olması olduğunu; ve yine *Antropoloji*'deki ifadelerinden hareketle insana dışsal olarak dayatılan amaçların onu köleleştirerek bu amaçlarla çeliştiğini, dolayısıyla amaçlar varlığı olarak görmediğimiz her bireyin onun eleştirel teorisinin yapıtaşlarını aşındıracağını ve bu yüzden "genelliğinde insanı" bugün yeniden tanımlamamız gerektiğini iddia edebiliriz. Nitekim Kant, bu derslerde tıpkı nezaket kurallarına dayalı olarak kullanılan majesteleri, haşmetmeap, ekselansları ve hatta Almanca'da saygı ifadesi olarak tekil bir sen yerine kullanılan siz sözcüğünü (Sie) eleştirirken olduğu gibi, insanı araçsallaştıran herşeyi moral olanın dışına atmaktadır. Bu hitabet sözcükleri bile saygıyı ve nezaketi değil, insanlığa saygısızlığı ve onun kendinden bir amaç olan doğasına dair bir ihlali dile getirmekte, yani onu bir başka insan varlığı karşısında köleleştirmektedir. Bu nedenle Kant, otonominin ancak insanların hem kendilerini hem de başkalarını amaç olarak görebilecekleri bir zeminde söz konusu olabileceğini, öbür türlü köleliğin söz konusu olacağını belirtmektedir. Elbette ki Kant'ın bunları söylerken bu fikirlerini Avrupa halklarının köleleştirdiği topluluklara yahut kadınlara dair bir düşünüme transfer etmiş olabileceğini kast etmiyoruz; ancak onun düşüncesinin temelinde yer alan bu fikirlerin ve özellikle otonomi kavrayışının, günümüz sorunlarına yönelik pratik çözümler söz konusu olduğunda elverişli bir temel sağlayabileceği fikrini dikkate almamız gerektiğini ifade etmek istiyoruz. Bunu ifade ederken elbette ki onun pratik felsefesinde somutlaşan bazı imkanlardan da yararlanmaktayız.

Kant'ın özellikle hukuk öğretisindeki hak doktrininde bu düşüncenin somut karşılığı olabilecek bir zemini görürüz. Kant'ın değeri içsel özgürlüğü sağlayan, hakkı ise dışsal özgürlüğü sağlayan bir şey olarak görmesi ve değer ve hak kavramlarının ayrımına önem vermesi, yine onun otonomi kavrayışı ile ilgilidir. Bu durumda otonomi eş zamanlı bir özyönetim ilkesini gerektirmektedir: Değer yoluyla iç yönetim ve hak yoluyla dışsal yönetim aynı anda işler durumda olmalıdır. Böylece özgürlük salt moral değerlerle sağlanabilen içsel bir mesele olarak kalmayıp, hukuksal talepler yoluyla kamusal alanda anlam kazanan politik bir pratik olarak anlam kazanacaktır. Bu durumda otonom bireylerin salt kendi özgürleşimlerini değil, bütün bir yurttaşlar topluluğunun özgürleşimini sağlayacak bir kamusallık deneyimine sa-

hip olmaları gerekmektedir. Buradan hareketle tarihsel olarak ana akım felsefe geleneği içerisinde erkeğin bir tamamlayıcısı, karşıtı veya olumsuzlaması olarak görülen kadının, Kantçı çerçevenin sınırlarını açarak genişletmesi, Kant'ı belli noktalarda deforme etmek pahasına da olsa meşru bir talep olacaktır. Tarih, filozofların kendi araçlarını hiç de niyet etmedikleri bir alana taşımak ve yeniden okumak için bize yeteri derecede meşru bir zemin sunmaktadır. Bu yüzden otonomi kavramının ve moral sorumluluk ilkesinin feminist taleplerle yeniden ilişkiye sokularak düşünülmesini anlamlı ve önemli buluyorum.

Kaynakça

Bernasconi, Robert. Irk Kavramını Kim İcat Etti? Der. Zeynep Direk, İstanbul: Metis Yayınları , 1999.

Hay, Carol. Kantianism, Liberalism and Feminism, London: Palgrave Macmillan, 2013.

Eze, Emmanuel Chukwudi. "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", Anthropology and The German Enlightenment, Perspectives on Humanity, Ed: Katherine M. London and Toronto: Faull Bucknell University Press, 1995.

Frierson, Patrick. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy; Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Frierson, Patrick. "Kant on Mental Disorder Part 2: Philosophical Implications of Kant's Account", *History of Psychiatry*, Vol. 20 No: 3 2009, DOI: 10.1177/0957154X08337644.

Kant, Immanuel. Anthropology from a Pragmatic Point of View, Translated: Robert B. Louden, New York :Cambridge University Press, 2006

Kant, Immanuel. Anthropology From a Pragmatic Point of View, Translation: Victor Lyle Dowdell, Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1996.

Louden, Robert. "Cosmopolitical Unity: The Final Destiny of the Human Species", *Kant Lectures on Anthropology*, ed: Alix Cohen, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Stark, Werner. "Kant's Lectures on Anthropology: Some Orienting Remarks", Cohen, A., (ed), *Kant's Lectures on Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Wood, Allen (ed), *Kant's Lectures on Anthropology*, New York: Cambridge University Press, 2012.

Wilson, Catherine. "Kant on Civilisation, Culture and Moralisation", *Kant's Lectures on Anthropology,* Cohen, Alix, (ed), Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:*9
Bahar / Spring 2020

Right Action And Action Guidance in Virtue Ethics

NEVİM BORÇİN*

Abstract
A continuous objection to virtue ethics has been its alleged inadequacy in providing a distinctive account of right action and determinate action guidance. The virtue ethical criterion "An action is right if and only if it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances," has been claimed by some to give wrong results in some cases, and thus doomed to failure. In this paper I respond to two such claims; one by Ramon Das and the other by Robert Johnson. I argue that Das and Johnson overlook an important distinction between "action assessment" and "action guidance" in virtue ethics. Once this distinction which is alien to other dominant moral theories is taken into consideration, I show that virtue ethics can supply a distinctive theory of right action and sufficient action guidance.
Keywords: action assessment, action guidance, eudaimonistic virtue ethics, right action, virtue ethics.

Erdem Etiğinde Doğru Eylem ve Eylem Rehberliği

Özet
Erdem etiğine sürekli yapılan itirazlardan bir tanesi, doğru eylemin ne olduğu konusunda belirli bir teoriden yoksun olduğu, dolayısıyla eylemlerimize rehberlik etmede yetersiz kaldığıdır. Erdem etiğinde, "Bir eylem, ancak ve ancak, erdemli bir kişinin verili koşullarda karakteristik olarak (karakteri ile eylemde bulunarak) gerçekleştireceği bir eylem ise doğrudur" kriterinin bazı durumlarda yanlış sonuçlar verdiği ve bu açıdan erdem etiğinin başarısız olmaya mahkûm olduğu iddia edilmektedir. Bu çalışmada, Ramon Das ve Robert Johnson tarafından erdem etiğine yöneltilen iki eleştiriye cevap vereceğim. Das ve Johnson'un erdem etiğinde "eylem değerlendirmesi" ve "eylem rehberliği" gibi önemli bir ayrımı göz ardı ettiklerini iddia edeceğim. Ahlak felsefesine hâkim diğer teorilere yabancı olan bu ayrım göz önüne

* Nevim Borçin, Central European University. nevimborcin@gmail.com

alındığında, erdem etiğinin, iddia edilenin aksine kendine özgü belli bir doğru eylem teorisi sunduğu ve eylemlerimizde bize yeterince rehberlik ettiğini göstereceğim.
Anahtar Sözcükler: eylem değerlendirmesi, eylem rehberliği, eudaimonist erdem etiği, doğru eylem, erdem etiği.

1. Introduction

Although it has re-emerged in recent decades in contemporary philosophy, virtue ethics (henceforth VE) has a long history going back at least to the fifth century B.C. in western thought. Its re-appearance in moral philosophy has stimulated fruitful debates among philosophers on questions of rules and principles, character, moral education and so forth. While VE has attacked the foundational considerations and truisms of dominant deontological and utilitarian moral theories,[1] a continuous objection to it has been its alleged inadequacy in providing a distinctive account of right action and determinate action guidance. Contemporary philosophers such as Hursthouse, Swanton or Slote have tried to provide a virtue ethical criterion of right action that can provide guidance.[2] Moreover, there is a steadily growing mountain of debates on whether the proposed accounts are successful or not by both competitor theorists and virtue ethicists. Despite the abundance of virtue ethical responses to the inadequacy objection, the debate hasn't yet reached a so called "saturation point." This paper aims to be a contribution to that debate in favour of VE. My aim is not to propose entirely new notions or perspectives to the discussion but to try to lift the level of debate by fleshing out certain virtue ethical considerations and structural characteristics that are still in need of clarification and elaboration by means of which I hope to show that VE has a distinctive and adequate conception of right action which can provide distinctive action guidance.

In order to fulfil this aim, in section 2 I will introduce two major objections by contemporary philosophers who aim to show the inadequacy of the virtue ethical criterion (V1) "An action is right iff it is what a virtuous

[1] VE since Aristotle has criticized approaches to ethical theories that aspire to make them scientific in the sense that they must be "strongly systematic," "clear," "precise," and also be able to seek a clear and precise answer to every moral question and have a definite method for providing answers to those questions. Today figures like Sidgwick and Rawls have been often subject to such criticisms. See Julia Annas, *The Morality of Happiness.* (Oxford: Oxford University Press, 1993) and Alan Wood, *Kantian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2007) for such criticism.

[2] See Liezly Van Zyl, 2013. "Virtue Ethics and Right Action" in *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* ed. Daniel Russel (New York: Cambridge University Press, 2013) for a discussion of right action in different versions of VE.

agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances." In the next section, I will propose that VE can respond to both objections satisfactorily if the distinction between "action assessment" and "action guidance" is taken into consideration. I will argue that (V1) functions as an action assessment rather than action guidance criterion. In section 4, I will demonstrate how adequate action guidance could be derived from (V1) by some additional premises of VE.

2. Two Major Objections

In this section, I will appeal to two specific objections to virtue ethical theory of right action. These objections have actually been posed to both agent-based and qualified-agent versions of VE. However, in order to respond to those objections, I will mostly refer to Hursthouse's agent-qualified account as she defends a *eudaimonistic* Neo-Aristotelian version of VE which I am more sympathetic to.

Virtue ethical accounts of such philosophers as Hursthouse, Slote, Swanton and the like who have tried to develop accounts of right action have been subject to several internal and external criticisms. Some philosophers defending VE have argued that trying to work out a criterion of morally right action is to renunciate some virtue ethical ideas inspired by Elisabeth Anscombe and Philippa Foot with whom the revival of VE began in the first place. According to those critics, Anscombe, thought that deontic notions such as right, wrong, duty and so on presuppose the existence of a supreme lawgiver and that is why we must dispense with this vocabulary altogether. So, such philosophers as Taylor and Hacker-Wright think that it is useless to try to vindicate VE by trying to offer a defensible criterion of right action because, they claim, VE is already complete and sufficient without such an account of right action. The purpose of this paper is not to go into this debate to figure out how we must interpret the views of Anscombe or Foot or any other theorist. By defending a virtue ethical account of right action in this paper, I obviously deny what Taylor or Hacker-Wright think about right action.

In the paper I rather aim to discuss two major external objections about virtue ethical account of right action. In this section I will introduce them and in section 3 and 4 I will try to show in what ways Hursthouse's account can block the objections.

The first objection is by Ramon Das and the objection goes as follows: a theory of virtue is fundamentally concerned about the development of a good character and how a person ought to be. A theory of right action, on the other hand, is fundamentally about the provision of moral guidance and what a person ought to do. Whereas VE theoretically takes as basic an agent's internal states of character or motives, a plausible theory of action

must take into account features of the external world and foreseeable consequences. Furthermore, a person's character, Das thinks, is hardly infallible and people occasionally act out of character. Sometimes, good people do the wrong thing and bad people do the right thing; also, it is a platitude that people 'do the right things for the wrong reason'. So, given the mismatch between action and character and the common platitude that people sometimes 'do the right thing with wrong reason', the objection goes, we have to sharply distinguish between people's inner moral character and the outwards acts. He adds that any strategies that have been developed by virtue ethicists to meet this objection result in depriving VE of its distinctive character as a theory.[3] For the sake of brevity, I will refer to this objection as the "moral platitudes objection." Consider the following example by Das:

> *'Doing the right thing with the wrong reason':* A man dating a woman with a young child dives into a swimming pool to save the child from drowning. He cares not at all for the child and is motivated exclusively by a desire to impress the woman as a means, let us suppose, to sleeping with her.[4]

Das argues that despite the man's thoroughly bad motivation it seems clear that he did the right thing. At the very least, he did *what he ought to have done*. But when considered from a virtue ethical perspective, Das argues, there seems to be a problem here since that wouldn't be an action done from a virtuous character and thus must be assessed as "wrong". However, it is just an example of a moral platitude in which one 'does the right act with the wrong reason.'[5]

The second objection by Robert N. Johnson rests on the idea that right action cannot be defined as what a virtuous person would characteristically do in the circumstances as there are some circumstances in which a non-virtuous agent can do things that are right, and that no virtuous agent would be found. He argues that it is not sensible to ask what a virtuous agent would do in such circumstances as no virtuous person would be in the circumstances of a non-virtuous person who is trying to improve his actions and make himself a better person. There can be actions that would be morally required of a person who is not virtuous, and that no virtuous agent would do precisely because he is already virtuous. Consider the following example by Johnson:

> *Self-improving acts:* A chronic liar who has decided to improve his character is trying to follow the advice of his therapist. He writes down all his lies,

---

[3] Ramon Das, "Virtue Ethics and Right Action: A Critique" in *Routledge Companion to Virtue Ethics*, ed. Lorraine Besser-Jones and Michael Slote (New York: Routledge, 2015), 331-332.

[4] Das, "Virtue Ethics", 326.

[5] Das' "platitude objection" is actually an old criticism that has been addressed to virtue ethics. See. R. B. Louden, "On Some Vices of Virtue Ethics," *American Philosophical Quarterly* 21, no. 3 (1984):227 – 236, for similar objections.

> constantly reminds himself why telling the truth is important, tries to change the way he thinks about actions and the effects of his actions on others.[6]

Johnson gives two other examples which serve the same function in his argument. One is about self-controlling actions of an intemperate person who wants to improve himself. The other is about a person who has some moral blind spots about racism, sexism etc. in his character. Because he doesn't rely on his own judgement, he constantly seeks moral guidance from morally better people around him. Hence, Johnson argues that a novice in virtue is going to do a lot of self-controlling actions that no already temperate virtuous person would do, or the-not-yet virtuous person might seek moral guidance from better people around her, something that no virtuous person would do. All these are right actions but not actions that are characteristic of a virtuous agent. Thus, the argument goes, doing what the virtuous person would do cannot be a necessary condition of right action which implies it is false to analyze the right action in terms of the actions of a virtuous agent. Following Daniel Russel, I will call this objection "right but not virtuous objection" for the sake of brevity.[7]

Now, let us see how VE can cope with these objections.

3. Right Action as Action Assessment

In order to understand how qualified-agent VE deals with these objections it must be noted that the critics ignore a distinction which, I believe underlies Hursthouse's account of right action. This distinction is between action guidance and action assessment. For instance, when one makes a statement such as "X is a (or the) right action," such dominant theories as deontology and consequentialism tend to grant that it has two functions: it plays both roles of action guidance and action assessment. "What A ought to do?" is ordinarily responded in statements like, "A ought to do X," because "X is the right thing." Thus, it is thought that "X is the right thing," both functions as "X is what ought to be done" in the sense of action guidance and as "X is the right thing," in the sense of action assessment. According to deontological and consequentialist theories these two functions are like two sides of the same coin and when one performs what she ought to do, she ends up doing the right thing.

---

[6] Robert N. Johnson, "Virtue and Right" *Ethics* 113, no. 4 (2003):810-834. I have briefly summed the case.

[7] "Right but not virtuous objection," too, seems to be a common criticism that has been addressed to VE in the literature. See a parallel objection in David Copp, David Sobel, "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics," *Ethics 114* (2004):514-54 and Bernard Williams, "Replies" in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* ed. J. E. J. Altham and Ross Harrison (New York: Cambridge University Press, 1995), 185-224.

What about this distinction in VE? I believe that the "moral platitudes" and "right but not virtuous" type of objections that are posed to VE can be blocked if the critics can see the underlying distinction that is at work in Hursthouse and VE. According to Hursthouse's version of VE, an action is right if and only if it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances (henceforth V1). However, although Hursthouse doesn't distinguish it explicitly, she doesn't use "right action" in the traditional sense of "an act ought to be done" or "an act which is obligatory." A "right action" for Hursthouse rather must be understood as "a good or virtuous deed." When we say that "X is a right action," unlike other theories, Hursthouse wants to assess or evaluate the action and give it a "tick of approval" as a good or excellent action. That means that for VE action assessment and action guidance are not necessarily two sides of the same coin and they can come apart. Therefore, one mustn't assume that in Hursthouse or in VE "what one ought to do" necessarily issues in a "right action." It is in some situations possible for an agent to do what she ought to do without thereby doing a right action. If that significant point is well-taken, it will be more obvious, with the help of our discussion in the next section, how virtue ethical theory of right action succeeds in providing action guidance that doesn't go against (V1).

Consider a case by Hursthouse which is an example of a dilemma where the agent finds himself in a difficult situation because of some of his character defect or past wrongdoing:

> *The philanderer case:* Suppose that a philanderer irresponsibly has impregnated two women convincing each that he intends to marry her. But now, he can marry only one of them. Suppose that one of the women luckily finds another suitor who is happy to support her and her child. Now, it would obviously be worse and callous if the philanderer abandons the other woman. If he marries the second woman will he perform a right action?[8]

According to Hursthouse, in this case it is impossible for the philanderer to perform a "right action" which is a "good deed" and which warrants a "tick of approval. On the other hand, by deciding to marry the second woman, he might do "what he ought to do". "Marrying the second woman is not a right action" does not imply "He ought not to marry her." It simply means that he hasn't done "a good deed." He should feel shame and regret for what he has done, rather than enjoy the "satisfactory review of his conduct" in Hume's phrase.[9]

So, Hursthouse thinks that although in some cases the action can be the

[8] Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 50. I've paraphrased and shortened the more elaborate case which is careful to point out that we only assume that it would be worse to abandon one of the women than the other. We assume he has promised both to marry them.

[9] Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 46-47, 50-51.

outcome of a right decision, and be the thing that ought to be done, it might still not be right, i.e. not an act that a virtuous agent would have done in the circumstances. Although the philanderer will make the right decision and do what he ought to do by marrying one of the women he has impregnated, he will still fail to do the right thing as he has only become lucky in that the other woman has now a suitor that will marry and support her. He makes the right decision in a case where because of his past wrongdoing, he should feel shame and regret for what he has done. Yet, his action doesn't deserve the "tick of approval" and isn't praiseworthy.

As we can infer from this case by Hursthouse, a right action is not equivalent to "what ought to be done" in VE. That means that for a virtue ethicist "ought" doesn't necessarily imply "right".[10] The right action is the one that is characteristic of the virtuous agent in the circumstances and the actions such as the action of the philanderer fail to be right when we assess what he does with the standards of the virtuous agent. Nevertheless, as virtue ethicists we don't want to say that such an act that is an outcome of an imperfection in the character of the agent or the past wrongdoing is not "what ought to be done" in terms of action guidance. If the philanderer decides "rightly" to marry the second woman, he will still do "what he ought to do". Then, when VE is evaluated in terms of its account of right action, the distinction between action guidance and action assessment and thus, the distinction between "ought" and "right" must be taken seriously. They mustn't be assumed to be identical as in the case of utilitarianism and deontology. If that distinction in VE is acknowledged by its critics, then it will be more obvious that "the moral platitudes objection" and "the right but not virtuous objection" fail in their conclusions.

How could we make use of this distinction in responding to the objections we introduced above? Consider Das' case of the womanizer who saves the drowning child. A virtue ethicist would accept that the man did "what he ought to do" because saving the child is the right decision in this case. However, she would still deny that he performed a right action which deserves an "unqualified approval" in Hursthouse's words. A virtue ethicist thinks that (V1) tells us that the man failed to do the morally right thing as in the same way as (V1) tells us that the philanderer that has to abandon one woman and marry the other failed to do the morally right thing. Both the actions of the philanderer and of the womanizer fail to be "good deeds" which warrant "a tick of approval."

Now consider Johnson's "right but not virtuous objection." His case was of a chronic liar who tries to improve his character and thus perform a host

[10] See Daniel Russell, "That "ought" does not imply "right": Why it matters for virtue ethics", The Southern Journal of Philosophy 46 (2008): 299–315, for a comprehensive argument in favor of the view that 'right action' is not equivalent to 'the act that ought to be done'.

of remedial and reforming acts such as following the instructions of his therapist, reminding himself of the importance of truth telling and so forth. A virtue ethicist would respond that Johnson, too, assumes that assessing these types of actions as failing to be "right" necessarily entails that they "ought not to be done." However, that is a mistake. If he is more careful about the distinctive conception of right action that the virtue ethicist proposes, it should be clear that the virtue ethicist doesn't identify these actions as "wrong" actions that "ought not to be done." They are actions that "ought to be done" although they are not the actions that a virtuous agent would characteristically do in the circumstances. The remedial actions of a chronic liar are only not right in the praiseworthy and excellent sense. But note that no sane person would plausibly claim, for example, that the actions of a youngster who emulates his teachers in order to improve his character are things that "he ought not to do". After all, ordinarily learners of virtue will have to perform numerous such actions in order to improve an understanding of what is morally right or wrong or what is acceptable and admirable as opposed to what is shameful and unacceptable. However, what (V1) tells us is that we cannot "assess" the actions of a learner or a novice of virtue as "morally right", not that we can't denote them as actions that "ought to be done." Both the young learner who emulates his teachers and the self-improving liar of Johnson will be doing "what they ought to do" but fail still doing things in the right way as a virtuous would characteristically do.

VE offers us a rich conception of right action which involves not only "outward" actions but also right emotions, right reasons, right attitudes etc. which deserve unqualified approval. So, (V1) tells us that when we assess the actions of the philanderer, the self-reforming liar and the womanizer, we see that they haven't done the right thing, considering the virtuous agent as giving us the standard. But then the question is if (V1) gives us the standard to "assess" the actions as whether they are right or wrong in the sense of "action assessment", how do we come up with the right decisions; that is, how does VE provides us action guidance? Before I discuss the answer to this question in section 4, I want to make two important remarks about the objections.

Both objections make a second assumption which considers rightness and wrongness as dichotomic concepts; an action is either right or wrong and there are no degrees of rightness. They assume that, for example, once the actions of the reforming liar and the womanizer are denoted as "not right" by the virtue ethicist, they have to be assessed as "wrong". The assumption is that if an action is not right as an act that a virtuous agent would do, then it must inevitably be wrong as if for VE, 'an action is wrong if and only if it is an act that a virtuous agent would not characteristically

do in the circumstances.' This is a totally mistaken assumption. The question is what is the criterion of a wrong action if "right" and "wrong" are not binary oppositions in VE? Here is the answer:

(V1) An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances.

A corollary of (V1) for the criterion of wrong action would rather be:

(W) An act is wrong iff it is what a vicious agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances.[11]

VE allows that there is a range of actions that are neither right (characteristic of a virtuous person) nor wrong (characteristic of a vicious person) but somewhere in between. The virtue ethicist wouldn't want to denote the actions of Johnson's self-improving liar as "right," but she wouldn't denote them as "wrong", either. To call them wrong, they would have to be actions that "a vicious agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances." However, given that the reforming liar now does certain actions with the motivation to become more honest, restore his self-esteem and become a better person, they are not actions characteristic of a vicious agent. The self-improving agent or the self-controlling person who adopts the standards of virtue and acts accordingly in order to improve himself, avoid temptation and so on does the right thing in a "weaker" or "thinner" sense as Annas denotes it.[12] His actions are better than were he to remain a chronic liar. Similarly, although a virtue ethicist cannot assess the action of Das' womanizer as morally right, she wouldn't say the man did something wrong, either. Although he doesn't perform his action with the right reasons and right motivation, with saving a drowning child he does something good. His action is better than were he not save the child.

However, Johnson argues that acting to improve oneself, both morally and naturally, seems not to be merely acceptable. He insists that there is, or at least can be, something truly excellent in a moral respect about the reformation of the liar. He admits that the remedial or self-improving actions he mentions are not morally excellent actions characteristic of a virtuous person but still he sees no ground in holding that self-improving actions and the like are not "every bit as morally excellent as any actions that would be characteristic of the virtuous."[13]

The intuition behind Johnson's insistence on the moral excellence of self-improving actions might be about the hardship involved, for example in efforts of a non-virtuous person in controlling himself, avoiding temptations, strengthening his will and so forth. Philippa Foot discusses these sorts

[11] In formulating the criterion of wrong actions in VE in this way, I am indebted to Van Zyl, "Virtue Ethics", 175-176.

[12] Julia Annas, *Intelligent Virtue* (New York: Oxford University Press, 2011), 42-50.

[13] Johnson, "Virtue and Right", 5.

of actions in *Virtues and Vices* by making a distinction between hardship involved in actions that are due to circumstances and hardship due to a flaw in one's character. If what makes it hard for a person to act virtuously is the circumstances, then if he acts well, he shows more virtue. On the other hand, if what makes it hard for a person to act virtuously is an imperfection of his character, then he shows less virtue when he acts well. Thus it makes a difference whether the hardship comes from one's immature or flawed character or from the fact that circumstances make it hard.[14] Compare Johnson's self-improving liar's telling the truth with difficulty in a case with someone else who tells the truth despite the political threats she will face if she tells the truth. While the difficulty for the former person derives from his non-virtuous and mendacious character, for the latter it is the threatening political circumstances that creates the difficulty. Once they both tell the truth, intuitively the action of the latter would be more excellent than the action of the former contrary to what Johnson thinks.

Now, if (V1) rather functions as an action assessment criterion in VE, how could the self-improving liar or the womanizer that saves the child decide what is the right thing to do? To what extent can VE provide action guidance to non-virtuous agents? This will be the topic of the next section.

4. Right Action as Action Guidance

A virtue ethicist at this point has to respond to two closely related questions in order to show that VE is capable of providing action guidance. The first concerns epistemic problems a non-virtuous agent might confront while trying to figure out who is a virtuous agent or which actions are virtuous. Louden, another critic of VE, voices this worry in relation to (V1) and objects that if we are told that a right action is what a virtuous agent would do, there will be serious epistemic problems for non-virtuous agents. He writes:

> We ought, of course, to do what the virtuous person would do, but it is not always easy to fathom what the hypothetical moral exemplar would do were he in our shoes, and sometimes even he will act out of character.[15]

The second related question follows this epistemic scepticism and asks how a non-virtuous agent can know what they ought to do in the particular cases. Remember that the point Johnson was trying to make by introducing three cases of a self-improving non-virtuous agents was to argue that all the actions of those agents are right but uncharacteristic of a virtuous agent. In

[14] Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, second edition (first edition 1978), (Oxford: Clarendon Press, 2002), 11.

[15] Louden, "On Some Vices," 229.

a footnote he stresses that Hursthouse explicitly endorses the idea that seeking guidance in some cases from the virtuous is what we ought to do in certain situations, but she fails to notice the implications of this for (V1)[16]. He seems to be implying that although Hursthouse admits self-improving actions that are not characteristic of the virtuous agent are what one ought to do in some situations, she isn't aware that such actions are "wrong" according to (V1). Thus, he infers, (V1) fails to guide a non-virtuous agent in what he does and fails to tell such agents what they ought to do.

These challenges to (V1) has led some defenders of VE to abandon Hursthouse's account of right action and offer instead modified version of (V1). They have suggested defining right action in terms of what the virtuous agent would *advise* one to do or would *approve* of one doing.[17] In what follows in this section, I will argue that Hursthouse's account of right action has the resources to sufficiently meet the challenges and thus there are reasons to retain (V1).

As I have already discussed, right action in (V1) is not used in the sense of action guidance; that is, on its own (V1) doesn't tell us what one ought to do. It rather evaluates whether any action in question is right in the sense of a good and admirable deed. However, Hurstouse stresses that (V1) needs a supplement which specifies who counts as a virtuous agent. Without such a supplement, it would seem like a truism that everyone would agree, both a deontologist and a utilitarian.[18] Then, the supplement to (V1) is:

V.a. A virtuous agent is one who has, and exercises, certain character traits, namely the virtues.

Now, we know that a virtuous agent is someone with some character traits, namely virtues. But that much still doesn't distinguish VE, say, from deontology as, the virtuous agent can be specified as an agent disposed to act in accordance with moral rules. So, VE needs a second premise that says what a virtue is.[19] Also observe that the second premise gives us the reason why we should do actions that VE enjoins:

V.2. A virtue is a character trait that a human being needs for *eudaimonia*, to flourish or live well.

Despite Hursthouse's clear indication that (V1) on its own must not be considered in the case of action guidance, contenders of VE often object to the theory arguing against (V1). However, once we have the second premise which tells us a virtue is a character trait that a human being needs for *eudaimonia* or living well, we get a host of virtues that we should pursue and a host of vices that we must avoid in determining our actions. Now

[16] Johnson, "Virtue and Right," 822.

[17] See, for example, Jason Kawall, "Virtue Theory and Ideal Observers," *Philosophical Studies* 109 (2002): 197 -222, and Valerie Tiberius, "How to think about virtue and right," *Philosophical Papers* 35 (2006): 247-265.

[18] Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 30.

[19] *Ibid.*, 29.

when one is not certain about what she should do, a straightforward way of determining what a virtuous person would do is simply to ask someone virtuous for guidance. Nevertheless, by and large, we don't need to seek for a virtuous person around because it is not great mystery to us what a virtuous person would do. All of us, even if not-yet-virtuous ourselves, have an idea about what a virtuous person does or would do.[20] According to (V2) she would do what is virtuous, namely, what is honest, courageous, kind, charitable, generous, and so forth. She would not do what is vicious, that is, what is cowardly, unjust, dishonest, uncharitable, malevolent, unkind, and so forth. Hurtshouse writes:

> So, given such an enumeration of the virtues, I may well have a perfectly good idea of what the virtuous person would do in my circumstances, despite my own imperfection. Would she lie in her teeth to acquire an unmerited advantage? No, for that would be both dishonest and unjust. Would she help the wounded stranger by the roadside even though he had no right to her help, or pass by on the other side? The former, for that is charitable and the latter callous.[21]

It seems that we have an action guiding criterion (G1) which tells us that "We ought to do what a virtuous agent would do in the circumstances" which gives us positive prescriptions such as "Do what is courageous", "Do what is kind" etc. We also have another action guiding criterion (G2) which as a corollary of the former tells us "We ought not to do what a vicious agent would characteristically do in the circumstances." (G2) gives us prohibitions such as "Don't do what is cowardly," "Don't do what is unkind" and so on. Hursthouse calls those prescriptions and prohibitions that have been generated from virtue and vice terms as virtue and vice rules (v-rules) and suggests that VE comes up with an impressively long and helpful list of v-rules, longer than any lists of rules that can deontology and utilitarianism come up with.[22] By providing a remarkably long list of v-rules Hursthouse also rejects the complaints that VE does not produce codifiable principles.

Thus, all VE could offer is not to identify a moral exemplar and do what he do "as though the raped fifteen-year-old trying to decide whether or not to have an abortion was supposed to ask herself "Would Socrates have had an abortion if he were in my circumstances?"[23] A virtuous agent would perform actions that are in accordance with v-rules and ordinary agents have

[20] *Ibid.*, 106.
[21] *Ibid.*, 36.
[22] In introducing v-rules she has been inspired in by Anscombe's hint that a great deal of specific action guidance could be found in rules employing the virtue and vice terms. (Rosalind Hursthouse and Glen Pettigrove, "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, December 8, 2016, https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/.
[23] Hursthouse and Pettigrove, "Virtue Ethics."

at least some knowledge of these rules. When we reflect about what to do, it is not true that we reflect in a void as if we have not already acquired certain character traits and have some background moral training. Even if we are not completely virtuous, we typically have at least partially developed some virtues which can aid us in evaluating our situations.

It is a commonplace that we start to guide the actions of our children with v-rules when they are still very young. Such rules as 'Don't be cruel,' 'Don't be so mean,' 'Be kind to your brother' are commonly used v-rules with toddlers, in addition to what Hursthouse calls "mother's knee rules"[24] such as 'Don't lie', 'Keep promises' and so on. This fact also challenges the contenders who claim virtue and vice vocabulary and the rules generated from them are too "thick" for children to grasp and respond properly. Although v-rules are applied heavily in giving guidance to actions of children and learners of virtue in ordinary life, there seems to be a bias on the side of dominant moral theories which set a secondary place to virtue, generally that of being an ideal to aspire to. However, VE doesn't have to exclude the "mother's-knee rules" or "rules of thumb" that provide guidance to children and learners of virtue. While according to deontology, I must not tell this lie because, applying the (correct) rule 'Do not lie' to this case, I find that lying is prohibited. According to VE, I must not tell this lie because it would be dishonest to do so, and dishonesty is a vice.[25]

In the previous section recall that we saw that right and wrong actions are not thought to be exclusive but that VE allows for a range of actions that lie somewhere in a continuum between what is right (virtuous) and what is wrong (vicious) action. Hursthouse writes that "grammatically, 'vir-

[24] It seems to me that Hursthouse uses the term "mother's knee rules" to refer to what is often called "deontic rules" or "rules of thumb". The question of "what an ethical rule is" is a very thorny issue. The distinction, if any, between a rule, a principle, a reason is currently hotly debated in the context of particularism and generalism in ethics. Although VE is commonly thought to employ a particularist approach to ethics in terms of "rules," "reasons," or "principles" and thus is uncodifiable, I believe that the generalist-particularist dichotomy overshadow the specific nature of "virtue" and "rules" in VE. The virtue ethicist thinks that there are a variety of possible rules that might be "positive or negative, defeasible or absolute, formal or substantive, vague or specific, justificatory or deliberative, definitive of right action or good action" (see Timothy Chappell, "The Varieties of Knowledge in Plato and Aristotle" in *Knowing What To Do Imagination, Virtue, and Platonism in Ethics* (New York: Oxford University Press, 2014), for an informative discussion of rules in VE) and VE can accommodate adherence to instances of all these sorts of rules. Some virtues might demand following substantive, specific rules such as "Do not steal" and some may even demand adherence to absolute rules which are uncompromising such as a rule against rape or torture. What determines whether a rule is an absolute, or just *prima facie* or *ceteris paribus* will depend on the particular virtue. Different virtues might require different sorts of rules. So, before investigating particular virtues, the particularistic or generalistic character of rules in VE cannot be decided *a priori* and if I am at least right to a certain extent about the status of rules in VE, that might be a reason to think that the particularistic and generalist debate is not of much help to VE.

[25] Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 39.

tue,' and the terms for the individual virtues, accept a whole range of qualifications — 'quite V, admirably V, for his age/for her time/in his society/given her disadvantages' — where the qualifications enable us both to give credit where credit is due but also to register the point that the ideal standard has not yet been met."[26] Accordingly in the case of action guidance, VE enjoins a range of right actions taking into consideration the age, the ethical competence level, the peculiarities of an agent and so on.

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle provides some practical guidance to people who either by their (first) nature or later by habituation have acquired "bents" in their character. He advises that they should by counter-habituation correct or eliminate them by pulling themselves forcefully away in the contrary direction from the error in order to reach the intermediate; they should guard against pains and pleasures – "For moral excellence is concerned with pleasures and pains; it is on account of pleasure that we do bad things, and on account of pain that we abstain from noble ones"[27] and so on. He argues that it is "right" for young people to be prone to shame. Since they live by their feelings, and thus frequently go astray, shame helps to restrain them from doing disgraceful acts. So, shame turns to be a feeling that "ought to be felt" at the young ages and thus deserve praise.[28] Also, the young person who learns to acquire virtue ought to develop a love of doing what is *kalon* (beautiful, admirable) and a strong aversion from its opposite, what is *aischron* (shameful, ugly). He also adds that doing what is *kalon* is difficult[29] and because people typically averse embracing difficulties, that explains the scarcity of virtue.[30] Even though none of these self-improving actions or emotions are characteristic of the virtuous agent, they are still actions and emotions that a learner of virtue ought to take heed of. The actions that will be performed by the re-forming agents such as Johnson's chronic liar or self-controlling person will enable them to distance themselves from the extreme ends which are vices and approximate the right mean which is virtue, given that for Aristotle, the right way of doing things lies between two corresponding and opposed wrong ways of doing them.

In this light, it becomes clear that most of the time a self-improving and non-virtuous agent will primarily has to avoid doing what would be characteristic of a vicious person in the circumstances (G2) by trying not to lie, controlling one's cowardly feelings, avoiding temptations and so on. While gradually refraining from what would be characteristic of the vicious person

[26] Rosalind Hursthouse, "Are virtues the proper starting point for morality?" in *Contemporary Debates in Moral Theory* ed. James Dreier (MA: Blackwell, 2006), 105.
[27] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. T. Irwin (Indianapolis: IN, Hackett, 1985), 1104b4-1104b12.
[28] Aristotle. *Nicomachean Ethics*, 1128b19-21.
[29] *Ibid.*, 1106b28-33, 1109a24.
[30] *Ibid.*, 1104b10-11.

and tending towards the actions that would be characteristic of the virtuous person, a non-virtuous person adopts virtue terms as the standards of action for himself. Accepting virtues as standards as one's own is similar to a point that Donald Davidson makes when he mentions accepting standards of practical rationality as one's own. According to Davidson, "to accept such standards is to accept, say, the rationality of all-things-considered judgment as a principle of one's own."[31] Johnson's self-improving chronic liar adopts the standard of honesty when he decides to refrain from lying, improving his self-esteem and thus become a better person. Whenever he refrains from lying and observes the effects of his action on the other people, his actions gradually start to resemble to the actions of the honest person. So, a host of actions is enjoined by v-rules as the right actions that ought to be done. Note that it is the *virtues* that makes demands on us and guide us rather than VE as a theory. That is why David Solomon says, "The task of an EV [Ethics of Virtue] is not determinately to guide action; that task is left to the virtues."[32]

Nevertheless, it might be argued that although a non-virtuous agent has at least some knowledge of what virtuous and vicious actions are, they might be puzzled about how to apply the v-rules and determine what to do in some difficult situations. First, the virtue ethicist will respond that we must not assume a non-virtuous or ordinary person would readily decide what she should do in a highly demanding case. Why should we assume that ordinary agents who have limited wisdom and virtues will be able to apply v-rules easily? Additionally, this objection calls for a *tu quoque* response, as well. The application problem is common to other competing theories, too. For example, the rule, "Tell the truth," is not always easy to apply; to whom, to what extent and so on are questions we often grapple with. Leaving aside the difficulty of applying their rules by ordinary people, deontologist and utilitarian theorists themselves do not agree on how to apply those rules in difficult cases. For example, although Kantians or utilitarians might come to have theoretical agreement about certain principles and rules, they can still have practical disagreement about how to apply those rules and principles in such difficult and controversial cases as abortion, the use of nuclear weapons and so on.[33]

Next, the virtue ethicist can also tell a positive story which is indeed closely related to the former response. Aristotle famously argued that one can become good and virtuous in the proper sense by a combination of three things: nature, habituation and reason.[34] He thought that although we

[31] I borrow this analogy from Russel, "That ought does not," 314.
[32] David Solomon, "Internal Objections to Virtue Ethics" *Midwest Studies in Philosophy* 13 no. 1 (1998): 437.
[33] Solomon, "Internal Objections," 438.
[34] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1179b31-1864.

are not good or virtuous by nature, we possess some capacities that push us towards being good or virtuous. The most fundamental of all that we are innately endowed with is our capacity to become rational. Virtues of character which are not capacities but dispositions[35] are acquired initially by habituation and training. However, in the person who is good *without qualification* the virtues of character and practical intelligence exist together as it is not possible to be good in the strict sense without practical intelligence nor practically intelligent without virtues of character.[36] And that is the contribution of reason in the trio to become virtuous in the proper sense. So, in order to be virtuous and develop competency in identifying what is right or wrong thing to do and be able to apply them in particular cases, there is no short cut answer or manual that helps. It is an ongoing process of learning which starts in childhood and continues all one's life.

As I already noted above, we are not raised in a complete void and when we start to reflect about ethical questions, we have already developed at least some knowledge of the content of virtue or vice terms due to our moral training. If one still contends that a yet non-virtuous person may not know which character traits are virtuous and what their specific contents or shapes are, Aristotle gives the answer with his trio of "nature, habituation and reason." It is true that we must act as the virtuous person acts and emulate her actions. However, as virtue is not a "single-track" disposition to act in certain ways, but a "multi-track" disposition which is "holistic and inclusive of judgement, emotion and manner as well as action,"[37] no merely behaviouristic endeavours to repeat the actions of the virtuous would be sufficient. The emotional and motivational make up of an agent that is constitutive of virtues will take a lot of work and effort that also involves reflection and understanding of reasons and requirements of particular virtues.

Yet, I can still hear the objector's complaining about the "habituation" part. "You are just evading the question and you don't tell us how specifically one can identify who is the virtuous person in the first place so that one can emulate his actions and perhaps more seriously why one should trust her."

Although I cannot discuss it in detail in the context of this paper, a virtuous person would be someone who possesses a "special moral

[35] In Aristotle, natural capacities (*dynamis*) come prior to their active realization whereas states or dispositions (*hexis*) are result of habituation and training.

[36] *Ibid.*, 1144b30-1145a6.

[37] Kristjan Kristjánsson, "An Aristotelian Critique of Situationism," *Philosophy* 83, no. 1 (2008): 55-76.

knowledge"[38] that involves rules and principles.[39] Thus, when we want to investigate whether one is a reliable moral advisor or not, the virtuous person in question cannot just reply with remarks such as "my phronesis tells me so, or I just intuitively know it." He would rather give us reasons and explanations as justification of his decisions or actions. On the other hand, there is a biased view which is held by opponents of VE about the knowledge of the virtuous person and the justification he can provide for his decisions and actions. Johnson for instance, makes an analogy between a virtuous person and a native speaker of a language. Just, as a native speaker would lack explicit knowledge of the grammatical rules of her language, he argues a virtuous person would merely know intuitively how to act and respond but lack explicit moral knowledge of principles and rules.[40]

The conception of virtue Johnson and many other have in mind could be what the virtue ethicists and Aristotle call natural virtue or perhaps is one of the pre-theoretical and common-sense conception of virtue according to which virtue is not to require knowledge or intellectual understanding but just require intuitive responses to particular situations.[41] However, virtue in the strict or proper sense is not possible without practical wisdom as I briefly mentioned above. Although a complete codification of all his reasons and principles may not be possible — then one could become virtuous simply by attending lectures and by arguments not by acting in virtuous acts — a virtuous person can justify his actions and decisions with reasons and principles. Virtue is not a blind habit, yet habituation is a mere aid to become virtuous. Recall Aristotle's trio of "nature, habituation and reason" in the context of virtue proper. Hence, it would be too quick and biased to make an analogy between the virtuous and a native speaker who lacks any explicit knowledge of grammatical rules. The fact that the virtuous person possesses practical wisdom which involves reasons and understanding of why she decides or acts in such and such ways and can justify her decisions and acts accordingly, provides us another reason in believing that identifying who is virtuous, what character traits are virtuous is not an enigma.

As to the question of the reliability of the virtuous person, a paradox can be posed here. One can argue that establishing the reliability of an agent often involves getting a "track record" for that agent which establishes that the agent has been successful in ethical issues in the past. However, in order to establish that one has been successful, one must already be able to detect

[38] See Chappell, "The Varieties," and Rosalind Hursthouse, "What does the Aristotelian phronimos know?" in *Perfecting Virtue* ed. Lawrence Jost and Julian Wuerth (New York: Cambridge University Press, 2011).

[39] See the footnote 25 on the relation of rules to virtues.

[40] Johnson, "Virtue and Right," 823.

[41] See T. Irwin, "The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy" in *How Should One Live? Essays on the Virtues* ed. Roger Crisp (New York: Oxford University Press, 1998).

the relevant moral truths. Either one cannot establish that, or one has no need to appeal to someone else's wisdom.

First of all, it is not clear to me why one might not need advice if she can ascertain a track record for a virtuous person. After all, one might be a good moral judge with respect to certain ethical matters and values and develop track record based on that knowledge, and yet ask for guidance on a matter outside those matters and values. Second, one can come to know about an advisor and that she is reliable on the basis of testimony. Although it might not be a basic source of knowledge, we often appeal to testimony to expand our knowledge and answer our moral (and perhaps more, non-moral) questions. On the other hand, we don't have to assume that we have to establish the reliability of a moral advisor fully before we ask for guidance. We often don't require to establish the reliability of our sources. If knowing p by a source S required first that we establish the reliability of S, then that would in return require that we know of its sources that S' that it was reliable and that would end in a vicious circle which would make knowledge impossible and lead us into scepticism.[42]

7. Conclusion

In section 3 we have seen that both objections from "moral platitudes" and "right but not virtuous" agent can be responded satisfactorily by VE if the distinction between "action assessment" and "action guidance", "right" and "ought" to be taken into consideration. Virtue ethical criterion of right action (V1) serves as an action assessing criterion and tells us that both actions of the womanizer and the self-improving liar fail to be assessed as right. However, the virtue ethicist doesn't also want to say that they are wrong actions, either. So, according to (W) which is the corollary of (V1) both actions of the womanizer and self-improving liar are assessed as being "not wrong", as they are not actions characteristic of a vicious agent. They fail to be "right" in terms of "action assessment" but that doesn't imply they are wrong, since right and wrong are not a binary opposition for the virtue ethicist.

In section 4 we have seen that the virtue ethical criterion of right action (V1) which serves as an action assessing criterion has to be supplemented with a further premise (V.1.a) that specifices who counts as a virtuous agent and a second premise (V.2) which says what a virtue is. So, a virtue is a character trait that a human being needs for *eudaimonia*, or living well. From these premises we get a large vocabulary of virtues and vices out of which virtue ethicist can generate a long list of v-rules to guide actions. We formulated positive prescriptions and and negative prohibitions in the form

[42] I am indebted to Robert Howell, "Google Morals, Virtue, and the Asymmetry of Deference" *Noûs* 48, no. 3 (2014): 389-415, in forming what I say in this paragraph.

of (G1) which tells us that "We ought to do what a virtuous agent would do in the circumstances" and (G2) which says "We ought not to do what a vicious agent would charcteristically do in the circumstances." So, when a non-virtuous agent wonders whether he must write down his lies, go to a therapist for guidance and so on, he will go to (G2) which will tells him to avoid doing what is characteristic of a dishonest person. To avoid doing what is dishonest, all his efforts to pull himself away from dishonesty will thus be actions that he ought to do. Yet, since at the end of the day they are not characteristic actions of a virtuous agent, they will still not be right in terms of action assessment. In this section we also argued that there is no much reason to be epistemically sceptical about whether we can identify who is virtuous and how we can know virtuous actions. We argued that moral agents are brought up with a virtue and vice vocabulary starting with very young ages and so they are always already familiar with what is virtuous and what is vicious due to moral education they receive. Also we argued that virtuous person has a special moral knowledge to give reasons and explanations as justification of his decisions and actions. I have argued that despite the reasons I provided, still choosing to be sceptical about the reliability of a virtuous advisor would make moral knowledge impossible and lead us into scepticism.

References

Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.

___. *Intelligent Virtue*. New York: Oxford University Press, 2011.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Translated by Terence Irwin. Indianapolis IN: Hackett, 1985.

Chappell, Timothy. "The Varieties of Knowledge in Plato and Aristotle" in *Knowing What To Do Imagination, Virtue, and Platonism in Ethics*. New York: Oxford University Press, 2014.

Copp, David, Sobel, David. "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics," *Ethics* 114 (2004): 514-54.

Das, Ramon. "Virtue Ethics and Right Action A Critique" in *Routledge Companion to Virtue Ethics*, edited by Lorraine Besser-Jones and Michael Slote, 331-345. New York: Routledge, 2015.

Foot, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, second edition (first edition 1978), Oxford: Clarendon Press, 2003.

Glen, Pettigrove and Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics," Stanford Encyclopedia of Philosophy, December 8, 2016, https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/.

Howell, Robert. "Google Morals, Virtue, and the Asymmetry of Deference" *Noûs* 48, no. 3 (2014): 389-415.

Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1999.

___ . "Are virtues the proper starting point for morality?" In *Contemporary Debates in Moral Theory*, edited by James Dreier, 99-113. MA: Blackwell, 2006.

___ . "What does the Aristotelian phronimos know?" in *Perfecting Virtue,* edited by Lawrence Jost and Julian Wuerth, 38-58. New York: Cambridge University Press, 2011.

Irwin, Terence. "The Virtues: Theory and Common Sense in Greek Philosophy" in *How Should One Live? Essays on the Virtues*, edited by Roger Crisp, 29-43. New York: Oxford University Press, 1998.

Johnson, Robert N. "Virtue and Right" *Ethics* 113, no. 4 (2003):810-834.

Kawall, Jason. "Virtue Theory and Ideal Observers," *Philosophical Studies* 109 (2002): 197 -222.

Kristjánsson, Kristjan. "An Aristotelian Critique of Situationism," *Philosophy* 83, no. 1 (2008): 55-76.

Louden, Robert L. "On Some Vices of Virtue Ethics," *American Philosophical Quarterly* 21, no. 3 (1984):227 – 236.

Pincoffs, Edmund. *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics.* Kansas: University Press of Kansas, 1986.

Russell, Daniel. "That "ought" does not imply "right": Why it matters for virtue ethics", The Southern Journal of Philosophy 46 (2008): 299–315

Solomon, David. "Internal Objections to Virtue Ethics" *Midwest Studies in Philosophy* 13 no. 1 (1998): 437.

Van Zyl, Liezl. "Virtue Ethics and Right Action" in *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, edited by Daniel Russel, 172-197. New York: Cambridge University Press, 2013.

Williams, Bernard. "Replies" in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, edited by J. E. J. Altham and Ross Harrison New York: Cambridge University Press, 1995.

Wood, Alan. *Kantian Ethics.* New York: Cambridge University Press, 2007.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Margaret Cavendish and the Performance of Political Obligation

KATHERINE GÖKTEPE*

Abstract
Contract theories in the seventeenth century typically present participants of the contract as motivated by rational self-interest, and set romance and passion in opposition to calculating citizens. But Victoria Kahn has influentially argued that Margaret Cavendish's "The Contract" is exemplary of the indivisibility of romance and contract in broader political debates of this time. Unlike Thomas Hobbes, who feared the worst from elements of romance in the political realm, Cavendish uses romance as a vehicle for revising the language of interest and contractual obligation. For Cavendish, contractual consent is validated through love. This paper offers a close reading of *Cavendish's Observations Upon Experimental Philosophy: To which is Added, the Description of a New Blazing World* in the context of recent work on Cavendish to argue that Cavendish not only adds love to Hobbes's equation, but presses even further to ask questions about the exigencies of ensuring long-term obligation. Cavendish offers another model of political obligation, one based on the sovereign's ability to keep her subjects awe-struck. This ideal of contractual obligation combines elements of both fear and love, but involves additional elements of wonder through mechanically fashioned objects of beauty, disembodiment, and—above all—forms of both gendered and gender-bending performance. Cavendish takes seriously Hobbes's insistence that there must be "a common power to keep men in awe." This essay illuminates what this awe involves for Cavendish and in what ways it challenges traditional models of contractual obligation, and in particular the literary genres in which that obligation is described.
Keywords: performance, politics, obligation, romance, self-interest, contract, awe, wonder

* Dr.Katherine Göktepe, Yaşar Üniversitesi, katherine.goktepe@unisg.ch

Margaret Cavendish ve Politik Sorumluluğun Gösterimi

Özet
Kontrat teoriler, onyedinci yüzyilda bir tarafta sık sık romantizme ve tutkuya önem verirken, diğer taraftan rasyonel hesaplamalara da önem veriyor. Ama, Victoria Kahn bunun ayrılma olmadığını göstermekte. O, Margaret Cavendish'nin "The Contract," ispat etti. Khan, politika motivasyonuna göre, Thomas Hobbes ve Cavendish'in onun rakipleri olduğunu belirtti. Thomas Hobbes politika dünyasındaki en fena romantizm unsurlarından korkandı. Cavendish için kontrat, aşkla doğrulanırdı. Cavendish'nin *Observations Upon Experiment Philosophy: To which is Added, the Description of a New Blazing World,* adlı raporu bunu daha fazla açıklayacak. Cavendish, Hobbes'nin teorisine sadece aşk eklemiyor. Ama, uzun vadeli zorunluluğu sağlamanın gerekçeleri hakkında sorular sormak için baskı yapıyor. Cavendish politika lideri, halkı dehşete düşürmenin en önemli şey olduğunu tartışıyor. Cavendish'nin en ideal kontratı hem aşk ve hem de korkuyla birleşiyor ve daha fazla ek merak unsurları da içeriyor. Cavendish, terhis, performans, ve güzel mekanik unsurlarla ilgi kuruyor. Cavendish, Hobbes'nin "a common power to keep men in awe," sözünü ciddiye alıyor. Bu rapor, Cavendish'e bu korkunun neyi içerdiğini, geleneksel sözleşmeye dayalı zorunlulukları ve bunların yükümlülüklerinin tanımlandığı edebi türleri zorlaştırdığını anlatıyor. Cavendish bu teorilere nasil karşı çıkıyor? Hangi edebi janrlar politika mecburiyetini betimliyor?
Anahtar Sözcükler: *performans*, politika, mecburiyet, romans, kişisel çıkar, mecburiyet, romans, kontrat, korku, hayret.

In *Leviathan*, published 15 years before Margaret Cavendish's *Blazing World,* Thomas Hobbes anticipates what counter-arguers might say about his original position, the state of nature ("It may peradventure be thought, there was never such a time nor condition of war as this"[1]), and the trouble readers might have psychologically to conceive such a condition. He offers an analogy to help us imagine the kind of situation he describes: "in all times," Hobbes tells us, "kings and persons of sovereign authority, because of their independency, are in continual jealousies and in the state and posture of gladiators, having their weapons pointing and their eyes fixed on one another...which is a posture of war."[2] One just need look to the international arena, Hobbes suggests, to have evidence that the state of nature exists, has existed, and will exist "in all times." What is so striking about the second part of Cavendish's fictional piece, *Blazing World*, given Hobbes's account of the realpolitik ethos undergirding global relations and Cavendish's

[1] Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Simon & Schuster, 1997), 101
[2] Hobbes, *Leviathan*, 101.

knowledge of Hobbes,[3] is the way in which the Empress of the Blazing World makes the international realm, effectively, a civil, peaceful state—something Hobbes avers can only happen within individual states.

The Empress's ability to make men not only submit, but beg to bid her farewell after she has destroyed their navies, could not be possible, I suggest, outside of the literary genre in which her narrative transpires. Critics have noted the way Cavendish uses unusual genres and forms of writing to express her philosophical and political ideas.[4] She calls this account of international conquest "fantastical" rather than "romancical." By putting this concluding imperial move under the heading of "fancy," Cavendish uses "fancy" to push beyond the bounds of romance, to express the degree of singular absolutism that she found difficult to convey within the "romancical" portion of *Blazing World*.

In his theory of government, Hobbes insists that there must be "a common power to keep men in awe."[5] Cavendish feminizes this "awe"—not only situating it within the romance genre, but also illuminating just what precisely such awe entails. Contract theories in the seventeenth century typically present the participants in the contract as motivated by rational self-interest, and set romance and passion in opposition to calculating citizens. Fear, in this model, operates without romantic attachment. Victoria Kahn has influentially argued that Cavendish's "The Contract" is exemplary of the "inseparability of romance and contract in seventeenth century English political debate."[6] Kahn reads Cavendish against Hobbes to reveal blind spots in the more traditional reading of contract theory's history. Unlike Hobbes, who feared the worst from a politics concerned with romance, Cavendish uses romance as a vehicle for revising the language of interest and contractual obligation. Kahn argues for a sort of Foucauldian reading of Cavendish, of the political subject who experiences coercion and disciplining as "the most authentic—because it is the most inward and self-imposed":

> "One might say that romance amounts to an internalization of the Hobbesian theory of contract, according to which we consent to be coerced; whereas in Hobbes's account coercion takes the form of the sovereign's power of the sword, in Cavendish coercion takes the form of our very own passions: we are coerced, in short, by ourselves."[7]

---

[3] Although Cavendish sometimes disavowed her interest in politics, it was clear she knew Hobbes's political beliefs well, Victoria Kahn, "Margaret Cavendish and the Romance of Contract," *Renaissance Quarterly*, no. 50 (1997): 536-537.

[4] For example, Sarasohn, *Natural Philosophy*.

[5] *Leviathan* (New York: Simon & Schuster, 1997), 115.

[6] Kahn, "*Romance of Contract*," 528.

[7] Kahn, "Romance of Contract," 561.

Kahn brilliantly argues that, for Cavendish, "love is a more powerful basis for obligation than coercion and self-preservation."[8] Contractual consent becomes "validated" through love.

While Cavendish is not dealing with the same sets of issues in *Blazing World* as she is in "The Contract," I would argue that she remains concerned with political obligation to the sovereign, and this especially in the case of conquest, or sovereignty, in Hobbes's parlance, "by acquisition." For Hobbes, conquest and forced acquisition do not make the contract between subject and sovereign any less binding; sovereignty by acquisition (where subjects fear the sovereign) is basically identical to sovereignty by institution or agreement (when all parties contract amongst themselves to set up a sovereign for the long-term good of them all, from fear of each other). Sovereignty by conquest and by institution both presuppose consent and are ensured by fear.[9] Fear and rational self-interest (self-interest understood as submitting to the sovereign in exchange for protection) ensure political obligation.

In *Blazing World*, Cavendish not only adds love to Hobbes's equation, but presses even further to ask questions about the exigencies of ensuring long-term obligation. She offers another model of political obligation, one based on the sovereign's ability to keep her subjects wonder-struck. This mode of contractual obligation combines elements of both fear and love, but in a way that subordinates the former to the latter, and is perhaps best exemplified by Cavendish's description of God's reciprocal love: "he loves those that adore and worship him with fear and reverence."[10] God's sovereignty and the Empress's method of ensuring obligation share notable similarities: both sovereigns require a sort of love that contains elements of fear and deference, and the Empress displays divine qualities. Part of the reason she can keep her subjects obligated is because they "could hardly be persuaded to believe her mortal [and] tendered her all the veneration and worship due to a deity."[11] At times, however, Cavendish registers an ambivalence towards provoking fear in her subjects, since fear is only politically useful at certain times, such as during conquest. This is what makes conquest such a dicey enterprise: "for the most part, conquerors seldom

[8] Kahn, "Romance of Contract," 532.

[9] Here is Hobbes in *Leviathan*: "Fear and liberty are consistent, as when a man throweth his goods into the sea for *fear* the ship should sink, he doth it nevertheless very willingly…it is therefore the action of one that was *free*…" Hobbes, *Leviathan* 136-137, emphasis in the original.

[10] Margaret Cavendish, *The Description of a New World, Called The Blazing World* [1666], in *The Blazing World & Other Writings*, ed. Kate Lilley (NY: New York UP, 1992), 168.

[11] Cavendish, *Blazing World*, 132.

enjoy their conquests, for they being more feared than loved, most commonly come to an untimely end."[12] Love remains tied to the ability to engender admiration, and thus, is always politically important. The first time we see the language of love contrasted to fear is during the chapel-building episode, where love combines with fantastic, mechanically contrived performances to ensure lasting obligation.[13]

The Empress builds two chapels, one which "by means of Artificial pipes" seemed to be on fire, and the other lined with "Star-stone" to cast forth a brilliant light, because religion is the means by which the Empress can keep the people "in constant belief." In the light of the Star-stone chapel,

> "the Empress appear'd like an Angel.... And thus the Empress, by Art, and her own Ingenuity, did not onely convert the Blazing-World to her own Religion, but kept them in a constant belief, without inforcement or bloodshed; for she knew well, that belief was a thing not to be forced or pressed upon the people, but to be instilled into their minds by gentle perswasions; and after this manner she encouraged them also in all other duties and employments: for Fear, though it makes people obey, yet does it not last so long, nor is it so sure a means to keep them to their duties, as Love."[14]

Although Cavendish describes this wonder-struck state of belief as "Love" in this passage, there are elements that make it unique. This Love is achieved via a great deception: The Empress's subjects are ignorant of the means by which the chapels or the Empress appear the way they do. It is in a similar manner that the Empress appears to walk on water in her battle against her home country's enemies, which achieves peacefulness for the international realm:

> "the Empress appear'd with Garments made of the Star-stone, and was born or supported above the Water, upon the Fish-mens heads and backs, so that she seemed to walk upon the face of the Water, and the Bird- and Fish-men carried the Fire-stone, lighted both in the Air, and above the Waters."[15]

She takes care that none of her artificial means of performance can be

---

[12] Cavendish, *Blazing World*, 185.

[13] There also notably seems to be some indoctrination involved: she writes that, "belief was a thing not to be forced or pressed upon the people, but to be instilled into their minds by gentle perswasions," Cavendish, *Blazing World*, 164. This would support Kahn's point regarding the internalization of coercion. But this somewhat goes against Cavendish's other recommendations, elsewhere, of shaping the masses with education and virtuous examples. In *Orations*, she writes against the use of persuasion, saying: "for Eloquent Oratory, though it insinuates, yet it is like a Tyrant that carrys the opinions of men like Captives by force." So, here, "eloquent oratory" (which strikes me as similar to if not the same as "gentle perswasions") is to be avoided for the reason that it *is* force! Margaret Cavendish, *Orations of Divers Sorts* in *Margaret Cavendish: Political Writings*, ed. Susan James (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[14] Cavendish, *Political Writings*, 51.

[15] Margaret Cavendish, *Margaret Cavendish: Political Writings*, ed. Susan James (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 96.

detected in those she seeks to awe. The pageantry requires her literally *stepping on the heads* and backs of some of her subjects (the fish-men).

Perhaps more important than these supporting actors who offer their heads to bolster their ruler's feet, however, the spectacle (and the resulting forms of lasting obligation to the sovereign) is achieved in large part due to objects of beauty. Susan James notes that mechanically fashioned special effects designed to elicit wonder and amazement were highly valued in the theater and in courts during the seventeenth century.[16] In *Blazing World*, Cavendish seems to make these sorts of effects, whether artificial or whether they employ natural elements like star-stones, essential for lasting sovereignty. Performance is inextricably tied to the sovereign's ability to keep her subjects in awe. Importantly, the language of awe and amazement is invoked with some frequency in *Blazing World*. Cavendish's desire to elicit wonder as a tactic to keep subjects obligated to their sovereign grounds her defense of sumptuary codes, where she notably uses the same language of "awe." She expresses her opinion on the matter quite emphatically in Sociable Letters: "The commons should be kept like cattle...that is, not to exceed their rank or degree in show and bravery, but to live according to their qualities, and not according to their wealth.... *This would keep the commons in awe, and the nobles in power...*".[17] In Blazing World, too, the ruling classes inspire wonder in those around them, both their own subjects and foreign visitors. As, for example, when the Empress's soul and the Duchess[18] go to court: "when the soul of the Empress viewed the King and Queen, she seemed to be in amaze."[19] The cause of this amazement turns out to have much to do with the fact that "all the royal family seemed to be endued with a divine splendour."[20] Note that Cavendish does not say the royal family *is* divine; rather, they are associated with the divine through performance ("*seemed* to be"). The Empress seems so captivated that, even after the Duchess expresses her desire to leave, she asks her to stay until the royal family retires. Those with the power to rule both seem to have something innate within that makes them worshipful—as we see when the Lady is presented to the Emperor and he right away "offer[s] to worship her"[21]—*and* artificial accoutrements, such as sun-stones and diamonds, to "keep the commons in awe" by giving the Empress a "celestial" look.[22] The natural quality of being worshipful recalls the romance convention of the

[16] Cavendish, *Political Writings*, 50 n109.
[17] My emphasis. Cavendish, *Political Writings*, 16 n23.
[18] I say "Cavendish" when I mean the real-life author and "the Duchess" when I refer to the fictional character in *Blazing World*.
[19] Cavendish, *Blazing World*, 192.
[20] Leslie discusses this scene, noting "the association of stagecraft and statecraft" when the royal family performs, Leslie, *Renaissance Utopias*, 143-144.
[21] Cavendish, *Blazing World*, 132.
[22] Cavendish, *Blazing World*, 215.

innate nobility of the hero or heroine. Cavendish adds to this convention a contemporary interest in mechanically fashioned objects and her own philosophical concern with the vitalism of matter.[23]

This same language of wonder and awe is used to describe the apocalyptic performance (for they all begin praying, thinking that judgment day has come) when the Empress's ships come in sight of ESFI's enemies. The appearance of the ships sailing without aid "put [ESFI's enemies] into a great amaze" and "into such a fright at night, and to such wonder in the morning...that they knew not what to judge or make of them."[24] Not only is the language of "amaze" used again, but their confusion and fright keeps them unable even "to stir." Instilling obligation in subjects involves fear only to the extent it is necessary to awe, but the preferred avenue to power is a kind of detached, worshipful and respectful love. The Empress does use fear against the rogue states who join forces against the King of ESFI to give them "proof of her power," but just as "she was loath to make more spoil than she was forced to do," she is disinclined to use fear after she had attained their awe.[25] After she is ensured of their submission, fear becomes politically useless: at her farewell "entertainment," when the effects of the fire-stones put "all spectators into an extreme fright," it becomes clear that she did not intend to provoke fear: "the Empress perceiving [their fright], caused all the lights of the fire-stones to be put out." She then proceeds to give an opera-like concert between the fish- and bird-men. This form of love, used for purposes of ensuring political obligation, is predicated on wonder and awe of the love object. It is this kind of love that secures the lasting commitment of subjects. This is especially important considering the odds against which the Empress is working—for as the spirits told the Empress before, "conquerors seldom enjoy their conquest" because they are "more feared than loved." In the end, performance—her spectacular walk on water—with the intention to awe, is a better tactic.

There is no surefire guarantee against dissent, however, in this method of ensuring political obligation. After the Empress's first appearance and speech to her countrymen, her appearance caused "several opinions and judgments" in her fellow countrymen's minds. They all agree to her supernaturalism, but "some said she was an angel; others, she was a sorceress; some believed her a goddess; others said the devil deluded them in the shape of a fine lady."[26] When she acts on their behalf against their enemies, this doubt evaporates: her countrymen unite in wonder as she forces the rest of the world to submit to ESFI—"they all cried out with one voice."

---

[23] In *Observations*, Cavendish writes that, "matter, self-motion, and self-knowledge, are inseparable from each other, and make nature one material, self-moving, self-knowing body," Cavendish, *Observations*, 137.

[24] Cavendish, *Blazing World*, 208-209.

[25] Cavendish, *Blazing World*, 213.

[26] Cavendish, *Blazing World*, 211.

Likewise, those towns and cities that rebel eventually are so taken with her "power and her beauty" that their coercion becomes internalized and they unite as subjects of ESFI.[27] Unity always prevails as a result of the awe inspired by the Empress's performative actions, although division always remains an undercurrent to this unity.

While dissent is always a threat when consolidating political power, a worry specific to this mode of political obligation is its dependence on others. The ability of the sovereign to awe her subjects depends on their ability, in turn, to be awed. Kate Lilley notes: "The Duchess's world is not available for description, although its existence and excellence is verified by the Empress's admiration."[28] Neither is the Empress herself available for description, but her excellence is "verified," in a sense, through her subjects' awe. Awe, then, verifies something about power. Power perhaps does not unidirectionally create awe. Awe also creates power, or the impression of a strong power. But impressions depend on others' opinions. This relates to something Lilley calls the "uneasy dialectic between insolent self-sufficiency and the desire for 'subjects' whose existence will ratify her independent sovereignty."[29] In *Blazing World*, Cavendish seems ambivalent about the need for subjects. On one hand, there is a sense in which Cavendish depends on others' opinions: in her prefatory remarks, she writes: "if it [this 'world of my own creating'] may add any satisfaction to you, I shall account myself a happy *creatoress*; if not, I must be content to live a melancholy life in my own world."[30] We also hear that the Duke values reputation, what others think of him, "above his life."[31] But the emphasis on the internal retreat into the mind seems to contradict this impulse to put stock in others' opinions. When the spirits convince the Duchess to create her own world, they tell her: "glory, delight and pleasure live but in other men's opinions, and can neither add tranquility to your mind, nor give ease to your body."[32] Tranquility is again juxtaposed to what others think (and, in another notable contradiction, to conquest) a few pages later when the Empress finds it curious "that [the earth's inhabitants] should prize or value dirt more than men's lives, and vanity more than tranquility; for the Emperor of a world...enjoys but a part, not the whole; so that his pleasure consists in the opinions of others."[33] That a sovereign needs subjects to confirm her power seems to undercut Cavendish's relationship to her readers (telling them in her preface that they are free to create their own imaginary worlds should they not enjoy hers), and the Empress's performances of spectacular self-

[27] Cavendish, *Blazing World*, 214.
[28] Lilley, ed., Cavendish, *Blazing World*, 46.
[29] Lilley, ed., Cavendish, *Blazing World*, xxviii.
[30] Cavendish, *Blazing World*, 124.
[31] Cavendish, *Blazing World*, 197.
[32] Cavendish, *Blazing World*, 186.
[33] Cavendish, *Blazing World*, 190.

sufficiency. Consolidating power and ensuring obligation—via instilling awe in others—*requires* those others, as it requires the backs and heads of the fish-men to serve as the Empress's stage floor.

The dazzling spectacle of wonder that accompanies this appeal to singular absolutism resonates with Cavendish's own personal ambitions as a seventeenth-century intellectual. Her own eccentric personal style gained her the nickname "Queen of Sheba," and Mendelson goes so far as to say that Cavendish "turned herself into a one-woman circus."[34] Likewise, the model of female power seems still very much predicated on the independent and all-powerful self.[35] I would link this to Cavendish's own desire to out-do rivals—especially female ones. She not only wanted to rise above her contemporary counterparts, but her competitive nature made her fear discovering a woman who might outshine herself in times past as well, so much so that she neglected reading history.[36] Although this ostensible lack of interest in looking at previous historical models of female greatness is contradicted by the clear references to descriptions of Queen Elizabeth in Cavendish's portrait of the Empress. Cavendish's own desires match the method of ensuring political obligation explored in *Blazing World*—which turns on the ability of a woman to awe her subjects by standing out among the rest.

The performance involved in this mode of political obligation, however, engenders an impulse towards repetition.[37] The paragraph describing the Empress's "accoutrement," for example, not only accompanies her transition from Lady to Empress, but establishes and tries to ontologically ground that change, to make the performance a state of being, an identity, rather than a Lady playing dress-up. This is the text's first detailed blazon. The

---

[34] Sara Heller Mendelson, *The Mental World of Stuart Women: Three Studies* (Sussex, England: Harvester Press, 1987), 51.

[35] I say this despite the collective model of female friendship and the role of "connectivity" and power-sharing explored in *Blazing World* by Trubowitz and Khanna. Trubowitz writes, against Gallager's reading of the solipsistic self, that Cavendish addresses the issue of female friendship with "characteristic ambivalence," Trubowitz, "The Reenchantment," 231, and Khanna, in her effort to recuperate this text for a contemporary feminist and multi-cultural reading, argues that the connectivity in the text is about more than "the generative power of female friendship," but also "make[s] gestures towards satisfying relations with the opposite sex," Khanna, "The Subject of Utopia," 31. For Khanna, *Blazing World* concludes with "visions of expanded communities." Khanna doesn't address, however, the problematic nature of the expansion.

[36] Mendelson, *Mental World*, 55.

[37] Lilley mentions the repetition of the description of Empress's costume in passing, Lilley, ed., *Blazing World*, xxv, but aside from this, I have not come across any critic who says anything of Cavendish's general tendency toward repetition in *Blazing World*. Perhaps critics consider it a mistake? Bowerbank, for example, when discussing Cavendish's penchant for inconsistency and contradiction, is not too charitable in her assessment: "It is hard to say whether this is an intentional strategy or the unfortunate result of her refusal to revise and edit her writing" and goes on to write that even Cavendish's fans "cannot help but wish she had been a more disciplined writer," Bowerbank, "The Spider's Delight," 407.

fact that we see this description, and aspects of it, throughout the text, suggests the highly performative dimension of power for Cavendish, especially since without the performance, one couldn't keep subjects in awe. This particular description starts out as a detailed description—we know in which hand she carried the buckler (the left) and the color of the diamond spear in her other hand (white). The next time the description is repeated, we get much less specificity: "in one hand she held a buckler, and in the other hand a spear of one entire diamond."[38] The changes in this list of power accessories suggests that each time the Empress repeats her spectacular performance, there is a possibility—a possibility that translates into a threat to her power—that she might not perform quite as perfectly as before, that her subjects might not retain the same degree of awe they had at their first captivation, that the fire-stone and star-stones may lose their luster. Her use of repetition, then, indicates the difficulties of consolidating and perpetuating political unity and order. Maintaining power is about repetitive or *repeated* performance. These performances depend not only on Cavendish's corporeal body, but perhaps even more so on the mechanical objects and forms of matter accompanying her.

Later descriptions of the Empress are even more general than these: from the account of the Empress walking on water, we only know that she is wearing "her imperial robes" (we don't hear that they "were all of diamonds and carbuncles," as we have before[39]) and that "in some part of her hair she had placed some of the star-stone, near her face" (probably on the forehead as before, but the exact location is unclear). The last description is not only the most modified, but it detaches the accessories from the Empress's corporeal body completely. In a description that recalls the three previous accounts of the Empress's imperial robes of diamond and carbuncle and other bodily objects of accompaniment, the Duchess tells the Duke of the Empress's chariots. The Empress's body has been subsumed into a description of her vehicle of transportation, tellingly referred to as a "body": "her royal chariots are very glorious; the body is one entire green diamond; the four small pillars that bear up the top-cover, are four white diamonds...."[40] Carol Thomas Neely suggests that this move to hide the protagonist's body is a strategy to secure female power and deny—"ambivalently"—female castration. Neely writes: "The fetishizing strategies employed in this text cover the female body; it is protected from sexual assault, humiliation by the gaze, physical constraints, and reproductive malfunctioning."[41] I would say

[38] Cavendish, *Blazing World*, 133, 211.
[39] Cavendish, *Blazing World*, 211.
[40] Cavendish, *Blazing World*, 222.
[41] Carol Thomas Neely, "Women/Utopia/Fetish: Disavowal and Satisfied Desire in Margaret Cavendish's *New Blazing World* and Gloria Anzaldua's *Borderlands/La Frontera*," in *Heterotopia: Postmodern Utopia and the Body Politic* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995, 58-95), 76.

that this move to hide the female body culminates in this final, and second-hand, account.

The genre in which these ornate descriptions are given—the "romancical" and "fantastical" sections, respectively—is important as a vehicle in which Cavendish can suggest a third form of political obligation that combines elements of Hobbesian self-interest and fear of violent death alongside love of the sovereign. This third form emphasizes the imperative of rulers to keep their subjects "in amaze."[42] Admiration for their leaders—through three main avenues, the beauty of mechanical objects, awesome performance, and disembodiment through the female body being displaced onto objects or subsumed in objects—keeps subjects docile. As Cavendish discusses elsewhere, there are other things sovereigns must do to ensure a successful state. She writes in *Worlds Olio* that, "The best way for Princes to keep up Authority, is to make good Laws, to distribute Justice, to correct Vice, to reward Virtue, to countenance Industry, to provide for the safety of Nation and people."[43] Awe and instilling admiration should be accompanied by education on how to be virtuous, industrious, and just. The former are a kind of glue to "tie the hearts of The people more firm unto" the ruler.[44]

In expressing these ideas on the proper way to guarantee the obligation of subjects to rulers, Cavendish does not take the romance genre as she finds it. Cavendish's use of the words romance and fancy negotiate their seventeenth century meanings: she washes fancy of its pejorative senses, and twists the actual word romance into her own "romancical." The actual definitions of romance and fancy overlapped to a degree—both shared the meaning of a lack of verisimilitude, and one meaning of fancy OED notes was "amorous inclinations" and "love" (a sense most notably used by Shakespeare). Romance had connotations of artifice, of deluding with a purposeful design, whereas fancy was not about deluding others and had none of romance's social implications; rather, fancy concerned individual delusions of the imagination. Fancy had the added connotations, however, of arbitrariness and caprice. In *Blazing World*, the word "fancy" operates mainly in its connection to imagination and poetic creations—sometimes it simply means "imagination,"[45] and it is used interchangeably with "minds" and "imaginations" in the epilogue.[46] Although in one instance Cavendish explicitly sets it in opposition to "truth" (the spirits tell her: "as for vehicles, they are but fancies, not real truths"[47]), generally, Cavendish divests "fancy" of its

[42] Cavendish, *Blazing World*, 192.
[43] Margaret Newcastle, *The Worlds Olio*, n.p., full text accessed February 23, 2020, http://digitalcavendish.org/complete-works/worlds-olio-1655/.
[44] Newcastle, *Worlds Olio*.
[45] As on Cavendish, *Blazing World*, 173.
[46] Cavendish, *Blazing World*, 225.
[47] Cavendish, *Blazing World*, 174.

negative connotations.

In contrast to the positive light in which she sees fancy, romance is viewed quite differently. Despite the oft-quoted Pepys statement, "The whole story of this Lady is a romance, and all she doth is romantic," Cavendish differentiated her work from traditional romance. The Duchess opposes pedagogy to romance when she says that contemporary plays "will prove a nursery of whining lovers, and not an academy or school for wise, witty, noble, and well-behaved men."[48] In *Natures Pictures*, she uses the phrase "whining lovers" again to express her dislike of contemporary romance, and perhaps this is the reason why she uses the word "romancical" instead of the more common "romance" to describe her prose fiction, *Blazing World*.[49] She writes: "As for those Tales I name Romancicall, I would not have my Readers think I write them, either to please, or to make foolish whining lovers, for it is a humor of all humors, I have an aversion to...."[50] There was a difference between Cavendish's own "romancical tales" and Stuart romances. As opposed to the latter, where love was "an end in itself," in Cavendish's stories, love was rather a means towards a greater end.[51] In *Blazing World*, that greater end is the peace and unity of the political realm. Love remains on the margins throughout the narrative of the protagonist's rise to power. Cavendish presented her romancical tales as far different from anything associated with "foolish whining lovers."

Cavendish claims the first part of *Blazing World* is "romancical," but in referring to the whole work, she uses the word "Fancies." Cavendish's purported aversion to contemporary romance plots arises from slightly different reasons than from Hobbes' dislike of the genre. The latter two seem to give voice to a larger cultural anxiety concerning ambiguous language that many feared would contaminate the moral codes.[52] Hobbes saw romance as a sort of pathogen in the body politic, one that stemmed from an unbridled pursuit of self-interest. One of his greatest worries was the effect that romance had on the imagination, in particular its ability to spur men to imitate others. The threat for Hobbes was that "a man imagineth himself to do the actions whereof he readeth in some romance, or to be like some man whose acts he admireth."[53] For Hobbes, this is a problem because it leads to competition, men trying to out-do one another to copy the model. Hobbes explicitly links romance-reading with the epic ambitions of men

---

[48] Cavendish, *Blazing World*, 220.

[49] Cavendish actually coined this term in 1656, according to the OED.

[50] I am thankful for Mendelson for pointing this passage out, Mendelson, *The Mental World*, 22. She also discusses Cavendish's real-life relationship to romance tales.

[51] Mendelson, *Mental World*, 22.

[52] Skinner discusses this sense, around and after the civil war, of fear at the ambiguity of language, and the difficulties of coming to agreement on "evaluative terms" in his chapter "Moral ambiguity and the Renaissance art of eloquence," Skinner, *Visions*, 2002.

[53] Quoted in Kahn, "Romance of Contract," 545-546.

that lead to rebellion and civil war. Since, as Hobbes says in Leviathan, "the constitution of man's nature is of itself subject to desire novelty," imitation of alternative forms of government can only lead to disorder in the commonwealth.[54] Minds most prone to this sort of imitation, Hobbes warns, are romance-readers': imagining oneself a "Hercules, or an Alexander...happeneth often to them that are much taken with reading of Romants." Jealousy, which is antecedent to and gives rise to imitation, is a characteristic of Hobbes's state of nature, as the quotation from my introductory paragraph demonstrates, and cannot be tolerated in an orderly civil state. In addition to imitation, another concern for Hobbes is paradiastole. Since one of the seventeenth-century meanings of romance was fiction or deception, paradiastole and imitation went hand in hand, since both were trying to cast something—be it a person (as in imitation) or a characteristic (as in virtue)—as something it is not.

Cavendish, albeit at a lesser level, addresses both these concerns about romance. Victoria Kahn argues that in "The Contract," Cavendish is "concerned to demystify romance ideology" by "reform[ing] romance from within."[55] In *Blazing World*, Cavendish does something similar: she uses elements of romance even as she employs clarity in her language and descriptions (we know virtue from vice). Cavendish's resistance to a redescription of virtue as vice is clear during the trial scene. Nothing is unclear: names and words for characteristics (Honesty, Folly, Rashness) are never ambiguous. All those at the trial are working with an already prescribed moral vocabulary to which they all agree. Folly is happy to be called Folly. Rashness is happy to be called Rashness. Cavendish's concern with language is most clear in her repetition of the one-ness that characterizes the Blazing World: "one sovereign, one religion, one law, and one language" is an adaption of the French absolutist trope "une foi, une loi, un roi" only with an addition of "one language."[56] Her concern with having "one language" bespeaks not only Cavendish's fear of division, but also her concern that words be recognized by all subjects as signifying the same thing. The latter explains the Duchess's negative view of the useless and indefinable word "blas,"[57] and her advice not to make moral rules complicated because "the only thing...in morality, is but to fear God, and to love his neighbour" also gives evidence that Cavendish wanted to make words and moral doctrine as simple as possible as to not make ethics something of "further interpretation."[58]

Cavendish speaks to contemporary concerns about imitation as well,

[54] Hobbes, *Leviathan*, 214.
[55] Kahn, "Romance of Contract," 547.
[56] I am thankful for Susan James's edition of the text in *Political Writings* for pointing out Cavendish's modification of the French saying, Cavendish, *Political Writings*, 87.
[57] Cavendish, *Blazing World*, 140.
[58] Cavendish, *Blazing World*, 183.

and offers an alternative route for those ambitious men desiring to imitate Hercules and Alexander that so worried Hobbes. For Cavendish, though she is "as ambitious as ever any of my sex was," realizes that she "cannot be Henry the Fifth, or Charles the Second." In lieu of her inability to imitate and become them, or to conquer the world, she will instead make her own. The singularity of this endeavor solves the problem of imitation-as-problematic-emulation/competition, a problem that—for both Hobbes and Cavendish—might eventually lead to civil war. Her solution pre-empts emulative threats by signaling the imaginative license of each individual. Why imitate another when you could accentuate your own singularity? As the Duchess tells the empress: "I endeavor...to be as singular as I can; for it argues but a mean nature to imitate others."[59]

Furthermore, the Blazing World has rules to contain emulative desires that might get out of hand. The sumptuary laws (guarding against commoners' imitation of the rich) and lack of coin (coin being an imitation of things with innate, stable value) regulate the competitive impulse. Cavendish expresses her fear of the disastrous effects of lack of sumptuary laws in *Sociable Letters*: when "the commons strive to out-brave the nobles," it eventuates in "envy in the nobility and pride in the commonality...[which] causes murmur, and murmur causes faction, which may in time make alteration in the state and government."[60] Self-fashioning in a way not indicative of one's "natural" status could eventually threaten stable government. If you desire to have what others have, you can, imaginatively, and Cavendish directs readers inward, to the domain of the mind.

Although at one point in the text—notably right before a discussion of theatre—we see that the Emperor not only imitates the Duke of Newcastle ("he [the Emperor] had built stables and riding horses, and desired to have horses of manage, such as...the Duke of Newcastle had"[61]) but out-does him. The Duke and the Emperor may desire the same things, but the fact that they live in different worlds and thus desire different versions of the same things contains the emulative or rivalrous impulse. Creating different worlds allows one to achieve one's own ambitions in a way not threatening to the commonwealth.

The theater is another place where imitation can be (ideally, in the Duchess' opinion) scripted, performed, and contained as a means towards governmental ends of keeping order. Playhouses are viewed by Cavendish as places that should "make wise men" (although the theaters of England fail to perform this educational function[62]). We see a similar effect when the Empress creates two chapels "so artificially contrived," where "the Empress

[59] Cavendish, *Blazing World*, 218.
[60] Cavendish, *Political Writings*, 16n23.
[61] Cavendish, *Blazing World*, 219.
[62] Cavendish, *Blazing World*, 220.

appeared like an angel." The Chapels imitate Heaven and Hell, and the Empress fashions herself as an angel. This state-sponsored, religious imitation serves to keep subjects' minds "in a constant belief."[63] Both here and when the Empress sets fire to the rogue towns and cities that fail to submit to the King of ESFI, which "struck such a fright and terror into all the neighboring cities, nations and kingdoms...for fear the like should happen to them," Cavendish suggests the curative power of example.[64] Example—in the former, good example that one desires to follow, and in the latter, a fear that the like will happen to you and a consequent desire to not imitate—serves to inculcate civic virtue. One must follow the right examples and leave the wrong ones in order to achieve political stability.

To return to the question of how seriously we should take the dividers Cavendish posits in her prefatory remarks between the "romancical," "philosophical," and "fantastical,"[65] it is certainly true that there doesn't seem to be clear-cut divisions between them. Even the opening section seems unable to keep focus on anything that might fill the pages of a traditional romance. From the first paragraph, when narrating the Lady's kidnapping and the subsequent death of her captors, Cavendish digresses through "philosophical" talk of telescopes and the motion and perception of the two worlds' suns. Cavendish communicates her awareness of this genre digression when she starts the second paragraph with, "But to return to the wandering boat, and the distressed Lady...."[66] Cavendish seems loath to indulge readers in tales of love and adventure for too long—even the Lady's eventual marriage gets up-staged by the long description of her personal accessories.

Cavendish is uninterested in the erotic to an even greater degree during the "fancy" sequence, as talk of love is recast into the language of power. It is the Empress's "beauty" which causes the princes of ESFI's former enemies to forget all previous animosity and beg to see her before she returns to the Blazing World.[67] The Empress's beauty and power are intimately tied, and "beauty is a frequent source of power in her work."[68] Mendelson observes

[63] Cavendish, *Blazing World*, 164.
[64] Cavendish, *Blazing World*, 214.
[65] Some critics have not taken her divisions seriously at all and discuss the whole work as a "romance." Sutherland is one critic who does this. Lumping the military invasion and chapel-building episodes under romance, she writes, "the romance thus modified allowed Cavendish vicariously to fulfill some of her more impossible ambitions," Sutherland, *Aspiring to the Rhetorical Tradition*, 268. I would argue that it is not the romance form that allows her to do this at all—rather, it is her use of "fancy." See also Iyengar, who seems to equate romance with fancy and says: "only in and through romantic invention can women, and human beings of different colors and shapes, become complete and autonomous subjects," Iyengar, "Royalist, Romancist, Racialist," 668. I would add to Iyengar's point that it is through both romantic invention and disembodiment.
[66] Cavendish, *Blazing World*, 126.
[67] Cavendish, *Blazing World*, 214.
[68] Anne M. Thell, "The Power of Transport, the Transport of Power," *Women's Studies* 37 n.5

that "Beauty was prized because it brought attention from men and power over them which could not be obtained in any other way" and that Cavendish associates absolute power with "irresistible or even lethal feminine beauty."[69] In *Blazing World*, beauty and love are a woman's means to absolute power.

Consequently, warfare is employed differently than in other seventeenth century writers' prose romances. The romance plot in this period many times hinges on a competitive desire to out-do (which means to out-fight or kill) the obstacle to one's romantic desire. Mary Wroth's *Urania* in particular uses fighting to solve the problems created by this kind of emulative competition, as when battle between two brave men determines the more "just" lover and rids the playing field of frauds attempting to supplant the true male lover and hero. (Although there are other instances in *Urania* of rival lovers peacefully abandoning their claims.) Additionally, in this situation, not only in *Urania* but in Sidney's *Arcadia* too, the women (discounting Zelmane) remain on the sidelines or behind the scenes, not commanding armies as in Cavendish's depiction. For Sidney and Wroth, the object of desire remains decidedly off the battle field. In *Blazing World*, by contrast, Cavendish uses the Empress-as-desired-object (amplified by the star-stone) to force ESFI's enemies into submission. The love object's ability to attract the male gaze operates as a very powerful kind of warfare. War is not about the traditional "whining lovers" brand of romance. In fact, Cavendish seems to want to dissociate war from romance completely, since she describes this war episode under the heading of "fancy," to be differentiated from romance.

It might be interesting at this juncture to consider Cavendish's opinion on colonization in *Orations of Divers Sorts* in light of *Blazing World*'s war sequence. Although most of the pieces in this work discuss each issue from different angles, usually one *against* and the following oration *for* the stated

(2008): 460. This final scene might usefully be compared with contemporary studies about the role of gender in international conflict resolution. These studies tend to find that, as is the case with political leadership generally, women in power tend to "use a style that conveys strength in traditional male terms," Caprioli and Boyer, "Gender," 508. Although women, and feminist-minded men, are more likely to support peaceful resolutions than most men, the scholarship by Caprioli and Boyer shows that women in leadership positions were actually more likely to raise the level of violence than men in power, for reasons both of "trying to prove themselves as heads of state in a hostile, male-defined, and male-dominated international political environment" and also because they may have to work harder to "win," since appearing "feminine" would be politically dangerous, Caprioli and Boyer, "Gender," 507. In Cavendish, while the Empress in no way appears "feminine," her beauty does help her succeed in her design, and Cavendish suggests that male characteristics *combined with* a sort of feminine, transcendent beauty is the ideal way to conquer in wartime.

[69] Mendelson, *Mental World*, 23.

issue (as, for example, the 127th oration is "against the Liberty of Women" and the 128th, "for the Liberty of Women"),[70] her 7th oration "to send out Colonies" does not give a counter-argument. In this oration, she explicitly links external wars with civil ones, and seems to argue that the former might help stave off the latter. (This 7th oration also notably follows the one "to prevent Civil War"—which likewise does not have a counter-argument). One of Cavendish's remedies to prevent civil strife was to "employ the common people to keep them from want and idleness," which purportedly "will keep them in order and peace."[71] A recommended employment to stave off idleness was colonizing.

International conquest also allows the Empress to achieve another kind of disembodiment.[72] If literal disembodiment allows the female freedom, rescuing the Empress's native country allows a similar effect by casting the female as an (independent) rescuer and the King of ESFI as a (dependent) rescuee. The King's dependence and vulnerability throw into relief the Empress's power. Carol Thomas Neely writes that "male bodies are erased in the landscape of the Blazing World," and reads this invisibility of males and the "complete mortification of the male body, male sexual and reproductive power, and male presence," as securing women's power.[73] The Empress can appear wondrous and spectacular not only because of the help of her own subjects, but also because it is clear that her power supersedes the King's. The only glimpse we ever get of ESFI's rulers is a very unfavorable portrayal of their "cross and different opinions."[74] Her government is clearly superior. The King of ESFI is such a nominal figure as not even to warrant a description. And although the Empress tries to make her rescue attempt look providential ("Heaven was much displeased") and lessens the extent of her own agency in the process ("I came hither to assist the King of EFSI"[75]), there is still nonetheless a sense in which the Empress's "splendid and transcendent beauty," her disembodied and transcendental power and agency are puffed up, or reflected as greater, by the King's inability to defend his own dominions. This speaks to a larger point about the uses of

[70] This might be what the Empress in *Blazing World* is referring to when she asks the Duchess: "how comes it you plead for dishonest and wicked persons in your writings?" to which the Duchess replies that "it was only to show her wit," Cavendish, *Blazing World*, 218.

[71] Cavendish, *Political Writings*, 136.

[72] I mean disembodied in the sense of how political theorists use "embodied" citizens (e.g., the black female) and "disembodied" (e.g., the white male) to discuss citizenship. But I also note how Cavendish elsewhere uses *literal* disembodiment to allow females unusual freedom of movement.

[73] Neely, "Women/Utopia/Fetish," 75-76. Reading this mortification as "retaliation for women's multiple castrations in the historical world," Neely brilliantly notes that "this trope is introduced "romancical[ly]"—an observation that would support my thesis that Cavendish not only revises romance, but boldly takes it where no man or woman has taken it before.

[74] Cavendish, *Political Writings*, 209.

[75] Cavendish, *Political Writings*, 216; my emphasis.

mirrors for brave action; as Virginia Woolf writes, "Whatever may be their use in civilized society, mirrors are essential to all violent and heroic action."[76] Woolf's is a point about the reflective power of women, whose weak and vulnerable selves (or whose manifest love and admiration) serve as "looking-glasses possessing the magic and delicious power of reflecting the figure of man at twice its natural size."[77] Cavendish uses the same strategy: the King's weakness confirms the Empress's heroism, and the value of her (colonizing) mission. The genders of Woolf's dyad are reversed.

Despite being disembodied, the Empress is still objectified—in both the "romancical" and the "fantastical" sections of the text, respectively. Marina Leslie argues that the whole plot of *Blazing World* turns on the objectified female. Leslie writes that Cavendish's revision of the romance plot "still very much depends on viewing woman as 'object of desire,' even as she romances the reader to a new consideration of woman as desiring subject."[78] What is unique about Cavendish's "romance" is that the woman plays the part of both powerful conquering agent *and* powerless victim.[79] The Empress performs these opposites. I would draw attention to the differences Cavendish wants to draw between the "romancical" and "fantastical" sequences, and suggest that the Empress is not so much "object of desire" in the sense that a woman in a traditional romance is an attainable love object. The Lady starts out this way, but the Empress's ability to keep her subjects under her rule depends on her as an object of awe, rather than one of desire. Her beauty is involved to an important degree, but she is not in any way accessible or vulnerable because of it. Rather, the Empress uses her beauty strategically to ensure political obligation.

The recurring descriptions of the Empress's beauty and the "accoutrements" that accentuate that beauty is itself an iteration[80] of earlier descriptions of Queen Elizabeth, as Claire Jowitt has explored in detail, and of the contemporary masques of Henrietta Maria, as Lilley points out.[81] Perhaps we *are* getting imitation after all. Jacques Derrida writes that no performative utterance could be powerful and successful were it not "identifiable as conforming with an iterable model, if it were not then identifiable in some way as a 'citation.'"[82] The repetitive elements of these descriptions help make them intelligible as politically powerful, especially to the extent that

---

[76] Virginia Woolf, *A Room of One's Own* (New York: Harcourt Brace, [1929] 1981), 36.
[77] Woolf, *A Room*, 35.
[78] Marina Leslie, *Renaissance Utopias and the Problem of History* (Ithaca: Cornell UP, 1998), 131.
[79] Leslie, *Renaissance Utopias*, 133.
[80] I use this term in its Derridian formulation to mean both repetition and difference—and also to highlight the performative dimension to the iterability of absolutist power in this context.
[81] Lilley, ed., Cavendish, *Blazing World*, xxvi.
[82] Jacques Derrida, "Signature Event Context", trans. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman, in *Limited Inc.* ed. Gerald Graff (Evanston: Northwestern University Press, [1977] 1988), 18.

they were identifiable with other representations of prominent English women. In *Blazing World*, iteration takes both historical and textual forms to make images of the Empress not only identifiable with real-life figures of power but also to reinforce the Empress's own status as imperial figure within the text. Jowitt argues that the connections with Elizabeth allow Cavendish to toe an expansionist line for English colonization. The repetitive descriptions also lend an historical honesty to her representations of female power, even as Cavendish paints female power at its most absolute as "merely fancy." These representations of power are not crafted out of whole cloth and demand to be read in context. Neely also suggests, from the way Cavendish employs "fetishizing strategies" in her text, that Cavendish might have been aware of European notions of African fetishism.[83] The iterability of these descriptions indicates that these models of political power are in dialogue with past[84] forms of power. These palimpsestesque descriptions reveal Cavendish's attempts at recoding inherited modes of representing a woman in power.

Cavendish's penchant for repetition is most noticeable during the Empress's dialogues with her learned societies and with the immaterial spirits. It is also here that Cavendish registers a self-consciousness about repetition. She has written "as I mentioned before" before,[85] but during the middle section, this self-consciousness about repetition itself becomes repetitive. The spirits tell her three times that they have already answered her queries. At first the repetition seems part of her learning process: "You say very true, answered they, and we told you this before."[86] The next time their reminder comes mid-sentence and seems less patient: "but, as we said before, our vehicles being material, are of several degrees, forms, and shapes."[87] The third time, the spirits start their sentence with: "We have answered you before."[88] Cavendish draws attention to this repetitiousness, which is a kind of performance of the Empress's need to keep asking the same question again and again, for re-affirmation and reassurance of the one, right answer.

It is true that, on the one hand, Cavendish's vitalism emphasizes independent agency. "Much of Cavendish's scientific writing is devoted to thwarting the Hobbesian conjecture of the ultimate priority of force."[89] But

[83] Neely, "Women/Utopia/Fetish," 77n27.
[84] Trubowitz notes that the utopian perspective that animates *Blazing World* allows for faith in a future world even as it "enables Cavendish to articulate her aristocratic nostalgia for a magical past," Trubowitz, "The Reenchantment," 235.
[85] Cavendish, *Blazing* World, 131.
[86] Cavendish, *Blazing* World, 169.
[87] Cavendish, *Blazing* World, 169.
[88] Cavendish, *Blazing* World, 171.
[89] John Rogers, *The Matter of Revolution: Science, Poetry and Politics in the Age of Milton* (Ithaca: Cornell UP, 1996), 209. Hintz argues that Cavendish uses nature to justify social wrongs since the color and physical differences of Blazing World's inhabitants are "signs of a

her belief in freedom, independence, and self-determination rests uneasily with her royalist fantasy of extreme social unity and tidy hierarchy, of the People-as-One. She manifests her conflicting desires for both in her rhetorical technique of repetition. The repetition of oneness language in descriptions of the Blazing World indicates Cavendish's concern for a state free from division. Here, repetition is not simply about re-affirmation and reassurance, but begins to seem like something intended to induce a hypnotic trance. Sometimes just the repetition of the word "one" seems compulsive, as in this passage:

> "As it was natural for *one* body to have but *one* head, so it was also natural for a politic body to have but *one* governor...besides...[monarchy] agrees most with our religion, for as there is *one* God, whom we all unanimously worship and adore with *one* faith, so we are resolved to have but *one* Emperor, to whom we all submit with *one* obedience."[90]

In later variations of this theme, Cavendish repeats (with only minor modifications) the "one sovereign, one religious, one law, and one language" line. Cavendish's text is punctuated by the sporadic surfacing of this idea of oneness, and her insistent concern for the maintenance of political unity.

When the oneness line comes out of her *subjects'* mouths (the fish-men and bear-men repeat it when telling her of the passage they found to the Empress's home country: "as their *Blazing World* had but one Emperor, one government, one religion, and one language, so there was but one passage into that world"[91]), they seem something like automatons repeating the Blazing World Oneness Slogan. Even as the text seems so heavily invested in oneness, however, it should not be overlooked that Cavendish makes a point of dividing her narrative into three parts. She also highlights the difficulties of sustaining unity throughout Blazing World. Some subjects love argument for argument's sake: the bear-men prize their telescopes for giving them "occasion for to dispute" and "pleasure...in confuting and contradicting each other."[92] Besides suggesting a deep anxiety about this issue, the repetition of oneness language also indicates that unity may be a performance in collective self-fashioning for conformity. This is perhaps why languages—from the Blazing World's language to the Duchess's handwriting—can so easily be learned. Being able to understand the language, especially

natural order." Hintz links this to "a strong sense of biological determinism in the vocational fates of the various creatures," Hintz, "But One Opinion," 32. While this suggests the limits of her utopian imaginings, aside from this vocational separatism, Cavendish's view of nature has radical consequences. Ankers agrees with Kahn and Rogers that Cavendish's model of nature sharply contrasts with Hobbes's "competitive model," and Ankers highlights the impasse Cavendish confronts between her absolutism and her natural philosophy, Ankers, "Paradigms and Politics," 247, 251.

[90] Cavendish, *Blazing* World, 134; my emphasis.

[91] Cavendish, *Blazing* World, 205.

[92] Cavendish, *Blazing* World, 142.

for the Empress at the beginning, signifies inclusion.

As the Empress tells the Duchess, and as the entire story of *Blazing World* sets out to illustrate, "order cannot be without industry, contrivance, and direction."[93] In light of this fact, Cavendish suggests the ways sovereigns might instill order in their states. Subjects' univocality and the sovereign's ability to deploy artificial and natural mechanisms effectively are musts, but Cavendish also reluctantly recognizes the costs (and heavy casualties) of order. Although in the epilogue, the Duchess admits to only having "destroyed but some few men in a little boat," there is a sense of denial at work here, a glaring omission. For she disavows the later bloodbath and destruction of dissenters during the imperial warfare sequence, a destruction necessary to attain political unity. She dissociates herself, in this final move, from the extreme degree of absolutism needed to achieve the Empress's conquest of the international realm.

In the end, Cavendish affirms the primacy of her own imagination, of herself, "the figure of honest Margaret Newcastle," who "esteem[s] peace before war," even as she celebrates the Empress's ability to conquer her world. But the two are not mutually exclusive, for it is precisely the power of her own imagination, her "fancy," that makes possible the Empress's extraordinary feats.

References

Ankers, Neil. "Paradigms and Politics: Hobbes and Cavendish Contrasted." In *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*. Hampshire, England: Ashgate, 2003, 242-254.

Battigelli, Anna. "Between the Glass and the Hand: the Eye in Margaret Cavendish's Blazing World." *Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era* 2 (1996): 25-38.

Bowerbank, Sylvia. "The Spider's Delight: Margaret Cavendish and the 'Female' Imagination." *English Literary Renaissance* 14:3 (1984): 392-408.

Caprioli, M. and M. A. Boyer. "Gender, violence, and international crisis." *Journal of Conflict Resolution* 45:4 (2001): 503-519.

Cavendish, Margaret. *The Description of a New World, Called The Blazing World* [1666]. In *The Blazing World & Other Writings*. Edited by Kate Lilley. NY: New York UP, 1992.

--- *Observations upon Experimental Philosophy* [1666]. Edited by Eileen O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

--- *Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places* [1662]. In Political Writings. Edited by Susan James. Cambridge: Cambridge UP, 2003.

Conover, P. J. and V. Sapiro. "Gender, Feminist Consciousness, and War." *American Journal of Political Science* 37 (1993): 1079-1099.

[93] Cavendish, *Blazing* World, 190.

Derrida, Jacques. "Signature Event Context" [1977], trans. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman. In *Limited Inc.* ed. Gerald Graff. Evanston: Northwestern University Press, 1988, 1-23.

--- *Writing and Difference.* Translated by Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1978.

Descartes, Rene. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy.* Translated by David Cress. Indianapolis: Hackett, 1999.

Gallagher, Catherine. "Embracing the Absolute: Margaret Cavendish and the Politics of the Female Subject in Seventeeth-Century England." *Genders* 1:1 (1988): 24-39.

Hintz, Carrie. "'But One Opinion': Fear of Dissent in Cavendish's New Blazing World." *Utopian Studies: Journal of the Society for Utopian Studies*, 7:1 (1996): 25-37.

Hobbes, Thomas. *Leviathan* [1651]. Edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett, 1994.

Holmesland, Oddvar. "Margaret Cavendish's *The Blazing World:* Natural Art and the Body Politic." *Studies in Philology* (1999): 457-479.

Hutton, Sarah. "In Dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's natural philosophy." *Women's Writing* 4:3 (1997): 421-432.

Iyengar, Sujata. "Royalist, Romancist, Racialist: Rank, Gender, and Race in the Science and Fiction of Margaret Cavendish." *ELH 69* (2002) 649-672.

Jowitt, Claire. "Imperial Dreams? Margaret Cavendish and the Cult of Elizabeth." *Women's Writing* 4:3 (1997): 383-399.

Kahn, Victoria. "Margaret Cavendish and the Romance of Contract." *Renaissance Quarterly* 50 (1997): 526-566.

--- "Hobbes, Romance, and the Contract of Mimesis." *Political Theory* 29:1 (2001): 4-29.

---. "Reinventing Romance, or the Surprising Effects of Sympathy." *Renaissance Quarterly* 55:2 (2002): 625-661.

Kegl, Rosemary. "'The world I have made': Margaret Cavendish, feminism, and the *Blazing-World.*" In *Feminist Readings of Early Modern Culture*, edited by Valerie Traub, M. Lindsay Kaplan and Dympna Callaghan."

Khanna, Lee Cullen. "The Subject of Utopia: Margaret Cavendish and Her *Blazing World.*" In *Utopian Science Fiction by Women: Worlds of Difference.* Edited by Jane L. Donawerth and Carol A. Kolmerten. Syracuse: Syracuse UP, 1994, 15-35.

Leslie, Marina. *Renaissance Utopias and the Problem of History.* Ithaca: Cornell UP, 1998.

Linden, Stanton. "Margaret Cavendish and Robert Hooke: Optics and Scientific Fantasy in *The Blazing World.*" In *Esoterisme, Gnoses & Imaginaire Symbolique.* Edited by Richard

Caron et al. Bondgenotenlaan, Belgium: Peeters, 2001, 611-623.

Mendelson, Sara Heller. *The Mental World of Stuart Women: Three Studies.* Sussex, England: Harvester Press, 1987.

Neely, Carol Thomas. "Women/Utopia/Fetish: Disavowal and Satisfied Desire in Margaret Cavendish's *New Blazing World* and Gloria Anzaldua's *Borderlands/La Frontera." In Heterotopia: Postmodern Utopia and the Body Politic.*

Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995, 58-95.

Pohl, Nicole. "'Of Mixt Natures': Questions of Genre in Margaret Cavendish's *The Blazing World*." *In A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*. Hampshire, England: Ashgate, 2003, 51-68.

Price, Bronwen. "Journeys Beyond Frontiers: Knowledge, Subjectivity and Outer Space in Margaret Cavendish's *The Blazing World*." In The Arts of 17th-*Century Science: Representations of the natural world in Europeans and North American culture*. Edited by Claire Jowitt and Diane Watt. Hants, England: Ashgate, 2002, 127-145.

Rogers, John. *The Matter of Revolution: Science, Poetry and Politics in the Age of Milton*. Ithaca: Cornell UP, 1996, 177-211.

Sarasohn, Lisa T. *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy During the Scientific Revolution*. Baltimore, JHU Press, 2010.

Skinner, Quentin. *Visions of Politics: Renaissance Virtues*. Cambridge, CUP, 2002.

Spiller, Elizabeth A. "Reading through Galileo's Telescope: Margaret Cavendish and the Experience of Reading." *Renaissance Quarterly* 53:1 (2000): 192-221.

Stevenson, Jay. "Imagining the Mind: Cavendish's Hobbesian Allegories." In *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*. Hampshire, England: Ashgate, 2003, 143-155.

Sutherland, Christine Mason. "Aspiring to the Rhetorical Tradition: A Study of Margaret Cavendish." In *Listening to their voices: essays on the rhetorical activities of historical women*. Edited by Molly Meijer Wertheimer. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1997, 255-271.

Thell, Anne M. "The Power of Transport, the Transport of Power," *Women's Studies* 37 n.5 (2008): 441-463.

Trubowitz, Rachel. "The Reenchantment of Utopia and the Female Monarchical Self: Margaret Cavendish's Blazing World." *Tulsa Studies in Women's Literature* 11:2 (1992): 229-245.

Wilputte, Earla A. "Margaret Cavendish's Imaginary Voyage to *The Blazing World*: Mapping a Feminine Discourse." In *TransAtlantic Crossings: Eighteenth-Century Explorations*. Edited by Donald W. Nichol. St. John's, Newfoundland: Memorial University Printing Services, 1995, 109-117.

Woolf, Virginia. *A Room of One's Own* [1929]. New York: Harcourt Brace, 1981.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Nietzsche on the Question of the Other Persons(s)

BAŞAK KEKİ*

Abstract
Nietzsche is an unapologetic individualist; yet he is often portrayed as advocating a ruthless mode of egoism, entirely disregarding others. Unsurprisingly, his distaste for equality, his despite for a morality based on compassion; his criticism of justice and morality reinforce this image of him as almost a caricature of the callous individual who has no concern for others. Hence many readers and critics feel queasy towards Nietzsche because of this supposed "neglect" of the others. However, the question of other/s is a crucial issue for Nietzsche, underlying his conception of selfhood and his individualist ethics. This paper explores the question of the other person/s in Nietzsche. I will begin by emphasizing the primordial exposure to the other in a naturalistic manner. After that, I will look into the significance of the other/s in his ideas on morality, pity and friendship and end with the notion of agonistic contest as a model for a healthy relationship with the other. Overall, I argue that Nietzsche prompts us to question and re-evaluate the nature of our relationships with others. In his regard, the relationship with others has significance based on its effects on the development of the individual.
Keywords: Nietzsche, pity, suffering, life affirmation, herd, morality, friendship, agonistic contest, individuation

Nietzsche'de Öteki İnsan(lar) Sorunsalı

Özet
Nietzsche, iflah olmaz bir bireycidir; ancak kendisi daha ziyade sıklıkla başkalarını asla umursamayan gözü dönmüş bir egoizmin savunucusu olarak resmedilir. Eşitlik karşıtlığı, merhamet üzerine dayalı ahlak anlayışını reddi, ahlak ve adalet kavramlarına yönelik eleştirileri O'nun adeta başkalarına

* Dr. Başak Keki, İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı ve MEF Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, basakkeki1@yahoo.com

karşı tamamen duyarsız, duygusuz birinin karikatürü gibi anlaşılmasına zemin hazırlar. Bu nedenle pek okur Nietzsche'nin öteki insanları ihmalini oldukça rahatsız edici bulur. Ancak, öteki insan/lar meselesi Nietzsche'nin benlik anlayışı ve bireyci etiği için çok önemlidir. Bu çalışma, Nietzsche'de öteki insan/lar sorunsalını irdelemektedir. Öncelikle ötekine doğalcı bir biçimde maruz kalışı vurgulayacağım. Sonrasında ise öteki/lerin Nietzsche'nin ahlak, merhamet ve arkadaşlık üzerine fikirlerinin oluşmasındaki etkisinden bahsedeceğim ve tartışmayı agonistik çekişmenin ötekiyle kurulacak en sağlıklı ilişki modeli olduğunun altını çizerek bitireceğim. Sonuç olarak Nietzsche'nin bizleri öteki/lerle ilişki kurma biçimlerimizi sorgulamaya ve yeniden değerlendirmeye çağırdığını savunacağım. Nietzsche'ye göre son kertede öteki/lerle kurulan ilişkilerin değerinin ancak bireyin gelişimindeki etkilerine göre belirlenebileceğini iddia edeceğim.
Anahtar Sözcükler: Nietzsche, merhamet, acı çekme, yaşamı olumlama, sürü, ahlak, arkadaşlık, agonistik çekişme, bireyselleşme

"If I must be compassionate I still do not want to be called compassionate; and if I am compassionate then it is preferably from a distance... Therefore I wash my hand when it has helped a sufferer, therefore I wipe my soul clean as well."[1]

Introduction

The question of the other person(s) is a very controversial issue dividing Friedrich Nietzsche's reception. While harsh critics go so far as to blame him of endorsing callous egoism, sympathetic readers seek traces of justification and empathy in his texts. Nietzsche's disdain for equality, his contempt for the "herd" morality based on compassion and his criticism of justice reinforce the idea of him advocating a ruthless mode of individualism lacking any concern for others. I will argue that while the question of the other person(s) is a crucial aspect of Nietzsche's philosophical project, it essentially depends on the others' effect on the growth of the individual. For this reason, even though the relationship with other/s is inextricably linked to the formation of selfhood, Nietzsche nevertheless endorses a critical re-evaluation of this relationship, dissociating it from the conventional moralities based on pity or compassion (*mitleid*).

Nietzsche opposes pity for various reasons: it underestimates the significance of suffering; it consolidates and promotes the moral, "herdly" meaning conferred on suffering; by insinuating the idea of suffering as bad and

[1] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, II, "Of the Compassionate," trans. R. J. Hollingdale, (Middlesex: Penguin Books, 1961), p. 112.

must be alleviated, it makes it harder to affirm and love life; it has disempowering effects on the sufferer by consolidating her weakness; it also has distracting effects on the individual (the pitier). While Nietzsche recognizes it to be our natural herdly inclination to care for each other as social animals, he emphasizes that blindly giving into compassion is often our excuse for abandoning our own personal projects. Different from pity or compassion (*mitleid*, literally meaning "suffering with"), he endorses sympathy (*mitgefühl*, literally meaning "feeling with") which expresses a genuine concern for others. Unlike pity which tries to remove the suffering as a simulated herd reaction, sympathy requires a critical evaluation of the situation to help the sufferer increase her strength. Yet sympathy is not to be associated with empathy which presumes uniformity among people, disregarding individual differences.

Nietzsche prompts us to reconsider our social values and suggests that values promoting herdly life-negation and self-abnegation must be rejected. He recognizes the significance of loving oneself and suggests that without the primary self-love, love for others is a disguised desire to control and manipulate others. There are also noble forms of relationship with other(s) such as friendship based on a challenging and agonistic manner which helps the individual fully realize her true distinctiveness from others, thereby helping her individuate. In this respect, even feelings such as envy and jealousy may promote personal growth if it helps bring forth one's uniqueness. Nietzsche regards agonistic contest as a model for healthy relationships with other/s because of its potential for having developmental effects on the individual. Revisiting our social values prompts us to constantly re-evaluate our relationship with others; sometimes we may despise our friends or learn from our enemies. Thus, I conclude that whether as a friend or an enemy, other/s matter to Nietzsche to the extent of their positive or negative effects upon the individuation of the individual.

The Other In A Non-Moral Sense and Benevolence

Nietzsche notes that at a very atavistic level, man is a calculative animal[2]. One measures, compares, contrasts one's power against that which one comes across. Whether an ally, an enemy or a potential mate, the other is a reference point for evaluation; s/he is a factor that stimulates one's will to power by way of increasing or decreasing; enactivating or deactivating it. Far from being a unified being, the self is full of conflicting inner drives and

[2] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Douglas Smith, (Oxford: Oxford University Press, 1996), II, 8, p. 51.

affects[3], and the way one responds to the other determines the inner economy of one's drives[4] which in the long run, shapes one's inner psyche. In the context of *On the Genealogy of Morals, ressentiment* shapes and evolves the moral psychology of slaves, from which we moderns inherit our moral tradition and socio-political culture. Nietzsche's discussion of *ressentiment* can be regarded as an instance in which he exposes the plasticity of the human psyche - if one's actions are solely reactions, her psyche is conditioned to be slavish whereas if she originates actions, she acts masterly.

As a matter of fact, Nietzsche does not ignore the question of the other person in his philosophy; to the contrary, he writes quite extensively about the others, or the "herd". Yet what draws so much criticism is that in his rejection of compassion, he does not seemingly endorse the "right kind of conduct" towards others. Particularly, his attitude towards the suffering of others stirs a lot of controversy and mixed reactions to him. Pertinent to this issue, I will analyze Nietzsche's critical approach to compassion and pity morality[5] in three ways – all intricately interrelated. Firstly, it is important to show his criticism towards the meaning attributed to suffering itself, independent from the relationship with the sufferer (the pitied). Secondly, Nietzsche is critical towards the conventional attitude towards the sufferer. Thirdly, he is critical towards pity morality's effects on the individual (the pitier). I suggest that in each case, the focus shifts from the other, to the individual self. Nietzsche makes it perfectly clear that any relationship with the other is always already dependent on and shaped by one's primordial relationship with oneself.

In the opening quote of this paper we observe Nietzsche's critical approach to compassion which is regarded as a loss of human dignity for both parties. Zarathustra washes his hand after helping the sufferer not only because he feels contaminated by the sufferer's destitution, but also because he feels he has also done a bad deed himself by hurting the pride of the sufferer; by acknowledging and hence consolidating the sufferer's weakness and desperation. Zarathustra does not want to be called "compassionate" because he does not care about the moral credit he will get from others for his deed; the term "compassionate" should not be a rigid (even if socially approved) "identity" that can define or limit him.

---

[3] Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thought on the Prejudices of Morality*, ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter and trans. R. J. Hollingdale, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 119, p. 74-75.

[4] Paul Katsafanas, "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization," *European Journal of Philosophy*, 13:1, (2005): 24. The whole paper is a detailed and very helpful account on how *ressentiment* and guilt distort one's mental economy and degenerate inner drives by introducing endless misinterpretations – which evolve into "morality" in the long run.

[5] In German, compassion and pity both mean the same thing, "suffering with" – *mitleid*. Throughout the text, I'll use them interchangeably.

However, attentive readers may be reminded of various passages in Nietzsche's texts which praise generosity and benevolence and ask whether there is any contradiction here. In order to better understand Nietzsche, it is important to differentiate between compassion and benevolence[6]; the former stems from a lack (of power) and a fetish of weakness whereas the latter stems from abundance and overflowing. As noted above, how one responds to the other determines one's inner economy; hence unlike compassion which is a reactive feeling to the (suffering of the) other, benevolence is an act of pure strength regardless of the other's condition. As if absent, the other is unable to influence one's mental economy or manipulate her in any way. Benevolence points at the full presence of an individual who is unaffected by the others' needs, restrictions or expectations. For this reason, despite the initial outlook, it is not contradictory to find in Nietzsche's texts passages which condemn compassion but praise benevolence.

Throughout his texts, Nietzsche offers many instances supporting benevolence as the highest ideal. In the *Zarathustra*, Nietzsche wishes the judges to forgive the pale criminal[7]. When a state feels secure and confident, it no longer feels threatened by the offender and eventually forgives him and lets him free; this notion is idealized in the *Genealogy* where Nietzsche imagines justice as a high concept that cancels itself out[8]. This is the moment when Nietzsche envisions a type of justice which does not base itself on revenge but on benevolence. Likewise, Zarathustra preaches that gift-giving virtue is the highest and the healthiest virtue[9]. Moreover, Nietzsche imagines The Overman as a benevolent human being likening him to the "Roman Caesar with Christ's soul"[10]. His Zarathustra begins his service to the people similar to "a bee that has gathered too much honey"[11], ready to give out his wisdom to the hands that stretch out, for the ears to hear. All these references from Nietzsche clearly illustrate the significance of generosity, dissociated from compassion.

Pity, Our Herdly Nature And Life Affirmation

Despite his genuine endorsement of benevolence, Nietzsche has serious criticisms towards moralities based on pity. He vehemently attacks pity

[6] Michael Frazer also points out that gift-giving is not an act of compassion as he touches upon in "The Compassion of Zarathustra: Nietzsche on Sympathy and Strength," *Review of Politics* 68, No. 1, (2006): 64.

[7] Nietzsche, *Zarathustra*, I, "Of the Pale Criminal," p. 65-67.

[8] Nietzsche, *Genealogy*, II, 10, p. 54.

[9] Nietzsche, *Zarathustra*, I, "Of the Bestowing Virtue," p. 100.

[10] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, (New York: Vintage, 1968), IV, 983, p. 513.

[11] Nietzsche, *Zarathustra*, I, "Zarahustra's Prologue," p. 39.

morality because according to him, pity reinforces, crystallizes and consolidates the meaning conferred on suffering (which is the moral meaning attributed by the herd). Also, pity is not only kitschy but also futile – because it is contagious and increases suffering rather than ease it away. For Nietzsche, suffering in itself is tolerable; but suffering from suffering; giving meaning to suffering; moralizing it causes additional suffering which has a far more sickening effect than the original suffering[12]. Therefore, the lack of pity is a virtue that must be cultivated because it can help the individual detach himself from the herd, and enable him to individuate from its common values and morality.

However, it is crucial to note that Nietzsche regards pity not within an intersubjective relationship between the pitier and the pitied based on empathy but as the general meaning attributed to suffering by the herd. For Nietzsche, pity must be rejected because it reinforces the idea that life is unlovable. It goes against his crucial theme of *amor fati*/love of fate; pitying a person reinforces the idea that this is a cruel world, and that "things should have been otherwise". This is a very spiteful feeling which intends to take revenge in life. For this reason Simon May points out that Nietzsche's rejection of pity has close thematic links with his notion of life-affirmation. Wanting to changing things (even for the so-called "better") makes it theoretically impossible to affirm life as a whole[13]. Pity also consolidates the idea that suffering is bad, and must be avoided at all costs, which implies that the aim of life is happiness, and the world is supposed to be a place of comfort. Based on this interpretation, suffering is associated with evil, which must be abolished. However, Nietzsche defends that suffering is a natural part of life, and must be handled in a neutral manner, dissociated from all the additional meanings attributed to it by the herd which makes suffering hard to digest for most people. Thus, on this matter, Nietzsche's proposal to us is cultivating a certain attitude towards suffering, independent from the relationship with the sufferer.

With reference to the relationship with the sufferer, Nietzsche asks whether pity helps or offends the sufferer even further. Pity in German (*Mitleid* as its etymology suggests), means "suffering with". Nietzsche doubts how my suffering with the sufferer helps the sufferer. Moreover, he contends that my pity even offends the sufferer even more because my act basically translates as "Yes, your situation is horrible; life is awful; you should indeed, feel sorry for yourself!" The sufferer already suffers from a loss of power and when I pity the sufferer, I cause her to lose even more power by acknowledging, consolidating her loss of power. Rather than decrease her suffering, by pitying, I increase her suffering. Yet suffering is not only

[12] Nietzsche, *Genealogy*, II, 7, p. 49.
[13] Simon May, "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life," *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 64 (July 2015): 268.

natural, but it can also promote growth in individuals. By saying "what does not kill us, makes us *stronger*"[14], Nietzsche suggests reconsidering the significance of suffering and re-evaluating its meaning. It is not true that suffering is always bad for the sufferer; and what applies to me, applies to others as well, hence suffering can be good for people! For this reason, Nietzsche himself wishes his friends much suffering; desolation, humility and even diseases just so that the people he cares about can be challenged and consequently get stronger as they struggle to master their problems.[15]

Another aspect of pity concerns pity's effect on the pitier. Michael Frazer notes that pertinent to compassion, there is always a strange kind of delight, or "emphatic sadism", a sweet-savour in seeing others in pain. He mentions that Nietzsche is one of the first philosophers to note this kind of "sadistic empathy" in literature[16]. We all enjoy tear-jerkers, but it does not necessarily make us better human beings. It is crucial to remark that in his rejection of pity, Nietzsche also clearly distances himself from the bitter sweet pleasures of pitying others. There is always some dark pleasure in pitying others which appeal to the parts of us whispering at the back of our heads "Thank God, it's him, not me!"

Nietzsche claims that pity distracts the individual from pursuing his goals in life[17]; it weakens the will and distracts him from individualizing. At one level, compassion is a very alluring, enticing feeling, even reminiscent of the Dionysian frenzy in which boundaries between self and others dissolve in ecstatic unity[18]. Compassion is extremely appealing to us because our inner drives are hardwired into sociality; in other words, we are herd animals. Our inner drives do not evolve in isolation or unique to each individual - no one is original in this sense. Moreover, our herdly nature is particularly idealized in religious morality as love of others, via loving one's neighbours. However, Zarathustra is very critical of that kind of love as he says: "Your love for your neighbour is your bad love for yourselves. You flee to your neighbour, away from yourselves and even make a virtue of it. But I see through your selflessness"[19]. Here, the worry is that the concern for others is actually a desire to turn away from one's own troubles, issues in life. It is too tempting to be distracted by others as an excuse for abandoning one's own personal projects and responsibilities towards oneself. In the end of the day, living for others is a lot easier and more convenient than living for oneself; adopting a conventional lifestyle following others is a lot

[14] Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks,* ed. Rudiger Bittner, trans. Kate Sturge, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), Notebook 10, Autumn 1987: 10[87], p. 188.
[15] Nietzsche, *Will to Power*, 910: Spring-Fall 1887, p. 481.
[16] Frazer, "Compassion," 69.
[17] This idea is exquisitely elaborated by May in "Nietzsche on Love," 269.
[18] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, trans. Walter Kaufmann, (New York: Vintage, 1966), 2, p. 5.
[19] Nietzsche, *Zarathustra*, I, "Of Love of One's Neighbour," p. 86.

easier than choosing one's own path in life.

Robert C. Miner emphasizes that Nietzsche distinguishes between pity or compassion (etymologically the same, mitleid - "suffering with") and sympathy (which means mitgefuhl – "feeling with")[20]. According to him, the noble way to respond to others' suffering is not with pity but with sympathy. Different from pity which reinforces and increases the sufferer's pain, genuine sympathy is entirely different. Sympathy isn't necessarily hostile to suffering and does not try to wipe it out as quickly as possible; rather sympathy makes us question whether the suffering person should be right away comforted or not; whether she can benefit from the pain, on her way to some specific project or on the quest for truth etc.[21]. Different from pity, which is a simulated herd reaction, sympathy is a genuine concern to increase the strength of the sufferer. Resisting the herdly reflex to comfort the sufferer, sympathy requires us to carefully evaluate the situation. For instance if our friend is suffering, we should suspend the diagnosis, resist the urge to patronize someone in such a vulnerable situation[22]. We should try to gain some insight about the situation rather than succumbing to cliché responses. In the end of the day, the sufferer needs to find strength within herself rather than us providing it for her, externally.

So, perhaps whenever we come across a sufferer, and feel the urge for compassion, we should ask whether my compassion empowers or infantilizes her - some well-meaning but bad parents never learn that, they think they benefit their child by smothering them with affection and compassion. Nietzsche makes us realize that our instinctive, herd reaction to the other is not a genuine encounter with the other. Prior to comforting the person, relieving the pain, evaluating the situation can take more care, consideration and concern for the other.

Yet, it is always easier to help someone we know, like a friend rather than a total stranger, and for Nietzsche, the reason would be more epistemic rather than a matter of favouritism. Because no one, -even the sufferer- can exactly know the real root of one's suffering. We have no access to the inner economy of the sufferer's drives. As outsiders, what we see is only the superficial outlook, like the tip of an iceberg; that is why we can only help your friends, people we more or less know or are familiar to. Thus, it is absurd to pity others because we do not even know them – we cannot predict their needs; hence cannot even decide whether our pity or help will truly benefit them or not[23]. Also, when we help someone, that kind of help

[20] Robert C. Miner, "Nietzsche on Friendship," *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 40, (2010): 64.
[21] Ibid, 65.
[22] Ibid, 66
[23] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Thomas Common, (New York: Dover Publications, 2006), 338.

should not be based on empathy either. From Nietzsche's perspective, empathy would not be an acceptable guide because empathy eliminates the differences between the self and the others. Denying the differences between individuals, empathy assumes everyone think and feel the same way[24].

Having clarified Nietzsche's attitude towards compassion, now we could ask whether Nietzsche's suggestion to turn back on compassion is against life or as "anti-natural" as morality itself. Is it even possible to entirely reject compassion or our herdly nature? It is quite important to clarify the notion of the "herd" for Nietzsche. As a matter of fact, even the term "herd" itself undergoes significant changes over time. Jill Hargis notes that in his early period (*The Birth of Tragedy, Untimely Meditations*), Nietzsche hints at a relatively non-aggressive conception of others, as associated with the Dionysian frenzy, intoxication, the loss of boundaries between self and others[25]. People aren't necessarily a threat to the individual, rather, they are part of primal oneness. This is also a very romantic period in which Nietzsche is carried away by the idea of genius-artist shaping the flow of culture and civilization. Yet, with the decline of tragic era, with increased emphasis on rationality, the notion of oneness with others dwindles; eventually, the individual is delineated, and other is acknowledged[26].

In his middle period (throughout *Human, All Too Human, Assorted Opinions and Maxims, Wanderer and His Shadow, Daybreak*, partially *Gay Science*), Nietzsche seriously questions the cult of genius and emphasizes how the herd shapes us; here Nietzsche highlights the influence of language on us and how history draws limitations on our epistemic and moral capacities. He acknowledges that not just the masses but everyone (even great individuals, or geniuses) are shaped by history and limited knowledge[27]. In late period (*Beyond Good and Evil, Thus Spoke Zarathustra, On the Genealogy of Morals, Twilight of the Idols, Anti-Christ, Ecce Homo*) Nietzsche's disappointment in and intolerance towards others get much more

[24] I think that apart from these Nietzschean worries, empathy can perhaps also have another dark side: what if we empathize with wrong people; with the aggressors and victimizers rather than the victims? We can think of lynch mobs, hooliganism or groupthink; the members of fascist groups empathize with each other and carry on deeds which they would never do on their own. They gain their strength from each other and this herdly power can also be regarded as a sort of empathy as well. Since empathy does not discriminate between good and evil, for instance, if a villain is portrayed in an empathic light, we can empathize with him – as in the case of Arthur Fleck in the movie *Joker* (2019). We often think of empathy as a solution for evil, but what if empathy contributes to evil? However, a more detailed account of Nietzsche on empathy requires a more thorough study which is outside the scope of this current inquiry.

[25] Jill Hargis offers an elaborate account on the issue of the herd in "(Dis)embracing the Herd: A Look at Nietzsche's Shifting Views of the People and the Individual," *History of Political Thought*, Vol. 31, No. 3 (Autumn 2010): 481-482.

[26] Ibid, 484.

[27] Ibid, 476.

intense. Nietzsche's conception of herd here is suffocating, stifling, uncritical, engulfing the individual. Herd becomes an increasingly loathsome term. Nietzsche envisions the Overman as the individual who can transcend time, values and morality surpassing the perspectival limitations of the herd[28].

Despite the clarification of Nietzsche's conception of the herd, the question whether rejecting compassion is against nature still remains – to which we must now (re)turn to. In Nietzsche, the tension between life affirmation and the herd is always present. If I am to affirm life, since life contains others, I also have to affirm the others, and their sufferings. It would be absurd if Nietzsche assumed a clean-cut separation between life and others. Rejecting others would be life-denying as well. Since the self is not a unity and my inner drives have evolved socially, the other or the herd is part of me too. Nietzsche is well aware of this fact; which explains why he deals with this issue so vehemently. Considering that most of the opinions do not even belong to us but are are imposed on us by others, Nietzsche wants us to revisit those issues; that is why re-evaluation of all values is so important – "the-herd-in-me" is something we must be aware of.

Voicing the common worry of many of Nietzsche's harsh critics, Beatrice Han-Pile asks the burning question regarding the ambiguity of life-affirmation by questioning the moral implications of affirming the suffering of others[29]. It naturally follows that if Nietzsche endorses life-affirmation as the highest value, then he affirms the suffering of others as well. As a response to this question, we may consider the question of who suffers – the individuals on the ascending line of life, or the herd, the ones on the descending line of life. The suffering of the herd does not matter to Nietzsche – the herd does not matter to Nietzsche other than the role it plays as the precursor of the Overman. And as for the suffering of the higher types, Nietzsche displays an ambiguous attitude. On the one hand, his greatest worry about (religious) morality has always been the threat it poses against those exceptional individuals by way of stifling and repressing them – in a way, his own philosophical project may be an attempt to help those philosophers of the future, the free-spirits out and save them from herdly oppression. However, on the other hand, he could also regard the obstacles these individuals face as beneficent factors which "harden" them. As long as they are not physically annihilated, that kind of suffering may actually help and better them.

Some critics such as Anna Ezekiel criticize Nietzsche by pointing out the ambiguity of life-affirmation and asks whether via indifference to others' suffering, we miss a crucial part of life-affirmation as well. Just as my suffering strengthen me, maybe others' suffering may strengthen me as well.

---

[28] Ibid, 477.

[29] Beatrice Han-Pile, "Nietzsche and Amor Fati," *European journal of Philosophy*, 19:2, (2009): 246.

Caring for sick people, standing by cancer patients may strengthen me as well. That is, disregarding others' experiences just because they suffer may impoverish my life experience as a whole[30]. However, as noted above, Nietzsche's rejection of pity heavily focuses on the meaning attributed to suffering. Even Ezekiel's point that others' pain may strengthen the individual points at a creative interpretation of suffering – it does not need to be experienced as a ritual of self-pity and weakness.

Christopher Hamilton notes that Nietzsche's depiction of nobility (which shows notable disdain for the herd) is incompatible with his notion of life-affirmation[31]. Since he does not regard each individual as worthy, it does not make sense for him to affirm the herd; and isolated from the herd, life affirmation of the detached "noble" sounds implausible. It sounds paradoxical to note that within life-affirmation, Nietzsche inevitably affirms the herd's life-negating values as well. Hamilton's worry points at the impossibility of affirming the whole whilst rejecting the parts – particularly, contradictory parts. However, I think that we can still read into some indirect affirmation of the herd in Nietzsche as well. It takes a rather long lineage to reach at high types; for instance in order for Goethe to flourish, his herdly heritage all indirectly contributed for him to come forth. In the *Zarathustra* Nietzsche expresses a similar idea as hollers to the crowd that if they cannot be an Overman, then, at least they can be precursors – "forefathers and ancestors" to him[32]. This idea is reminiscent of Zarathustra's enthusiastic song which conveys that in order to say yes to one single joy, one has to say yes to all the suffering that precedes it[33]. In that respect, we can see that it is not necessarily contradictory for Nietzsche to affirm the herd despite his disgust with the herd; he can even affirm his own disgust for the herd[34].

For Nietzsche then, whilst affirming others, the relationship with others must nevertheless be reconsidered; values associated with reinforcing herdly life-negation and self-abnegation must be rejected. Nietzsche makes it very clear that one can love others only after learning to love oneself. If love for others isn't based on strong self-love, then this so-called "love for others" will eventually turn into hate for others, motivated by revenge and control. In *The Gay Science*, he writes: "one thing is needful: that a human

[30] Anna Ezekiel, "A Human Cry: Nietzsche on Affirming Others' Pain," *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40.9 (2014): 920.

[31] Christopher Hamilton, "Nietzsche on Nobility and the Affirmation of Life," *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 3, No. 2 (Jun., 2000):192.

[32] Nietzsche, *Zarathustra*, II, "On the Blissful Islands," p. 110.

[33] Ibid, IV, "The Intoxicated Song," 10, p. 331-332.

[34] We could also recall Nietzsche's consideration of the difference between man and Overman as similar to the distinction between primates and humans. We could think that just as we acknowledge primates from whom we evolved, in a similar fashion, the Overman could affirm man – or the herd – as a necessary step for His flourishing.

being should attain satisfaction with himself... whoever is dissatisfied with himself is continually ready for revenge... and we others will be his victims..."[35]. Self-love is the precondition of loving others; as a matter of fact, this is the main reason Nietzsche favours the infamous masters over the slaves in the *Genealogy*. Because despite their ruthless, mindless ways, the masters' actions stem from self-love; hence even their destructive behaviours lead to creativity and life-affirmation whereas slaves create only values born of *ressentiment* and hatred (originating from their own self-loathing) which evolves into religious morality.

Yet even love for others must not be interpreted in a naively romantic way because love, just like hatred, is also a manifestation of the will to power. Whether as a display of love or of cruelty, "we exercise our power over others by doing them good or by doing them ill"[36]. Perhaps the important difference in between is that via cruelty, we exhaust our power over people too quickly, whereas with love, we can win people to our side for a much longer time. Love is much more effective in terms of exercising our power over people in the long run. Idealizing love enables some values pertinent to love too go unquestioned, such as the value of altruism. Nietzsche regards altruism as a celebration of self-abnegation. For this reason, he sees altruism as a herdly virtue that definitely needs scrutiny – and eventual rejection.

Agonistic Friendship

Can there be a different, a noble way of relating to others and others' suffering? This issue brings us to the discussion of friendship. Nietzsche regards friendship as a very special kind of love: as a high thirst for a superior ideal, a quest for truth, striving together which he calls "star friendship."[37] Such friends, akin to two distinct ships, sail together on the way to truth – and inevitably part ways, if so needed. Yet even here, Nietzsche never envisions an easy, straightforward relationship with the other. Even when it comes to such as intimate relationship, he always has in mind a challenging, agonistic context. According to Zarathustra, "the man of knowledge must not only love his enemies, he must also be able to hate his friends"[38]. As for Nietzsche, a friend is not someone to spend one's idle time with; nor should friendship be about giving each other easy comfort. Zarathustra advises that if your friend needs a bed, give him one, but make sure it is a hard bed. Zarathustra does not pamper his friends – and that's not because he is cruel, but because he believes this way he'll serve them best[39].

---

[35] Nietzsche, *Gay Science*, IV, 290, p. 126.
[36] Ibid, I, 13, p. 27.
[37] Ibid, IV, 279, p. 121.
[38] Nietzsche, Zarathustra, I, "Of the Bestowing Virtue," 3, p. 103.
[39] Ibid, II, "Of the Compassionate," p. 113-114.

However, Nietzsche does seem to have an ideal relationship with the other in mind. Getting his inspiration from the Ancient Greek world, in "Homer's Contest", Nietzsche mentions of the Ancient Greek concept *agon*. "*Agon*" means "contest;" yet the Latin root of "compete" also means "to meet;" "to be fitting" and "to strive together toward."[40] He argues that a remarkable difference between the Homeric Greeks and us moderns is that they regarded life as something that could be justified through "struggle" and the "joy for victory;" and thus developed the individual ethical concepts of *Eris*[41] (which can be translated as "discord") and "envy."[42] However these concepts had different connotations from what we think today. Rather than suppressing ambition and competitiveness, the Homeric Greeks encouraged challenge as they regarded it as the chief stimulant for growth and development. Those values openly manifested themselves at the Homeric contests. In the essay Nietzsche mentions that in Homeric times there are two *Eris* goddesses; one driving people to feel a certain desire to annihilate the opposition whereas the other one driving people to strengthen their opposition in fights of contest.

Agon creates a specific context in which the participants gain the meaning of their performance from the conditions of their opponents. This is also a situation in which the participants are mutually dependent on each other for bringing out the best performance in each other since what comes forth is each one's own unique power. For instance if we think of two runners; when one runner runs faster, the other regards this as a stimulus to run faster. She does not wish the other to stop or slow down, but rather tries harder to maximize her capabilities.[43] What makes those contests so remarkable is that at some level they function as the sublimation of letting out the striving impulses. Encouraging contestants to out-perform one another, these contests enable them to overcome their own previous performances as well. Via *agon*, one can not only overcome *ressentiment* but also get in touch with one's real self and fully realize one's true power and true "distinctiveness" from others.[44]

In his elaboration of the Hellenic popular pedagogy, Nietzsche states that "every talent must unfold itself in fighting."[45] This agonistic model is a prevalent theme in Nietzsche's thinking; and he writes about the productive uses of the feelings of envy and jealousy because without such feelings,

---

[40] Christa Davis Acampora, "Of Dangerous Games and Dastardly Deeds: A Typology of Nietzsche's Contests," *International Studies in Philosophy*, 34.3 (Fall 2002): 147.

[41] Walter Kaufmann translates this as "discord" in Friedrich Nietzsche, "Homer's Contest" in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann, (New York: Viking, 1945), 35.

[42] Ibid.

[43] Christa Davis Acampora, "Of Dangerous Games and Dastardly Deeds: A Typology of Nietzsche's Contests," *International Studies in Philosophy*, 34.3 (Fall 2002): 148.

[44] John Richardson, *Nietzsche's System*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), 154-5.

[45] Nietzsche, "Homer's Contest," 37.

one would not have a chance to improve oneself and be a rival worthy of one's opponent. Having opponents or enemies is important in life as in that way one can test one's limits against them and bring out the best of oneself. But even more importantly, one can bring forth one's individuality and uniqueness from the rest of the community or the herd. Thus, a friendship based on an agonistic model[46] would certainly be a healthy relationship with the other.

As noted above, power only realizes itself and comes to the fore at the moment of contest. For one's personal growth, one needs enemies; even needs to seek them, if necessary. Rather than feeling ashamed of her feelings of hatred and envy, she should project those feelings onto a worthy enemy who can challenge her values and thoughts.[47] What irritates Nietzsche most about slave morality is that in it, the agonistic drive is degenerated into self-annihilation and asceticism. The main fallacy regarding this slavish reaction is that the slave mentality – just like the Church which is the continuity of slave mentality –necessarily wants to annihilate the opponent rather than excel itself to match the strength of the masterly. The desire to annihilate the opponent is the wish to prevent struggle, which is unnatural and against life. In *Twilight of the Idols*, Nietzsche criticizes the Church for its instinct to annihilate its enemies - unlike the free-spirits who never feel the urge to annihilate their opponents[48]. Rather, respecting the enemy or the opponent is a very noble feeling that descends from ancient times. Pointing at the significance of having obstacles, Nietzsche suggests not terminating them but overcoming them. Since he regards struggle and conflict as the most stimulating factors in life, it is not *living* that he is concerned about; but living the *great life* which comes at the expense of a great contest.

Conclusion

Nietzsche's conception of the relationship with other/s is inextricably linked with his notion of the will to power. For this reason, it is crucial to emphasize the significance of the agonistic contest as a model for the relationships with other/s. I will thus end this inquiry with some final references to "Homer's Contest", in which Nietzsche remarks that the Ephesians used to "ostracize" or exile the "best among them" because that would mean

[46] The notion of agonistic friendship is also noted and elaborated by Miner, "Nietzsche on Friendship," 63.

[47] Nietzsche states: "You should have eyes that always seek an enemy – *your* enemy." (*Zarathustra*, I, "On War and Warriors," p. 74). Nietzsche's emphasis on the pronoun "your" also reveals the individuating role of the enemy upon the individual. One's enemy is unique as it is a factor that singles one out.

[48] Nietzsche, *Twilight of the Idols*, in *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, ed. Aaron Ridley and trans. Judith Norman, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), "Morality as Anti-Nature," 3, p. 173.

the end of the contest. He comments that those ancients did not make a "cult of the genius" so as to keep the stimulation of the contest going. Being a winner was actually not necessarily a desirable state because "without a rival, unopposed, on a solitary peak of fame," the winner would perish[49].

Wanting to end struggle is a degenerate feeling which negates the vital energy and dynamism of life. Resolving the conflicts could thus even mean the demolition of the self. To carry on with the analogy, in order for the individual contestant to exist, the contest has to go on. The individual's existence intricately depends on the existence of (worthy) opponents, of other/s who can challenge her. Hence, despite the complexity of Nietzsche's relationship with the other person, we can see that the determining factor in one's relationship with the other is the other's effect on the self. If the other has the suffocating effect of the herd, with its life-negating and self-negating values, Nietzsche is cautious. But instead, if the other – whether a friend or an enemy – promotes growth and helps bring out the best in the individual, Nietzsche welcomes him or her with hospitality.

Bibliography

Acampora, Christa Davis. "Of Dangerous Games and Dastardly Deeds: A Typology of Nietzsche's Contests." *International Studies in Philosophy*, 34.3 (Fall 2002): 135-151.

Ezekiel, Anna. "A Human Cry: Nietzsche on Affirming Others' Pain." *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40.9 (2014): 913-930.

Frazer, Michael. "The Compassion of Zarathustra: Nietzsche on Sympathy and Strength." *Review of Politics* 68, No. 1 (2006): 49-78.

Hamilton, Christopher. "Nietzsche on Nobility and the Affirmation of Life." *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 3, No. 2 (June 2000): 169-193.

Han-Pile, Beatrice. "Nietzsche and Amor Fati." *European Journal of Philosophy*, 19:2 (2009): 224-261.

Hargis, Jill. "(Dis)embracing the Herd: A Look at Nietzsche's Shifting Views of the People and the Individual." *History of Political Thought*, Vol. 31, No. 3 (Autumn 2010): 475-507.

Katsafanas, Paul. "Nietzsche's Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization." *European Journal of Philosophy*, 13:1 (2005): 1-31.

May, Simon. "Nietzsche on Love and the Affirmation of Life." *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 64 (July 2015): 264-276.

Miner, Robert C. "Nietzsche on Friendship." *Journal of Nietzsche Studies,* Issue 40 (2010): 47-69.

Nietzsche, Friedrich. *Daybreak: Thought on the Prejudices of Morality.* Edited by Maudemarie Clark and Brian Leiter and translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

--- "Homer's Contest." In *The Portable Nietzsche.* Edited and translated by Walter Kaufmann. New York: Viking, 1945.

[49] Nietzsche, "Homer's Contest," 38.

--- *On the Genealogy of Morals*. Translated by Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press, 1996.
--- *The Birth of Tragedy*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1966.
--- *The Gay Science*. Translated by Thomas Common. New York: Dover Publications, 2006.
--- *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968.
--- *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by R. J. Hollingdale. Middlesex: Penguin Books, 1961.
--- *Twilight of the Idols. In The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Edited by Aaron Ridley and translated by Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
--- *Writings from the Late Notebooks*. Edited by Rudiger Bittner and translated by Kate Sturge. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
Richardson, John. *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Savaş Zamanı Hukuk Susar

AYSEL DEMİR*

Özet

Bu çalışmada, haklı-haksız savaş kuramının günümüze kadar olan işleyişi ve 20. Yüzyılın son çeyreği ve 21. Yüzyıl başı itibariyle savaş ve savaş stratejilerinin nasıl değiştiği ele alınacaktır. Haklı savaş kuramı "jus ad bellum" ve "jus in bello" çerçevesinde, yapı bakımından total savaştan bireysel savaşa adım adım nasıl geçildiği ortaya konulacak ve yakın gelecekte Dronlar temelinde kurulan orduların işlerliği değerlendirilecektir. Savaş ahlakının yaşanan teknoloji çağı bağlamında değerini yitirip yitirmediği siyasi ve hukuki temeller üzerinden tartışılacaktır. Savaşın haklılığı veya haksızlığı düşüncesinin izlerine ilkçağda rastlanmış, özellikle platon, kendi halkıyla değil, dış güçlerle olan savaşı haklı görerek haklı savaş kuramının ilk belirleyicisi olmuştur. İsa'nın 'birisi yüzüne tokat attığında, diğer yanağını don!' sözlerine dayanarak Hıristiyanlar pasifist temelde savaşı reddetmiş ancak Ortaçağda özellikle St. Augustinus ile savaşa dinsel bir haklılaştırma nedeni gelmiştir. H. Grotius, insanların varlıklarını korumak için savaştığını bu nedenle de savaşın doğanın ilkelerine uygun olduğunu savunmuştur. T. Hobbes savaşı insanın doğa durumunun özü olarak görmüş, güç savaşı temelinde 'her şeyin herkesin olduğu ve herkesin herkesle savaştığı' bir yapıya vurgu yapmıştır. Machiavelli 'savaş kimlere gerekliyse onlar için haklıdır!' söylemiyle devletin sürdürülebilirliği temelinde savaşta ve devlet yönetiminde ahlakı saf dışı bırakmıştır. Bununla birlikte, 18. Yüzyılda aydınlanma temelinde eğilimler barış üzerine olmuş, özellikle I. Kant 'Haklı Savaş'ın asla haklı olamayacağını one sürmüş ve ebedi barışın egemen olduğu bir dünya tasarlamıştır. 19. Yüzyılda Prusyalı General Carl Von Clausewitz savaşı siyasetin başka araçlarla devamı olarak belirlemiş ve savaşın sadece siyaset için bir araç olduğunu vurgulamıştır. Bu düşünce kendinden sonra da oldukça kabul görmüştür. Bu bağlamda haklı savaş artık etik değerlerle ilgili değil, siyasal stratejiler doğrultusunda uygulanan siyasal eylemlerle ilgilidir. Bu düşünce temelinde 19. Yüzyılda haklı savaş kuramlarına inanış azalmış, 20. Yüzyılda iki büyük dünya savaşının ortaya çıkması ve bunların sonucunda ortaya çıkan buhran-

* Doç. Dr. Aysel Demir, Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ayselmusı@hotmail.com

larla birlikte savaş stratejileri değişmeye başlamıştır. Savaşların artık cephede yapılmaması ile daha az ölüme ama daha çok zarara yol açan savaş yapısına geçilmiş, total savaşlar yerini önce bölgesel savaşlara, daha sonra bireysel bombalara ve teknolojinin son hızla gelişmesi ile de yerini insansız savaş araçlarına, özellikle son dönemlerde Dronlara bırakmıştır.
Tarihsel sürece karşılaştırmalı olarak bakıldığında, genel anlamda Cicero'nun da söylediği gibi Savaş zamanı hukuk kurallarının susmaktadır, aynı zamanda ahlak kuralları da!
Anahtar Sözcükler: savaş, haklı savaş kuramı, barış, savaş stratejileri, teknoloji çağı.

War Time The Laws Fall Silent

Abstract
In this study, it will be explained how war and war strategies have changed since the last quarter of the 20th century and at the beginning of the 21st century, and how the function of just war theory within the framework of "jus ad bellum" and "jus in bello" has been applied in recent years. It will be presented how war transformed, step by step, structurally from total war to individual war and the function of armies founded on the basis of Drones in the near future will be evaluated. Whether the morality of war has lost its value in the context of the technological age will be discussed through political and legal foundations.
Traces of the just or unjust war were founded in Ancient times, especially Plato, known as the first determinant of just war theory, who saw war acceptable only if waged against external forces, not with its own people. Christians rejected war on a pacifist basis according to the words of Jesus, 'if anyone slaps you on your right cheek, turn the other to him also!!' However, in the Medieval Ages, especially St. Augustine brought a just war imagined from a religious viewpoint. Aquinas stated that we need a just cause, an authority, who can organise and wage war, and a good intention for a just war. according to Grotius, human beings fight to protect their own existence, therefore, he claims that a war is suitable to the principles of nature. In the 17th century, Hobbes saw war as the essence of the state of nature and emphasized a structure on the basis of power which is "everything belongs to everyone and everyone fights with everyone." Machiavelli eliminated the morality in war and statecraft on the basis of sustainability of the state and he says "whoever needs a war, the war is right for them." On the other hand, in the 18th Enlightenment century, people focused on peace and particularly Kant claims that a just war could never be just, and he purposed a world which has a universal peace. From the 19th century, according to General Carl Von Clausewitz, war is the continuation of politics by other means. In other words, he stressed that war is only a means for politics and politicians. This thought has been accepted by others as well. In this context, the just war is no longer about ethical values, but is about the political actions applied in line with political strategies. On the basis of

this 19th century thought, people's belief in these just war theories decreased. People saw two world wars in the 20th century which created great depression and crisis, thus causing a change of war strategies. With wars are no longer waged at the front, a kind of new war structure began, which causes less death but more damage to people and states. Total wars turned to regional wars at first, then to individual bombs and then to drones, unmanned aerial vehicles, with the rapid development of technology in the last couple of decades.

When we consider the historical period comparatively, we can agree with Cicero' expression: "When armies speak, the laws fall silent!", but in the same time ethical rules too!

Keywords: war, just war theory, peace, war strategies, the age of technology.

Savaş insanoğlunun varlığa gelişi ile başlar ve toplumsallaşmasıyla yayılır. Devletler ve iktidar güçleri daima savaş üzerinden egemenlik kurmaya çalışır. Yasa, özgürlük, adalet, eşitlik ve insan hakları gibi durumların yokluğu da savaşa neden olmaktadır. Savaşlar dini, ulusal, bölgesel, siyasi, ekonomik problemler veya devletlerin uluslararası çıkarlarına göre şekillenir. Savaşların farklı amaçlarla ortaya çıkması da elbette felsefi tartışmaların konusunu oluşturur. İnsanoğlu savaş sürecinde bazen aktif bazen de pasif kalabilir, bazen şiddete yönelen bazen de üzerinde şiddet uygulanan olarak karşımıza çıkabilir. Uygulanan şiddet savaşın yönünü biçimlendirir. Savaş demek bir anlamda öldürme ve öldürülme risklerini göze almak demektir.

Savaşın tarihi oldukça eski olmasına rağmen, daha önce yapılan savaşların organize olmadığı açık bir biçimde görülebilir. Özellikle günümüzde savaşların karakteri değişmiştir ve savaşlarda artık farklı yapılanmalar ve stratejiler kullanılmaktadır. Elbette bu durum bazı etik problemleri de beraberinde getirmektedir.

Devletler, gruplar ya da bireyler savaşa kendilerini veya çıkarlarını korumak için yönelirler. Savaşlar bu devlet-grup arasında olduğu gibi barış da bunlar arasında gerçekleşir. Özellikle bir devlet savaş ilan ettiği zaman, siyasi ve ahlaki olarak savaş yasalarına uymak durumundadır. Diğer bir ifadeyle, her savaşta uyulması gereken ahlaki ve siyasi kurallar vardır. Haklı savaş kurallarına uymak bir gerekliliktir. Bu bağlamda, Haklı Savaş Teorisi savaş durumunu etik ve siyasi kriterlere göre belirlemekten geçer. Savaşın genel olarak adil şartlarda yasal, haklı ve etik olması beklenir. Bu anlamda savaş etiği, yüzyıllardır tartışma konusu olmuş, bu tartışma içinde savaş etiği temelinde Haklı Savaş Teorisi *jus ad bellum, jus in bello, jus post bellum* olarak karşımıza çıkmıştır.

Jus ad bellum genel anlamda savaş açma hakkı olarak tanımlanır. Savaş açmak için haklı bir nedenin olması zorunluluktur. Bu ilkeyle savaş açmanın hangi durumlarda haklı, hangi durumlarda haksız olduğu belirlenir. Saldırı

amaçlı savaşlar haklı olmayıp, savunma amaçlı savaşlar haklı görülür. Savaş ilanı sadece egemen güç olan iktidarlara aittir ve yapılan her müdahale hayatı korumak için yapılır. *Jus in bello* ise adil savaş ilkesidir. Buna göre savaşta sivillerin korunması ve orantılı güç kullanma temeldir. Savaşta hedef savaşçılardır, masumlar değil. Diğer bir ifadeyle savaşlar ordular arasında gerçekleşir, savaşçı olmayanların mağdur edilmeleri etik değildir. Savaşta şiddetin derecesinin belirlenmesi de orantılı güç kullanımına işaret eder. Uygulanan şiddetin ölçüsü ahlaki ilkelerin sınırını aşmamalıdır.[1]

Jus post bellum ise bize savaş sona erdikten sonra neler yapılması gerektiği, hangi kurallar çerçevesinde ilerleneceği üzerine bilgi verir. Bununla birlikte, her ne kadar bu kurallar ve yasalar üzerinden ilerlenmek istese de günümüzdeki savaşlarda adil veya haklı olma gerekli bir koşul olmaktan çıkmıştır.[2] Burada artık gerçekte devletlerin bu yasalara uyup uymama konusundaki niyetleri önem kazanmıştır.

Elbette her çağın kendine göre bir savaş yapılanması olur, olmalıdır da! Ancak çağlar değiştikçe savaş yapılanmaları ve anlayışları da doğal olarak değişir. Bu anlamda hem siyasetçiler hem de filozoflar savaşın anlamını belirlemede farklı yaklaşımlarla karşımıza çıkarlar. Bu noktada Cicero, savaşı şiddetli bir mücadele olarak görür ve özellikle şu sözü önem kazanır: "Inter arma silent leges-Savaş zamanı hukuk susar!" savaşta ahlak ve hukuka yer yoktur, kendilerini kurtarmak adına yapılan her şey onlara göre hukuksal ve ahlaklıdır.[3] Anlaşılacağı üzere, ne yazık ki savaş zamanı sadece hukuk değil, her türlü türlü kural ve değerler de değişime uğrar veya kaybolur. Savaşta uygulanılması gereken yasa-kural-değer tartışmaları savaş sürecinde genelde teoride kalır. Teori farklıdır, dolayısıyla pratikte! Savaşın doğası da bunu gerektirir.

Herakleitos'un ifade ettiği gibi savaş her şeyin babasıdır.[4] Savaş evrende var olma çabasının bir sonucudur ve her şey logosa göre sistemli bir harmoni çerçevesinde karşıtıyla varoluşa gelir. Diğer bir ifade ile savaş, barışı da arkasından getirir veya tam tersi! Herakleitos için savaş oluş için bir nedendir. Ayrıca, Platon'un bize özellikle *Devlet Diyaloğu* ve *Yasalar* adlı eserlerinde savaş üzerine bilgiler verdiğini görürüz. *Devlet Diyaloğu*'nda Platon, ideal devletin yapılanmasında ordunun etik anlayışına vurgu yapar. Savaşın aşırı lüks ve sürekli daha fazlasını istemenin bir sonucu olduğunu belirtir.[5] Platon, eğer bir savaş yapılacaksa da savaşın sadece barbarlarla yapılmasını kendi halkından olanla yapılanın bir savaş olarak değil, bir çatışma olarak nite-

[1] Coates, A. J., *The Ethics of War*, Manchester University Press, United Kingdom,1997, 146.
[2] Fabre, Cecile, *Cosmopolitan War*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 142.
[3] Walzer, Michael, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, çev: M. Doğan, ALFA yayınları, 2017, 31.
[4] Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, Çev: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, 58.
[5] Platon, (1995), *Devlet*, Çev: S. Eyüboğlu, M. A. Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, 63.

lendirilmesini önerir ve savaşta alınan esirlere karşı muamele üzerine birtakım kurallar getirerek[6] Haklı Savaş Teorisi düşüncesinin izlerini bize verir. Aristoteles savaşı doğal bir durum olarak görür ve savaşın sadece barış uğruna yapıldığında kabul edilebilir olduğunu savunur. Savaşın adil bir polisin kurulması ve korunması için yapıldığında anlam kazanacağını belirtir.[7]

Augustinus da savaşın barış uğruna yapılması gerektiğini savunur. İsa'nın 'birisi yüzüne tokat attığında, diğer yanağını dön!' sözlerine dayanarak Hıristiyanlar pasifist temelde savaşı reddetmiş olsalar da Augustinus bu düşünceye karşı durmuştur. Tanrının yönettiği dinsel savaşları "haklı savaş" olarak gören Augustinus, bu düşünceyi pasifist Hıristiyanlara karşı kullanmıştır.[8] Haklı savaş kuramına temel olan "*De Civitate Dei*"(*Tanrı Devleti*) adlı eserinde haklı savaşa yönelik görüşlerini ortaya koymuştur ve jus ad bellum üzerine odaklanır. Ona göre, Tanrının savaşları haklı bir savaştır, bir savaşın haklı sayılabilmesi için de haklı bir nedenin, bir otoritenin ve iyi bir niyetin bulunması gereklidir. Augustinus, jus ad bellum temelinde savaşta kimin öldürüldüğü ile değil, neden öldürüldüğü ile ilgilenmiştir. Haklı savaş Augustinus'dan sonra oldukça uzun bir donem göz ardı edilmiştir. Aquinas da savaş konusunda Augustinus ile aynı fikirdedir. Grotius, insanların varlıklarını korumak için savaştığını bu nedenle de savaşın doğanın ilkelerine uygun olduğunu savunmuştur. *Savaş ve Barış Hukuku* adlı eserinde Hristiyanların pasifist yaklaşımlarının temelinde İncil'in yanlış yorumlanmasının olduğunu, gerçekte İncil'deki "birisi yüzüne tokat attığında, diğer yanağını dön" veya özellikle "komşunu sev" söylemlerinde asıl söylenmek istenen "komşumuzu kendimizden çok sevmek değil, kendimiz kadar sevmemiz!" olduğunu iddia etmiştir. Bu anlamda haksız bir saldırı karşısında savunmasız kalmanın Tanrısal bir buyruk olmadığını öne sürerek, savaşın kutsal hukuka da aykırı olmadığını belirtmiştir.

Machiavelli "Savaş kimlere gerekliyse onlar için haklıdır..." söylemiyle haklı savaş ilkesini özele indirger ve savaşların devletlerin bekası için gerekli olduğunu savunur. Kendisini ahlak kurallarıyla yönetilen bir devlete uzak görmüş, sadece gerektiğinde pratik ahlaki değerlere başvurulabileceğini düşünmüştür.[9] Genel olarak bakıldığında bu düşüncenin etik olmadığını iddia edebiliriz. Machiavelli'nin savaşın siyasi otoritenin amaçlarına ulaşabilmesi için bir araç olduğu iddiası elbette ahlak dışı bir söylem gibi gözükmektedir. Hatta O, eğer ülkenin güvenliği ve devletin sürdürülebilirliği tehlikedeyse her türlü haksız ve ahlak dışı eylemin yapılabileceğini iddia eder.[10] Onun

---

[6] Fethedilen yerlerin köleleştirilmeyeceği ve kişilerin öldürülemeyeceğini de ayrıca vurgulamıştır.

[7] Aristoteles, (2000), *Politika,* Çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, 125.

[8] Augustine, *The City of God,* Trans:. Marcus Dods, New York, The Modem Ubrary, 1993, 55.

[9] Freedman, L., *Strateji,* Çev: Belkıs Ç. Dişbudak ve T. Belge, İstanbul: ALFA yayınları, 2014, 108.

[10] Bainton, Roland. H., *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Abingdon Press, New York, 1960, 123.

bu düşüncesinde elbette yaşadığı dönem İtalyasının siyasi etkileri büyüktür. Kendisi birebir pratik olarak siyasetin içinde bulunduğu için teorinin sadece teoride kaldığını, pratiğin ise farklı olduğunu görmüş, bunu da açıkça dile getirmiştir. Bu söylem devletin millet için değil, milletin devlet için olduğu düşüncesini desteklemekte olup, haklı savaş teoremindeki etik anlayışı saf dışı bırakmıştır. Machiavelli'nin kabul etsek de etmesek de olması gereken yerine bize olanı verdiği açıktır. Sözde ulusal çıkarlar için savaşı haklılaştırma durumu ne yazık ki Machiavelli sonrasından günümüze kadar hala geçerliğini sürdürmektedir. İktidarlar kendi güçlerini koruyabilmek için çıkarlar doğrultusunda rahatça savaş açabilmekte, bunu devletin sürdürülebilirliği temelinde yapıyor gibi gözükmekte, ancak gerçekte kendi iktidarlarının sürdürülebilirliğini korumak istemektedir. Dünya siyasetine ve savaşlar sistemine bakıldığında bu durum açıkça görülebilir.

Hobbes savaşı, Herakleitoscu bağlamda oluşun bir sonucu değil, tam aksine yaşamda var olan koşulların bir sonucu olarak görür. Hobbes'un söylemleri bize insanın gerçek durumunu verir. Ona göre savaş, doğa durumunun özü olup, güç savaşı temelinde her şeyin herkesin olduğu ve herkesin herkesle savaştığı bir yapı vardır. Ona göre, Homo Homini Lupus diğer bir ifadeyle "insan insanın kurdurur!"[11] İnsanoğlu kendini var etme çabası içinde başkası ile karşılaşır ve artık bir diğeri karşısında var olma savaşı başlar ki bu artık bir yaşam bir ölüm kalım savaşıdır. Bu bağlamda, iki kişi olmaya başladığımız andan itibaren savaş çetin bir hal alır ve sorun başlar. Korku, güvensizlik ve insanın sahip olduğu hırsları insanı bir diğeriyle savaşa sürükler. İnsan özü gereği bencildir, yalnızdır ve iyi ile kötüyü içinde barındırır. Toplumsallaşma çerçevesinde, bir arada barış içinde yaşayabilmek için içindeki kötüyü bastırıp, daima iyiye yönelir. Ancak, baskı altındaki kötü ortamını buldukça hırslarıyla birlikte açığa çıkar ve diğerini yok etmeye yönelir. Yaşamını sürdürme çerçevesinde diğeriyle yaşama zorunluluğunu korku veren egemen güç olan devlet sağlamaktadır. Her ne kadar çok negatif bir yaklaşım gibi gözükse de savaş bağlamında Hobbes'un söylemlerinin göz ardı edilemeyeceği açık bir gerçektir. O bize yaşamı, insanın özünü vermektedir. Hobbes, Locke'un vurguladığı insanoğlunun neyin doğru neyin yanlış olduğunu bildiğini, yasalara uymayla barışa ulaşılabileceği gibi bir düşünceye sahip değildir. Rousseau da insan doğası gereği özgür olduğunu ve erdemlidir ancak birisinin çıkıp "burası benimdir" düşüncesiyle mülkiyet edinmesi ve devletin de işin içine girmesiyle uygarlık adı altında savaş başladığını bildirir ki ona göre bu savaş kişiler arasında değil, devletler arasındadır. Hobbes'dan farklı olarak Kant savaştan çok barış üzerine odaklanır ve haklı savaşın asla haklı bir durum getirmeyeceğini bildirir. Ona göre, devletlerin görevi ahlaki bir ideal olan ve olması gerekeni bize veren evrensel barışı yapılandırmaktır.

[11] Hobbes, T., Leviathan, Çev: S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995

Değişen Savaş, Değişen Strateji

Genel olarak baktığımızda savaşa karşı yaklaşımlar düşünürler arasında oldukça farklılık gösterir ancak savaşın varlığı da hepsinin birleştiği noktadır. Evet, savaş kötüdür, insanın ve insanlığın yok edilmesinin ana nedenidir ancak savaşın getirdiği yenilik ve değişimleri görmemek de gerçeklere gözlerimizi kapatmaktır. Bu düşünce de "acaba savaş bir ihtiyaç mıdır?" sorusunu zihinlerde uyandırmaktadır. Herakleitoscu bağlamda bakıldığında, doğada var olan karşıtların birliği çerçevesinde savaş bir zorunluluktur. O halde savaş zorunlu bir ihtiyaçsa, bu ihtiyacın yapılanması nasıl gerçekleşmektedir? Diğer bir ifadeyle insanın doğasında olan savaş doğrultusunda, savaşın var olma biçimi ve yöntemleri ne olacaktır?

Savaş, savaşın doğası ve savaş araçları çağlar boyunca ihtiyaçlara göre değişmiş, elbette buna göre savaş taktik ve stratejileri de değişmiştir. Strateji, savaşın amacına göre öncelikleri belirler. Diğer bir ifadeyle, savaş araçlarının nasıl kullanılacağına dair planlamalar yapar. Strateji kurmaktaki amaç kesinlikle savaşı kazanmaktır. Savaş stratejileriyle ilgili bilinen eski eser *Savaş Sanatı*'dır ve Sun Tzu eserinde devletlerin savaşa gitmeden önce her şeyi stratejik olarak düşünmeleri gerektiğini bildirir.[12] O zamandan bu yana savaş ve savaş stratejisi ile ilgili hemen hemen her şey değişmiştir. Özellikle 19. ve 20. Yüzyıl özellikle taktik ve strateji bağlamında yeni açılımlar ortaya çıkmıştır.

19. Yüzyılda yaşamış General Karl Von Clausewitz, strateji ve taktikler savaşta en önemli durumları ve düşmanın kapasitesini-sınırlarını belirlemede ve onu yenmede vazgeçilmez araçlar olarak görür. "*Savaş Üzerine*" adlı eserinde, savaşı "politikanın başka araçlarla devamı" olarak belirler. O, savaşın sadece siyasi bir araç olduğunu özellikle vurgulamaktadır.[13] Buna göre savaş, ahlaki değerlendirmelerin dışında tutulmalı ve siyasal strateji temelinde savaşa yaklaşılmalıdır. Savaş, siyasi bir eylemden başka bir şey değildir. O halde 19. Yüzyıl itibariyle haklı savaş kavram ve kuramları yapı değişimine uğramıştır. Daha önce savaş etiği temelinde bazı ahlaki kurallar çerçevesinde savaş açılır veya sürdürülürken, bu yüzyılda bu durum değerini kaybetmiş gibi gözükmektedir. Her ikisi de ayrı alan gibi gözükse de savaş stratejisi savaş etiğinden daha öne geçmiş gözükmektedir. Clausewitz, 19. Yüzyıl itibariyle haklı savaş kuramının geçerliliğini yitirdiğini, savaşta strateji ve taktiklerin önem kazandığını iddia eder. Ona göre, stratejik savaşlar daima güç dengelerini değiştirir. Bu söyleminde haklı gibi gözükmektedir. Dünya düzeni artık ahlak kurallarına göre yönlenmemektedir. Değerlerin değersizleştiği bir dönemde haklı savaş kuramı sadece teoride kalmaktadır.

---

[12] Stephens, A.- Baker, N., *Savaşı Anlamak*, Çev: S. Yazır, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2009, 18.
[13] Von Clausewitz, Carl, *Savaş Üzerine*, çev. H. Fahri Çeliker, ALFA Yayınları, İstanbul, 2018, 45.

Bu da en etkili biçimde 20. Yüzyılda görülür. Savaşın karakteri 20. Yüzyılda yapı değişimine uğrar, uzun süre top yekûn-total savaş biçiminde ilerler. Savaşlar daha önce genelde Muharebe alanlarında üniformalı güçler arasında yapılır, siviller savaşa doğrudan katılmazdı. Örneğin Birinci Dünya Savaşı bu şekilde yapılanmıştır. Ancak İkinci Dünya Savaşı ile birlikte, atom bombalarının ilk kez Hiroşima ve Nagazaki'de kullanılmasıyla savaşlarda ciddi bir yapı değişimi gözlenmiştir. Savaş sürecinde *Jus in bello* şeklinde adlandırılan adil savaş ilkesi saf dışı kalmış binlerce insan atom bombası ile yok edilmiştir. 20. Yüzyılın sonlarına kadar devletler arasında adil ve haklı olmayan birçok savaş yapılmıştır.

20. Yüzyılın son çeyreğinde ise Körfez Savaşını ve 2001 yılında 11 Eylül saldırılarını medya araçlarından canlı izlemek gerçek bir dönüm noktası olmuştur. Bunlardan sonra elbette savaşa ilişkin bütün algılar da altüst olmuştur. Savaş etiği bağlamında haklı savaş teorileri, savaş politikası ve elbette savaş stratejileri büyük bir sarsıntıyla değişime uğramıştır. Özellikle 11 Eylül saldırıları ile terörizm bir savaş suçu olarak kayıtlara geçmiştir. "Terörizm" kelimesi çoğunlukla devrimci şiddeti betimlemek için kullanılır. Terör de bir stratejidir, dolaylı yaklaşım yöntemi içine girer. O nedenle doğrudan savaş olarak nitelendirilmez[14]. Diğer bir anlamda daha önceki terörizm eylemleri spesifik durumlara karşı tepkilerden ibarettir ve savaş tanımlaması içine girmez. Bu noktada teröristlerin amacı daha çok insanın bir soruna karşı dikkatini çekmektir, birçok insanı öldürmek değil. Bununla birlikte 11 Eylül saldırılarında amaç; mümkün olduğu kadar çok insanı öldürmek ve onları paniğe sürüklemek olduğu için bir savaş eylemi olarak algılanmıştır. Bu durum 2000lerin ilk yıllarında gelişmiştir ve bu süreç 21. Yüzyıla tekabül etmektedir. 90ların ortasından itibaren kendini iyice belli etmeye başlayan teknolojik gelişmeler 21. Yüzyıla damgasını vurmuştur ve bu yüzyıl teknoloji çağı olarak kayıtlara geçmiştir. Böylece ileri teknoloji savaşları, eski cephede yapılan savaşlara meydan okur hale gelmiş ve hatta onları yok etmiştir. Bu anlamda, savaş strateji ve taktikleri de teknoloji devrimine göre değişime uğramıştır. Dijital çağ ulusal ve uluslararası alanda çoklu bilgi kaynaklarına ulaşmayı kolaylaştırmış ve diğerleriyle düşünceleri ve planları dijital ortamda paylaşma olanağı doğmuştur.[15] Böylece teknolojik değişimin hızı ve bilgi seviyesindeki artış sadece stratejileri değil, savaşın doğasını da değiştirmiştir. 21. Yüzyıl savaşları daha çok dijital alan üzerinden yapılmakta, bir tık ile dünyanın düzeni değişme yoluna girebilmektedir. Hızlı iletişim sistemleri toplumda her şeyi kontrol altına alma veya yok etme olanağı sağlamaktadır. Clausewitz'in de *Savaş Üzerine* adlı eserinde söylediği gibi savaşın doğası bir bukalemunun kabuğunu değiştirdiği gibi değişmektedir.

Kısaca 21. Yüzyılda savaşın biçimi çok boyutlu hale gelmiştir. Yaşanılan

[14] Walzer, *Haklı Savaş Haksız Savaş*, 269.

[15] Lawrence, Freedman, L., *The Future of War*, Allen lane-Penguin Books, United Kingdom, 2017, 227.

çağda özellikle terörizm savaş kurallarını hiçe saymakta, sivilleri doğrudan hedef almakta ve onları pasifize ederek içten çökertmektedir. Artık terörizm 21. Yüzyılda savaşın siyasi ve ahlaki yasa tanımayan en tehlikeli ve etkili aracı olarak karşımıza gelmektedir. Artık top yekûn, total savaşlar yerini bireysel bağlamda yürütülen savaşlara bırakmıştır. Ayrıca devletler özellikle kendi çıkarları doğrultusunda teröristleri ve terörist grupları saf dışı bırakmak, düşman gördüğü devletleri izleyerek üzerinde baskı yaratmak için insansız hava aracı olan çok amaçlı Dronlara yönelmiştir. Her ülke artık kendi Dron ordusunu kurmaktadır ki Türkiye'de de bir süre önce kendi KARGU adını verdiği Dron ordusunun kurulumu gerçekleşmiştir ve 2020 başlarında Suriye sınırında kullanılacağı açıklanmıştır. Bu da yakın gelecekte Dron savaşlarını izleyeceğimizi göstermektedir.

Sonuç Olarak

İlkçağdan günümüze savaşın yapısı değişmiştir. Özellikle 20. Yüzyılda iki büyük dünya savaşının ortaya çıkması ve bunların sonucunda ortaya çıkan buhranlarla birlikte savaş stratejilerinde yeni kapılar açılmış, 21. Yüzyıl başında ise artık savaş yapı değişimini tam olarak gerçekleştirmiştir. Savaşların artık cephede yapılmaması ile daha az ölüme ama daha çok zarara yol açan savaş yapısına geçilmiş, total savaşlar yerini önce bölgesel savaşlara, daha sonra bireysel bombalara ve teknolojinin son hızla gelişmesi ile de yerini insansız savaş aracı olan Dronlara, hatta Dron ordularına bırakmıştır. Kısaca, yakın gelecek savaşları haklı savaş kuramları üzerinden değil, artık sadece bir tuş üzerinden sürdürülecektir.

Kaynakça

Aristoteles, Politika, Çev. M. Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
Augustine, The City of God, Trans:. Marcus Dods, New York, The Modem Ubrary, 1993.
Clausewitz, Carl Von, Savaş Üzerine, Çev:H. Fahri Çeliker, istanbul: Alfa Yayınları, 2018.
Coates, A. J., The Ethics of War, Manchester University Press, United Kingdom, 1997.
Fabre, Cecile, Cosmopolitan War, Oxford University Press, Oxford, 2012.
Freedman, L., The Future of War, Allen lane-Penguin Books, United Kingdom, 2017.
Freedman, L., Strateji, Çev: Belkıs Ç. Dişbudak ve T. Belge, İstanbul: Alfa yayınları, 2014
Hobbes, T., Leviathan, Çev: S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
Kranz, Walther, Antik Felsefe, Çev: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.
Platon, Devlet, Çev: S. Eyüboğlu, M. A. Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

Bainton, Roland H., Christian Attitudes Toward War and Peace: A Hsitorial Survey and Critical Re-evalution, Abingdon Press, New York, 1960.

Stephens, A.- Baker, N., Savaşı Anlamak, Çev: S. Yazır, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2009.

Walzer, M., Haklı Savaş Haksız Savaş, Çev: M. Doğan, İstanbul. Alfa Yayınları, 2017.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Jeremy Waldron: Nefret Söylemi ve Zarar İlişkisi*

ZÜBEYDE KARADAĞ THORPE**

Özet

Nefret söylemi ve zarar ilişkisi söz konusu olduğunda Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech* adlı kitabında nefret söyleminin ifade özgürlüğü altında okunmaması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü nefret söyleminin ifade olarak ele alındığında, içinde bulundurduğu zarar öğesinin gözden kaçtığını savunur. Bunun yanı sıra nefret söylemi yolu ile belirli (savunmasız) grupların hedef alındığını, bile isteye, planlı olarak bu gruplara, istenmedikleri tehlikede oldukları mesajının verildiğini savunur. Dolayısıyla nefret söylemini kullananların eğilimlerinin ortada olduğunu savunur. Böylece insanların vatandaşlık statülerine ve toplumsal bir iyiye zarar verilmiş olunur. Toplumu bir araya getiren kapsayıcılık, herkes için olanaklı olmaz, bu da toplumsal düzenin kendisine, bütünlüğüne ve iyi düzenlenmiş bir toplumun bir getirisi olarak gelen demokratik toplumun vermesi gereken güvenceye zarar verir. Waldron, nefret söylemi yasalarının bu türden bir zararın önünü keseceğini savunur. Demokratik bir toplumun bu türden ifade biçimlerini ifade özgürlüğü olarak ele almaması gerektiğini, aksine nefret söylemi ile ortaya çıkan zarara odaklanılması gerektiğini ve nefret söyleminden zarar gören insanları korumaya daha çok önem verilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla Waldron nefret söylemini bir grup karalaması ve toplumsal düzene zarar veren bir ifade biçimi olarak görmekle birlikte nefret söyleminin ceza hukukunun konusu olduğunu savunur. Sonuç olarak nefret söylemi yasası altında getirilen sınırlamaların demokratik yapıya daha çok yarar getireceğini savunur. Waldron'un üzerine eğildiği konunun hassasiyetini ve nefret söyleminin verdiği zararı görmekle birlikte Waldron'la aynı fikirleri paylaşmadığım yerler bulunmaktadır. Öncelikle Waldron, nefret söylemi ve zarar ilişkisi konusunda haklıdır. Fakat Waldron'un ön gördüğü zarar nefret söylemi türünden bir yasanın kabul edilmesini haklı çıkarmamaktadır. Bu-

* Bu yazı "Nefret Söylemi ve Şiddet İlişkisi Üzerine Jeremy Waldron ve Anthony Lewis'in Yaklaşımları" başlıklı doktora tezimden türetilmiştir.

** Zübeyde Karadağ Thorpe, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, zkaradag@gmail.com

nun yanı sıra, Waldron'un "korunmasız gruplar" olarak nitelendirdiği grupların kimler olduğu konusu da muğlaklık içermektedir. Kimler bu kategoriye girer kimler girmez sorusuna Waldron tam bir cevap vermemektedir. Bu şekilde bakıldığında kimlerin ne kadar ve ne anlamda zarar gördüğü konusunda muğlaklık ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Waldron'un savunduğunun aksine nefret söylemi çok geniş ve belirsiz bir tanıma sahip olmakla birlikte her nefret söylemi gibi görünen ifade biçiminin içinde taşıdığı farzedilen eğilimin önceden görülmesi mümkün değildir. Önceden farzedilen eğilim, kendisinden hoşlanılmayan her ifade biçimini nefret söylemi kategorisi altına düşürmektedir. Diğer bir sorun ise demokratik toplum yapısının nefret söylemi yasasıyla ne kadar uyuştuğu ile ilgilidir. Waldron tüm vatandaşların güvence altına alınması ve vatandaşlık statülerinin zarar görmemesi gerektiği konusunda haklıdır. Fakat, Waldron'un, toplumu "toplumsal iyi" bağlamında okuması toplumsal çeşitliliği kısıtlamakla birlikte herkesi tek tipleştirmektedir. Bu da bireysel seçimleri, özgürlükleri ve iradenin altını oymaktadır. Kaldı ki nefret söylemi yasası zorunlu olarak toplumu demokratikleştirmeyecektir aksine daha baskıcı bir ortam yaratacaktır. Son olarak, Waldron, nefret söylemi yasası ile demokratik bağlamda neyin kaybedileceğini gözden kaçırmaktadır. Çünkü bu yasa demokratik bir toplumda olması gereken tartışma sürecine her türden görüşün dahil olmasını engelleyecektir. Bu da yapılan yasanın tanınırlığını azaltacaktır. Aynı zamanda tartışma ortamına zarar vererek, bazı düşüncelerin kendilerini duyurmasına engel olacaktır. Bu türden bir uygulama insanların baskı hissederek gerçek düşüncelerini dile getirmektense hakim söylem biçimine uyan türde konuşmasına neden olacaktır. Böyle bir toplum biçimi gerçekten demokratik olmaktansa aslında demokratik olmayan ama demokratik gibi görünen bir toplum biçimine neden olacaktır.

Anahtar Sözcükler: Jeremy Waldron, nefret söylemi, zarar, ifade özgürlüğü, demokrasi

Jeremy Waldron: The Relatonship Between Hate Speech and Harm

Abstract

Given the relationship between hate speech and harm, Jeremy Waldron, in his book *The Harm in Hate Speech*, argues that hate speech should not be protected under freedom of speech. The reason for this is because he thinks that by treating hate speech as freedom of speech, people miss the harm that hate speech causes. Waldron argues that hate speech targets vulnerable groups, and those who engage in hateful speech purposely send negative messages to vulnerable groups, communicating that they are not wanted there and that they are in danger. Therefore Waldron claims that the intentions of hate speech are evident. He thus defends that it causes harm to the citizenship status of victims and undermines the common good. In this situation the public good of inclusiveness, which gathers whole people into one society, is not available for all citizens. This therefore undermines the assurance that a democratic society must provide to all citizens. Waldron believes that hate speech laws can stop these types of harms. Rather than

protecting hate speech under freedom of speech, democratic societies should focus on reducing harm and protecting citizenship status of those who are harmed by hateful speeches. Because Waldron sees hate speech as a form of group defamation, and because he thinks that hate speech harms the society he argues that hate speech regulation should be included under criminal law. Therefore he claims that regulating hate speech would bring more benefit than harm. Even though I can see the harm that Waldron mentions and how delicate the subject is, I still have a number of disagreements with him. First of all Waldron is right about the relation between harm and hate speech. But it still does not justify the introduction of hate speech laws to regulate hate speech. Also the vulnerable groups that Waldron mentions are too ambiguous. The problem of who falls under this title and who does not, is not clearly defined by Waldron. When we look from this perspective of who is harmed, how much they are harmed and on what sense they are harmed, it becomes too ambiguous. In additions to all that, the intention that Waldron assumes in harm speech is not always evident and cannot be seen as clearly as he suggests. And as a result of this there is a danger in the application of hate speech laws of treating any type of offensive speech as falling under the hate speech category. The other problem is about how much the structure of democratic society is really in tune with hate speech laws. Waldron is right about protecting citizens' status and giving assurance about it. On the other hand reading society in relation to a purported "public good" limits cultural diversity and creates one type of citizenship. Thus hate speech law undermine individual choices, freedoms and free will. Moreover having hate speech laws would not necessarily bring more democracy to society. It would rather create a more oppressive society. Finally, Waldron misses what would be lost with hate speech laws in a democratic society. It would stop free deliberations and involvement of all varieties of ideas in arguments. While it harms the argumentative environment, it would also limit some ideas to be heard. This kind of treatment would discourage people from sharing their ideas and push them to follow the dominant speech, and pretend as if they accept them, but not share their real thoughts. This kind of society would look like a democratic society rather than be a real one.
Keywords: Jeremy Waldron, hate speech, harm, freedom of speech, democracy

Nefret Söylemi ve Zarar İlişkisi

Jeremy Waldron ve Görüşleri[1]

Waldron *The Harm in Hate Speech* adlı kitabında, nefret söyleminin içinde bulundurduğu zarar öğelerini bizimle paylaşmaktadır. Kitabının ba-

[1] Tüm desteklerinden dolayı Swip-Tr çalışanlarına, eşim ve aileme çok teşekkür ederim.

şında nefret söyleminin sadece bir ifade biçimi (expressive) olarak ele alındığına dikkatleri çeker. Waldron ve onunla aynı görüşü paylaşan diğer düşünürler nefret söyleminin (pornografik görüntüler, ırkçı ifadeler vs.) bir ifade biçimi olarak ele alınmasının, onun ifade özgürlüğü olarak korunma altına alınmasına neden olduğunu savunmaktadır. Bu da nefret söylemine karşı çıkacak veya yasaklanmasını destekleyecek tüm argümanların haksız çıkarılmasına neden olmaktadır.[2]

Waldron, nefret söyleminin ana bir amacı olduğunu ileri sürer. Amaç ise belirli türden bir mesajı o toplumda yaşayan herkese iletmek ve gönderilen mesajların toplumun kabul edilir ve görülür bir parçası olmasını sağlamaktır.3 Bu da Waldron'u nefret söyleminin sadece bir ifade biçimi olmadığı konusunda desteklemektedir. Bahsi geçen mesajlar özellikle iki gruba yöneliktir. İlki kendisinden nefret edilen gruplar diğeri ise bu grupların bir parçası olmayan gruplardır. Kendisinden nefret edilen gruplara o toplumda istenmedikleri iletilmekle birlikte bu insanların kendilerine güvenleri ve rahatları bozulmak istenir. Bu gruplara üye olmayanlar ise nefret edenlerin tarafına davet edilir. Topluma kabul edilebilmeleri için ilk şart aynı duyguları beslemek yani aynı gruplardan nefret etmek ve o gruplara karşı belirli bir şekilde davranmaktır.

Waldron nefret içerikli mesajların doğrudan insanların ve grupların itibarlarına karşı bir saldırı içerdiğini savunur. Çünkü bir gruba dair olumsuz anlamda yapılan nitelemeler örneğin "güvenilmez olmaları, saldırgan olmaları, kirli olmaları vs." türünden ifadeler o grubun kapsadığı tüm bireyleri aynı olumsuz niteleme altında eritir. Dolayısıyla nefret yüklü ifadeler yolu ile yapılan aslında nefret edilen grubun olumsuz niteliklerle karalanmasıdır. Nefret edilen grupların bu şekilde karalanması nefret söyleminin amaç ve etkilerinden birini daha ortaya çıkarır. Bu da karalama ve hakaret yolu ile hedef haline getirilmiş grup ve kişilerin, toplumsal kapsayıcılığın ve güvencenin dışına atılmasıdır.[4]

Dolayısıyla, Waldron, nefret söylemi içeren ifadelerin, toplumsal ve yasal anlamda çok önemli unsurları tehlikeye attığını düşünür.[5]

Waldron, bu bağlamda ilk tehlike olarak, toplumsal iyinin kapsayıcılığından (public good of inclusiveness) bahseder.[6] Siz bir toplum içinde yaşarken, o toplumun sizi de kapsadığını farzedersiniz. Bahsi geçen bu kapsa-

---

[2] Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech* (Londra: Harvard University Press, 2012), 1- 2., Mari J. Matsuda, "Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story," Michigan Law Review: 87, no: 8 (1989): 2370. Catharine H. MacKinnon, Only Words (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 25-33. James Weinstein, *Hate Speech, Pornography, and the Radical Attack of Free Speech Doctrine* (USA: Wesview Press, 1999), 51, 59.

[3] Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech* (Londra: Harvard University Press, 2012), 2-3.

[4] Waldron, *The Harm in Hate Speech,* 5-6.

[5] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 4- 9- 10.

[6] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 4.

yıcılık, her bir bireye, o toplumun bir parçası olarak güvence altında hissetmesinin sözünü ve koşulunu verir. Waldron, nefret söyleminin zarar verdiği ya da önemsizleştirdiği konulardan birinin, bu türden bir toplumsal iyi olduğunu savunur. Herkes için iyi olan bir kapyasayıcılık ve güvence, nefret içerikli ifadeler yolu ile sanki sadece bir grup için varmış gibi görülmeye başlanır.[7] Bahsi geçen kapsayıcılık, Waldron bu türden göndermede bulunmasa bile, *Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi*'nin özellikle ilk üç maddesini hatırlatmaktadır.[8]

İkinci bir tehlike ise, özel türden bir güvencenin (assurance) ihlal edilmesidir. Waldron bu yolla nefret söyleminin ortak bir tanınma ve bilinme ilkesini göz ardı ettiğine dikkat çekmek ister.[9] Bu da toplumdan elde edilecek yararlardan her bir birey ve grubun eşit derecede yararlanabilme güvencesidir. Bu güvenceye sahip olan her bir kişi bilir ki bahsi geçen güvence her ne ise kendisi de ona sahiptir. Waldron güvence adı altında korunanın onur (dignity) olduğunu söyler. Onur ise yasalar tarafından kurulan ve korunan bir sosyal statüdür (social standing).[10]

Buradan yola çıkarak Waldron, Stephen Darwall'ın yaptığı bir saygı ayrımından yararlanır.[11] Stephen Darwall "Two Kinds of Respect" başlıklı yazısında iki tür saygıdan bahseder. İlki insanların yapıp ettiklerinden doğan, zamanla kurulan ya da yıkılan bir saygı duyma durumudur. Bu türden içeriklendirilmiş saygı duyma durumuna Darwall kıymet biçilerek duyulan-kazanılmış saygı (appraisal respect) adını vermektedir. İkinci türden saygı durumu ise insanların gündelik hayatlarında ne yapmış olursa olsunlar genel bir insanlık kategorisi altında insanlık onuruna sahip olmalarıyla ilgilidir. Hiçbir ayrım yapmaksızın herkes bu onurun taşıyıcısıdır. Bu türden bir saygı durumuna ise tanınma yolu ile duyulan saygı (recognition respect) adını verir.[12] Waldron, adalet ve yasa yoluyla güvence altına alınanın tam da Darwall'ın bahsettiği ikinci türden saygıyı kapsadığını düşünür. Bu görüşten yola çıkarak bakıldığında Waldron, herkese saygı duyulması ve herkesin saygınlığa sahip olduğu ilkesinin nefret söylemi tarafından yok sayıldığını savunmaktadır.[13]

Waldron, devletin her bir vandaşın onur yani toplumsal statüsünün korunacağına dair, örneğin nefret söylemi yasası türünden yasalar yolu ile güvence vermesi gerektiğini savunur.[14] Nefret söylemi yasası ise bahsi geçen

---

[7] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 4.
[8] http://www.un.org.tr/humanrights/images/pdf/1-insan-haklari-evrensel-beyannamesi.pdf
[9] Rae Langton, "Hate Speech and Epistemology of Justice Jeremy Waldron: The Harm in Hate Speech," Criminal Law and Philosophy: 10, no. 4 (2016): 866- 870.
[10] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 5.
[11] Waldron, *The Harm in Hate Speech,* 86- 87.
[12] Stephen L. Darwall, "Two Kinds of Respect," Ethics: 88, no. 1 (1977): 38.
[13] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 85- 87.
[14] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 93- 94.

onur ve toplumsal statünün herkes için geçerli olduğunu gösteren bir güvencedir.

Waldron nefret söylemi yasasının gerekliliğini gösterirken ideal toplum örneğinden yararlanır. Bu örneğe göre ideal bir toplum düzeninde nefret söylemine yer yoktur. İdeal toplumda vatandaşların eğilimlerini belirleyenin adalet ilkesi olacağını savunur. Tüm vatandaşlar adalet ilkesi ile davranışlarını şekillendirdiğinden nefret söylemine başvuracak eğilimleri olmayacaktır. Bahsi geçen adalet ilkesinin temelini ise tüm insanların eşit derecede insan olduğu ve insan onuruna sahip olduğunun tanınması oluşturur. Nefret söylemiyle birlikte yapılan ise tam da bu temel ilkelerin görmezden gelinmesidir.[15] Waldron bunun bir ütopya olmadığını düşünür. Hatta bir toplumun başlangıçta adaletli gibi görünmesinin bile yeterli olduğunu düşünür. Ancak bu yolla insanların haklarının korunacağının güvencesi verilebilecektir. Bu yolla Waldron, bir yandan da yasanın iyi düzenlenmiş bir toplumda oynayacağı role dikkat çekmek ister.[16]

Waldron, toplumsal bir iyi olarak güvencenin sağlandığı bir toplumda, nefret söylemi yolu ile insanların nefrete çağırılmasına ve huzur ortamının bozulmasına izin verilmeyeceğini savunur. Çünkü yine, nefret söylemi yasaları tam da tersi durumların ortaya çıkmasını engelleyecek olan önemli bir öğe olarak duracaktır.[17]

Waldron saygı kavramından bahsederken azınlıkların, ortak saygı ilkesine diğer üyelerden daha fazla ihtiyaç duyduğunu savunur.[18] Bunu söylerken azınlıklara daha fazla saygı duyulmalıdır gibi bir savunmada bulunmamaktadır. Toplumsal olarak güvence altına alınan ortak saygının, o toplumda zaten güvence altında olan kişiler için değil, aksine aynı şekilde korunmayan nefret edilenler bakımından daha önemli olduğuna dikkatleri çekmektedir. Bunun yanı sıra nefret söyleminden zarar görenlerin öncelikli olarak nefret söylemine maruz kalan gruplar olduğunu dile getirir. Bunun yanı sıra nefret söyleminin ifade özgürlüğü altında korunduğu bir toplumda nefret edilenlerin aldığı mesajın çok açık olacağını savunur. Bu mesaj ise yasalar tarafından korunmadıkları, nefret edenin ifade biçimin desteklendiğidir. Dolayısıyla nefret edenlerin toplumsal statüleri nefret edenle eşit olmayacaktır.

Waldron, liberal demokrasilerde amaç edilenin yurttaşlar arasındaki karşılıklı saygı duygusunun ve ortak bir iyi duygusunun korunması olduğunu dile getirir. Kendisini diğerinden aşağı ya da yukarı görmeyen, geleceğe dair planlarını korkmadan hayata geçirebilecek güce ve eşitliğe sahip olduğunu

[15] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 82- 84.
[16] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 77- 80. John Rawls, *Political Liberalism* (USA: Columbia University Press, 1993), 66.
[17] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 94-95.
[18] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 157- 158.

bilen, tüm bu olanakları toplumsal statüsünde görebilen kişiden bahsetmektedir.[19] Olası bir zarar söz konusu olduğunda ise bu zararları önceden engelleyebilmek için, devletin yetki alanının genişletilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla bu bakış açısına göre devlet bu konularda sorumluluk yüklenmelidir.[20]

Waldron, toplumsal barışın ve düzenin o düzen içinde yaşayan herkes tarafından istenecek bir şey olduğunu savunur. Gerekçe olarak ise toplumsal statü örneğini verir. Bu görüşe göre, toplumun birer parçası olan her bireyin, kendi toplumsal statüsünü korumak için toplumsal düzenin sarsılmamasını isteyeceğini dile getirir. Grup karalanması yolu (group defamation) ile toplumsal düzene zarar verilirken yapılan aslında toplumsal barışın engellenmesidir. Kişi ve grupların, birer vatandaş olarak sahip oldukları hak ve satülerinin yok sayılması söz konusudur. Dolayısıyla nefret söylemi yasalarının tek amacı olası şiddet ve zararların önceden durdurulması değildir. Aksine, yasanın amacı aynı zamanda birey ve grupların satülerini, onurlarını ve ünlerini- itibarlarını (reputation) korumaktır.[21]

Değerlendirme

Waldron zarar konusunda aslında haklıdır. Nefret söyleminin hedef aldığı grupların veya insanların sosyal statüleri zarar görmektedir. Fakat verilen gerekçeler hâlâ bizi zorunlu olarak nefret söylemini engelleyecek türden bir yasayı kabul etmeye götürmemektedir.

Waldron, nefret söylemininin çerçevesini çizerken, bu türden ifade biçimlerinin bilinçli bir eğilimle yapıldığını savunur. Konuya "bilinçli olarak yapıldı" ifadesi eklenince sanki verilen zarar daha kesin ve gerçek gibi görünmektedir. Bu da verilen zararın cezalandırılmasını olanaklı kılar gibi görünmektedir.

Fakat, yaşamımızda başta ırkçı görünen ama aslında eğilimleri öyle olmayan bir sürü ifade biçimi vardır. Örneğin gündelik dilde kullanılan ve nefret söylemi altına düşecek bir çok ifade biçimi bilinçli olarak nefret içerikli mesaj vermeyebilir ya da nefret içerikli olsa bile Waldron'un sözünü ettiği türden bir zarar amaçlanmayabilir. Nefret içerikli ifade doğru bir içeriğe bile gönderme yapıyor olabilir. Hatta bazı ifade biçimleri başta olumsuz görünebilir ama zamanla ve kullanıldıkça olumlu bir içerik kazanabilir. Bu durumda Waldron'un çizdiği çerçeve içinde hangi ifade biçimleri nefret söylemi olarak ele alınacak hangileri alınmayacak ve hangileri cezalandırılacak belirgin değildir. Dolayısıyla eğilim üzerinden verilen gerekçeler nefret içerikli ifade biçimlerini sınırlamak için yeterli gerekçeyi verememektedir.

---

[19] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 5.

[20] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 9- 12.

[21] Waldron, *The Harm in Hate Speech*, 46- 47, 59-60.

Bunun yanı sıra Waldron'un "korunmasız gruplar" yani nefret söyleminden zarar gören gruplar olarak nitelendirdiği grupların niteliklerinin ne olduğu konusu muğlak kalmaktadır. Kimler bu kategoriye girer kimler girmez sorusuna Waldron tam bir cevap vermemektedir. Bu durumda herkes korunmasızlık kategorisi altına girebilmektedir. Bu şekilde bakıldığında kimlerin ne kadar ve ne anlamda zarar gördüğü konusunda da muğlaklık ortaya çıkmaktadır.[22] Örneğin azınlık olarak değerlendirilebilecek grubun bir üyesi olan bir kişi sahip olduğu ayrıcalıklar (ün, para, aynı ülkede bulunmama vs.) dolayısıyla bahsi geçen tehditleri hissetmiyor olabilir. Hissetse bile umrunda bile olmayabilir. Doloyısıyla korunmasız olan gup veya kişilerin özellikleri nelerdir iyi çizilmesi gerekir. Bunun yanı sıra nefret söylemi olarak konumlandırılacak her söylem biçiminin mutlaka savunmasız gruplara mı yönelik olduğu da yine soru konusudur. Güçlü konumlarda olup nefret içerikli söylem biçimlerine maruz kalan insan ve gruplarda söz konusudur.

Dolayısıyla Waldron'un savunduğunun aksine nefret söylemi çok geniş ve belirsiz bir tanıma sahip olmakla birlikte her nefret söyleminin içinde taşıdığı farzedilen eğilimin önceden görülmesi mümkün değidir. Bunun yanı sıra önceden farzedilen eğilim, kendisinden hoşlanılmayan her ifade biçimini nefret söylemi kategorisi altına düşürmektedir.

Waldron'un düşündüğünün tersine, nefret edenlerin, yaptıklarının aslında içeriklendirilmiş saygı yani taktir yoluyla edinilmiş bir saygıyı (appraisal) hedef aldığı da söylenilebilir.[23] Bu yönden bakınca, insanlık onurundansa taktir yoluyla edinilen saygıya dair bir nitelemeden de söz edebiliriz. Bu durumda nefret edenler bir nitelemede bulunurken aslında yapıp edilenlerden ya da yapıp edildiği söylenilenlerden yola çıkarak nefret içerikli ifadelerde bulunurlar. Örneğin, belirli bir grubun şiddet yanlısı veya tacizkar olduğunu söyleyen bir kişi, gördüğü tek örnekler üzerinden yola çıkarak bir genellemede bulunur. Bu bakış açısından bakıldığında kullanılan ifade zorunlu olarak insan onurundan daha çok yapıp etmeler sonucunda edinilen saygı kavramına yönelik görünmektedir. Bu durumda ortaya çıkan aslında, tek yapıp etmelerden yola çıkarak yanlış bir genellemede bulunulmasıdır. Dolayısıyla eğilimin merkezinde zorunlu olarak saldırı amacı yoktur fakat hatalı akıl yürütmeden ortaya çıkan yanlış bir genelleme söz konusudur.

Dolayısıyla her kendisinden hoşlanılmayan ifade biçimini nefret söylemi kategorisi altına koymak adaletli görünmemektedir. Bu kategori altına bir ifade biçimini yerleştirsek bile söyleyenin eğilimi konusunda kesin bir yargıda bulunmak zordur.

Diğer bir sorun ise demokratik toplum yapısının nefret söylemi yasasıyla ne kadar uyuştuğu ile ilgilidir. Waldron tüm vatandaşların güvence altına alınması ve vatandaşlık statülerinin zarar görmemesi gerektiği konusunda

[22] Leonard Wayne Sumner, "Book Review", Law and Philosophy: 32, no. 2-3 (2013): 383.
[23] Langton, "Hate Speech and Epistemology of Justice Jeremy Waldron: The Harm in Hate Speech," 869- 870.

haklıdır. Fakat, Waldron'un, toplumu "toplumsal iyi" bağlamında okuması toplumsal çeşitliliği kısıtlamakla birlikte herkesi tek tipleştirmektedir. Bu da bireysel seçimleri, özgürlükleri ve iradenin altını oymaktadır. Kaldı ki nefret söylemi yasası zorunlu olarak toplumu demokratikleştirmeyecektir aksine daha baskıcı bir ortam yaratacaktır. Hatta çıkacak yasaların tanınırlığını zedeleyecektir.[24]

Bunun yanı sıra demokratik bir toplum biçiminde bilgi alma, fikirlerini paylaşma özgürlüğünün nefret söylemi yasası ile sınırlanması hak ihlali olarak görünmektedir. Tanımlanması ve kapsadığı alanı çok geniş olan bir konu üzerine yine aynı genişlikte bir sınırlamanın getirilmesi yasanın uygulanabilirliğini hem zorlaştıracak hem de gelişi güzel uygulamalara neden olacaktır. Bu durumda örneğin her hoşa gitmeyen ifade biçimi engellenecektir.

Demokratik bir toplumda katılımcı olunabilmesi için Waldron'un bahsettiği gibi tüm vatandaşların toplumsal statüleri korunmalıdır. Buna, bazı vatandaşların düşünce biçimleri ne kadar şok edici olursa olsun aynı toplumsal statüden yararlanmaya devam edebilmeleri de dahil olmalıdır. Bu aynı zamanda vatandaşların tartışma ortamına katılmalarını, konuya dair fikir ve konuma sahip olmalarını sağlayacaktır.

Son olarak, Waldron, nefret söylemi yasası ile demokratik bağlamda neyin kaybedileceğini gözden kaçırmaktadır. Çünkü bu yasa demokratik bir toplumda olması gereken tartışma sürecine her türden görüşün dahil olmasını engelleyecektir. Bu da yapılan yasanın tanınırlığını azaltacaktır.

Aynı zamanda tartışma ortamına zarar vererek, bazı düşüncelerin kendilerini duyurmasına engel olacaktır. Bu türden bir uygulama insanların baskı hissederek gerçek düşüncelerini dile getirmektense hakim söylem biçimine uyan türde konuşmasına neden olacaktır. Bu da ifade özgürlüğünün kısıtlanması ve insanların düşüncelerini ifade etmekten korkması anlamına gelmektedir. Böyle bir toplum biçimi gerçekten demokratik olmaktansa aslında demokratik olmayan ama demokratik gibi görünen bir toplum biçimine neden olacaktır. Bu da Waldron'un bahsettiği adaletli gibi görünen toplum biçimin onun istediği etkiyi vermediğini göstermektedir.

Bunun yanı sıra, "Bahsi geçen nefret söylemi yasaları genel anlamda nefret söylemini ya da belirli ifade biçimlerini yasakladığında veya cezalandırdığında nefretin kendisi de yok mu olacaktır?" sorusu karşımıza çıkmaktadır. Nefret söylemi yasası ile sanki toplumsal bir sorun ilk bakışta çözüme ulaşmış gibi görünmektedir. Aslında sadece üstü örtülmüş, gelecekte daha da güçlü olarak ortaya çıkmayı bekler dersek çokta haksız olmayız. Örneğin İngiliz ceza hukukunda yer alan toplumsal alanda nefret içerikli ifadelerin kullanılmaması yasağı, özel alanda aynı türden ifade biçimlerinin kullanılmasını engellememektedir.[25] Amaç ise nefret edilen insanların, bu türden

[24] Ronald Dworkin, "Foreword", *Extreme Speech and Democracy*, eds. İvan Hare ve James Weinstein (Oxford: Oxford University Press, 2009), vii.

[25] http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1986/64/section/18 İngiltere Public Order Act, 1986,

ifadeleri duyarak telaşa verilmesinin engellenmesidir. Fakat konu yine dönüp dolaşıp, "İnsanların nefret söylemini toplumsal alanda kullanmamaları, bahsi geçen nefret söyleminin hiç olmadığı veya halkın gönlünde herkes tarafından paylaşılan özel türden bir adalet fikri olduğu anlamına zorunlu olarak gelir mi?" sorusuna dayanır. Bu soruya verilecek olumsuz cevabın ağırlığı daha fazla olacaktır.

Bunun yanı sıra, Waldron'un güvence kavramını çok fazla müdahalecidir. Çünkü, Waldron'un güvence kavramı, ortak bir adalet duygusu ister, bu da herkesin buna bağlılığını gerektirir. Eğer bu türden bir bağlılık gerekliyse, devletin yapması gereken daha çok şey vardır. Bunu hayata geçirebilmek için devletin kişi ve topluma müdahale edebilmek için sınırlarını genişletmesi gerekecektir. Bu da devletin gücünün insanların özel alanlarına, özel alanda neler konuştuklarına kadar ilerlemesi ve müdahale etmesi anlamına gelir.[26]

Buradan devam edersek aslında bu türden bir müdahale alanının yaratılması ile ne türden bir vatandaş tipi ortaya çıkacağına bakacak olursak, daha çok belirlenmiş bir insan tipi bulabiliriz. Genel düşünce biçimini destekler görünen ama öyle olmayan insanlar türeyecektir. Waldron'un çizdiği vatandaş türü, bir çok olumlu yöne sahip olan, ama denetlenen bir insan biçimine dönüşür. Daha doğrusu görünüşte bu özellikle sahip insanlara benzerler. Waldron'un bakış açısı bahsi geçen vatandaşın karakterini belirli yönde evrilmeye zorlar. Bu da çoğulcu, farklı fikirlerin ve yaşam biçimlerinin, bakış açılarının daraltılması anlamına gelir.[27]

Bunun yanı sıra, demokratik bir toplumda insanlar kendilerine yönelik tüm eleştirilerin muhattabı olarak kendilerini savunabilmelidirler. Yapılması gereken, olumsuz ifade biçimini yasaklamaktansa, muhattabın kendi sesini duyurabilmesini engelleyen koşulları ortadan kaldırmaktır.

Fakat insanlar mükemmel değildir. İnsanların kendilerini ifade etme biçimlerinden biri de duydukları nefreti, üzüntüleri, düşmanlıkları, sevgiyi, umudu diğerleri ile paylaşmak, kendisine ortak duygudaşlar bulmaktır.

Vatandaşların hangi haklardan ve ne kadarından vazgeçmesi gerektiği oldukça çetrefilli bir sorudur. Özellikle günümüzde internet ortamının da yarattığı özel ve kamusal alan karışımı işi daha da zorlaştırmaktadır. İnsanlık onurunun korunmasını sağlamak için, nefret söyleminin yasaklanması yeterli görünmemektedir.

Nefret söylemini yasaklamak yerine, bu söylem biçimini besleyen sorunların kaynağını bulmaya çalışmak, istenilen toplumsal güvenceyi daha çok

section 18 (1)

[26] Langton, "Hate Speech and Epistemology of Justice Jeremy Waldron: The Harm in Hate Speech," 871- 872.

[27] Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie & E. Robinson, (Oxford: Blackwells, 1962), 32- 33. Rae Gavin, "Re-Thinking the Human Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism", Human Studies: 33, no. 1 (2010): 23-4. Patrick Hoggar, "Coercion Changes the Sense of Agency in the Human Brain," Current Biology: 26, no. 5 (2016): 585-586.

koruyacaktır. Örneğin, iş imkanlarının, yaşam şartlarının, eğitim sisteminin iyileştirilmesi istenilen güvenceyi vermek ve yaşanılan sorunun kaynağını bulmak konusunda daha etkili olacaktır. Ancak bu yolla insanlarda ortak bir adalet duygusunun ortaya çıkması ve gerçekte de adaletli olan bir toplum biçimin ortaya çıkması mümkün olacaktır.

Kaynakça

Catharine H. MacKinnon. Only Words (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

John Rawls. *Political Liberalism* (USA: Columbia University Press, 1993).

Jeremy Waldron. *The Harm in Hate Speech*, (Londra: Harvard University Press. 2012).

James Weinstein. *Hate Speech, Pornography, and the Radical Attack of Free Speech Doctrine* (USA: Wesview Press, 1999).

Leonard Wayne Sumner, "Book Review", *Law and Philosophy* 32, no. 2-3 (2013): 377.

Mari J. Matsuda, "Public Response to Racist Speech: Considering the Victim's Story", *Michigan Law Review* 87, no: 8 (1989): 2320.

Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie & E. Robinson, (Oxford: Blackwells, 1962).

Patrick Hoggar, "Coercion Changes the Sense of Agency in the Human Brain," *Current Biology* 26, no. 5 (2016): 585.

Rae Gavin, "Re-Thinking the Human Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism", *Human Studies*, 33, no. 1 (2010): 23.

Rae Langton, "Hate Speech and Epistemology of Justice Jeremy Waldron: The Harm in Hate Speech" Criminal Law and Philosophy 10, no. 4 (2016): 865.

Ronald Dworkin, "Foreword", *Extreme Speech and Democracy*, ed. İvan Hare ve James Weinstein (Oxford: Oxford University Press, 2009)

Stephen L. Darwall, "Two Kinds of Respect," *Ethics* 88, no. 1 (1977): 36.

http://www.un.org.tr/humanrights/images/pdf/1-insan-haklari-evrensel-beyannamesi.pdf

http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1986/64/section/18 İngiltere Public Order Act, 1986, section 18 (1)

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:* 9
Bahar / Spring 2020

Kant'ın Politika Düşüncesinde Eleştirinin Sınırları

NEFİSE BARAK*

Özet
Eleştiri kavramını düşünsel bir düzleme taşıyan ve onu felsefesinin merkezine yerleştiren ilk filozof Immanuel Kant'tır. Öyle ki Kant felsefesi, eleştirel felsefe olarak da anılmakta; felsefi bir eleştirinin ve belli bakımlardan toplumsal ve politik bir eleştirinin olanaklı bir biçimini ortaya koymaktadır. Bu çalışma ise Kant'ın politika düşüncesi içerisindeki eleştirisinin, politik eleştirisinin, Kant'ın eleştiriyi kavrayış biçiminden ve eleştirinin diyalektikle olan ilişkisinden kaynaklı olarak, sınırlı kaldığını ve içkin bir eleştiriye dönüşemediğini öne sürmektedir. Bu doğrultuda, ilkin *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde Kant'ın metafizik eleştirisi genel hatlarıyla ele alınacak, bu minvalde eleştirinin diyalektikle olan ilişkisi ortaya koyulacaktır. Devamında eleştirinin toplumsal alana nasıl sirayet ettiği ele alınacak, Kant'ın politik eleştirisinin sınırlılığı itaat, direnme ve şiddet mufhumlarıyla birlikte gösterilecektir. Sonuç olarak Kant'ın politika düşüncesindeki eleştirinin sınırları problematik bir hale getirilecek ve bir çözümün gerekliliğinin koşulları ortaya koyulacaktır.
Anahtar Sözcükler: eleştiri/kritik, kriz, kriter, şiddet, diyalektik, itaat, direniş.

The Limit of Critique in Kant's Political Thought

Abstract
Immanuel Kant was the first philosopher, who raised the concept of critique to an intellectual level and he placed it at the center of his philosophy. In fact, Kant's Philosophy is also called as a critical philosophy; he exhibited a possible form of a philosophical critique and social and political critique from some perspectives. This study suggests that Kant's critique in political thought -his political critique- is limited and not immanent, due to Kant's understanding of critique and its relationship with dialectics. Accordingly,

* Nefise Barak, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, nefisebaraks@gmail.com

firstly, Kant's metaphysical critique will be discussed in *Critique of Pure Reason*, and the relation of this critique with dialectic will be exhibited. Afterwards, It will be shown how the influence of critique into the social sphere and the limitation of Kant's political critique will be accompanied by the notions of obedience, resistance and violence. As a result, the limits of critique in Kant's political thought will be made problematic and the conditions for the necessity of a solution will be reveal.
Keywords: critique, crisis, criterion, violance, dialectic, obedience, resistance.

I. Giriş

Bu çalışmada Kant'ın politika düşüncesinde –esasen aklın kamusal kullanımında- ortaya koyduğu eleştirinin[1] ve eleştiri kavrayışının sınırlı ve kısıtlı olduğunu iddia ediyoruz.[2] Bu durumun; Kant'ın metafizik eleştirisinde (I. Kritik') ortaya koyduğu eleştiri kavrayışının ve eleştirinin diyalektikle olan ilişkisinin politik alanda da aynı *biçim*de devam etmesinden kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü eleştirinin nesnesine göre biçimlenmesi gerektiğine inanıyor, Kant'ın politik alan için farklı bir eleştiri kavrayışı getirmediğinden ötürü bu alandaki eleştirinin sınırlı kaldığını savunuyoruz. Kant'ın metafizik eleştirisinde başarı sağlayan, bilim ve metafizik arasına sınır çizerek, bilimlerin temellerini ortaya koyan eleştiri kavrayışı, aynı *biçim*de politik alanda da devam etmiştir. Oysa ki yeniden vurgulayarak "eleştiri" nesnesine göre *biçim*lenmelidir ve politik alanın nesnesine uygun dinamik, harekete imkan veren bir eleştiri kavrayışı gerekmektedir.

Kant'ın kamusal alanda ifade özgürlüğü ve kalem özgürlüğünü savunduğu ve özgürce eleştiriyi salık verdiği düşünülse de bu yalnızca koşullu durumlarda hatta idealize edilmiş koşullarda geçerlidir, mevcut dinamizmin ve hareketin içinde sınırlıdır. Eleştiri, aklın kamusal kullanımında da gerçeklikle temas ettiğinde gerekli durumlarda sınırlandırılabilmektedir.

Bu doğrultuda çalışma iki bölümden oluşacaktır. İlk bölümde *Saf Aklın Eleştirisi* temelinde Kant'ın ortaya koyduğu metafizik eleştirisi, eleştiri ve

---

[1] Metin içerisinde yer yer eleştiri yer yer kritik terimi kullanılacaktır. Eleştiri ve kritik arasında hiçbir fark görmüyoruz. Okuyucu okurken birbirinin yerine de kullanabilir.

[2] Metin içerisinde sıklıkla "kamusal alan", "hukuki politik alan" ya da "politik alan" ve "toplumsal alan" ifadelerine rastlanılacaktır. Kamusal alan ifadesi metin içerisinde Kant'ın "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt" makalesinde tanımlanan aklın kamusal kullanımının gerçekleştiği alanı ifade eder. Yani ifade ve düşünce özgürlüğünün gerçekleştiği kamunun hâkim olduğu alan. Okuyucu bu noktada "kamusal alan" ifadesini anlam yüklerinden muaf tutup yalnızca "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt" makalesi minvalinde anlamalıdır. Hukuki politik alan ya da politik alan ifadesi ise aklın özel kullanımının gerçekleştiği alana karşılık düşer. Yani hukukun hâkim olduğu, alan. Toplumsal alan ifadesi ise, hukuki politik alanı ve kamusal alanın ikisini de kapsar.

diyalektik ilişkisi ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Kant'ın politika düşüncesi merkezinde "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt*[3] makalesi Yaygın Bir Söz Üstüne: "*Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz*[4] makalesi temelinde eleştiri kavrayışı direniş, itaat ve şiddet terimleriyle ele alınacak ve politik eleştirinin sınırları ve nasıl sınırlandırılabilir olduğu ortaya koyulacaktır.

Çalışmanın her iki aşamasın da eleştiri ya da kritik merkezidir. Bu doğrultuda ilkin Kant'ın eleştiriden ne anladığını anlamlandırmaya çalışarak başlayalım. Eleştiri ya da kritik mefhumu, Antik Yunancasıyla κρίνω -aynı zamanda kriz sözcüğü de buradan gelir- ayırt etmek, seçmek, karar vermek ve yargılamak anlamına gelirken, ortaçağda bu sözcük önlem almak, tartışmak ve savaşmak anlamlarındadırlar. Reinhard Kolselleck'in belirttiği üzere: "κριτιχος sözcüğü, bu yargılama, karar verme ve bir yargıya varma ve daha genel olarak da lehte ve aleyhte olanı tartma yeteneğine ve sanatına, 'kritik' yargılama etkinliğine gönderme yapar."[5] Kritiğin krizle olan kökensel yakınlığı kendini tarihsel olarak da gösterir. En iyi kritik faaliyetler kriz dönemlerinde ortaya çıkar. Kriz, kritiğin nesnesini belirginleştirir. Diğer taraftan kriz mefhumuyla aynı köklere sahip kritik mefhumu hemencecik kriter mefhumuyla ilişkilenir. Kriter; kritik için gerekli ölçüt olarak kritiğin hareket noktasını açık eder ve kritik, kriterden hareketle bulunulan bir faaliyeti imler. Kriz ise kriterin muğlaklaştığı ve kritik faaliyetin yürümediği noktada baş gösterir ve bir kargaşa alanına işaret eder. Kant 18. yüzyılda hem felsefi hem de politik olarak bir kriz döneminin içinde yaşar. Kant, bir taraftan Fransız Devrimi'ne ve anayasal düzene geçiş döneminin gerilimlerine diğer taraftan bilimsel devrimlerin etkisiyle metafiziğin itibarsızlaştırılmasına, bilim ve metafizik arasındaki gerilime ve bu gerimle doğan kargaşaya tanıklık etmiştir.

II. Kant'ın Metafizik Eleştirisi ve Eleştiri Diyalektik İlişkisinin İnşası

Metafizik Kant'a göre, sonu gelmeyen çatışmaların olup bittiği bir kavga alanına dönüşmüştür. Metafizik hem kendi içinde hem de kendi dışında bir savaş içindedir. Metafiziğin kendi içindeki savaş, dogmatiklerin despotik güçleri, düşünce göçebeleri olarak tarif edebileceğimiz septiklerin fikirleri, empiristler, rasyonalistler ve büyük bir tehlike arz eden kayıtsızlar arasındadır.[6] Diğer taraftan metafizik kendi dış savaşını ise bilime karşı verir. Bi-

[3] Bundan sonra metin içinde adı geçen makale kısaca *Aydınlanma* olarak adlandırılacaktır.
[4] Bundan sonra mentin içinde adı geçen makale kısaca *Teori Pratik* olarak adlandırılacaktır.
[5] Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz*, Çev. Eylem Yolsal Murteza, (İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2012), 166.
[6] Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, (Hamburg, Velix Meiner Verlag, 1956), 6, (A X).

lim karşısında itibarsızlaşan metafiziğin kendi meşruiyetini tayin etmesi gerekmektedir.

Kant'ı kritiğe götüren ise, bilim ve metafizik arasındaki kriterin muğlaklığı ve kriterin muğlaklığından kaynaklı yaşanan krizdir. Akıl nasıl bir yandan Newton fiziğini olanaklı kılarken diğer taraftan Leibniz-Wolf metafiziğini olanaklı kılabilir? İçinde bulunduğu kargaşa alanından çıkarılabildiği takdirde metafizik bir bilim olabilme imkânına sahip midir? Bu sorular Kant'a metafizik ve bilim arasındaki temel kriterin ne olduğunu sorgulatır. Bir alanın bilim olup olamama imkanını mümkün kılan temel kriter nedir? Belirli akıl yürütmeler sonucunca Kant bu kriterin sentetik a priori yargı olduğu sonucuna varmıştır.[7] Kant'a göre bir alanda sentetik a priori yargılar üretilebiliyorsa o alan bilim olabilme olanağını taşır. Kant'a göre bilim olabilmenin kriteri sentetik a priori yargıları mümkün kılmaktan geçer. *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin uzunca bir bölümü sentetik a priori yargıların yani kriterin nasıl mümkün olduğunun gösterilmesiyle ilgilidir. Asıl saf akıl eleştirisi, kriter sahih bir biçimde ortaya koyulduktan sonra başlar.

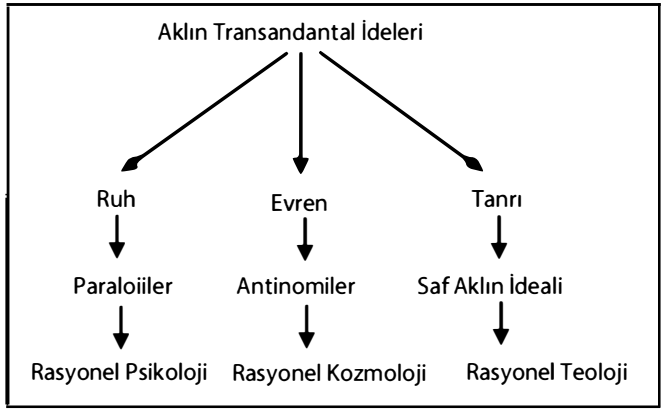
Saf aklın asıl eleştirisinin verildiği yer eserin "Transandantal Diyalektik" bölümüdür. Bu bölüm eser içinde görece kısa bir bölüm olmakla birlikte sentetik a priori kriteri doğrultusunda metafiziğin üç mefhumu olan Tanrı, Evren ve Ruh üzerinde ortaya konulan temel iddiaların kritiğini ve metafizik alandaki yanılgıların ortaya serilişini içerir.

Kant düşüncesinde diyalektik, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi aklın olumsal olarak kullandığı bir yöntem değil, aksine aklın yapısında olan zorunlu bir işleyişidir.[8] İnsan aklı zorunlu olarak, yapısı gereği, düşünmekten vazgeçemediği metafizik sorulara bir yanıt arayışı içerisindedir. Saf aklın diyalektik hareketi, insan aklının sınırlarını aşarak numenal alana, bilinemez olanla ilişkili alana sıçrar ve insan aklını kaçınılamaz olarak transandantal yanılsamalara sürükler.

---

[7] Bu doğrultuda sentetik a priori yargılar, hem bilgiyi genişleten hem de zorunlu ve evrensel olan yargılardır. Örneğin "her olan şeyin bir nedeni vardır" ifadesi sentetik a priori bir yargıdır. Neden kavramı, "olan şey"den bütünüyle ayrıdır ve onun dışındadır.

[8] Ayrıca Bknz: Ersin Vedat Elgür, *Felsefenin Arzusu Politika*, (İstanbul, NotaBene Yayınları, 2013), 136.



Akıl, Ruh idesi hakkında bir çıkarımda bulunursa diyalektik olur, fenomenal alanın sınırlarını aşar, paralojizmlere düşer ve bu paralojizimler psikolojiye temel oluşturur. Akıl, Evren idesi hakkında bir çıkarımda bulunursa yine diyalektik olarak hareket eder, numenal alana sıçrar ve antinomilere neden olur ve bu antinomiler kozmolojinin dayanak noktasıdır. Akıl, Tanrı idesi üzerinde bir çıkarımda bulunduğunda, diyalektik çalışır ve saf aklın idealine sebebiyet verir ve teoloji kendini tam da bu hatalı çıkarımlar üzerine kurar. Böylece Kant'a göre Ruh, Evren ve Tanrı idelerinden hareketle akıl yanılsamaların içine düşer ve bu yanılsamalar sahte bilimlere dayanak oluşturur. Bu idelerin bilgisi söz konusu olamaz. Ruh, Evren ve Tanrı bilmenin a priori koşulları olarak düzenleyici idelerdir, birer bilgi nesnesi olamazlar çünkü onlar hakkında sentetik a priori yargılara varmak imkânsızdır. Gerek paralojizimler gerek antinomiler ve gerekse saf aklın ideali birer transandantal yanılsamadır. Kant'ın eleştirisi tam da bu noktada transandantal yanılsamayı fark etmemizi sağlar ve bu yanılsamaya düşmememiz için bariyer görevi görür, sınırı açık eder.

Kant'ın politika düşüncesindeki eleştiriye geçmeden önce vurgulamak isteriz ki,

- Kant diyalektiği yalnızca aklın zorunlu bir işleyişi olarak olumsuz bir anlamda kavrar.
- Diyalektik hareket numenal alana başka bir ifadeyle transandant alana doğrudur.
- Kant'a göre diyalektik hareketten yalnızca kaçınılamaz ve engellenemez yanılsamalar çıkar. Antinomiler, çatışkılar ve çelişkiler birer yanılsamadır. Gerçekliği yoktur.
- Eleştiri ise böyle bir durumda bu yanılsamaları önleyemese de bir yanılsamanın içinde olduğumuzu fark etmemizi sağlar ve numenal ve fenomenal alan arasındaki sınırı imler.

- Eleştiri, diyalektik hareket karşı olarak konumlanır.

Kant'ın metafizik eleştirisi -metafizik içerisinde bir bilim olma iddiası taşıyan disiplinlere yönelttiği eleştiri- bilim ve metafizik arasına çektiği sınır, onun eleştiri kavrayışının teorik alandaki başarısıdır. Fakat bu eleştiri kavrayışını aynı biçim ile politik alana uygulamak aynı başarıyı getirmemektedir. Kant'ın teorik alandaki eleştiri kavrayışının başarısı, diyalektik hareketin önünü kesmesiyle gelir. Fakat politik alanda diyalektik harekete, hareketin kendisine imkan açmak gerekir. Kant'ın politika düşüncesindeki eleştiri kavrayışı her ne kadar özgürce eleştiriyi haykırsa da *gerçeklikte* bu eleştiri sınırlı ve sınırlayıcıdır.

III. Kant'ın Politika Düşüncesinde Eleştirinin İtaat ile İlişkisi

Çalışmamızın bu aşamasında ilkin Kant'ın *Aydınlanma* makalesinden hareketle toplumsal alanda nasıl bir eleştiriyi tahayyül ettiğini göstereceğiz. Devamında ise *Teori Pratik* makalesini ele alacak ve Kant'ın bu makaledeki eleştiri kavrayışının *Aydınlanma*'da bahsettiği kadar özgür olmadığını ve kolayca sınırlandırılabildiğini göstereceğiz. İki makale arasındaki gerilim, "olması gereken" ideal olan ve "olan" ideal olmayan gerçek olan arasındaki gerilimdir. Kant "olması gereken"den hareketle konuştuğunda eleştirinin özgürce olması gerektiğini ifade ederken, "olan"dan hareketle konuştuğunda eleştirinin aslında özgürce olmayabileceğini, sınırlandırılabileceğini, kısıtlanabileceğini görürüz.

Başta belirttiğimiz gibi Kant'ın döneminde toplumsal alanda anayasal bir düzene geçiş sürecinden kaynaklı bir kriz hâkimdir. Kant tam anlamıyla bir yasa ve düzen filozofudur. Daimi olarak yasaya yaslanarak adeta bir yargıç gibi konuşur. Esasen Kant, krizin kaosa dönüşmemesi için düzeni sağlayan ve koruyan yasaların öneminin bilincindedir.

Kant'a göre politika uygulamalı hukuk öğretisidir. Hukuk'un teorisi ise ahlaktır. Öyleyse politika ahlak yasasını temele alan hukuk yasalarının uygulanmasıdır. Görüldüğü üzere Kant'a toplumsal alan ahlaka dayanır.[9] Hem hukuku hem politikayı belirleyen, nihai belirleyici ahlaktır. Kant ahlakının temelindeki ilkeleri şöyle (farklı şekillerde) ifade eder:

- Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.[10]
- Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin

[9] Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, (Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960), 49.

[10] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev.İ.Kuçuradi-Ü.Gökberk- F.Akatlı, (Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 35.

kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.[11]

- Öyle davran ki, iraden, kendisini herkes için geçerli kurallar koyan bir yasa koyucu gibi hissetsin.[12]

Eğer ki, hukuk yasasının teorisini ahlak oluşturuyorsa hukuk yasaları ilkelerini ahlakın ilkelerinden almalıdır. Hukuk yasaları ahlak ilkeleri ile çelişmemelidir. Bu ilkeler ise gücünü biçimsel olmalarından alırlar. Çünkü kişi aklını kullanma cesaretini göstererek bu biçimsel ilkeleri içeriklendirmelidir.

Kant'ın toplumsal alanda eleştirinin nasıl olması gerektiğini 1784 yılında yayımlanan *Aydınlanma* makalesinde gösterir. Bu makale, aydınlanmanın ne olduğunu ele almakla birlikte, kamusallık düşüncesini işleyen ve toplumsal alanda eleştirinin işlevini ortaya koyan bir eserdir. Kant, eserin ilk cümlesinde doğrudan bir biçimde aydınlanmanın ne olduğu hakkında bir yanıt verir. Kant'ın ifadesiyle: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır."[13] Kant'ta göre bu ergin olmama durumuna insan kendi suçu ile düşmüştür; bu suç, aklın kendisinde değil tembellik ve korkaklık yüzünden aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayan insanın kendisindedir. Bu sebeple Kant, aydınlanmanın parolası olarak *sapere aude!* yani "aklını kullanma cesareti göster" sözünü tayin etmiştir. Gerek Kant'ın aydınlanma tanımı gerekse aydınlanmanın parolası, *özerklik* düşüncesine tekabül eder. Aklın kendi otoritesinden başka bir otoriteye tabi olmadan kendi kuralları çerçevesinde özerk bir biçimde kullanılmasıdır. Kant aydınlanma için gerekli olan tek şeyin özgürlük olduğunu belirtir. Gerekli olan bu özgürlük, Kant'ın "özgürlüklerin en zararsız olanı" diye dile getirdiği *ifade özgürlüğüdür* ve Kant'ın ifadesiyle bu"...Aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden *kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak* özgürlüğü." Başka bir ifadeyle, düşünebilme ve düşündüğünü özgürce ifade edebilme özgürlüğüdür. Fakat Kant her yerde özgürlüğün bir sınırlanışı olduğunu, her yandan "Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!" diye salık verildiğini belirtir. Kant bu noktada hangi türden bir sınırlamanın özgürlüğe karşı, hangi türden bir sınırlamanın özgürlüğe yararlı olduğunu sorar ve aklın "kamusal kullanımı" ve "özel kullanımı" arasındaki ayrımı ortaya koyar.

Aklın kamusal kullanımı, aklın kamuoyu önünde serbestçe ve açık bir

[11] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev.İoanna Kuçuradi, (Ankara,Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 51.

[12] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 52.

[13] Immanuel Kant,"*Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt*, Çev Nejat Bozkurt: TOPLUM BİLİM AYDINLANMA ÖZEL SAYISI, no. 11, (2000): 17.

biçimde özgürce kullanılmasıdır. Kant'ın ifadesiyle; "Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan, bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum."[14] Görüldüğü üzere, Kant'ın burada "aklını kamu hizmetinde kullanmak" ifadesi; bir bilginin, bir entelektüelin düşüncelerini onu izleyen, onunla bir tartışma içerisine girebilecek olan kesime düşüncelerini özgürce ifade edebilmesidir.

Aklın özel kullanımı, kişinin devletin kurumlarıyla ilişkili olduğu, hukuki görevlere tabii olduğu ve adeta bir makinenin parçası gibi işlev gördüğü, aklını özgürce olarak değil belirli sınırlar ve kurallar çerçevesinde kullanması, hukuki görevlerine itaat etmesidir. Kant'ın ifadesiyle: "Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi diye anlıyorum."[15] Aklın özel kullanımı, insanın sözleşmeye dayalı sivil toplumun bir parçası olarak aklın kullanmasına tekabül eder. Kant'ta aklın ikili kullanımı; bir taraftan kurumlar ve devlet ile olan ilişkilerin diğer taraftan ise evrensel uygar bir toplulukla olan ilişkilerin yansımasıdır.

Bu noktada eleştiri aklın kamusal kullanımı içerisinde iletişimsel bir pratik olarak değiştirici ve dönüştürücü bir unsuru kendinde taşır. Eleştirinin değiştirici ve dönüştürücü bir unsur olarak işlev gördüğü bu durum hukuki süreç yoluyla sürdürülebilir. Bu hukuki süreç ilkin itaati sonrasında eleştiriyi gerekli kılar. Kant'ın ifadesiyle: "...Eleştiri bize yasal bir durumun dinginliğini sağlar ki orada tartışmalarımızın tüzel süreç yoluyla olmaktan başka hiçbir yolla sürdürülmemeleri gerekir."[16] Eleştiri, yalnızca aklın kamusal kullanımında bilgili kesimin, devletin kurumları dışında kalan hukuki görevlerin yükümlülükleri dışındaki alanlarda, fakat devlet başkanına ve hukuka mutlak suretle itaatin olduğu alanda ifade özgürlüğü olarak zuhur eder. Kant her daim sadece akıl adına konuşmayı ve sadece aklın silahlarıyla dövüşmeyi salık verir.

Bu metin içerisinde dikkat çekmek istediğimiz diğer nokta; Kant'ın metninin son paragrafında, daha öncesinde de değindiği, II Friedrich'ten yaptığı alıntıdır: "İstediğiniz kadar ve istediğiniz konular üzerine düşünün, ama itaat edin!"[17] Bu cümle bizce Kant'ın makalesinin özü niteliğindedir. Kant, metin boyunca kurumlar ve yasalar önünde otoriteyi kabul ederek nasıl özgür kalınabileceğini anlatır ve bir özgürleşme pratiği sunar. Otoriteyi kabul eden aklın özgürleşmesinin tarifi şuna benzer: düşün, ama itaat et.

Öyleyse, ısrarla itaat etmeyi salık veren Kant'a göre hukuka itaat hangi sınıra kadardır? Nereye kadar hukuka itaat etmemiz gerekir? Kendini ahlak

[14] Kant, "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt*, 18.
[15] Kant, "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt*, 18.
[16] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 687, (B779).
[17] Kant, "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt*, 20.

yasasında temellendirmeyen bir hukuka da itaat etmeli miyiz? Kamusal alanın ortadan kalktığı, hukuki-politik alanın yaşamın her anına zuhur ettiği ve sınırlarını bedene kadar dayattığı, ifade özgürlüğünün ve eleştirinin engellendiği, özgürlük hakkının yok sayıldığı, insanın öldürülebildiği ve tüm bunların belli bakımlardan mevcut anayasal bir zeminden hareketle gerçekleştirildiği durumlarda da itaat zorunlu mudur? Böylesi durumlarda eleştiri nasıl mümkündür? Baskıcı yasalara karışı bireyin direnme hakkı var mıdır?[18]

Kant, direnme mefhumunu özellikle 1790 yılı sonrası eserlerinde dağınık bir biçimde itaat kavramını güçlendirmek için olumsuz bir yönde ele almıştır. Kant, hiç kimsenin devlet başkanının otoritesiyle rekabet edemeyeceğini açık bir biçimde belirtmiş, devlet başkanını mutlak otorite tayin ederek açık bir biçimde direnişi yasaklamıştır. Kant'a göre her devletin esas teşkilatlanma biçimi olması gereken cumhuriyet -ebedi barışın ilk ve nihai ilkesi olarak- anayasal temellere dayanarak kendi meşruiyeti ve varlığını korur. Bu tarz bir teşkilatlanmaya karşı işlenebilecek en büyük suçu Kant şöyle ifade eder:

> "En üstün yasa koyucu güce yönelik her türlü direnme, uyrukları memnuniyetsizliklerini şiddet yoluyla ifade etmeye yönlendiren her türlü kışkırtma, isyan doğuran her türlü karşı koyma, bir cumhuriyete karşı işlenebilecek en büyük ve en acımasız suçtur; çünkü bunlar cumhuriyetin bütün temellerini tahrip eder. Bu yasak koşulsuzdur, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (tiranca) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnme hakkı yoktur."[19]

Görüldüğü üzere Kant, devlet başkanına karşı her durumda koşulsuz olarak direnmeyi yasaklar.[20] Şiddet uygulayan/uygulatan devlet başkanını

---

[18] Direnmeyi hukuksal olanı hakim kılan baskıya, akılsal olarak ikna olmadığımız takdirde baskıya karşı direnç gösterme olarak anlıyoruz. Akılla ikna olunmayan kurallara itaat etmeme ve daralan kamusal alanın sınırlarını genişletme için uygulanan direnç.

[19] Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'", Kant *Felsefesinin Politik Evreni,* ed. Hakan Çörekçioğlu. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 42.

[20] Kant'ın direnme hakkı olarak gördüğü ve direnme hakkı tanıdığı tek nokta meşru müdafaadır. Kant'ın ifadesiyle: "Kamusal yasa (ve onun uygulayıcısı, yani devlet başkanı) vasıtasıyla uygulanan baskı haricinde, başka hiç kimse bir diğerine baskı uygulayamaz; uyguladığı takdirde tek tek herkes diğerleriyle eşit ölçüde direnme hakkına sahiptir." (Kant, Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz", 36.) Görüldüğü üzere bu direnme hakkı bir yurttaşın diğer yurttaşa karşı olan hakkı olarak meşru müdafaa ya da yasal savunma biçiminde ortaya çıkar. Kant direnç kavramına toplumsal alanda (kamusal ve hukuki politik alanda) değil ama tarihsel olarak olumlu bir bakış açısı geliştirmiştir. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* makalesinde insanın özgür edimlerinde ve tarihte bir ilerleme olup olmadığı sorunsallaştıran Kant, toplumdaki antagonizmadan bahseder. Kant antagonizmadan anladığını şöyle ifade eder: "Burada antagonizm ile, insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum." (Immanuel Kant, Dünya Yurttaşlığı

ya da tiranca yönetime dahi itaat etmek gerekir. Direnme koşulsuzca yasaktır. Böyle bir durumda mutlak suretle otoriteye itaat eden uyruk kendisi hakkında karar verebilme yetisine sahip olduğu için devlet başkanının adaletsiz uygulamalarda bulunduğuna veya devlet başkanının hatalı davrandığına kanaat getirebilir. Kant'ın ifadesiyle: "...vatandaş yöneticinin yaptığı bazı düzenlemelerin halka karşı haksızlık teşkil ettiğini düşünürse, yöneticinin onayını almak kaydıyla, bu kanısını kamusal kılma hakkına sahiptir."[21] Yani uyruk üst bir onay doğrultusunda eleştirisini kamusal kılabilir. Demek ki, kamusal alanda bazı konuların ifade edilmesi ve eleştirilmesi için yöneticilerin onaylarına ihtiyaç vardır. Bu durum kamusal alandaki ifade özgürlüğü ve kalem özgürlüğü olarak açığa çıkan eleştirinin yöneticiler tarafından sınırlandırılabileceğini, kamusal alanının hukuki-politik alan tarafından belirlenebileceğini ve sınırlarının daralabileceğini gösterir. Dikkat çekmek istediğimiz nokta ise böylesi durumlarda kişinin daralan kamusal alana karşı direnç gösterme, direnme hakkı yoktur. İtaat zorunludur.

Kant'ın ısrarla itaati savunması ve koşulsuz bir biçimde direnmeyi yasaklaması toplumsal alanda şiddete ve kaosa sebep olabilecek her türlü eyleme karşı bir tavırdır. Koşulsuz itaat ve direnme yasağı şiddete sebep olabilecek veya şiddeti arttıracak eylemlerinin koşullarını ortadan kaldırmaya toplumsal sözleşmeyi ve pozitif hukuku daimi kılmaya yöneliktir. Bu noktada toplumsal alandaki koşulsuz itaat, şiddetin koşullarını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu noktada Kant için politik alanın sınır ötesi şiddettir.

IV. Hukuki Politik Alanın Sınır Ötesi: Şiddet

Kant'a göre hukuki politik alanın sınırının şiddet olduğunuz düşünüyoruz. Tabi ki şiddet bu alana dahil değildir. Kant hukuki politik alanın sınır-

Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, (İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2017)). Kant'ın burada ifade ettiği antagonizma birey ve toplum arasındadır. Bir yandan insanın toplumsallaşma eğilimi ile kendi yeteneklerini geliştirebileceğini hissederken diğer taraftan birey olma eğilimi ile kendisini başkalarından ayrı tutarak toplum dışı bir özellik taşır. İnsanın toplum dışı toplumsallığı insanı hem dirençli olmaya sevk eder hem de direnç beklentisine sürükler. Kant'ın ifadesiyle: " İşte bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref, güçlülük ve mülkiyet isteği de eklenince bu direnç, insanı tahammül edemediği ama vazgeçemediği diğer insanlar arasında bir mevki elde etmeye yöneltir. O zaman barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur." (Kant, Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi.) Bahsi geçen direnç/direnme, insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru adım attıran harekettir. Kant hukuki politik ve kamusal alandaki direnci direnmeyi yani aynı zamanda siyasal bir eylem olarak da direnmeyi ve direnme hakkını yasaklarken, toplumsal ve tarihsel alanda direnci kültüre doğru atılan adımdaki hareket ettirici bir güç olarak görür. Kant için antagonizma birey ve toplum arasındadır. Fakat politik alanda belirleyici bir unsur olarak birey ve devlet, toplum ve devlet arasındaki antagonizma göz ardı edilmiştir.

[21] Kant, Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz", 47.

larına yasaya uyulduğu ve itaat edildiği müddetçe şiddetin dâhil olamayacağını düşünür. Böylesi bir durum kuşkusuz kaba şiddet için mümkündür ve zaten Kant'ta şiddetti kaba şiddet ve zor olarak anlar. Fakat bir çok farklı şiddet türü vardır ki, bazılarını yasaya tabi kılmak zordur. Yani sınır dışı edilemeyecek, kendilerini fenomenler olarak görmemiz konusunda bizi zorlayan şiddet türleri: ekonomik şiddet, simgesel şiddet, kültürel şiddet, gündelik şiddet vb. Şiddetin bazı biçimlerini önlemek yasalarla mümkün olmayabilir, kişilerin kavrayışlarını (zihniyeti) değiştirmek bazı şiddet biçimleri için daha önemlidir. Öyleyse şiddet yasalarla ve yasalara koşulsuz itaat ile toplumsal alanın dışına atılamayabilir, hatta bizzat itaatin kendisi şiddeti üretebilir. Bu sebeple şiddet bir fenomen olarak değerlendirilmelidir. Kant kaba şiddetin koşullarını ortadan kaldırmak uğruna koşulsuzca yasaya itaati savunsa da ekonomik şiddet, simgesel şiddet, kültürel şiddet gibi şiddet türleri yasaya itaat ile çözülemeyebilir ve hiçbiri de kaba şiddetten daha az yıkıcı değildir.

V. Sonuç

Kant *Aydınlanma* makalesinde yalnızca aklın kamusal kullanımında (kamusal alanda) eleştirinin mümkün olduğunu aklın özel kullanımında (hukuki politik alanda) kişinin adeta makinen bir parçası gibi hareket edeceğini belirtir. Aydınlanma makalesinde kamusal alanda özgürce eleştirebileceğimizi belirten Kant, *Teori Pratik* makalesinde kamusal alandaki eleştirinin sınırlandırılabileceğini kısıtlandırılabileceğini gösterir. Buradan hareketle şu sonuçlara varabiliriz;

- Kamusal alanda "bütünüyle" özgürce yapılabilecek bir eleştiri yoktur. Kamusal alanda da eleştiri sınırlandırılabilir, kısıtlanabilir. Kişi yasaya koşulsuz itaat gereği bu duruma direnç gösteremez, direnemez. Kant'ın politik düşüncesinde kamusal alan bütünüyle özgürce eleştiri de bulunabileceğimiz bir yer değildir. Kamusal alan hukuki-politik alan tarafından belirlenir ve sınırlanır.
- Eleştiri minvalinde *Aydınlanma* ve *Teori Pratik* makaleleri arasındaki gerilim aynı zamanda "olması gereken" ve "olan" arasındaki gerilimdir. Politik alan konusunda Kant "olması gerekenden" hareket edip eleştirinin özgürce olduğunu söylese de "olan" durum için eleştiriyi sınırlayıp kısıtlayabilir. Eleştiri verirken bireyin kamusal alanda dahi onay alması gereken durumlar vardır.
- Kant'ın diyalektiği kavrama biçimi, onun toplumsal alandaki çelişkileri ve çatışkıları da görmezden gelmesine ve bu çelişki ve çatışkılardan bir gerçeklik değil bir yanılgı çıkacağı görüşüne götür ve çelişkilerin gerçekliğini göremez. Toplumsal alandaki diyalektik hareketin gerçekliğini göremez.

- Toplumsal alanda yanılsamalar olarak düşünülen çelişkilerin keskinleşmesiyle de ortaya çıkan, pratik anlamda antagonizmik bir ilişki olan şiddet, bir fenomen olarak görülmez ve yasalara itaat ile sınır ötesi edileceği düşünülür.
- Bu suretle çelişkilerin keskinleşmesi ve eleştirinin radikalleşmesi olarak okunabilecek direncin, direnmenin yalnızca yıkıcı yönü dikkate alınır ve toplumsal alan içerisinde direnişin kurucu yönünü kabul edemez.

Sonuç olarak yukarıdaki çıkarımlara dayanarak Kant'ın politik alan içerisindeki eleştirisinin sınırlı kaldığını ve kısıtlı bir eleştiri olduğunu düşünüyoruz. Kant'ın politik eleştirisi içkin bir eleştiri değildir, politik alanda gerçekliğin dinamizmini ve hareketini eleştirinin içine dâhil edemez. Eleştiri diyalektik hareketin karşısındadır, diyalektik bir eleştiri değildir. Teorik alanda büyük başarılar sağlayan Kant'ın eleştiri kavrayışı politik alanda kısıtlı kalmıştır.

Kaynakça

Elgür, Ersin Vedat, *Felsefenin Arzusu Politika*, İstanbul, NotaBene Yayınları, 2013.

Koselleck, Reinhart, *Kritik ve Kriz*, Çev. Eylem Yolsal Murteza, İstanbul, Otonom Yayıncılık.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Velix Meiner Verlag, 1956.

Kant, Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960.

Kant, Immanue, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev.I.Kuçuradi, Ü.Gökberk, F.Akatlı, (Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara,Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

Kant, Immanuel, Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2017.

Immanuel Kant, *"Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt*, Çev Nejat Bozkurt: TOPLUM BİLİM AYDINLANMA ÖZEL SAYISI, no. 11, (2000): 17-21.

Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:9*
Bahar / Spring 2020

Kant, Felsefe ve Din

SENİYE TİLEV*

Özet
Bu çalışma felsefenin en temel meselelerinden olan bilme ve inancın bir arada nasıl ele alınabileceğine dair Kant'ın görüşlerini incelemektedir. Kant'ın "neyi bileriz?", "ne yapmalıyız?" ve "ne ümit edebiliriz?" temel sorularını sırasıyla cevaplayıp, bu bağlamda nasıl bir felsefe, bilme ve inanç alanının açığa çıktığı ele alınmaktadır. Kant'ın kritik felsefesi bir yönüyle klasik Tanrı ispatlarını felsefi anlamda çürütmüş, diğer yönüyle Tanrıyı ahlakın zorunlu bir ön kabulü olarak etik alana dahil etmiştir. Bu çerçeve dine bireysel, vicdanî tercih odaklı, temelde yalnızca ahlak alanında anlam kazanan bir bakış açısı sunar. Tanrı bir yönüyle ahlak sahasının bile zorunlu bir öğesi olmaktan çıkarılmıştır. Çalışmada, Kant'a göre pratik felsefenin teorikten öncelikli oluşu ve dinin iyi ve ahlaklı yaşam öğretisinden uzaklaşan her yorumunun en başta dine zarar verdiği fikrinden hareketle Kant'ın çizdiği eleştirel sınırlar savunulmaktadır. Kant'ın temkinli ve mütevazı tavrı ile, dinin herhangi bir güç odağı tarafından araçsallaştırılmasına engel olunmuş, dinin felsefe ve diğer bilimlerle çatışmazlığı tesis edilmiştir. Son bölümde ise din, ahlak ve estetiği bir arada ele alarak eleştirel felsefenin sınırları içerisinde yer alabilecek bir din tecrübesinin mümkün olup olmadığı sorulmaktadır. Kant'ın üçüncü *Kritik*'inde ele aldığı güzellik, yücelik ve amaçlılık kavramları; temel öncüllerinden ödün vermediği, temelde ahlak eksenli bir din tecrübesini mümkün kılmaktadır.
Anahtar Sözcükler: Kant, biliş, ahlak, inanç, özgürlük, estetik, din

Kant, Philosophy and Religion

Abstract
This article analyzes Kant's ideas about how to consider knowing and having faith together, which is one of the basic concerns of philosophy. Answering Kant's basic questions "what can I know?", "what should I do?" and "what may I hope?" respectively, it reflects upon the relevant domains of philo-

* Seniye Tilev, Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, seniyetilev@yahoo.com

sophy; knowledge and faith. Kant's critical philosophy on the one hand rejects the classical arguments for the existence of God, on the other hand it includes God into practical domain as a postulate of morality. This perspective considers religion initially an individual and conscience-based attitude which is meaningful only on moral grounds. In a sense, God is not a necessary element even for morals. This study defends the Kantian critical boundaries on grounds that according to Kant practical philosophy has priority over the theoretical and any interpretation of religion which is not based on the idea of a good life conduct harms religion itself foremost. The cautious and humble perspective which Kant adopts, saves religion from being instrumentalized by any authority, furthermore it establishes non-contradiction between philosophy and religion. In the last section evaluating religion, morals and aesthetic in unison; the possibility of religious experience within the critical boundaries is assessed. The concepts of beauty, sublime and purposiveness; analyzed in the third *Critique*, make room for religious experience based on morals yet without violating Kant's critical premises.
Keywords: Kant, cognition, morality, faith, freedom, aesthetics, religion

Felsefe tarihi boyunca varlık sorusuna, bu sorunun etik, politik ve epistemik uzantılarına temas edilirken dolaylı veya doğrudan; felsefenin soru kümesi dinlerin sav kümeleriyle kesişe gelmiştir. Bu kesişim kümesine örnek olarak bilmenin sınırları, bilginin koşulları, inancın bilgiden ayrıştığı noktaların yanı sıra; varlığı mümkün kılan bir ilk nedenin olasılığı ya da zorunluluğu, Tanrı kavramının felsefe ve dinlerdeki içeriği, ahlaklılığın dayanağı ve kriterleri düşünülebilir. Tarihsel dönemler içerisinde bu kavramların dinler ve felsefe sahasında ele alınışında kuşkusuz farklılıklar olmuştur. Örneğin, söz konusu bağlamda Orta çağ felsefesinin perspektifi, mantıksal pozitivizmin perspektifinden bütünüyle başka olmuştur. Ancak tek başına tarihsel bir belirlenimle bu iki kültür alanının etkileşiminin açıklanması olası gözükmemektedir. Zira modernizm ve sonrasında post-modernizm gibi genelleyici tasnifler bağlamından bakıldığında bu alanlardan birinin diğeri üzerinde nihai tahakkümü, ötekini çürüterek bütünüyle işlevsizleştirdiği görülmemektedir. Öyleyse bugün bulunduğumuz konumda felsefe ve din arasında nasıl bir etkileşimden söz edebiliriz? Bu iki disiplin arasında zorunlu sınırlamalardan ya da bağdaşmaz metodolojilerden söz edebilir miyiz? İkisinin anlamlı bir bütünlüğü ya da çelişmezliği söz konusu olabilir mi? Böyle bir bütünlük ya da çelişmezlik olasılığı hangi şartlarla sağlanabilir?

Bu çalışmada tüm bu soruları aydınlanma çağının en önemli felsefecilerinden Kant'ın fikirleri doğrultusunda cevaplamaya çalışıyorum. Kant'ın kritik felsefesi bir yönüyle klasik Tanrı ispatlarını felsefi anlamda çürütmüş, diğer yönüyle Tanrıyı ahlakın bir postülü olarak etik alana dahil etmiştir. Kant'ın görece bir tutarlılıkla sürdürdüğü eleştirel ve aydınlanmacı tutumu *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din* isimli geç dönem eserinde daha netlik

kazanır. Bu eser dönemin din otoriteleri tarafından sansürlenirken, Kant sonrası din felsefesinde de tartışmalı konumunu sürdüre gelmiştir. Öncelikle Kant'ın kritik felsefinin üç temel sorusunu kısaca ele alarak "neyi bileriz?", "ne yapmalıyız?" ve "ne ümit edebiliriz?" bağlamında nasıl bir felsefe, bilme ve inanç alanının açığa çıktığını ele alacağım. Bu çerçeve dine; bireysel, vicdani tercih odaklı, temelde yalnızca ahlak alanında anlam kazanan bir bakış açısı sunar. Dogmatik tutumu tümüyle reddeden bu din anlayışında ispat ve objektif geçerlilik söz konusu değildir. Tanrı bir yönüyle ahlak sahasının bile zorunlu bir öğesi olmaktan çıkarılmıştır. Kant, Tanrıyı salt sübjektif bir ideye indirdiği iddiasıyla başta Hegel olmak üzerine kendisinden sonra gelen birçok düşünür tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Çalışmamda, Kant'a göre pratik felsefenin teorikten öncelikli oluşu ve dinin iyi ve ahlaklı yaşam öğretisinden uzaklaşan her yorumunun en başta dine zarar verdiği fikrinden hareketle Kant'ın çizdiği eleştirel sınırlar savunulacaktır. Bana kalırsa, Kant'ın temkinli ve mütevazı tavrı ile, dinin herhangi bir güç odağı tarafından araçsallaşmasına engel olunmuş, dinin felsefe ve diğer bilimlerle çatışmazlığı tesis edilmiştir.

Son olarak Kant'ın din felsefesinin hangi açılardan yetersiz olabileceğini soracağız. Kant'ın çizdiği sınırlarda bireysel yaşantıda etkin bir rol oynayabilecek dini tecrübeye yer kalmış mıdır? Bana göre Kant'ın tüm sınırlama çabalarına rağmen bu soruyu din, ahlak ve estetiği bir arada ele alarak olumlu cevaplamak mümkündür. Kant'ın üçüncü *Kritik*'inde ele aldığı güzellik, yücelik ve amaçlılık kavramları; temel öncüllerinden ödün vermediği, temelde ahlak eksenli bir din tecrübesini mümkün kılmaktadır.

"Neyi Bilebilirim?"

Kant'ın ahlak alanında özneye atfettiği otonomi kavramını anlamak için epistemolojide tesis ettiği bilme sınırlarına bakmak zorunludur. Pratik aklın alanı ancak spekülatif aklın sınırlarına bakmakla görünür olur. Kant'ın eleştirel felsefesinin temel gayesini; teorik aklın sınırlarını, özne olmanın koşullarını, bilmenin ve inancın sınırlarını çizmek olarak tanımlamak mümkündür. Ahlakı akıl sahibi varlıklar için aklın kapasitesilerine, yaptırım gücüne dayanan bir olgu olarak irdelemesi; aklın bütüncül bir değerlendirilmesini zorunlu kılar. Çünkü Kant'ın kendi ifadesiyle eleştirel felsefedeki Kopernik devrimi, özneyi merkeze alarak gerçekleşir.[1] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, bütün bilişsel (kognitif) faaliyetlerin deneyimle başladığını, ancak bütünüyle deneyimle inşa edilmediğini söyler. Bilmeyi anlamak, deneyimi mümkün kılan apriori koşulları tahlil ile mümkündür.[2] Kant bir bilim olarak ele alıp, rasyonel ve dogmatik bagajından sıyırmak istediği metafiziği; aklın deneyimini mümkün kılan kavram, kapasite ve prensipler üzerinden yeniden

[1] Kant, *Critique of Pure Reason* (New York: Cambridge University Press, 2005), 110.
[2] Kant, *Critique of Pure Reason*, 136.

tanımlar. Bilimsellikten uzak, konusu ve metodu belirsiz kadim metafiğin içine baş edilemeyen her kavram sokuşturulmuştur; Tanrı, nedensellik, töz (substance), ruh, zihin ve benzeri gibi. Oysa Kant tüm bilimler gibi metafiğin de konusunun ve metodunun sınırlarının olması gerektiğini iddia eder.[3] Çünkü ancak böylece özne neyi bilip, neyi bilemeyeceğini yahut hangi tür şeylere dair yanlışlanabilir/doğrulanabilir önermeler üretmeye kadir olduğunu tanımlayabiliriz. Nesnel gerçeklik, bilimsel doğruluk ancak bu sınırlandırma faaliyetiyle mümkün olabilir. Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran her ne kadar Hume olsa bile, Hume'un hoş gördüğü ampirik şüphecilik Kant için kabul edilemezdir ve tüm bilimlerin altını oyan bir tavırdır. Buna karşılık rasyonalizm ise bilgi ve bilimsellik iddialarında temellendirmeden yoksun, dogmatik bir tavır içindedir. "Her etkiyi doğuran bir neden vardır" gibi en temel nedensellik ilkesi bile her iki kamp tarafından da doğru ele alınmamıştır. İşte Kant eleştirel felsefesini tam da buraya, rasyonalizm ve ampirizmin kesişim alanına; her iki felsefî tutumun da getirelerinden istifade edeceği bir yere yerleştirir. Kabaca özetlersek, bilgiyi tetikleyen deneyimin, deneyimi mümkün kılan koşullardan bağımsız ele alınamayacağını söyler. Uzam ve zaman, deneyimi mümkün kılan *a priori* formlardır. Özne, birinci *Kritik*'in transandantal estetik bölümünde anlatıldığı üzere, ancak bu formlarla temsil edilebilecek şeylere dair bilgi üretebilir. Yani, zamansallık ve mekansallık bağlamında temsil edebildiğimiz şeyleri, bilincin kavram ve kategoriyle işleyerek anlamlandırabiliriz. Her ne zaman ki zihin bu a priori kavramları, zamansal ve mekânsal olmayan ideleri ya da olası varlıkları kavramak için kullanmaya kalkarsa; Kant'ın deyimiyle bir illüzyona, bir yanılsamaya düşer.[4] Örneğin, geleneksel rasyonalizmin verili, kurulu bir töz olarak ele aldığı ruh ya da "ben" kavramı tam da bu kategoridedir. Kant, ben'i anlamlandırmaya çalışırken benliği aklın kavramları olan tözlük, tekillik ve benzerini kullanmaya kalkmanın bir hata olduğunu söyler. Çünkü 'ben'in dış dünyadaki nesneler gibi zamansallık ve mekânsallıkla tastaman belirlenmiş bir bilgi nesnesi olması mümkün değildir. Elbette Kant'ın buradan varmak istediği sonuç ben'in yokluğu değil; ben'e dair üretilecek önermelerin sahası ve formuyla alakalıdır. Ben, tüm deneyimleri mümkün kılan transandantal bir ön kabul olarak gereklidir ancak, benlik geleneksel anlamda bir bilgi nesnesi değildir.[5] Bizim konumuz açısından altını çizmemiz gereken de bu tavırdır. Zaman ve mekânda somutlayamadığımız bazı kavramlar; işlevlerini ve doğru kullanımlarını nesnel, bilimsel bir kesinlikte bulamayabilirler. Ancak, bu kavramlardan bazıları Kant'a göre çok daha mühim bir sahada kullanılarak anlam kazanırlar.[6] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilinebilir

[3] Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science* (New York: Cambridge University Press, 2004), 5.
[4] Kant, *Critique of Pure Reason*, 387.
[5] Kant, *Prolegomena*, 85 – 90.
[6] Kant, *Critique of Pure Reason*, 586.

şeyler sahasında kendilerine yer bulamayan, ancak aklın zorunlu çıkarımları olarak karşımıza çıkan üç ideayı ele alır, bunlar: Tanrı, özgürlük ve ben'dir. Bu üç kavram Kant'ın daha sonraki eserlerinde, bilhassa *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde karşımıza aklın postülatları olarak çıkacaktır ve bu kavramlar başta özgürlük olmak üzere Kant'ın ahlak felsefesinin temel dinamikleri olacaktır.[7] Tanrı'nın ne varlığını ne de yokluğunu ispatlamak teorik aklın sınırları içinde mümkün değildir, zira Tanrı kavramı olası deneyim sınırlarının ötesindedir. Tanrı varlığı mantıksal olarak mümkündür ancak zorunlu değildir. Dolayısıyla "Tanrı'yı biliyorum, varlığını ispatladım" demek Kant açısından asla mümkün değildir, bunun da ötesinde böyle kibirli bir iddia ahlaki açıdan da sorunludur. Bunun nasıl bir sorun olduğunu ilerleyen bölümlerde ele alacağız.

"Ne Yapmalıyım?"

Kant, baş yapıtı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde transandantal doktrin bölümünde uzun uzadıya teorik akılda ispatı mümkün olmayan aklın üç ideasının, pratik akılda anlam kazandığını anlatır. Ancak bu üç ideanın; pratik sahada yani ahlak alanında nasıl işlevsel olduklarını ahlak üzerine yazdığı; *Ahlak Metafiği'nin Temelleri, Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiği* gibi eserleri boyunca inşa eder. Ancak bu işlevsellik asla ahlakın otonomluğuyla çelişmez. Otonominin yolunu açtığı imkanlar, "ne yapmalıyım?" sorusuna bir cevap niteliği taşırlar. Çünkü Kant'a göre ne yapmamız gerektiğini yine aklın deneyim öncesi zenginliğinde temellendirmek mümkündür. Tıpkı nedenselliğin zorunlu ön koşulunun aklın "neden" kavramında verili olması gibi, ahlak zorunluluğu da bizzat aklın pratik kabiliyetinde temellenir. Pratik akıl, iradenin bizzat kendisidir ve ahlak yasası bu iradenin formudur. Özne olmak ancak bu akıl kabiliyetindedir ve bu akıl, ya da irade kabiliyetinin doğru kullanımı ile özne özgürleşir; şeyler dünyasının pasif bir unsuru olmaktan çıkıp, otonomi kazanabilir.[8] Çünkü Kant'ın koşulsuz iyi olarak tanımladığı ahlak yasası, diğer bir deyişle kategorik buyruk, belirlenimini aklın hür iradesinde bulur. Bu evrensel ve zorunlu bir belirlenimdir, herhangi bir öznenin keyfî tercihinde değil, tüm rasyonel bireylerin iradesinde, yani herkesi bağlayan anonim bir akılsallıkta hayat bulur. Açarak ifade edersek; raslantısal, çıkar odaklı, keyfî ya da salt bireysel tercihler iradenin yasasını belirleyemezler. Kişinin içinde bulunduğu konum her durumda elbette eylem sahasının zorunlu bir parçasıdır ve kişi elbette verili şartlar içerisinden iradesini belirleyebilir. Ancak bu şartların göz önünde bulundurulması, sadece şartlara göre ve öznenin bireysel tercihiyle hareketi anlamına gelmez. Herhangi başka birinin, aynı durumda iradesini aynı niyet ya da prensip

[7] Kant, *Critique of Practical Reason* (New York: Cambridge University Press, 1997), 110.
[8] Kant, *Critique of Practical Reason*, 38.

üzerinde belirleyebilmesi projeksiyonu ile irade gerçekleştirilir. Yani kategorik emir, evrensel bir irade prensibi tesis edermiş gibi, herkesin bakış açısıyla eylemine bakma çabasını içerir. En kaba haliyle aktarırsak, kategorik buyruğun birinci formülü: "eylemini öyle bir maksim üzerinden tanımla ki aynı durumda diğer tüm öznelerin bu maksimle hareket etmesini evrensel bir yasa olarak dilemen mümkün olsun" şeklindedir.[9]

İşte Kant için "ne yapmalıyım?" sorusu bu eksen üzerinde cevap bulur. Bu eksende verilen cevabın gerçekleşmesine imkân sağlayan şey ise sağlıklı, olgun bir öznenin bencilliğini kontrol edebilen özgür aklı, ya da iradesidir. Bu otonomi; ahlaklı eylemin ne içeriğini ne de yaptırımını kendisinden başka bir üst veya dış iradeden edinmez. Ahlaklı eylem yalnızca öyle yapılması gerektiği için yapılan eylemdir. Yaygın ve biraz yavan ifadesiyle söylersek: "sadece görev için görev" ya da "ödev için ödev" tam anlamıyla ahlaklı bir motivasyonu anlatır.[10] Ödevin belirleyici unsuru sonunda elde edilebilecek ödül, haz ya da çıkar olamaz. Yine bir eylemi sadece sonucunda uğrayacağımız bir zararı önlemek, bundan kaçınmak niyetiyle gerçekleştirirsek de bu eylemin tastamam ahlaklı bir eylem olduğundan söz edemeyiz. Yani ne ödül ne de ceza, iradenin temel prensibini belirleyici unsurlar olamazlar. Kant'ın bu katı tavrı sıklıkla eleştirilmiş, pek insanî bir tutum olarak değerlendirilmemiştir. Zira bu kaba formülasyon, bir yönüyle kişinin tüm duygu durumlarından, bireyselliğinin kurucu öğelerinden, aidiyetlerinden soyutlanmasını gerekli kılıyor gibi gözükmektedir. Esasında bu karikatürize tavır çoğunlukla Kant'ın sadece ahlak üzerine yazdığı ilk metninin değerlendirilmesinden ve sonraki eserlerinde yakaladığı görece bütüncül resmin dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Ancak daha insancıl bir Kant'ın mümkün olduğunu savunmak bu çalışmanın çapına sığmayacaktır.

Bu bölümde hali hazırdaki yaklaşımımız için önemli birkaç noktanın altını tekrar çizelim:

Ahlak yasası aklın evrensel bakış açısıyla kurulur. Burada yegâne otorite bu aklî iradenindir. Yasanın içeriğini tespit eden de yasanın yaptırım dayanağı da akıldır. Yani, bu rasyonellikten bağımsız bir otorite söz konusu değildir. Ne kilise, ne Tanrı; ne de bireye özgü bir iyi ideali, iyi yaşam ülküsü; ne kral ya da başka bir siyasi otorite, ahlakın zemini ya da yaptırım dayanağı değildir. Ahlaklı olmak imkânı ve zorunluluğu öznenin rasyonel varlığında temellenir. Bu açıdan dindarlık ahlaklılığın zorunlu bir koşulu değildir. Ahlak buyruğu zorunlu olarak Tanrı buyruğu olarak nitelenmemiştir. Zira Kant'a göre ahlak alanı görecelilikten uzaktır. Ahlak önermeleri evrensel geçerliliği olan doğrulanabilir ve yanlışlanabilir önermelerdir. Oysa bir önceki bölümde belirtildiği üzere Tanrı varlığı, insanın bilişsel kabiliyetleri iti-

[9] Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (New Haven: Yale University Press, 2002), 37.
[10] Kant, *Groundwork*, 13.

bariyle gösterimsel olarak ispatlanabilecek, objektif bir doğrulama ve yanlışlamanın mümkün olduğu sahada yer almaz. Kant'ın bu bilme ve sınırlandırma çabası bir yönüyle bilim ve din arasında tam bir çatışmazlık ilkesi tesis etmiştir. Diğer açıdan dini referans alan bireyler için bile, ahlaklılığın din motivasyonu olmadan da mümkün oluşunu kurmuştur. Hatta mümkün olmaktan da öte Kant'a göre tam bir ahlaklılık geleneksel din anlayışlarıyla örüntülenen ödül ve ceza motivasyonundan da sıyrılmak ile gerçekleşir.

Kant'ın ahlak ile diğer tüm iktidar alanları arasına koyduğu sınırları daha iyi görebilmek için geç dönem politik eserlerine bakmak faydalı olacaktır. Zira bu metinler boyunca Kant; birey özgürleşmesini merkeze alarak başlayıp, ulusların bir arada barış içinde yaşamasının mümkün olduğu en geniş çerçeveye kadar politik bir ahlakî tavrı da ele almıştır. Kant'a göre ahlakın temel nosyonu adalettir. Ve adalet temelini mutlak iyi, mutlak adil ya da başka bir meta kavrama göndermeyle edinmez. Adalet, bireylerin hak ve ödevlerinin bir arada uyum içerisinde yer almasıyla gerçekleşir. Herkesin doğuştan sahip olduğu hak özgürlüğüdür.[11] Evrenselleştirebilme prensibiyle işleyen ahlak buyruğu, öncelikle adaletin temel koşullarını belirler. Kant bunlara katı ya da kusursuz ödevler der. Bu ödevlerin atlanması ya da ihlal edilmesi tartışmasız olarak ahlaklılığa terstir. Örneğin, bir kontrat imzaladığımızda, bir söz verdiğimizde bunun gereğini yerine getirmek tartışmasız bir ödevdir. Zira benzer durumda herkesin bunu yapması gerekliliği evrensel bir yasa olarak arzu edebileceğimiz yegâne irade biçimidir. Verili bir durumda kendimizin bir kereliğine bu yükümlülükten muaf tutulmasını isteyebiliriz. Ancak bu ayrıcalık talebini evrenselleştirmek mantıksal bir çelişki doğurur. Zira bu durum "herkesin çıkarlarına ters düştüğü zaman verdiği sözü tutmaması" gibi bir evrensel ilkeyi ima eder. Oysa böyle bir ilkenin kendisi, söz vermek kavramının altını oyarak, bizzat bu kavramın işlerliğini iptal eder. Çıkarıyla ters düşmesi durumununda sözünü tutmamanın kabul gördüğü bir evrende, söz vermek artık yaptırımı, vaadi olmayan bir konumdadır.[12] Kant için çok önemli olan diğer bir nokta; verilen sözün gereğini yapma iradesinin de doğru bir niyetle gerçekleştirilmesidir. Yani sözünü tutmadığı zaman uğrayacağı zararlardan sakınmak, ya da sözünü gerçekleştirdiğinde elde edeceği çıkarlardan istifa etmek için sözünde durmak ideal bir ahlakı yansıtmaz. Her ne olursa olsun, aklın, iradenin ve insan olmanın bunu gerektirdiği için sözünü tutmanın tastaman ahlaklı bir tavır olduğunu vurgular Kant.

Kant 1784 tarihli meşhur "Aydınlanma Nedir?" makalesinde inanç ve ifade özgürlüğünün altını ısrarla çizer. Diğerlerinin haklarını ihlal etmediği

[11] Kant, *The Metaphysics of Morals* (New York: Cambridge University Press, 1991), 56.
[12] Kant, *Groundwork*, 37.

müddetçe kişinin kendi hür iradesinden başka bir iradeyle inancının belirlenimi kabul etmez.[13] Bunun teminatı ise cumhuriyette, adil bir politik sistemdedir. Kant hukukun ve politik prensiplerin, ahlakın belirleyicisi olan ilkeler üzerine bina edilmesi gerektiğini söyler. Ahlak alanı bireyler arası ilişkileri, birey ve devlet arasındaki ilişkileri ve devletler arası ilişkileri temelde aynı prensiplerle tesis eder. Hukuk yasaları, ya da dış yasalar öznenin eylem sınırlarını belirleyen bir tür "genel irade" olarak işler. Evrensel ve nihai bir barış ideali buradan doğar. Kant paternalist ve despotik bir idare biçimine şiddetle karşı çıkar. Hiçbir idare, kişiye herhangi bir iyi ya da doğru yaşam idealini ya da mutluluk formunu dayatamaz. Politik idare hakların ve ödevlerin tesisinde denetleyici bir işlevselliğe sahiptir. Bunun ötesine karışmaya hakkı yoktur. Bu yönüyle inançlar ve ifadeler; özgür vicdani tercihler olarak politik sistemde yer alırlar.

"Ne Ümit Edebilirim?"

Kant, herkesin doğal olarak mutlu olmayı arzu ettiğini söyler. Diğer bir yandan ise ahlak buyruğunun da rasyonelliğimize içkin doğal bir vasfımız olduğunu söylemişti. İnsanın bu iki yönünün zaman zaman, hatta sıklıkla çelişebileceğinin farkındadır Kant. Zira ödevlerimizi yerine getirmenin bir zorunluluk olduğunu bilsek bile bu sorumluluk bizi her zaman mutlu kılmaz. Kant net bir mutluluk tanımı vermese de mutluluğu istek ve ihtiyaçlarımızın karşılandığı genel bir tatmin durumu olarak niteler yer yer. Bilhassa ikinci *Kritik*'te Kant, ahlaklılıkla böyle bir tatmin durumu arasında zorunlu bir doğru orantı olmadığını anlatır. Dolayısıyla; ahlaklılığı, ahlakın bizzat kendisinden başka hiçbir şeyde temellendirmeyen özne, mutlu olmasını da bir prensip olarak ahlak alanına dahil edemez. Ahlaklı kişi sadece ümit edebilir. Ümit edebileceğimiz şey mutluluğa layık olduğumuz müddetçe, yani erdemli ve ahlaklı olduğumuz sürece mutlu olmaktır. Bu bir ümit nesnesidir, zira ne ahlakın zorunlu bir getirisi ne de ödülüdür.[14]

Kant Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü kavramlarını tam bu noktada ahlak alanına dahil eder.[15] Tanrı'ya inanan ya da inanmayan herkes adaletin ve ahlakın tesisinde bir aradadırlar. Farklı değer sistemlerinden, iyi yaşam ideallerinden hareket etseler bile özneler "ortak irade"yi tesis ederken ihtiyaç duyacakları ortak başlangıç zeminine sahiptirler. Akıl ve irade, karşılıklı hak ve ödevler, vicdani tercihlere müdahale edilmeyen bir politik zemin bu ortak alanın kurucu unsurlarıdır. Bu yönüyle ahlakın ve adaletin işlevselliği seküler bir çerçevede hayat bulur.

Kant'ın en yüce iyi diye tanımladığı erdemlilik ve mutluluğun bir aradalığı doğa ve ahlak yasalarının temelde bir uyum içerisine olmasını zorunlu

[13] Kant, *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 54-60.
[14] Kant, *Critique of Practical Reason*, 92-95.
[15] Kant, *Critique of Practical Reason*, 102-103.

kılar. Yani ahlak buyruğu sürekli olarak, kendimize ve doğaya rağmen emir verecek şekilde olmamalıdır. Böyle bir uyum ise her iki yasanın kurucusunun aynı özne olmasını gerektirir. Dolayısıyla Kant evrendeki genel amaçsallılığı ancak bir Tanrı fikriyle açıklayabileceğimizi düşünür. Bu Tanrı öncelikle bizim akıl, vicdan ve ahlak kabiliyetine sahip oluşumuzu mümkün kılan bir Tanrı'dır. Yani Tanrıyla kurulan ilk ilişki pratik sahada, ahlak ve vicdan sahasındadır. Kant klasik Tanrı ispatlarını eleştirirken Tanrı'nın niçin bir bilgi nesnesi olamayacağını "neyi bilebiliriz?" sorusunda izah etmişti. Tanrı'nın bir bilim ve ispat nesnesi olmayışının ahlaki gerekliliğinin de altını çizer. Zira ancak bu durumda inanç, bir hür irade konusudur. Şayet ispat konusu olsaydı, Tanrı ile kurulan ilişkinin ve ahlaklılığın; sadece ödül ve ceza üzerinden kurulacağını, bunun ise insan onuruna ters olduğunu söyler.[16] Kant'a göre Tanrı'ya inanan kişi adalette ve ahlakta yine herkes gibi "ne yapmalıyım?" sorusunu cevaplayan aklına, evrensel prensiplere müracaat etmelidir. Ancak inançlı kişi her bir ahlak buyruğunu aynı zamanda ilahi bir buyrukmuş gibi gerçekleştiren kişidir.[17]

Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı geç dönem eserinde tarihsel dinler üstü bir ahlak dininden söz eder. Bildiğimiz üzere Kant kilise ile fazla sempatik bir ilişki içinde bulunmamıştır. Ancak eleştirdiği temel nokta, bir otorite olarak kilisenin, bireyin ahlaki sorumluluğunu zayıflatan bir tahakküm sergilemesidir. Ya da salt ritüellerle örüntülü, seremonilerle süslü bir dinin; ahlaki yozlaşmayı göz ardı eden, hatta örten dogmatik tutumudur.[18] Kısaca söylersek Kant, belki bugün de en çok muzdarip olduğumuz bir şeyi eleştirir: ahlaksız dincilik! Yine aynı eserinde "görünmez bir kilise" idealinden söz eder. Bu görünmez kilise, yani olmayan bina, kurum; şu anlama gelir: Bireysel aidiyetleri ne olursa olsun, görece farklılıklarına rağmen herkesin ait hissedebileceği bir vicdan mabedi. Çünkü Tanrı gözünde değerimiz, binalar, ritüeller ve etiketlerimizle değil; iyi ve adil eylemlerimiz ve niyetlerimiz iledir.[19]

Bu çerçevede Kant, dini öznel bir yargı ve kesinlik nesnesi kılar. Evet, Kant'a göre Tanrı ispatlanamaz ama tekil bir özne için söz konusu olan dinî tavır sadece agnostiklik değildir. Estetik ve teleolojiyi ele aldığı üçüncü kritiğinde Kant'ın dinî tecrübeye açtığı alan netleşir. Bizler güzelin ve yücenin deneyiminde de evrensel ve ispata dayalı bir kesinlikten söz edemeyiz. Buna rağmen tecrübe ettiğimiz bir doğa manzarası karşısında, sanki herkesin tıpkı bizim gibi hissetmesi ve düşünmesi gerektiğini neredeyse zorunlu buluruz.[20] Ahlak yasasının yazarı olan Tanrı, bu kez evreni rastlantısallığı aşan

[16] Kant, *Critique of Practical Reason*, 108.
[17] Kant, *The Metaphysics of Morals*, 235.
[18] Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason* (New York: Cambridge University Press, 1998), 181.
[19] Kant, *Religion*, 127, 152.
[20] Kant, *Critique of the Power of Judgment* (New York: Cambridge University Press, 2001), 99.

bir estetik ve amaçlılıkla tasarlayan bir sanatçıymış gibi çıkar karşımıza. Ancak şunun altını tekrar çizmeliyiz: -mış gibi! Zira Kant hareket ettiği temel sınırlardan taviz vermez. Tasarım argümanı diye bir ispattan söz etmez. Tanrı fikri, öznenin tüm tecrübelerinin bütüncül değerlendirmesinde vardığı bir tutumdur. Bilmelerimizin, ne yapmamız gerektiğinin, estetik tecrübelerimizin ve ümitlerimizin en tutarlı bir aradalığıdır inanç. İspattan, yaptırımdan, müdahaleden ve çıkardan uzak bir yaşam perspektifidir. Evet, öncelikle bir vicdan meselesedir. Adaletin ve ahlakın vazgeçilmez olduğu kozmopolit bir zeminde hayat bulan bireysel bir perspektiftir. Estetik tecrübe katı formalizmle eleştirilen ahlakın da bir tür duyumsanabilirliğini temsil eder. Estetik tecrübede; güzel olandan yarar sağlamaksızın, sadece temsilinden duyduğumuz çıkarsız bir zevk söz konusudur. Tıpkı ahlakın sadece ahlaklı olmak için gerekliliği gibi, estetik deneyim de özerktir. Kant bu deneyim ile ahlaklılığımız arasında birçok bağıntılar kurar. Çıkarsızlık, gayelilik ve otonomi gibi kavramlar ışığında güzeli ahlakın bir sembolü olarak değerlendirir.[21]

Toparlayacak olursak; Kant adım adım inşa ettiği bu tutumuyla klasik dogmatik tutumlara kıyasla dini bir vicdan meselesi olarak daraltmış gibi gözükmektedir. Oysa, bizce dini daraltmak yerine özgürleştirmiştir. Hem olası dinî hem de siyasi otoritelerden özgürleştirmiştir. Aynı zamanda dinin temel kaygısını da çok doğru bir zemine oturtmuştur; ahlaklı ve iyi yaşam zeminine. Ahlaktan, yani adaletten bağımsız bir din anlayışını tamamen reddetmiştir. Bilimin ve dinin çatışmazlığına işaret etmiştir, zira bu iki saha bambaşka bilme ve inanma nesnelerini içerir. Yine de dini tamamen irrasyanel bir sahada ele almamıştır. Akla dayalı ahlakta hayat bulan dinî tavır; kişinin tecrübelerinin bütününde anlam kazanan bir bireysel tercihtir. Estetik tecrübeyle en dolayımsız temsilini bulan bu tavır; üzerine konuşulabilir, paylaşılabilir ancak zorunlu bir ispattan âzâde bir niteliktedir.

Kaynakça:

Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.

Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. New York: Cambridge University Press, 1991.

Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven: Yale University Press, 2002.

Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. New York: Cambridge University Press, 1997.

Kant, Immanuel. *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. New York: Cambridge University Press, 2004.

[21] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 225.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* New York: Cambridge University Press, 2005.

Kant, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason.* New York: Cambridge University Press, 1998.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:9*
Bahar / Spring 2020

Sanatın Sonu *Versus* Yükümlülüğü: Sanatın Sağaltım Gücü

AYŞE ÖZTÜRK*

Özet
Bu çalışmada hem Hegel'in estetik kavrayışından hem de sanatın terapötik yönünden faydalanılarak bir tartışma yürütülecektir. Öncelikle Hegel'in sanat tartışmalarına ve sanat terapisinin ne'liğine yer verilecek, peşi sıra terapötik bir araç haline gelse de sanatın "hem amacı hem de aracı bakımından özgür" olduğu realitesi üzerinde durulacaktır. Sanatın terapötik yönünün modern bir icat olarak değerlendirilemeyeceği, estetik veya sanat felsefesi karşıtı olamayacağı, bilakis kökleri antikçağlara dek uzanan evrensel bir yöntem olarak Hegel'in estetik kavrayışı üzerinden nasıl yorumlanabileceği metnin sonuç bölümünde karşımıza çıkacaktır.
Anahtar Sözcükler: sanat, estetik, tin, sanat felsefesi, sanat nesnesi, sanatın sonu, sanat terapisi

The End of the Art Versus its Responsibilty: Therapeutic Power of the Art

Abstract
In this study an argument will be conducted by utilizing from both Hegel's aesthetics comprehension and therapeutic side of the art. Firstly, Hegel's art debates and what the art therapy is will be included; thereafter, reality that the art, even if it has become therapeutic means, "is free in terms of both aim and means" will be dwelled on. Those will be all confronted in the conclusion of the text that the therapeutic side of the art can't beassessed as a modern invention, and that the art can't be anti aesthetics or anti philosophy of art; contrarily, as an universal method having their origins in the ancient ages how the art can be interpreted through Hegel's aesthetics comprehension.
Keywords: art, aesthetics, geist, philosophy of art, art object, the end of the art, art therapy

* Ayşe Öztürk, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversite Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, ayse.ozturk@ogr.msgsu.edu.tr

Giriş

Hem amacında hem de aracında özgür olan bir sanat mümkün müdür? Georg Wilhelm Friedrich Hegel bu soruya "mümkündür" biçiminde cevap verir. Böylesi bir tahayyülünden hareket eden Hegel, bir yandan sanatın fenomenolojisini yaparken diğer yandan da sanat felsefesinin ölçütlerini belirlemekten geri durmaz. Sanat hem tinsel bir fenomen hem de doğasının, mantıksal ve tarihsel gelişiminin, farklı biçimlerinin (sembolik, klasik, romantik sanat, vb.) ve bu biçimlerin ayırt edici özelliklerinin ele alındığı felsefi bir çözümlemedir. Hegel, sanatın alımlayıcısını [izleyicisi] merkeze alan estetik kavrayışı tersine çevirmiş, tikel sanat nesnesi üzerinde odaklamıştır.

Bir sanat nesnesi, Tin'in duyusal maddede kendini ifade etmesi, kendini görünüşe çıkarmasıdır. Tin'in etkinliğinin bir ürünü olan sanat nesnesi, onun kendi kendisiyle karşılaştığı, kendini tanıdığı ve kendi özgürlüğünün bilincine vardığı yerdir. O halde sanatın bir ödevi vardır ve sanat bu ödevi yerine getirmelidir. Bu ödev sanatı din ve felsefe ile aynı alana yerleştirir. Zira Mutlak Tin kendini din ve felsefe yanı sıra sanat olarak da gösterir. Nitekim ilahi olanı, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini bilince getirip ifade ettiğinde sanat en yüksek ödevini yerine getirmiş olur. Böylece din ve felsefe gibi sanatın otonomisinin / özerkliğinin altını çizen Hegel, baştaki soruya geri dönersek hem "amacında hem de aracında özgür bir sanat" kavrayışına işaret eder. Dış nesnelere yönelen Tin, bu nesneleri dönüştürmek ve dönüştürdüğü bu nesnelerde kendini tanımak suretiyle "hem amacında hem de aracında özgür olan bir sanat" nesnesi yaratmış olur. Bu nesne soyut kuramsal olan Tin'in aynı zamanda somut duyusal yönünü de açığa serer. Yaratan, yarattığı nesneyle de özgürleşen Tin, bu nesne vasıtasıyla kendiyle karşılaştığı kadar kendinin çatışmalı yanlarıyla da yüzleşir. İç dünya ile dış dünya, tinsel ile duyusal, ben ile nesne yan yana gelir, bağdaşır. Sanat artık Hegel'in ellerinde *Vorstellung* [tasarım] değil *Darstellung* [sunum] olarak anlam kazanır. *Darstellung* [sunum] olduğunda sanat, bir şeyi betimleyen – *Vorstellung* [tasarım] olarak - değil de görünüşe, açığa, gerçekliğe çıkaran, gösterendir.

Eğer sanat bir *Darstellung* [sunum] ise o halde sanat bir nevi karşılaşmadır. Önce sanatla, ardından sanatın ürünleriyle karşılaşır kişi. Bu karşılaşmada sanat, zaman zaman hayatın anlamı olarak görülür, zaman zaman ise anlamaya çalışılan bir malzemeye dönüşür. Modern dünyamızda ise sanat insanın bir uzantısı, insan istemlerinin yerine getirilmesinde veya insan eksikliğinin tamamlanmasında bir "araç"[1] olarak karşımıza çıkar. Sanat "sağal-

[1] Bu noktada "araç" ile kastedilen şey bedenin uzantısı anlamında "araç" olma halidir. Adeta elimiz, kolumuz, gözümüz, kulağımız gibi: kendinden çıkan ve kendi kendisini ifade eden şey.

tım" gücünü elinde tutan bir " terapi aracı"ı haline gelir. İlkesel olarak, insanın kendini geliştirmesine ve iyi bir hayat sürmesine yardımcı olur. Terapi olarak sanat da benzer biçimde kişiyi yönlendirir, cesaretlendirir, yardım eder ve daha iyi hissettirir. Bu ne sanatın sonudur ne de Hegel'ci bir perspektiften söylersek, sanatın bir şeyin aracı haline gelmesidir. Sanat ne boş bir kabuk, ne de mimesistir. Var olan bir hakikatin ya da anlamın yansıması veya imgesi olmayan terapötik sanat, kendi dışında bir şey tarafından yaratılan değil, bizatihi kendini yaratan Tin'in eklemlenmesi sonucu adeta ilmek ilmek dokunan bir bütündür.

Hegel Estetiği

19. yüzyılda "doğadaki güzelin" estetik teorinin gündeminden çıkmasıyla birlikte sanat eseri tek ilgi kaynağı olur. Hegel de buradan hareketle *Estetik Güzel Sanatlar Üzerine Dersler* adlı eserinde "Sanat Felsefesi" yahut "Güzel Sanat Felsefesi"ni konu edineceğinin altını çizer.

> "Sanat güzelliği Tinden doğmuş ve yeniden doğmuş güzelliktir; Tin ve ürünleri, doğa ve fenomenlerinden ne kadar yüksekse, sanat güzelliği de doğa güzelliğinden o kadar yüksektir. Aslında, biçimsel olarak ele alındığında [yani ne söylediğine bakılmaksızın] insanın kafasında yer alan yarasız bir nosyon bile herhangi bir doğa ürününden daha yüksektir, çünkü böyle bir nosyonda tinsellik ve özgürlük daima mevcuttur."[2]

Tinselliğin ve özgürlüğün taşıyıcısı öznenin [elinin] değmediği şeyleri bir yana bırakıp güzelin doğadan değil insan ediminden çıktığı fikri önem kazanır. Doğada ne kendi başına bir güzel vardır ne de sanat felsefesine ilişkin bir ölçüt bulunur. Dolayısıyla esas olan tinsel bir fenomen olarak sanattır.

> "Tin ve onun sanat güzelliğinde daha yüksek olan şey, sırf doğaya kıyasla göreli bir şey değildir. Bunun tersine, yalnızca tin hakiki olandır, o kendinde her şeyi kapsar, öyle ki güzel olan her şey ancak bu daha yüksek alandan pay almakla ve onda doğmakla gerçekten güzel olur. Bu anlamada, doğa güzelliği, yalnızca tine ait olan güzelliğin bir yansıması olarak, kusurlu (eksik) bir [güzellik] tarzı olarak –tözü bakımından bizzat tinin kendisinde içerilen bir tarzı olarak- ortaya çıkar."[3]

Artık var olan, estetik yargı değil sanat eserinin ta kendisidir. Güzel bizatihi sanat eserinin kendisinde, içerik ve biçiminde taşınır. Güzelin temellendiği yer, tikel sanat nesneleridir. Aklın (*Vernunft*) en yüce edimi, sanatsal edimdir. Dolayısıyla bir filozof da en az bir sanatçı kadar estetik yetiye sahip olmalıdır.[4] Zira sanat hakikat alanındadır ve bilimsel bir incelemeye

---

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev.: Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, (İstanbul: Payel Yayınevi, 2012), 2.

[3] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 2-3

[4] H. S. Harris, *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770–1801* (USA: Oxford University Press, 1972), 253.

tabidir. "Güzel ve sanat, koşullarımızın ciddiliğini ve gerçek dünyanın karmaşasını azaltarak, aylaklığı eğlenceli bir biçimde yok ederek ve yapılacak iyi hiçbir şeyin varolmadığı yerde kötünün yerini kötünün kendisinden daima daha iyi bir biçimde doldurarak, gerçekten dostça bir yetenek gibi tüm hayat pratiğimizi kaplar ve içsel olsun dışsal olsun tüm çevremizi parlak bir biçimde süsler."[5] Düş gücünün özgür bir etkinliği olarak sanat, insan aklından ve insan aklının bir yaratımı olan bilimsellikten uzak olamaz.

> "Sanat, fenomenlerin hakiki içeriğini, bu kötü, gelip geçici dünyanın saf görünüşünden ve aldatımından kurtarır ve onlara tinden doğmuş olan daha yüksek bir edimsellik verir. Bu yüzden, sıradan gerçeklik [fenomenleri] ile karşılaştırıldığında; sanat fenomenlerine salt saf görünüşten uzak, daha yüksek bir gerçeklik ve daha hakiki bir varoluş atfedilmelidir."[6]

Doğada değil ancak sanatta kendini insan zihni önüne getiren fenomenler, Tin'in damgasını ya da izini taşır. Yani sanat fenomenleri mutlak Tin'in alanına ait bir varoluşa sahiptir. Sanat ve onun eserleri Tin'den doğmuş, Tin tarafından yaratılmıştır. İçsel olanı dışsal olanda bilinir kılan sanat, burada sadece tikel duyusal görülere bağımlıdır. Bir de Tin'in duyusal-olmayan kendini bilme yolları ve kendini kendine sunma tarzları da olmalıdır.

> "Sanatın (biçimsel yönüyle) kendisinden çıktığı tümel ve mutlak gereksinim, kökenini, insanın düşünen bir bilinç olmasında, yani kendisinin ve başka her şeyin ne olduğunu kendisinden çıkarmasında ve kendisinin önüne koymasında bulur. Doğadaki şeyler yalnızca dolayımsız ve tektirler, oysa ki insan, tin olarak, kendisini ikiye çoğaltır, ki burada, (i) o, doğadaki şeyler nasılsa öyle vardır, ama (ii) tam da aynı ölçüde kendisi için vardır; o, kendisini görür, kendisine kendisini tasarımlar, düşünür ve yalnızca kendisini kendi önüne bu etkin biçimde koyuşu yüzünden tindir."[7]

Görünen o ki sanat içsel ve dışsal dünyayı tinsel bilince yükseltme yolunda akılsal bir gereksinimdir. Sanat eseri kendini hem duyusal kavrayışa sunar hem de tinsel kavrayış için var eder. Duyusal varoluşu içerisinde ideayı sunan yegâne etkinlik sanattır.

> "Sanat eseri kendisini duyusal kavrayışa sunar. Sanat eseri, içsel ya da dışsal duygu için, duyusal sezgi ve tasarımlar için vardır; tıpkı, ister bizi kuşatan dışsal doğa isterse içimizdeki duyarlı doğamız olsun, doğanın olduğu gibi. Fakat bununla birlikte, sanat eseri de, duyusal bir nesne olarak, sadece duyusal kavrayış için var değildir; onun konumu öyle bir türdendir ki, duyusal olmasına karşın aynı zamanda özünde tinsel kavrayış için de vardır; tin, onun tarafından etkilenmek ve onda bir doyum bulmak durumundadır."[8]

---

[5] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 3-4.
[6] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 9.
[7] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 31.
[8] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 35.

Tin'in doyum bulduğu ve etkilendiği bir edim olarak sanat, içkin bir hakikate ve özerkliğe sahiptir. Bu da sanata "aracında ve amacında özgür" bir yapı kazandırır. Sanat amacını kendinde taşır, bu da demektir ki sanat ne eğlendirici ne de eğitici bir araçtır. Sanat duyusal sanatsal şekillenme biçimi içerisinde hakikatin örtüsünü açar ve elbette uzlaştırılmış karşıtlığı ortaya sürer. Zira "eğitim, arıtma, iyileştirme, mali kazanç, şöhret ve onur için mücadele gibi başka amaçların, sanat olmak bakımından sanat eseriyle hiçbir ilişkisi yoktur ve bunlar sanat eserinin doğasını belirlemezler."[9]

İçerisinde kişinin ben'ine ilişkin bilginin görünüşe getirildiği yaratıcı bir serüven olarak sanat tarihin, insanın ve insanın toplumsal varoluşunun izlerini taşır. Sanat onu ortaya çıkartan bireyden olduğu kadar koşullardan da bağımsız değildir. Hegel sanata tarihsel bakış açısı getirme bakımından önemli bir yere sahiptir. Zira şimdiki zamanla geçmiş zamanı karşı karşıya getiren tarihsellik kavrayışının ötesine geçmiştir. Yasalara göre işleyen, her bir uğrağın bir diğeriyle diyalektik bir ilişki içerisinde ve öncenin- sonranın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu bir süreç olarak sanatı ele almıştır. Bu ele alış tarzı elbette ki onun tarihselciliğinden ileri gelir. Ancak S. Moissej Kagan *Estetik ve Sanat Notları* adlı eserinde, Hegel'i idealist olmakla eleştirir. Ona göre Hegel, sanatın tarihsel süreçlerinin yasalarını ortaya koymuş, ancak bunları idealistçe yorumlamıştır.[10] Hegel'in sanatı bir idea olarak gördüğü doğrudur. Ancak sanat ideanın bir tür bilinç biçimidir, tasarımı değil. Sanatta idea dışsal veya duyusal bir nesnede cisimleşerek karşımızda durur. Son noktada sanat, bir tasarım (*Vorstellung*) olarak değil de bir sunum (*Darstellung*) olarak görülür. Sanatın özünde tanımlanamazlık ve belirsizlik mevcuttur. Düşüncede hâlihazırda açık olan bir şeyi sanat söylemez.[11]

> "Sanatçının öznel iç yüreğinde, sanatçıyı esinleyen halis konuya ilişkin hiçbir şey gizlenmiş kalmamalıdır; her şey, seçilen konunun tümel ruhunu ve tözünü öne çıkaracak şekilde eksiksiz olarak açılım kazanmalıdır; aynı şekilde konunun bireysel şekillenmesi de ince ince işlenmiş ve bütün sunuma uygun olarak bu tümel ruh ve töz tarafından nüfuz edilmiş görünmelidir. Sanatçının eserleri, tam da sanatçının kendisidir ve hakikatidir; sanatçı [eserlerinde] ne ise odur; yoksa yüreğinde gömülü kalan şey değil."[12]

Tasarımı değil de Tin'in bir sunumu olarak sanat, tinsel olanı tüm açıklığıyla dışsallaştırır. İnsanlar sanat eserlerini açılım kazanmak için yaratır. Kendi kendisini eklemleyerek kendi hakikatini yaratan sanatçı, kendi eserinde yine kendisini bulur. Bu nedenle sanat birçok şey olmakla birlikte, bir tür gerekliliktir. Nitekim sanat bir replika [kopya] değildir. Ne de sanatçı

---

[9] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 55.
[10] S. Moıssej Kagan, *Estetik ve Sanat Notları,* çev.: Aziz Çalışlar, (İzmir: Karakalem Kitabevi Yayınları, 2008), 51.
[11] Charles Taylor, *Hegel*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 473.
[12] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 290.

adeta kendini nesneleştirdiği eserde boş bir kabuk işlevi görür.[13] Sanat özgürlüğün ve dirimliğin ortaya çıkarıldığı zaruri bir yöntemdir.

> "Sanat, duyusal görüyle iş görmeyecektir. Bunun yerine, o, bir yandan, nesnesiyle birliği yalnızca sanki kendisiyleymiş gibi kuran içsellikle, tinsel olarak kendinde özgürlük için çabalayan ve kendi uzlaşımını ancak içsel tinde arayıp bulan öznel iç derinlikle, düşünücü çoşumla, duyguyla iş görmek zorundadır. Bu içsel dünya, romantik alanın içeriğini oluşturur ve dolayısıyla bu içsellik şeklinde ve bu duygu derinliğinin saf görünüşü içerisinde tasarımlanmak zorundadır. İçsellik, dışsal olan üzerindeki galibiyetini kutlar ve zaferini bizzat dışsal olan içerisinde ve üzerinde görünüşe çıkarır, bu suretle de yalnızca duyulara açık olan şey değersizliğe gömülür."[14]

Hegel açısından sanatın bir taklit [mimesis] olmadığı açıktır. Bir tasarım (*Vorstellung*) olarak değil de bir sunum (*Darstellung*) olarak sanat tercihi de buradan ileri gelir. Elbette ki Hegel açısından *Vorstellung* ne saf imgelem ne de taklittir [mimesis]. İnsan öznelliğinin kendini soruşturması veya incelemesi anlamında bir tasarım şeklidir. Hegel açısından sanatın kendinde bir amaç olup da araç olmaması ancak ve ancak taklidin [mimesis] sanattan dışlanmasıyla mümkün görünür. Zira sanatın kendi dışında bir şeye tabi olması veya o şeyle ilişkilendirilmesi onu ikincil kılar. Taklit [mimesis] bunun ortaya çıkmasına neden olur. Sanat bu bağlamda taklit ettiği orijinali ile karşılaştırıldığında hem onun türevi olmakta hem de onun karşısında ikincil kalmaktadır.[15] Bu halde sanat özerkliği kaybedecek, kendi dışında bağımlılıkları olan bir araca dönüşecektir. Dışsal olanların dışsal bir biçimde taklidine varan bu durum, sanatın sonunu mu hazırlayacaktır?

Adorno açısından, Hegel'in "sanatının sonuna" dair olası vizyonu, sanatın tarih olgusunun bir ürünü olduğu gerçeğini onaylar görünür. Hegel kendi sisteminin çifte karakteri ile uyumlu bir biçimde her şeyi Mutlak Tin'e dönüştürdüğü yerde ilginç bir şekilde sanatın geçici olduğunu düşündü. Nitekim bu da istemediği birtakım sonuçlara yol açacaktı: Sanatın özü, o halde, sanatın yaşamı ve ölümü ile özdeş değildir. Sanatın özü daha ziyade geçici olmaklığında yatar. Sanatın esası bilindik sanat felsefesi konseptiyle çelişen özellikleri tanımlamaktır. Hegel'in içerik estetiği [*Inhaltsästhetik*], sanata içkin olan özgünlüğü kabul eder ve böylece biçimsel estetiğin yerini alır. Aynı zamanda içerik olarak tasavvur edilen Hegel'in idealist diyalektiği ise kaba ve estetik öncesi bir seviyeye geriler. Dolayısıyla öngöremediği bir biçimde Hegel, sanatın hegomonik bir ideolojiye dönüşmesine yardım eder.[16]

---

[13] Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory,* translated by: Robert Hullot-Kentor, (London: Continuum, 2002), 41.

[14] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 80.

[15] William Desmond, *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics*, (Albany: State University of New York Press, 1986), 6.

[16] Adorno, *Aesthetic Theory*, 3-7.

Adorno perspektifinde bir okuma yaparsak idealist çağın estetiği, eş zamanlı olarak sanatın kendisi (iplerinden salınmış) serbest bırakılmıştır. Peki, ama estetiğin böylesi özerkliği nereye varacaktır? Sanatın mutfaktan ya da pornografiden kurtuluşu olarak okunabilecek bu özerklik bir nevi geri alınamaz hızla ilerlemektedir. Sanat nesnesinin özerkliği, nesnenin özneye değil öznenin nesneye öykünmesiyle son bulacaktı. Karşı karşıya kalınan durum, estetiğin süblimasyonu idi.

Oysa sanat söylenemez olanın dile getirilmesi veya ilan etmesi bakımından önem taşımaktaydı. Istırabın kavramsallaştırılmasının yersiz ve dilsiz kaldığı yerde, ancak ve ancak sanat bunu başarabilir idi.[17] İçsel olanın dışsal olanda aydınlandığı noktada sanat amacını gerçekleştirecekti: "*Hakikatin örtüsünü açmak.*"[18] Hakikatin örtüsünü açacak olan, hayret duyan insandan, eyleme/edime geçen insan konumuna yükselir. Zira birinci durumda –hayret duyan- insan, doğayı veya nesnelliği ilk neden olarak karşısına koyan ve ona tapınandır. İkinci durumda ise –eyleme /edime geçen- tümele ilişkin öznel duygusunu kendisine dışsal kılma ve onu seyretme söz konusudur.[19]

Sanatın Terapötik Ne'liği

Sanat kişiye ifade etmek istediği duygu ve düşünceleri farklı yöntem ve malzemeler kullanarak ifade etme olanağı verir. Bir nevi en güçlü iletişim kanalıdır.[20] Bu ifade biçimi yahut iletişim kanalı yüzyılları ve mekânları aşar, evrensel bir hal alır. Mağara duvarlarına çizilen resimlerle başlayıp günümüze değin süregelen sanat, kültürel öğeleri içinde barındırarak deneyimlere, kişilerin acılarına veya zaferlerine, mutluluğuna veya mutsuzluğuna ışık tutar. Işık tutmakla da kalmaz, yanı sıra tüm bunları bir sonraki nesle de taşır. Yaygın bir kabul, kelimelerle ifade edilemeyecek kadar acı verici düşünceleri ve hisleri görsel olarak iletmenin bir yolu olduğu yönündedir. Onun zaman ve mekânı aşan, beraberinde aydınlatıcı ve iletici yanı birçok bilim dalının dikkatinden kaçmamıştır. Psikoterapi sanatın bu yönleriyle özellikle ilgilenir.

Sanat denilince birçok tanımla karşılaşılsa da, basitçe bizde olup bitenlerin estetik bir biçimde dışavurulmasıdır. Psikoterapi bu tanımı biraz dönüştürerek karşımıza şöylesi bir tanım çıkarır: "Sanat hınzır ve utangaç bir dışavurumdur."[21] Hınzır ve utangaç bir dışavurum olarak sanat bilinçdışını

---

[17] Adorno, *Aesthetic Theory*, 18.

[18] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 55.

[19] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Estetik II Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev.: Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, (İstanbul: Payel Yayınevi, 2015), 29.

[20] Cathy Malchiodi, "The Art and Science of Art Therapy", *Handbook of Art Therapy*, eds. Cathy Malchiodi, (New York: The Guilford Press, 2002), 1.

[21] "Sözden Öte, Sanatla Terapi ve Yaratıcılık" kitabının yazarı Nevin Eracar ile Söyleşi, *Sanat Psikoterapileri Derneği (SPD)*, 13 Eylül 2013, https://www.sanatpsikoterapilerideri-negi.org/nevin-eracar-ile-soumlyle351imiz

bilinç öncesine çeker. Bilinçdışının, bilinç öncesine çekilmesi bir süreçtir. Bilinçdışından bilinç öncesine çekilen bir malzeme vardır ve bu malzeme kişiye bir şeyler anlatır. Kişi önce onu dinler ya da izler. Daha sonra yorumlama sürecine girer, yorumlar. İçindekini önüne getirmiş ve üzerine konuşmuş olur. Bu sürecin işlediği sanat terapisi, duyguları ifade etmede sanatı kişisel bir ifade aracı olarak kullanır. Estetik açıdan hoşa giden ve birileri tarafından değerlendirilecek ürünler yaratma amacındaki sanattan bu bağlamda ayrılır. Sanatın içinden doğan sanat terapisi, eş deyişle terapötik sanat tıpkı sanatın kendisi gibi uzun bir tarihsellik arka planıyla günümüze değin gelmiştir.

İnsanlık tarihinde gerilere gittiğimizde sanatın terapötik yönünün bilindiği ve kullanıldığı dikkat çeker. Helenistik dönemin (Antik Yunan'ın) ve Roma İmparatorluğu'nun en önemli sağlık merkezi Asklepeion buna bir örnektir. M.Ö IV. yüzyılda Pergamon akropolü dışında sağlık tanrısı Asklepeion adına kurulmuş olan tedavi merkezi, gelişmiş mimari düzeni ve uygulanan tedavi yöntemleri ile Batı Anadolu'nun en önemli tedavi merkezi unvanını almıştır. Asklepeion tapınağında dikkat değer olan şey, tedavi binasının yuvarlak [çember] olmasıdır. Burada uygulanan tedavi yöntemleri arasında su sesi, kille oynama [heykel vb. yapımı], terapi ve müzik dinletisi yer alır. Ayrıca Antik dönemin en önemli isimlerinden birisi olan Hekim Galenos'un da buralı olması tesadüf değildir. Asklepeion tapınağı Roma Dönemi'nde daha da önem kazanır. Mimarisi –tedavi binasının yuvarlak [çember biçiminde] oluşu-, hastalıklara karşı uygulanan tedavi yöntemleri ve burada görevli olan hekimleri –aralarında Pergamonlu Galenos'un da yer aldığı- ile çağdaşı olan diğer tedavi merkezleri –Epidaurus ve Kos'taki merkezler- arasında yer alır.

Terapötik sanatın tarihi çok gerilere gitse de, sanatın profesyonel olarak sağaltım amacıyla kullanılması Avrupa'nın ikinci dünya savaşı sonrası gereksinimlerinden kaynaklanır. Psikoterapi gibi sanat terapisi de, savaşın travmatik sonuçlarına yönelik kişileri, temelde de askerleri rehabilite etmeye yönelik ihtiyacı karşılar. Burada amaç kişinin, özelde de savaşı bizzat deneyimlemiş olanların/askerlerin kendini dışa vurarak rahatlamasını sağlamaktır. Terapötik sanat kavrayışının eş deyişle sanat terapisinin tarihçesine bakıldığında üç dönem dikkat çeker. İlk dönem dışavurumculuğun öne çıktığı 1930'ların sonlarıyla 1950'lerin başları arasındaki zaman dilimidir. Bu zaman diliminde, sanatın hastane ortamlarında kullanılma fikri gelişmiştir. İkinci dönem 1960 başlarından 1970 sonlarına kadarki süreci içerir. Bu süreçte İngiliz Sanat Terapistleri Derneği'nin kurulması önemli bir etkendir. Dernek ile birlikte sanat terapisi etkinleşir, terapistler anti-psikiyatri hareketini ve hümanistik terapötik düşünce okullarını destekler olur. Ayrıca Jung'un yaklaşımları değer kazanır. Üçüncü ve son olarak 1980'den günü-

müzü kapsayan bir süreçten söz edilir. Artık sanat terapisi çalışmaları giderek profesyonelleşir.[22] Bugün Batı dışında ülke sınırlarımızda da yaygınlık kazandığını görebiliriz.

Melez bir bilimsel alan olma bakımından sanat terapisi, hem psikolojiden hem de sanattan terkip edilmiş yeni bir fenomen olsa da, Asklepeion örneğinden de görüleceği üzere insanlık tarihi kadar eskidir. Konuşma ve alet edevat yapımı gibi insan türünün faaliyetleri arasında sayılan sanat dolayısıyla insanın bu dünyada var olmasıyla birlikte varlık göstermiştir. Sanat terapisinin ayırt edici ve dikkat çekici yanı bir dönem Batı felsefesine içkin kabul edilen Kartezyen düalizmi (Descartes) aşıyor görünmesidir. Beden ile zihin arasındaki bağlantıları ortaya çıkartan ve ilişkiselliği sağlayan sanat terapisi semboller ve simgeler aracılığıyla bunu gerçekleştirmeye çalışır.

Kişinin kendini güvende hissetmesini sağlayan, çözülmeyi kolaylaştıran, paylaşımı arttıran, iletişimi güçlendiren, malzeme bakımından zenginlik katan ve çeşitlilik sağlayan bir teknik olarak sanat terapisi regrese olmuşları veya regresif dönemleri şimdiye, bugüne, tam olarak buraya getirir. Kişiye duygularını tanımasını ve ifade etmesini, kendi ile iletişim kurmasını ve sorunlarına farklı bir noktadan bakmasını sağlar. Sanatın terapötik yönü bu bağlamda devreye girer. Kişinin içinde varolan o büyük gücün, yaratıcılığın açığa çıkmasını; bu güçle kişinin kendini açık bir biçimde ifade etmesini ve kendi sorunlarıyla başa çıkabilmesini olanaklı kılar. "Psikiyatri tarafında sanatın hastalıklar üzerindeki ve hastanın yaşamındaki işlevinin araştırılması, klinik sanat terapisinin ve çizimleri kullanan teşhis tekniklerinin gelişimine yol açmıştır."[23]

Son kertede, yoksunluk yaşadığı en kötü koşullarda, her şeyden mahrumken bile insan psykhe'sinin (*ψυχή-psyche*) bir gereksinimi olarak sanata özlem duyulması boşuna değildir. "Her birimizin içinde yaşama geçirilmeyi bekleyen sessiz bir müzik kuyusu, ortaya dökülmemiş görünmez sanat, donmuş hareket ve fantezimizdeki eylemler vardır."[24] Nazi Kamplarından sağ çıkan azınlığın anlatılarında sanata duyulan özleme ilişkin satırlarla karşılaşmak olasıdır. Temel bir insani ihtiyaç olarak müzik, resim ya da heykel yapmak, dans etmek veya bir şeyleri sahnelemek isterler.

> "Bir toplama kampında böyle bir şey olur mu? Bu, kişinin sanattan ne anladığına bağlıdır. Zaman zaman bir tür doğaçlama kabare düzenleniyordu. Barakalardan birisi geçici olarak boşaltılıyor, birkaç tahta sıra birbirine bağlanıyor veya çivileniyor ve bir program yapılıyordu. Akşam olunca, kamptaki konumları çok iyi olanlar (Kapolar ve uzak işyerlerine yürümek zorunda olmayan işçiler) orada toplanıyordu. Biraz gülmek, belki de biraz ağlamak,

[22] Marian Liebmann, *Art Therapy for Groups A Handbook of Themes and Exercises*, (London: Routledge,2004), 7-8.

[23] John M. MacGregor, *The Discovery of the Art of the Insane*, (USA: Princeton University Press,1989), 8.

[24] Joseph J. Moreno, *İçinizdeki Müziği Eylemek Müzik Terapisi ve Psikodrama*, çeviri editörü ve düzeltmen: İnci Doğaner, (İzmir: Atadost Matbaacılık, 2001), 64.

kısacası unutmak için bir araya geliyorlardı. Şarkılar, şiirler söyleniyor, bazıları kampla ilgili olan yergili fıkralar anlatılıyordu. Hepsinin de amacı, unutmamıza yardımcı olmaktı ve oluyordu da. Toplantılar öylesine etkiliydi ki, yorgun olmalarına ve katılmakla günlük yiyecek tayınlarını kaçırmalarına karşın, bazı sıradan tutuklular da kabareyi görmeye gidiyordu."[25]

Sanatın Sonu *Versus* Yükümlülüğü

Sanatı bir alet, bir *organon* (Ὄργανον) olarak tasavvur ettiğimiz zaman sanat sanat olmaktan çıkar mı? Bu durum sanatın sonuna mı işaret eder? Sanatın bir araç olarak kavranması yahut araçsallaştırıldığına ilişkin yargı kendi varlık koşullarının yok sayılması demektir. Sanatı bir pratik, kendine özgü bir pratik olarak ele almak gerekirken yapılan indirgemeci tartışmalar bir şeye bağlı/bağımlı bir sanat kavrayışına zemin hazırlar. Bu zemin üzerinden sanatın sonuna ilişkin tez/ler yükselir.

Tin'in hakikatine ilişkin olan sanat, kendi kendini anlama ve kendini gerçekleştirme serüveninde hem felsefeye hem de dine yaklaşır. Hegel'in bu çıkarımı sanatı, Tin'in tamuygun hakikatini kavrama (bitimsiz) yolunda bir b'ilim[26], bir *organon* (Ὄργανον) yapmaz mı? Bu sorunun cevabını ivedi bir şekilde vermekten ziyade, Hegel'in kendi tartışmaları içinden yavaş yavaş çıkarsama yolunu deneyeceğim.

> "Güzel sanat yalnız bu kendi özgürlüğü içerisinde hakiki biçimde sanat olur ve ancak kendisini din ve felsefe ile aynı alan içerisine yerleştirdiği zaman ve ilahi olanı, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini zihinlerimize getirmenin ve ifade etmenin yalnızca bir yolu olduğu zaman en yüksek ödevini yerine getirir. Sanat eserlerinde, uluslar, en zengin iç sezgilerinin ve düşüncelerinin tortusunu bırakmışlardır ve sanat çoğu kez onların felsefelerini ve dinlerini anlamanın anahtarı ve pek çok ulusta da biricik anahtarıdır."[27]

Sanatın ödevi Tin'in hakikatini ve insanlığa ait en derin ilgileri zihnimize getirmek ve onu ifade etmek (sanat terapisi bunu bilinçdışı malzemeyi bilince çıkartmak ve orada bu malzemenin bizatihi çıkartanı tarafından çözümlenmeye, anlamaya ve kavranmaya çalışılması olarak okur) ise o halde

---

[25] Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev.: Selçuk Budak, (İstanbul: Okuyanus, 2019), 56.

[26] Hegel'in bu hususta ki çekincelerini de dikkate alarak; bkz. Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler* 5. Hegel her ne kadar bilim olamaz iddiasını öne sürmese de, güzel sanatın tam olarak bilimsel incelemeye uygun bir konu olmadığını iddia eder. Nitekim sanatın güzelinin doğadaki güzelden farkını ortaya koyarken, sanatın güzelini özgürlük ve tinselliğe varmada doğanın güzelinden önemli ölçüde üstün sayılacağının da altını çizer. Daha da ileri bir adım sanatsal deneyimin bir bilgi olarak tarih sahnesine döşenmesidir. Bu nedenle "bilimsel incelemeye uygun olmayacağı"nı kabul ederek ancak bir b'ilim olma ihtimalini de göz önüne alarak bu tartışma ilerletilebilir.

[27] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 8.

amacında özgür olduğu ve araçsallaştırılamayacağı, lakin bir *organon* (Ὄργανον) işlevi de görebileceğini düşünebiliriz.

Kendi içinde kuşkuya yer bırakmayan Tin'in dünyanın yitişi üzerine yas tutması ve özünü edimsellik üzerine yükseltip kendinin saflığında üretmesi mutlak sanatın ortaya çıktığı andır.

> "daha önce içgüdüsel emektir ki, belirli varlığa batmıştır, ondan dışarıya ve ona içeriye çalışır ve tözünü özgür törellikte taşınmaz ve buna göre ayrıca çalışan 'kendi' için özgür tinsel etkinliği imlemez. Daha sonra, Tin sanatın ötesine geçer, öyle ki kendisinin daha yüksek bir betimlenişini kazanabilsin, –daha açık bir deyişle, salt 'kendi'den doğmuş olmakla kalmasın ama nesne olarak sunuluşunda bu '*kendi*' olabilsin, kendini yalnızca Kavramından doğurmakla kalmasın ama Kavramının kendisini şekil olarak taşıyabilsin, öyle ki Kavram ve üretilen sanat yapıtı birbirlerini bir ve aynı olarak bilebilsinler."[28]

Kavram ve üretilen sanat yapıtı arasında ilişkisellikte bir ve aynılık gören, adeta bir aynalama sürecini vurgulayan Hegel'in bu tartışmasını terapötik sanatta da bulabiliriz. Terapötik sanat, üretilen malzemeye *regrese* olanların yansıtılması işlevselliğini yüklediğinde tam da "kavram ile üretilen sanat yapıtı birbirlerini bir ve aynı bilebilsinler" tezini tekrar eder. Sanatın, hakikati kendi dışında bir şeyden edinmediği bizatihi kendi içinden çıkanla kendi kendini ifade ettiği onun *organon* (Ὄργανον) olmaklığını değil, araçsallığını dışsallaştırır. Böylelikle Hegel'e ait olan "hem amacında hem de aracında özgür" sanat kavrayışı açıklık kazanır.

Açıklık getirilmesi gereken ikinci bir nokta ise, "sanatın sonu tezi"dir. Bu tez, 1964 yılında *The New York Times*'da çıkan bir yazıya atıfla Arthur C. Danto tarafından öne sürülmüştür. Yazı New York'ta Stable galerisindeki Andy Warhol'un Brillo Kutuları sergisine yer verir. Danto "bir devrim başlatan bu sanatsal eyleme" gönderimde bulunarak, sanatın sonunu ilan eder.[29] Brillo kutularının sanat galerisinde sergilenmesi oldukça şaşırtıcı olmakla birlikte, bu serginin eleştirellik taşıdığına ilişkin bir yargıda bulunmak ise aceleye getirilmiş acemice bir tez olur. Sanatın sonuna ilişkin bu tezini Danto Hegel'e referans vererek temellendirmeye çalışır. Sanatsal anlatının, sanatın tarihselliğinin, ilerleyen bir sanat kavrayışının ve Hegel'ci anlamda "özgür" bir sanat fikrinin sonuna gelinmiştir. Danto için ilkel sanat, halk sanatı veya zanaat tarafgir bir sanat olma bakımından sanat değildir. Sanat artık, Hegel'ci bir yerden söylenirse, tarihin sararmış/renksiz sayfalarında yitip gitmiştir.[30]

Aslında Danto için sanatın sonunu ilan etmek bu türden –Warhol'un

---

[28] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2011), 440-441.

[29] Arthur C. Danto, *After the End of Art*, (USA: Princeton University Press, 1998), 41.

[30] Danto, *After the End of Art*, 26.

Brillo Kutuları tarzındaki- eleştirelliklerin meşruiyetinin sorgulanması demektir. Warhol'un Brillo Kutuları sergisi sonrasında Danto kendisi için sanatın ne'liğine ilişkin felsefi soruların yeniden gündeme geldiğini ifade eder. Bu bağlamda niyetinin sanatın sonunu ilan etmek değil, bizatihi bu türden sorgulamaları yapmak olduğunun da altını çizer. Sanat eseri ile sanat eseri olmayan arasındaki farkı açığa çıkaracak olan Warhol'un Brillo Kutuları benzeri eserlerin, "neden" sanat eseri olarak kabul görülemeyeceğini izah eder. Zira 20. yüzyıla kadar bu türden eserler sorgulanmaksızın sanat eseri olarak kabul görüyordu.[31] Artık bir meşruiyet sorunu söz konusuydu ve bu sorunun çözümlenmesi gerekiyordu.

Hegel'in *nesnel* ve *mutlak* Tin tanımından hareketle Danto, Warhol'un Brillo Kutuları'nı *nesnel* Tin alanına ait görür. Ancak sorun Brillo Kutuları'nın *nesnel* Tin'e ilişkin *mutlak* olmasıdır. Nesnel Tin hakkında bir şeyler söyleyen veya anlatan Brillo Kutuları, peki ama ya *mutlak* Tin hakkında da bir şeyler söylerse?[32] Ticari bir sanat eseri olsa da estetik bir sanat eseri olmayan Warhol'un Brillo Kutuları *mutlak* Tin hakkında *–mış* gibi görünse de bir şey söyleyemez. Bu da sanatın sonu değil, sanatın yüklendiği hakikatin sonu demektir.

Peki, bu sanatın sonu değil de yüklendiği hakikatin sonu ise Danto'nun "sanatın sonuna ilişkin tezimi Hegel'den hareketle geliştirdim"[33] biçimindeki söylemi ne ifade etmektedir? Özetle başta sanatın sonunu Hegel'in ilan ettiğini ve ardından da tarafınca bu tartışmanın yapıldığını söyler. Danto'nun sanatın sonu teziyle ne demek istediğine açıklık getirilmiş olsa da bir de Hegel'in dedikleri üzerinden sağlamasını yapmak yerinde olacak.

> "Bizim bütün tinsel kültürümüz içinde, sanatçı, kendisini düşünüm dünyası ve bu dünyadaki bağıntılar içerisinde bulur ve o, herhangi bir isteme ve karar edimiyle kendisini bundan soyutlayamayacağı gibi; özel eğitim yoluyla veya hayat bağıntılarından uzaklaşmak suretiyle, kaybetmiş olduğu şeyin yerini alacak özel bir yalnızlık da yaratıp örgütleyemez. Tüm bu bakımlardan sanat, en yüksek işlevi içerisinde ele alındığında, bizim için geçmişteki bir şeydir ve öyle kalır."[34]

Hegel'in *sanatın sonu* tartışmalarında, sanatın ölüm ilanını verdiği iddia edilir. Oysa bu cümlede sanatın sonunu ilan eden herhangi bir ibare bulunmamakla birlikte, son cümlede yer alan ifadeden hareketle görevini tamamlamış bir sanat söz konusudur denilebilir. Zira Hegel devamında şunları söyler: "Bundan ötürü, sanat, bizim için, halis hakikati ve hayatı yitirmiştir ve daha ziyade gerçeklikteki daha önceki zorunluluğunu sürdürmek ve onun daha yüksek bir mevkiini işgal etmek yerine, *idelerimize* aktarılmıştır."[35]

---

[31] Danto, *After the End of Art*, 35
[32] Arthur C. Danto, *What Art Is*, (Connecticut: Yale University Press, 2013), 149.
[33] Danto, *What Art Is*, 156
[34] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 11.
[35] Hegel, *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, 11-12.

Adorno'ya atıfla sanatın "değişmeyen bir hakikat" değil de bizatihi "tarihsel bir hakikat" olduğu varsayıldığında, sanatın sonunu veya ölümünü ilan etmek pek de mantıklı gelmiyor.

> "Sanat en doruk noktasına ulaştığı örneklerinde bile (reeldünya'dan farklı bir dünyanın kendisi değil –Ç.) benzeridir; fakat sanatın bu benzeri-olma durumu, sanatın bu karşı konulmaz yanı, sanata benzeri-olmayan tarafından (reel dünyayı değiştirmek isteyen insan'ın farklılığı tarafından –Ç.) verilmiştir. Sanatın özellikle de nihilistik olduğu ileri sürülüp kötülenen sanatın yargıya varmaktan kaçınma yolu ile söylemekte olduğu şey, her *şeyin* bir hiç olmadığı, olamayacağıdır. Eğer bu böyle olsaydı, her şey solgun, her şey renksiz, her şey farksız olurdu. Üzerine ışık düşen her insan, her nesnesini yansıttığı kendine özgü bir üstünlüğü (bu nitelikteki sanat –Ç.) vardır. Alışverişçi değişimin her *şeyi* belirli yerlerde ve *hep* birlikte olarak tasnif eden dünyasına direnmekten asla vazgeçmeyen; dünyayı aynı solgun renkle boyamak istemeyen gözün direnişidir. Benzeri-olma (sanat –Ç.) benzer-olmayana erişme yolunda verilmiş bir sözdür."[36]

Sanatı bir tür direniş, dünyayı tasnif eden ve solgun renklere boyayan yapılara karşın bir direniş olarak okuyan Adorno'ya katılarak ne Brillo Kutuları ne de sanatın terapötik özelliğiyle sanatın sonunun gelmeyeceğini – eleştirellik ile ölüm ilanı verme arasındaki nüansı da koruyarak- ifade edebiliriz. Bir dereceye kadar sanatın filozof tarafından öngörülen *telos*unun sona erdiğine kani olunsa da[37], hala geçerlilik gösteren *aufhebung*[38] olgusu bu tartışmanın bitmeyeceğini gösterir.

Sonuç

Sanatın doğası, tarihsel gelişimi, sembolik, klasik ve romantik sanat başta olmak üzere farklı biçimlerine odaklanan Hegel, estetik teorisinde felsefi bir çözümleme yapar. Bu çözümleme de Hegel tarafından "Sanat Felsefesi" olarak adlandırılır. Sanat felsefesinin konusu, dönemin ruhuna uygun bir biçimde artık doğa güzelliği değil, insan ediminin bir sonucu olarak ortaya çıkan estetik güzelliktir. Sanat tinsel bir fenomen, sanat eseri de Tin'in izini taşıyan duyusal bir maddedir. Mutlak Tin'in kendisini gösterdiği bir alan olarak sanat, tıpkı felsefe ve din gibi özerktir. Tek farkla, felsefe ve din gibi Tin'in duyusal-olmayan kendini-bilme yolu ve sunma tarzı dışında sanat Tin'in duyusal-olan kendini-bilme yolu ve sunma tarzıdır. Bu nedenle de ne daha aşağı ne de daha eksiktir. Sanat yalnızca felsefe ve dinden farklılık gösterir ki, aynı şey felsefe ve din için de geçerlidir; her biri Tin'in kendini

---

[36] Martin Jay, "Theodor W. Adorno: Örselenmiş Bir Hayat", çev.: Ünsal Oskay, *Marmara İletişim Dergisi*, Sayı. 1 (Aralık 1992): 163.

[37] Mehmet Şiray, "G. W. F. Hegel'in Estetik Üzerine Dersleri ve Sanatın Sonuna İlişkin Tezler", *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı. 2 (Ekim 2019): 88.

[38] "kapsayarak aşma"

sunma biçimi bağlamında farklılık gösterir. Tin kendini sanatta duyusal, felsefede kavramsal ve dinde imgesel olarak sunar.

Hegel gibi modern dünya da sanatın ne denli önem arz ettiğinin farkındaydı. Sanat nerdeyse hayatın anlamı, yüce bir edimdir. 20. yüzyıl bu yüce edimin o kadar farkındaydı ki sanatın sanat kurumlarınca öğretilme, sunulma ve satılma şekli bir hayli önem kazanmış, sanatla ilişkilenme sorunu derin bir isteksizlikten ötürü değer kaybetmiştir. "Sanat ne içindir?" bırakalım cevaplandırılmak amacıyla üzerine düşünülen bir soru olsun, haksız bir biçimde münasebetsiz bile bulunur olmuştur. Hatta "sanatın yalın terimlerle tanımlanabilir ve tartışılabilir bir gayesi" olduğu unutulmuştur. Sanatın belli bir şey için olabileceği fikri reddedilmiş, açıklanabilir olma yönü yitip gitmiştir. Son kertede sanat, sağduyuya konu olabilecek bir varsayım kabulüne dayandırılmıştır.[39]

Oysa sanatın bir gayesi olduğu ve de bizatihi kendisinin *organon* (Ὄργανον) olarak tasavvur edilebileceği fikri sanatı yeniden harekete getirir. Bir terapi aracı olarak sanat bu fikirden hareketle *katharsis* (κάθαρσις)[40] ve *süblim* (yüce) üzerinden yeni bir yaklaşım geliştirir. Kontrol etme ve yönetmeyi öğrenme sanatı olarak betimlenen katharsis (κάθαρσις) negatif duyguların bir tür boşaltımı iken; korku, kaygı ve hatta utanç yaratan kimi duygunun genel tarafından kabul görecek bir biçimde yansıtılma işi ise *süblim* (yüce) gücü olarak betimlenir. Sanatı bedenin bir uzantısı olarak gören sanat terapisi, sanatı ve sanatın terimlerini kullanırken sanatı adeta bir tür *medar* olma çerçevesinde değerlendirir.

> "katharsis, hem belli bir yapıtın sanatsal yetkinliğinin önemli bir ölçütüdür, hem de sanatın önemli olan toplumsal işlevi açısından, etkilerinin Sonrası'nın yapısı açısından, sanatın yaşam içerisinde yayılması açısından, başka

[39] A. de Botton & J. Armstrong, *Terapi Olarak Sanat*, çev.: Volkan Atmaca, (İstanbul: Everest Yayınları, 2014), 4-5.

[40] Aristoteles'in *Poetika* eserinde ilk defa karşılaşıp bugün hala üzerine konuşabildiğimiz bir kavram olarak *katharsis* (κάθαρσις) sanat terapisi çalışmalarının da temel kavramlarından biridir. Sanat terapisi *katharsis* (κάθαρσις) kavramını hem Aristoteles'ten devraldığı gibi hem de Georg Lukács'ın bağlamını genişlettiği haliyle kullanır. Aristoteles *katharsis*i (κάθαρσις), kişinin sanat eserinde karşılaştığı korku ve acıma duygusunu kendinde hissetmesi, bu his doğrultusunda ruhsal bir *arınma* deneyimlemesi olarak tanımlar. Bu deneyim aynı zamanda bir değişimdir. Kişi [Aristoteles buraya *tragedya* sahnesini koyar] burada bir tür bilinçlenme deneyimi yaşantılar. Aristoteles'ten olduğu gibi alıntılarsak *katharsis* (κάθαρσις) şu şekilde tanımlanır: "tragedya, ahlaksal bakımdan ağır başlı, başı ve sonu olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır; içine aldığı her bölüm için özel araçlar kullanır; eylemde bulunan kişilerce temsil edilir. Bu bakımdan tragedya, salt bir öykü (mythos) değildir. '*Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkulardan temizlemektir*' (katharsis)." Aristoteles, *Poetika*, çev.: İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 22. Sanat terapisi de aynı şekilde sanatın kişiye ruhsal *arınma* deneyimi yaşatacağını; bilinçdışı deneyimleri bilince çıkartıp onlarla yüzleşme ve en nihayetinde başta bu deneyimler olmak üzere kişide bir dönüşüm yaşanacağı ifadesini kullanır. Bu noktada sadece tragedyaya bağlı kalınmaz, sanatın farklı alanlarına doğru bir yayılım gerçekleştirilir. Burada Georg Lukács'ın *katharsis* (κάθαρσις) tartışması devreye girer.

deyişle, günlük insanın insan olarak kendini tümüyle bir sanat yapıtının etkisine açmasından ve katharsis'ten kaynaklanan sarsıntıyı yaşamasından sonra, yaşama dönüşü açısından belirleyici bir ilke niteliğindedir."[41]

Nitekim sanat kişinin kendi sıradanlığı üzerine yükselmesini sağladığından ötürü ve Abraham Maslow'un temel ihtiyaçlar hiyerarşisinin de en zirvesinde yer alan *yaratma*[42] ediminden dolayı ne son bulabilir ne de ölüm ilanı vesilesiyle ardından yas tutmayı gerektirir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. *Aesthetic Theory*, translated by: Robert Hullot-Kentor, London: Continuum, 2002.

Aristoteles, *Poetika*, çev.: İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.

Cathy Malchiodi, "The Art and Science of Art Therapy", *Handbook of Art Therapy*, eds. Cathy Malchiodi, New York: The Guilford Press, 2002.

Danto, Arthur C. *After the End of Art*, USA: Princeton University Press, 1998.

Danto, Arthur C. *What Art Is*, Connecticut: Yale University Press, 2013.

de Botton, A. & Armstrong, J. *Terapi Olarak Sanat*, çev.: Volkan Atmaca, İstanbul: Everest Yayınları, 2014.

Desmond, William. *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics*, Albany: State University of New York Press, 1986.

Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*, çev.: Selçuk Budak, İstanbul: Okuyanus, 2019.

Harris, H. S. *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770–1801* USA: Oxford University Press, 1972.

Hegel, G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011.

Hegel, G.W.F. *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev.: Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, İstanbul: Payel Yayınevi, 2012.

Hegel, G.W.F. *Estetik II Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev.: Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, İstanbul: Payel Yayınevi, 2015.

Jay, Martin. "Theodor W. Adorno: Örselenmiş Bir Hayat", çev.: Ünsal Oskay, *Marmara İletişim Dergisi*, Sayı. 1 Aralık 1992.

Kagan, S. Moıssej. *Estetik ve Sanat Notları*, çev.: Aziz Çalışlar, İzmir: Karakalem Kitabevi Yayınları, 2008.

Liebmann, Marian. *Art Therapy for Groups A Handbook of Themes and Exercises*, London: Routledge, 2004.

Lukács, Georg. *Estetik III*, çev.: Ahmet Cemal, İstanbul: Payel Yayınları, 1988.

MacGregor, John M. *The Discovery of the Art of the Insane*, USA: Princeton University Press,1989.

Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev.: Okhan Gündüz, İstanbul: Kuraldışı, 2001.

[41] Georg Lukács, *Estetik III*, çev.: Ahmet Cemal, (İstanbul: Payel Yayınları, 1988), 36.

[42] Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev.: Okhan Gündüz, (İstanbul: Kuraldışı, 2001), 144-156.

Moreno, Joseph J. *İçinizdeki Müziği Eylemek Müzik Terapisi ve Psikodrama*, çeviri editörü ve düzeltmen: İnci Doğaner, İzmir: Atadost Matbaacılık, 2001.

"Sözden Öte, Sanatla Terapi ve Yaratıcılık" kitabının yazarı Nevin Eracar ile Söyleşi, Sanat Psikoterapileri Derneği (SPD), 13 Eylül 2013, https://www.sanatpsikoterapileridernegi.org/nevin-eracar-ile-soumlyle351imiz

Şiray, Mehmet. "G. W. F. Hegel'in Estetik Üzerine Dersleri ve Sanatın Sonuna İlişkin Tezler", *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı. 2 Ekim 2019.

Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:9*
Bahar / Spring 2020

How Can David Hume, Adam Smith, and Sophie de Grouchy Illuminate the Paradox of Tragedy Through Their Account of Sympathy?

EYLÜL YÜCEL*

Abstract
David Hume in *Of Tragedy* asks the question that how is it possible for audiences to get pleasure from disagreeable emotions? This paper addresses the contemporary version of the paradox of tragedy that raises the same aesthetic concern, that is, the paradox of horror. The question raised by the paradox of horror as follows: why do we like to experience horror art experiences we would normally avoid in real life? There are some replies to the paradox which explain the reason why in such a way that horror stories are about proving the existence of a monster that is disgusting and terrifying or some people can enjoy negative emotions if there is an understanding that people do not in general like negative emotions. In this paper, however, I offer a different standpoint. I argue that a rich account of our aesthetic enjoyment of horror art must take human emotional development into account. That is, the capacity for sympathy, which is an important part of our moral education, we have for others can be shaped and so developed by reading and watching tragedies. To understand clearly how this capacity for sympathy we have for others can also be developed in terms of the horror genre, this paper tries to establish whether 18th century philosophers' (Sophie de Grouchy, Adam Smith and David Hume) arguments on sympathy help us solve the paradox tragedy.
Keywords: boredom, horror, monster, negative emotions, paradox, sympathy, tragedy.

Trajedi Paradoksunu David Hume, Adam Smith ve Sophie De Grouchy Senpati Acıklamasıyla Nasıl Aydınlatırlar?

* Eylül Yücel, Bilkent Üniversitesi, Felsefe Bölümü, eylul.yucel12@gmail.com

Özet
David Hume *Trajedi Üzerine*'de seyircilerin rahatsız edici duygulardan zevk almalarının nasıl mümkün olduğu sorusunu sorar. Bu bildiri trajedi paradoksuyla aynı estetik kaygıyı ortaya çıkaran ve onun çağdaş versiyonu olan korku paradoksunu ele alıyor. Korku paradoksunun gündeme getirdiği soru şu şekildedir: normal hayatta kaçınacağımız korku sanatı deneyimlerini deneyimlemekten neden zevk alıyoruz? Paradoksun nedenini, korku hikayelerinin iğrenç ve korkutucu bir yaratığın varlığını kanıtlamak ya da eğer insanların genel olarak olumsuz duygulardan hoşlanmayacağı anlayışı olursa bazı insanların olumsuz duygulardan hoşlanabileceği şeklinde açıklayan bazı cevaplar vardır. Ancak bu bildiride farklı bir bakış açısı öneriyorum. Korku sanatından estetik olarak zevk almamızın zengin açıklamasının, insanın duygusal gelişimini hesaba katması gerektiğini savunuyorum. Yani, ahlaki eğitimimizin önemli bir parçası olan ve başkalarına karşı sahip olduğumuz sempati kapasitesi trajedileri okuyarak ve izleyerek şekillenebilir ve gelişebilir. Başkalarına karşı sahip olduğumuz bu sempati kapasitesinin korku türü açısından da gelişebileceğini daha iyi anlamak için, bu bildiri 18.yüzyıl Filozoflarının sempati üzerine olan argümanlarının trajedi paradoksunu çözüp çözemeyeceğini belirlemeye çalışmaktadır.
Anahtar Sözcükler: korku, olumsuz duygular, paradoks, sempati, sıkıntı, trajedi, yaratık.

People do not, in general, enjoy living through situations where their lives are in danger. Such negative situations creating negative emotions are avoided in real life. However, where the horror genre is at issue concerned, people seem to be eager to experience negative emotions such as fear, terror, disgust, etc. This is how the paradox of horror arises. Why, do people seek, through horror-art, experiences they would normally avoid in real life? In order to understand the paradox of horror clearly, I would like to introduce it as the following inconsistent triad:

(A) We do not enjoy being scared or disgusted.
(B) Horror movies scare or/and disgust us.
(C) We enjoy horror movies.

There are contemporary philosophers who tried to resolve the paradox by explaining the reason why we enjoy horror-art in different ways. For example, Noël Carroll argues that the reason why we enjoy horror-art is that horror stories are in general about proving and disclosing the existence of a creature whose existence is in fact thought to be impossible by people because it is contrary to our conceptual schemes. According to Carroll's point of view, despite having the idea that the existence of monsters is the opposite of our real-life beliefs about the nature of things, the idea of monsters exist constitutes part of those narratives. This is why audiences are in general curious about whether the monster's existence will be confirmed

or whether it will be destroyed by the characters throughout the narrative. Thus, Noël Carroll attributes the real reason why we enjoy horror-art to monsters since they have unknowable features by playing a role in raising our curiosity.[1]

Another solution to the paradox is proposed by Berys Gaut. He grounds his solution on evaluative theory by pointing out the idea that negative emotions aroused in us by watching horror movies need to be considered with respect to evaluations they are embedded in. What he means by evaluations is that, for instance, when we are disgusted by something, this situation is a result of we evaluating that thing as disgusting or when we are angry at someone, it is because we evaluate the actions of that person as inappropriate, etc. That is to say, for Gaut, the real difference between negative and positive emotions, in fact, relies on the difference between our negative and positive evaluations.[2] It follows that Berys Gaut notes the idea that, we do in fact get pleasure in watching horror movies by applying the idea of "necessarily *typically*".[3]

Namely, "necessarily *typically*, if someone desires something, then the idea of achieving it gives her pleasure".[4] In order to support this idea, he goes on claiming that there are various atypical cases that have a role of creating atypical emotions and arousing enjoyment in atypical people. What he means by atypical is that there are people who enjoy watching horror movies because they know that what they are watching is actually fiction so no one in the movie is really in danger. However, Gaut emphasizes the idea that, in order for this situation to be acceptable, there needs to be a background understanding of typical unpleasant responses that are not enjoyed by people in general.[5]

I, however, offer a different standpoint. The reason why is that, whereas Carroll's understanding of the horror genre and our enjoyment of it are restricted to monsters and to the notion of curiosity. aroused in us by means of their unknowable features, Gaut's proposal is, on the other hand, too simple to understand the complexity of the phenomenon. This is why I propose a different solution which I believe puts emphasis on the complexity of why we enjoy the horror genre by claiming that the enjoyment we get from watching horror movies must take human emotional development into account. What I mean by human emotional development is to imply the development of the capacity for sympathy we have for others. In order to give a clear understanding of my proposal since the paradox of horror is a contemporary version of the paradox of tragedy, I will touch

[1] Noël Carroll, *The Philosophy of Horror or the Paradoxes of the Heart* (New York&London: Routledge, 1990), 181.
[2] Berys Gaut, "The Paradox of Horror," *The British Journal of Aesthetics,* no.4 (1993):341.
[3] Gaut, "The Paradox of Horror," 342.
[4] Gaut, "The Paradox of Horror," 342.
[5] Gaut, "The Paradox of Horror," 343.

upon 18th -century philosophers'- Adam Smith's, David Hume's and, Sophie de Grouchy's - accounts of the notion of sympathy on the paradox of tragedy. I will analyse their discussion with regards to the idea that there is nothing wrong with enjoying tragedies under three headings: tragedy as a remedy for boredom, tragedy as a tool for developing sympathy, and the relation between sympathy and arousal of strong feelings.

How Can David Hume, Adam Smith and Sophie de Grouchy Illuminate the Paradox of Tragedy Through Their Account of Sympathy?

In this chapter, I will explain the reason why we should focus on 18th-century philosophers, David Hume's, Adam Smith's, and Sophie de Grouchy's arguments on the notion of sympathy and its development as well as its relation to the arousal of strong feelings in relation to tragedies. Central to their position is the claim that tragedy is a cure for boredom which is a painful state leading us to inaction and to being stuck with our own thought. But they also argue that watching and reading tragedies can, in fact, help us develop our capacity for sympathy as well as there is nothing wrong with seeking for the enjoyment we can get from tragedies, I will show the arguments of David Hume in *of Tragedy*, and Sophie de Grouchy *Letters on Sympathy*. In addition, in order to show and understand clearly that tragedy leads us to feel compassion and sympathy for others by arising strong feelings in us which result from being exposed to the sight of their moral and physical pains, I will use arguments of David Hume in *Of Tragedy*, Sophie de Grouchy in *Letters on Sympathy* and Adam Smith in *The Theory of Moral Sentiments*.

Hume's account of the relation between sympathy and the paradox of tragedy centers on the idea that when people feel sad reading a poem, their tears show their sorrow and help them relieve it through sympathy and compassion.[6] Smith, on the other hand, in *The Theory of Moral Sentiments*, he explains that our sympathy (fellow feeling) for others' misfortunes arises from changing our positions with the sufferer using our imagination so as to understand what he or she feels or even to feel what he or she really feels. So in a tragedy, we imagine ourselves in the place of the tragic hero or heroine. According to Smith, no matter how selfish they may be people are inclined to be interested in others' welfare and happiness by nature even though they do not get anything in return but the pleasure of seeing their happiness. This is the emotion we feel for the miseries for other people when we are made to think about it more vividly that is involved in pity

[6] Eugene, Miller eds., *David Hume: Essays, Moral, Political, and Literary,* (Indianapolis: Liberty Fund, 1981), 136, http://oll.libertyfund.org/title/704 .

and compassion.[7]

Sympathy is defined by Sophie de Grouchy in *Letters on Sympathy*, as a disposition we have to feel similar feelings to others. She explains that sympathy is derived from physical first then moral pain. According to her account, in the case of moral suffering and our sympathy towards it, this process results from the ideas we have through our memories or the knowledge we have with the sight of another person's suffering.[8]

Sympathy we have for physical pains results from a sensation we get by physical pain. This sensation we get because of physical pain is a composite one so that it can be renewed when we bring the idea of pain to our minds as well.[9]

Accordingly, the impression we get by the sight of physical pain is renewed easily once we witness others' sufferings we have experienced before because of the arousal of our memories and the object of their pain in us. Thus, the concept of pain and the distress that is accompanied by it have an impact on people by virtue of becoming compassionate and humane. In accordance with this idea, the point of tragedy mainly, for Grouchy, is to make our sympathy towards other people's misfortunes pleasant by developing our sensibility.[10]

Tragedy As a Remedy For Boredom

David Hume remarks that the more a spectator of a tragedy is moved and affected, the more he gets pleasure from that tragedy. The art of the poet of a tragedy lies in arousing compassion, indignation, anxiety, and resentment in his or her audience. Also, the pleasure spectators get from a poem is proportional because when they feel sad, they are not very happy and when they cry, they demonstrate their sorrow by relieving their heart through compassion and sympathy.

Hume offers the following account why this is the case. He cites L'abbe Dubos's writings on painting and poetry which argue that when the mind is in a state of ennui and indolence, it will seek amusement and arousal of the passions, regardless of how disordered or disagreeable they may be. A disordered passion is better than a boring languishment which results from complete tranquility.[11]

---

[7] Adam, Smith. *The Theory of Moral Sentiments* ,2017, 1, http://earlymoderntexts.com/assets/pdfs/smith1759.pdf.

[8] Sandrine Bergés, Eric Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy: A critical Engagement with Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments*, (Oxford: Oxford University Press, 2019), 59.

[9] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*, 60.

[10] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy,* 62.

[11] Eugene, Miller eds., *David Hume: Essays, Moral, Political, and Literary*, 136.

Sophie de Grouchy, in the second letter, addresses the concept of boredom so as to explain the reasons for the paradox clearly as well. Before getting to the point, she touches upon peculiarity of the situation, as Hume does, by asking the question why despite the painful impression we have by seeing or having the idea of pain on our organs, we enjoy recalling the pains we have both experienced and witnessed and not to feel satisfied with the emotions we get from our real-life miseries, we are willing to chase new ones that are found in the most horrible misfortunes and the most heart-breaking situations which arise from imagination? Why, she continues to ask, people who have lively souls under the impression of pain are eager to listen to others' misfortunes very closely and read novels and tragedies as if they want to consume their sensibility completely for the sake of enjoyment?[12]

Her reply to this question is to illuminate the idea that when we stop being concerned with our physical needs, our moral needs start to torture us so we will be susceptible to boredom. She describes boredom as the cruelest sickness among others which is so unbearable that it leads us not to avoid fear for the sake of seeking for the idea of suffering. The reason why is that we generally like to be moved by what stirs us especially if this thing includes other people's sufferings or pains even though the causes of pain and suffering are a lot more than the causes of pleasure and their effects are more intense than the effects of pleasure.[13]

Hence, she addresses that the human heart is inclined to what moves and excites it. That is, it understands that alien emotions will distract it from habitual impressions which are painful and dull by preserving it from boredom so that those alien emotions will increase their strength and intensity by making it able to get new impressions and leading to enjoyment accordingly.[14]

We now see that one reply to the paradox of tragedy is that, as Hume and Grouchy address, watching or reading tragedies that arouses negative feelings in us, in fact, is not paradoxical at all if tragedy is thought to be a remedy for boredom which is the biggest torment to people's psychological state. Instead, this situation is helpful for people to find the enjoyment they seek for by enabling them to be moved and excited when they are in a state of boredom.

Tragedy As a Tool for Developing Sympathy and The Relation Between Sympathy and Arousal of Strong Feelings

It is now clear that watching or reading tragedies can help us find the enjoyment we seek for the sake of avoiding the state of boredom. However,

[12] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*,73.
[13] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*, 74.
[14] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*, 75.

avoidance of boredom which leads spectators to get pleasure in tragedies that in fact raise negative feelings is accompanied by another instance, that is, the notion of sympathy. It is not only that when we are exposed to boredom we want to get rid of this painful situation by getting pleasure in watching tragedies, but also do we get pleasure in them by means of the notion of sympathy which helps us to fill in the gaps that boredom creates in us.

Sophie de Grouchy, answering the question why we are willing to recall the pains we have witnessed before and seek for the new ones by reading and watching tragedies claims that we are willing to be concerned about others' troubles and misfortunes for the sake of relieving them. However, this desire we have works irrespective of having a thought of whether we will be successful at contributing others' relief and we will have time to see that it is possible to do so. She describes this desire with an example as follows: When we witness a person who is about to drown, spectators on the shore have an immediate feeling to help by trying to reach and save him. This desire is defined by her as a "sublime movement of nature" by demonstrating the instant power of humanity in our hearts.[15]

Adam Smith also talks about this natural presence of humanity in our hearts with a desire to have sympathy for others by touching upon the sympathy with bodily pain (passions arise from the body) and sympathy with passions arising from imagination. Firstly, he talks about the kind of sympathy we have with bodily pain. According to Smith, when I see someone hitting another person's arm with a truncheon, I would be immediately shaken by the sight of it by drawing back my arm and feel that hit slightly. However, according to his point of view, since the level of intensity of my pain, in this case, is really slight that it would be really difficult for me to go along with his or her situation and I would be in a position to despise the sufferer when he or she cries violently. What Smith tries to propose is the idea that this specific instance is same for all the passions originated in the body because they arise either less or no sympathy in spectators as they are not proportionate to what the sufferer is really feeling and experiencing.[16]

On the contrary, the situation is quite different when the passions arising from imagination at issue. That is, Smith argues that in the case of sympathy with bodily pain, the state of my body is not that affected in the same level by the changes that affect the sufferer's body. However, my imagination is more flexible and can easily take shape with respect to laying out of other people's imagination with whom I have contact. Hence, when we feel disappointment in love and ambition, our sympathy, in this case, is stronger

[15] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*,73.
[16] Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, 14.

than our sympathy for the greatest bodily pain because such passions originate from a pure imagination. That is to say, Smith concludes that "because it's easier for our imaginations to mould themselves on his imagination than for our bodies to mould themselves on his body".[17]

It follows that, by considering his ideas about the distinction between our sympathy with bodily pain and our sympathy for moral pains through imagination, Smith relates this to Greek tragedies in order to understand how our notion of sympathy, in this case, is shaped and how it works.[18] He gives examples from Ancient Greek tragedies that try to arise and develop our sympathy and compassion by representing the sufferings of bodily pain. For example, Philoctetes by Sophocles , and Hercules by Euripides , they were represented as heroes who suffered from extreme calamities such as Philoctetes's crying out and fainting because of his sufferings or the death of Euripides's Hippolytus and Hercules by the violent tortures they were exposed to.

However, for Smith, our sympathy for their misfortunes does not concern about their bodily pain but instead other instances of the situation. What really affects us not the bodily pain (his sore foot) Philoctetes suffers from but instead his solitude by shaping the ravishing tragedy into "romantic wildness" which makes it agreeable to our imagination (Smith, 16). The reason why we find the misfortunes of those heroes interesting is the idea of foreseeing their death will come from them. However, the attempts that are used to arise compassion and sympathy in us by representing the bodily pain "may be regarded as among the Greek theatre's greatest failures of good manners".[19]

David Hume, after he argues that tragedy is helpful for avoiding boredom, ties the enjoyment we get from disagreeable emotions to his account of sympathy. When spectators imagine high passions stemming from both great loss and gain, they also experience sympathy, in that they feel the same passions they observe at the same time they are performed. This results in a momentary pleasure and entertainment which offers relief for spectators because it helps them pass the time and relieve them from the oppression of their own thoughts and worries.[20]

In contrast to Smith's proposal, Sophie de Grouchy argues that we have sympathy towards both physical pains and pleasures depending on our understanding of their intensities and consequences related to the experiences we have gained. And in the same way, we generally have more sympathy towards moral pains and pleasures that we are likely to experience. However, she claims the idea that the sympathy we have for physical suffering

[17] Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiment*, 15.
[18] Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiment*, 15.
[19] Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiment*, 16.
[20] Eugene, Miller eds., *David Hume: Essays, Moral, Political, and Literary*, 136.

is stronger and more painful compared to moral pains.[21] Whereas Smith supports that sympathizing with other people's moral pains arises more compassion than sympathizing with bodily pains because it is easier to imagine moral pains of others, Grouchy, on the other hand, rejects it by arguing that the intensity of sympathy we have for others' physical pains is stronger.

The reason why is that, the sight of witnessing physical pains can be hurtful and distressing for even those whose education preserved them from seeing others suffering. She explains the reason why in such a way that it results from the nature of physical suffering which is extraordinary, which leads people to death and whose symptoms are explicit so that witnessing such pains can be more painful and our bodies are more likely to respond to them with sympathy.[22]

Grouchy then reminds us Smith's contrary proposition which proposes the idea that when we imitate bodily pain, it is not called as pain that moves us but "an object of ridicule", while when we imitate moral pains, it arises more vivid impressions in us.[23] In order to demonstrate the absurdity of his explanation about the distinction between sympathy we have for physical and moral pains through imagination, she asks a question in the following way: "Is it because we feel less sympathy for a man whose leg is amputated than for a man who loses his mistress that the latter but not the former is a proper object for a tragedy?"[24] She replies to her own question negatively by clarifying the idea that it would be really difficult for a necessary illusion to be created so as to stage an imitation of physical pain successfully because in order for us to be kept interested and for the sake of variety, we need an additional concept for our imagination to be accompanied by which is moral pain.[25]

Getting pleasure in watching and reading tragedies is a cure for boredom because being in a state of boredom is so painful that we want to escape from this situation by reading and watching tragedies which are accompanied by the notion of sympathy that can help fill in the gaps resulting from boredom. This capacity of sympathy we have can be shaped and developed with the sight of others' moral and physical pains which arise high feelings in us through imagination. Thus, I claim that these 18th- century philosophers' account of sympathy can be applied to the paradox of horror as well since the paradox of horror is a contemporary version of the paradox of tragedy.

---

[21] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*, 89.
[22] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*, 90.
[23] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*, 91.
[24] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*, 90.
[25] Bergés and Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy*, 91.

Bibliography

Carroll, Noel, *The Philosophy of Horror or the Paradoxes of the Heart*, (New York&London: Routledge, 1990).

Gaut, Berys, "The Paradox of Horror", *The British Journal of Aesthetics*, 33(4) (1993): 333-345.

Miller, Eugene eds., *David Hume: Essays, Moral, Political, and Literary*, (Indianapolis: Liberty Fund, 1981), Accessed October 11, 2019. http://oll.libertyfund.org/title/704 .

Sandrine Bergés, Eric Schliesser eds., *Sophie de Grouchy's Letters on Sympathy: A critical Engagement with Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments*, (Oxford: Oxford University Press, 2019.)

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*,2017. Accessed October 11, 2019. http://earlymoderntexts.com/assets/pdfs/smith1759.pdf.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:9*
Bahar / Spring 2020

Alain Badiou'da Hakikat Açılımları Olarak Sanat ve Aşk

ŞULE GECE*

Özet
Fransız filozof Alain Badiou için en temel meselelerden biri hakikatin tek anlamlılığına karşı verdiği mücadeledir. Bu anlamda felsefenin hakikati çok boyutluluğu içinde bir yakalama anı olduğuna ve bu anın özgünlüğünün tekliğine olan inancı, felsefenin sonunun geldiği söylemlerine şiddetle karşı çıkmasına neden olmaktadır. Modern zamanın her şeyi hız ile anlama ve çalışma gayretine, felsefenin sakinlik ve dinginlik içinde düşünme pratiğiyle vereceği cevabın düşünmeye olan katkısının altını çizen düşünür için, değişimin kaçınılmazlığı kendi içinde sürekliliği ve hakikati oluşturmaktadır. Değişimde yeni bir yaratımın keşfedilemezliği, özgürleştirici bir sanat pratiğine zemin hazırlarken, aşkın ise inancı tersine çeviren şaşırtmacası insanın varoluşunu kurmada bu iki alanın yani sanat ve aşkın Badiou felsefesinde neden merkezi bir öneme sahip olduğunu anlamak için önemli iki devrimci yol hali olacaktır. Badiou hakikat açılımı olarak gördüğü bu iki alanın felsefeye, insana, yaşama ve devrime olan katkısını nasıl değerlendirmektedir? Her sanatsal yaratım özgürleştirir mi? Aşk, ontolojik olarak varoluşa ve seçimlere nasıl katkılarda bulunur? Tüm bu sorular Fransız felsefesini de derinlemesine inceleyen filozofun temel eserleri incelenerek aydınlatılmaya çalışılacaktır.
Anahtar Sözcükler: Alain Badiou, sanat, aşk, şiir, estetik, hakikat

Art And Love as Expansions of truth in Alain Badiou

Abstract
One of the main issues for the French philosopher Alain Badiou is his struggle against the uniqueness of truth. In this sense, his belief that philosophy is a moment of capturing truth within its multidimensionality and the uniqueness of its originality makes it strongly opposed to the discourse

* Dr. Öğr. Üyesi Şule Gece, Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, gecesule@gmail.com

of the end of philosophy. For the philosopher, who underlines the contribution of philosophy to the thinking of calm and calmness, the inevitability of change constitutes continuity and truth within itself. While the unexplainability of a new creation in change paves the way for a liberating art practice, the amazement of love that reverses faith will be two important revolutionary ways to understand why these two fields, namely art and love, are central to Badiou's philosophy. How does Badiou evaluate the contribution of these two areas, which he sees as an expansion of truth, to philosophy, people, life and revolution? Does every artistic creation free? How does love contribute to existence and choices ontologically? All these questions will be tried to be elucidated by examining the basic works of the philosopher who also examines French philosophy in depth.
Keywords: Alain Badiou, art, love, poetry, aesthetics, truth

Alain Badiou Fransız radikal solunun en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilmektedir. 1937'de Fas'ta doğan ve Paris'te felsefe dersleri veren bir akademisyen olmasının yanında iyi bir romancı ve oyun yazarı olarak da anılmaktadır. Edebi kişiliğinin yanında siyasal alandaki militan kişiliğiyle de tanınan Badiou, Fransız Genç Komünistler Birliğinin üyesi olarak ötekileştirilmiş azınlık grupların savunucusu ve destekleyicisi olan aktivist bir düşünürdür. Birçok eseri Türkçe'ye çevrilmiş olan yazar felsefe, etik, estetik, siyaset ve aşk hakkındaki yazıları ve konuşmaları ile de geniş bir çevre tarafından benimsenmiş ve takdir edilmiştir. Felsefe için bir manifesto yazan ve bunu kitaplaştıran Badiou, manifestonun saflığını bizzat bir varlık beyanı olmasına dayandırmaktadır. Bu anlamda her manifesto kendi varlığımızı, varoluşumuzu dünyaya ilan ediyoruz demektir.[1] Felsefenin öldüğünün ilan edildiği bir çağda, felsefenin mümkün ve zorunlu olduğunu manifesto ile duyurmaya ve varlığını, varoluşunu dünyaya beyan etmeye çalışan Badiou, felsefeyi kendi zamanı üzerinde düşünen ve hakikati dile getirme iddiasında olmadan onu bağlamsallaştırıp, dağınık hakikatleri düzenleyen bir pozisyona konumlamıştır. Felsefenin öldüğünü, başka bir şeye devredildiğini ve sonunun geldiğini söyleyenlerin bu boşluğu doldurmak için sanata, sinemaya, şiire, resime ihtiyaç duyduklarını söyleyen Badiou, felsefenin aslında tam olarak bütün bunları da içeren bir felsefe olduğuna dikkat çekmektedir. Bu anlamda felsefenin temel arzusu, başka şeyler arasında, evrenseli, tümeli düşünmek ve gerçekleştirmektir.[2]

Felsefenin doğuş koşullarını araştıran Alain Badiou, Antik Yunan'ın felsefeyi keşfetmesinin onun, Kutsalı şiirin mitsel kaynağından türetmiş olmasına bağlı olmadığını, Antik medeniyetlerin çoğunun varlığı kutsallaşmış bir şekilde şiirsel dile gelişte konumlandırmaya çalıştıklarını, Antik Yunan'ın

[1] Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Nilgün Tutal ve Hakkı Hünler, (Aralık Yayınları, 2005), 10.

[2] Alain Badiou, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, çev. Murat Erşen, (Monokl Yayınları, 2015), 18.

ise, sekülerleşmiş, soyut önermeyle, köken anlatısını sona erdirmiş ve kenti açık tartışmaya dayalı sahipsiz bir iktidar olarak tasarlamış olmasına ve tutku fırtınalarını kamusal alana taşımış olmasına borçlu olduğundan bahseder.[3]

Böylece felsefe, şiirsel anlatıya değil, tartışmaya, açıklığa, kamusal alana taşınınca ete kemiğe bürünmüştür. Bununla birlikte felsefenin dört koşulunun olduğunu ileri süren Badiou, bu dört koşulun birlikteliğinin felsefenin doğuşunun koşulunu oluşturduğu için içlerinden birinin eksik olmasının felsefenin dağılmasına yol açacağını ve bunların türeyimsel usuller olarak adlandırılmasını yerinde bulduğunu belirtir. Bu aslında bizim konu başlığımızda olan hakikatin düşüncede birlikte mümkün olabilirlik koşulları da diyebileceğimiz dört koşuldur. Bilim, sanat, politika ve aşk. Böylece şiirden benzersizce mutluluğun evrenselliğine yönelmiş olması itibariyle felsefenin ayırt edici özelliği olan dört temel boyut çıkarıyoruz. Devrim boyutu, mantık boyutu, evrensellik boyutu ve risk boyutu[4].

Bu dört koşul da başkaldırı arzusudur diye düşünen Badiou, özellikle riskin ve başkaldırının en yoğun olduğu alanlardan sanat ve aşk konusunda derinlikli gözlemler ve tanımlamalar yapmıştır. Ayrıca sanat, felsefe ve estetik ilişkisi hakkında İlkçağdan günümüze kadar olan tarihsel dönemde bu ilişkinin nasıl bir birliktelik gösterdiğini ayrıntılarıyla incelemiştir. Birçok düşüncesinde Platoncu yansımaları gördüğümüz Badiou için, zaten felsefe, Platoncu bir felsefedir. Bu felsefeyi ise matematiğin, şiirin, politikanın ve nesnesiz aşkın (aşk emeğinin) kendi hakikatlerinin düşünce uzamı olan bir felsefe olarak görmektedir.[5]

Bu Platoncu izlek, sanat ve felsefe arasındaki gelgitli ilişkiye de sirayet etmiştir. Bu ilişkinin kaynağında Platon'un şiir, tiyatro, müzik hakkında verdiği ihraç hükmü vardır. Devlette bütün sanatlar arasından yalnızca askeri müzik ile vatansever şarkılara yer verilmiştir.[6] Diğer yandan bir tarafta ise sanata sofuca bir şekilde kendini adama olduğunu ve bunun özellikle Sofistler tarafından sanat öğretiminin eğitimin anahtarı olduğu şeklinde yüceltildiğini belirten Badiou, burada ise kavramın şiirsel söz karşısında diz çöktüğünü betimleyerek bu iki aşırı uç arasında süre giden bir ilişki olarak düğümlendiğini belirtmiştir. Burada Jacques Lacan'ın efendi ile histerik kadın arasındaki ilişkisini sanat ve felsefeye uyarlamış, sanatın, düşünüre dile gelmeyen ama göz kırpan bir soruyu kim olduğu sorusunu yönelttiğini ama bu arada kendisini sürekli yenileyip dönüştürerek, filozofun sanata dair tüm söylediklerinin kendisinde hayal kırıklığına neden olduğunu belirttiğini dile

---

[3] Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Nilgün Tutal ve Hakkı Hünler, (Aralık Yayınları, 2005), 22.

[4] Alain Badiou, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, çev. Murat Erşen, (Monokl Yayınları, 2015), 18.

[5] Alain Badiou, *Felsefe İçin Manifesto*, çev. Nilgün Tutal ve Hakkı Hünler, (Aralık Yayınları, 2005), 10.

[6] Alain Badiou, *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (Metis Yayınları, 2010), 11.

getirir.[7] Bu anlamda sanat, histerik kadın rolündedir ve felsefenin kendisini asla tatmin etmeyeceğinden neredeyse emindir. Diğer tarafta filozof efendi de, sanat karşısında tapınma ile yasaklama arasında iki arada bir derede kalmıştır. Sanat karşısında sanatın hakikate kadir olmadığını ve her tür hakikatin sanatın dışında olduğu şeklindeki tutumu didaktik şema olarak adlandıran Badiou, bunun özellikle Platon'un sanata karşı verdiği mücadelenin anlamı olduğundan bahseder. Platon'un mimesis (taklitle) ilgili kavgası sanatın eşyanın değil, hakikat etkisinin taklidi olmasından ötürüdür. Bu anlamda aslında Platon'a göre sanat, hakikat iddiasında bulunan bir hakikatimsinin büyüsüdür. Dolayısıyla kabul edilebilir sanatın felsefi gözetime tabii tutulması ve denetlenmesi gerektiğinin altı çizilirken bunun olanaklı olabileceği gösterilmektedir. Diğer taraftan sanata kendini adamanın bir şematiği olarak romantik şemadan bahseden Badiou, romantik şemanın yalnızca sanatın hakikate kadir olduğu tezini öne sürdüğünden bahseder. Felsefe işaret ederken, bu şemaya göre sanat gerçekleştirir.[8]

Sanat, şefaat edecek olan kurtarıcı, çilekeş oğul'dur. Deha, çarmıha gerilme ve dirilmedir. Eğitici olan sanatın kendisidir çünkü biçimin iç uyumuna hapsolmuş sonsuzluk gücünü öğretir. Sanat, özne olarak mutlak olandır. Ete kemiğe bürünmedir.[9]

Klasik şemada ise sanat bir histeri değildir, o bir katharsistir. Burada klasik şemanın Platon'un kuruntusundan uzaklaşıp Aristoteles'e yaklaştığını belirten Badiou, sanatın ereğinin hakikatte ve bilgide değil, sağaltımda ve etikte olduğunu belirten Aristoteles'in görüşünü klasik şemanın sahiplenişini sanatın ölçüsünü, ruhun duygulanımlarının tedavisi bakımından göstereceği yararlılıkta bulması bakımından hakikat iddiasından uzaklaşmasında bulur. Burada sanatın ölçütü hoşa gitmektir. Hoşa gitmek katharsisin etkili olduğunun bir işaretidir, ihtirasların sanatla sağaltımının gerçek bağlantısıdır. Burada sanat, hakikat kırıntısı, hakikatin imgesele hapsettiği şey ve gerçeğe benzeyendir. Bu üçünü 20. yüzyılda birtakım akımlara uyarlayan Alain Badiou, yirminci yüzyılın bir şema öne sürmemiş olmasını tutucu ve seçmeci bir yüzyıl olmasına bağlamaktadır. Marksizm ile didaktik şemayı, Psikanaliz ile klasik şemayı ve Heideggerci yorumbilgisi ile romantik şemayı eşleştiren Badiou, Marksizmin didaktik olmasının kanıtı olarak Brecht'in incelikli ve yaratıcı düşüncesi ile dış kaynaklı bir hakikate, bilimsel bir hakikate ilişkin bir izleği diyalektik materyalizmi işaret etmesini örnek veriyor. Brecht'e göre sanat, hiçbir hakikat üretmez, sanat hakiki olanın varsayılması sayesinde hakikat cesaretinin koşullarının aydınlatılmasıdır.[10] Heideggerci

[7] Alain Badiou, *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (Metis Yayınları, 2010), 12.

[8] Alain Badiou, *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (Metis Yayınları, 2010), 13.

[9] Alain Badiou, *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (Metis Yayınları, 2010), 13.

[10] Alain Badiou, *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (Metis

yorumbilgisi ise romantik şemayı izler ve şairin söyleyişi ile düşünürün düşünüşünün birbirine karıştığını belirtir. Ancak üstünlüğü şaire verir ve Heidegger, Nietzsche'nin sanatçı filozofunu terse katlayarak, düşünür şair figürünü ortaya çıkarmıştır.

Psikanaliz ise, Aristotelesçidir ve mutlak anlamda klasiktir. Lacan'ın tiyatro ya da şiir üzerine, Freud'un resim üzerine denemelerini okumak yeterlidir. Burada sanat, arzu nesnesini simgeselleştirerek ki -bu mümkün değildir-, simgesel eksiklik içinde ortaya çıkmasını düzenler. Badiou bu üç şemadan didaktik olanın devlet tarafından halka hizmet olarak doygunluğa eriştiğinden, romantizmin saf vaat arzusuyla doygunluğa eriştiğinden klasik şemada ise belli bir arzu kuramının açılıp serpilmesiyle sağladığı benlik bilinciyle doygunluğa eriştiğinden bahseder. Bu üç doygunluk sanat ile felsefe arasındaki bağın kopmasına sebep olmuştur. Badiou'ya göre bunlar başarısız olmuştur ve felsefe ile sanat için dördüncü bir şema önermek gerekir düşüncesindedir. Bunlarda başarısız olan noktaları inceleyen Badiou, üç şemada da olan sanat ve hakikat ilişkisini inceler ve hakikat yapıtta içsel mi dışsal mı, sanatın tanıklık ettiği hakikat sanata mı has yoksa düşüncenin başka türlerinde de olabilir mi sorusunu ortaya atar.

Hakikat ne yapıtta, ne yazanda olaysal kopuşun başlattığı sanatsal konfigürasyondadır ve onu tüketmek mümkün değildir o ancak noksan biçimde betimlenebilir. Konfigürasyon ne sanattır, ne sanat türü, ne sanatın tarihinin nesnel bir dönemi, ne teknik bir düzenektir, saptanabilir, olaysal olarak başlatılmış, gücül olarak sonsuz bir yapıtlar kompleksinden oluşmuş bir sekanstır (bölümdür), bu sekans sanata kesin içkinliğiyle, sanat-hakikat üretir.[11] Badiou'ya göre sanatsal konfigürasyonlar vardır, onların düşünen özneleri olarak yapıtlar vardır ve bütün bunları kanıdan ayırmak içinde felsefe vardır. Sanat ve felsefe ilişkisini bu şekilde bağlayan Badiou estetiği, estetik olmayan ya da başka bir estetik olarak nitelendirir. Estetik olmayan onun için önemlidir çünkü o bağımsız varoluşludur, sanatı felsefeye nesne yapmaya çalışmaz ve onunla bağımsız varoluşlu özel bir ilişki kuran bir biçimdir. Bu bağımsızlık ve özgürleşme Badiou için önemlidir. Çünkü işin içine siyaset, sanat, aşk ve bilim katarak ancak özgür kalınır. Ne zamanki bir düşünce, harflere dökülebilir, matematiğin küçük harflerine, şiirin gizemli harflerine, siyasetin şeyleri harfi harfine anlamasına ve aşk mektubuna dökülebilir, işte o zaman düşünce özgürdür.[12]

Peki, bu kadar övülesi aşk nedir? Alain Badiou özellikle felsefecinin tanımını yaparken bu dört felsefeden ayrılmaz koşulu da işin içine katarak şöyle bir tanım vermektedir: Felsefecinin kuşkusuz bilgili bir bilim insanı,

---

Yayınları, 2010), 17.

[11] Alain Badiou, *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (Metis Yayınları, 2010), 24.

[12] Alain Badiou, *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, (Metis Yayınları, 2010), 47.

bir şiirsever olması ve siyasal konularda savaş vermesi gerektiğini ama aynı zamanda düşüncenin aşk kaynaklı çaprazlarından asla ayrılamayacağını kabullenmek zorunda olduğunu söylemişimdir. Felsefe onunla ilgilenen kişiden bilgin, sanatçı, militan ve aşık olmasını bekler. Ben bunu felsefenin dört koşulu olarak adlandırıyorum. Aşkın kozmopolit, bulanık, eşeyli sınırları ve toplumsal durumları hiçe sayan bir güç olduğuna kanaat eden Badiou için, risksiz aşk olmaz ve yaşama yoğunluğunu katan yoğun anlamını veren şey de budur. Aşk, risksiz ve beklenen bir şey olduğunda tehdit altına girer ve varoluşsal şiir kesilir. Dünya gerçek anlamda yeniliklerle dolu, aşkta bu yenilenmenin içinde yerini almalı. Güvenliğe ve rahatlığa karşı risk ve serüveni yeniden icat etmeli.[13] Badiou sanatta yaptığı gibi aşk konusunda da birbirine zıt yaklaşımları ele alarak ilerlemeyi ve incelemeyi tercih etmiştir. Felsefede aşka zıt ve aşka inanan iki kutup vardır. Bunu örneklerle ortaya koyarsak bir cinsel yönelim, diğeri dinsel çoşkulu bir üst insana bir övgüdür. Aşk konusunda cinsel yönelimi Arthur Schopenhauer'i yerleştiren, üst inşana övgüye ise Kierkagaard'ı örnek veren Badiou, Platon'un düşüncesinde aşığın çoşkusunda bir evrensellik tohumu olduğunu bunun ideaya doğru bir atılım olduğundan bahseder. Güzel bedenden güzelin düşüncesine geçiş. Bence aşkta rastlantının saf tekilliğinden evrensel bir değer taşıyan bir öğeye geçme olasılığı var[14] diyerek bu konuda da Platoncu izleğe değer vermektedir. Ayrıca Platon'da özellikle yüce bir aşk anlayışı görülebilir, aşkı cinsellikten ayırmasa da bir tür öznel yükseliş adına ondan adım adım koparan bir anlayıştır bu[15]. Tekilden ve çiftleşmeden evrensele ve yüceliğe bir kayış. Lacan'ın bir ve iki kavramından da yararlanan Badiou için dünya birden değil de ikiden hareketle sınandığında daha iyidir. Dünya benzerlikten değil de farktan hareketle incelendiğinde, gerçekleştirildiğinde ve yaşandığında nasıl bir yer olur. Bence aşk budur işte[16]. Farktan hareketle hareket eden bir bakış açısı bu şekilde bir farklılık deneyimine bizi taşır ve dünyayı bu şekilde sınamak aynı zamanda aşkı keşfetmektir. O halde aşk ne kendini adama ne de kendini unutmadır. Aşk beni farkla karşılaştıran şeydir. Ben ve ötekiden beni bambaşkaya ulaştıran şeydir. Aşk beni göklere çıkarmaz, aşağı da çekmez. Varoluşsal bir öneridir[17]. Aşk deneyimi ve kurma farklıdır. Sevgilimle ben o tek özneye aşkın öznesine katılıyoruz. Ama o kendi dünyası içinde. Aynı şeyi görmek özdeşliğin dünyanın parçası olmasıdır ama özdeş bir farkın çelişkisi olduğunu duyurması aşk ve onun varoluşuna dair bir umuttur. Aşk bir karşılaşmadan her zaman bir şeyler öğrenir. Karşılaşma ve olayda şeylerin dolaysız yasasına uymayan bir şey vardır. Bunu en iyi sanat anlatır. İkinin özellikle belirgin olduğu durumlara adanmış pek çok anlatı

[13] Alain Badiou ve Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, (Can Yayınları, 2011), 18.
[14] Alain Badiou ve Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, (Can Yayınları, 2011), 23.
[15] Alain Badiou, *Gerçek Yaşam Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı*, çev. Işık Ergüden, (Sel Yayınları, 2017), 12.
[16] Alain Badiou ve Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, (Can Yayınları, 2011), 26.
[17] Alain Badiou ve Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, (Can Yayınları, 2011), 27.

ve roman vardır. Romeo Juliet gibi. İki farkın karşılaşması bir olaydır, olumsaldır, şaşırtıcıdır. Aşkın süprizleridir bu. Aşk bu şekilde bir kurmadır. İkinin bakış açısından kurulan yaşamdır. Ancak Badiou, aşkı süprizli görse de romantik aşka karşıdır. Romantik anlayışta mucize gibi karşılaşmalar, kül olup yanmalar, harcanmalar vardır. Orda iki yok bir vardır. Romantik aşk ölümle taçlanır. Dünyaya geri dönüş yoktur. Sanatsal açıdan güzel olabilir ama sanatsal mit aşk üstüne felsefe olamaz. Gerçek aşk, uzamın dünyanın ve zamanın yarattığı engelleri kalıcı biçimde kimi zaman acı çekerek alt eden aşktır. Burada Badiounun aşk için özellikle verdiği en kalıcı kavram inat ederek kavramıdır. İnatla devam eden süre ile taçlanan devamlılık ile icat edilen ve yeniden icat edilerek yenilenen devam arzusu aşktır. Aşk ne sadece cinsel arzuya indirgenebilir ne de ondan tümüyle ayrı tutulabilir. Ne indirgeme, ne ondan kaçınma ideoloji haline bürünmemelidir. Aşk karşılaşmada, olumsal rastlantısallıkta ve rastlantının sabitlenmesinde ve en nihayetinde süreddedir. Mallarme'nin şiir için dediği gibi, rastlantı en sonunda sabitlendi. Bunu Badiou aşk konusunda da söyleyebileceğimize inanır. Şiir söz olduğu gibi aşığın ağzından çıkan seni seviyorum sözü de kolay bir şey değildir. Şiirle aşk ilanı arasında iki durumda da dilin sırtına yüklenen büyük bir risk vardır. Yaşamda etkileri gerçekten sonsuz olabilecek bir söz söylemektir söz konusu olan.

Şairleri ve müzisyenleri dinlemek gerekir sonluluğumuzun çekiciliğinde yaşamak gerekir, rüzgarla, denizle oyunlarla, kahkahalarla, eğlencelerle, danslarla ama zaman zaman da filozofları ve matematikçileri dinlemek ve düşüncemizi sonsuza ulaşmak için bir yay gibi germek gerekir. Bu ikisine, sonlunun sevincine ve sonsuzun gücüne sahip olursak mutluluğa kavuşacağımıza inanıyorum.[18]

Aşkta, sanatta, bilimde sevinçle ve mutlulukla işin içine girdiğimizde sonsuzluğun zamanda açılımını içimizde duyarız. Aşk bir mucize değildir belki bir karşılaşma mucizesi olabilir ama aşk, inatla emekle yaratılan bir durumdur. Uğraşmak, hem kendi hem ötekiyle birleşmek değişmek gerekir. Böylece mutluluk olur. Felsefeci de bir oyuncu gibi halka konuşur, kendini sergiler, insanları kendine çeker ve Platon'un dediği gibi, "İşe aşkla başlamayan felsefenin ne olduğunu asla bilemez."[19]

Kaynakça

Badiou, Alain. *Felsefe İçin Manifesto.* Çeviren Nilgün Tutal-Hakkı Hünler. İzmir: Aralık Yayınları, 2005.

Badiou, Alain. *Başka Bir Estetik Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz.* Çeviren Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Badiou, Alain ve Nicolas Truong. *Aşka Övgü.* Çeviren Orçun Türkay. İstanbul:

[18] Alain Badiou, *Sonlu ve Sonsuz*, çev. Murat Erşen, (Monokly Yayınları, 2017), 31.

[19] Alain Badiou ve Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, (Can Yayınları, 2011), 71.

Can Yayınları, 2011.
Badiou, Alain. *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Monokl Yayınları, 2015.
Badiou, Alain. *Gerçek Yaşam Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları, 2017.
Badiou, Alain. Sonlu ve Sonsuz. Çeviren Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2017.



ADDENDUM

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:9*
Bahar / Spring 2020

Aristoteles'te Arzu ve Hareket

FIRAT ÜNAL*

Özet
Aristoteles canlının mekandaki hareketini arzu (*oreksis*) kavramına başvurarak açıklar. Hayvanlar duyumsal (estetik) varlıklar da olmaları sayesinde, bitkilere özgü niceliksel hareketin yanı sıra, mekansal bir hareketi gerçekleştirme gücüne de sahiptir. Hayvanın kendini mekânda hareket ettirebilmesi bir arzu nesnesini ayırt edebilme (*to kritikon*) ve ayırt edilen bu nesneye doğru yönelebilme gücüne sahip olmasını gerektirir (*Ruh Üzerine*, 432a 15 vd.). Hayvanlar duyumlara, duyumlar arasındaysa ilk olarak en zorunlu dolayısıyla yaşamsal olana, yani dokunma duyusuna sahip olmaları sayesinde, dış dünyayı haz ve acı veren bir şey olarak tasavvur edebilir. Arzu nesnesinin kavranışıyla başlayan ve hayvanın mekânda hareketiyle sonlanan bu süreç, Aristoteles'in nedenler açıklamasının bir örneklenişi olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada arzu ve hareket ilişkisi, Aristoteles'in dört neden açıklamasına bağlı kalınarak izah edilmeye çalışılacaktır.
Anahtar Sözcükler: arzu (*oreksis*), iştah (*epithumia*), *thumos, boulesis*

Aristotle on Desire and Movement

Abstract
Aristotle explains the locomotion of living beings in the light of the concept of desire (*oreksis*). While plants only demonstrate quantitative change, animals in addition to this, owing to their being perceptual, have the power of local movement. For animals to move, they must have the power of discriminating (*to kritikon*) to identify an object of desire and the power of locomotion to access the object desired (*De Anima*, 432a 15 ff.). Animals by virtue of having senses, and above all, sense of touch, are able to conceive the external world as pleasurable or painful. The process which begins with cognitive grasp of an object of desire and ends with the local movement of animal appears to be an instance of his theory of causes. This article will try to examine the relationship between desire and movement in terms of Aristotle's four causes.

* Fırat Ünal, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, unlfrt@gmail.com

Keywords: desire (*oreksis*), appetite (*epithumia*), *thumos, boulesis*

Giriş

Aristoteles hayvanların mekandaki hareketini (*hē kata topon kinesis*) arzu kavramıyla açıklar. Duyumsal (estetik) canlılar arzu gücü aracılığıyla, kendi kendilerini hareket ettiren doğal varlıklardır. Aristoteles Fizik'te (2. 8), hayvanlardan daha az belirgin olmakla birlikte, bitkiler bakımından da, tıpkı diğer doğal varlıklar da olduğu gibi[1], bir erek nedenin varlığından söz eder.[2] Bitkiler teleolojik varlıklar olmalarını büyümek suretiyle formlarını gerçekleştirmelerine borçludur; tohumun açılması, fidanın büyümesinde olduğu gibi.[3] Ancak burada mekansal bir değişim (*hē kinesis kata topon*) değil, beslenme ve büyümede olduğu gibi niceliksel bir değişim (*hē kata to poson*) söz konusudur. Buna karşı hayvanlar aynı zamanda duyumsal (estetik) varlıklar da olmaları sayesinde, bitkilere özgü bu niceliksel değişimin yanı sıra, orektik (arzuya dayalı) bir hareketi gerçekleştirme gücüne de sahiptir. Hayvanın kendini mekanda hareket ettirebilmesi bir arzu nesnesini ayırt edebilmesine (*to kritikon*) ve ayırt edilen bu nesneye doğru yönelebilme gücüne sahip olmasına bağlıdır.[4] Hayvanlar duyumlara, duyumlar arasındaysa ilk olarak en zorunlu dolayısıyla yaşamsal olana, yani dokunma duyusuna sahip olmaları sayesinde, dış dünyayı haz ve acı veren, arzulanan ya da kaçılan bir şey olarak tasavvur edebilir.

Ruh Üzerine'nin üçüncü kitabında karşımıza çıkan arzu incelemesi, hayvanın mekanda hareket ettirenin (*to kinoun*) ne olduğu sorusuyla başlar.[5] Sorunun yanıtı arzu ya da arzu gücüdür (*to orektikon*) (433b 1-18). Varlığı harekete geçiren arzu, tıpkı duyum, akıl ya da hayal gücü gibi bir güçtür (*dunamis*). Aristoteles iştah (*epithumia*), istek (*boulēsis*) ve *thumos*[6] olmak üzere üç farklı arzu türünden söz eder. İştah haz veren şeylere ilişkin olan

---

[1] *Fizik* 199a 7-8: "*Öyleyse doğa gereği oluşan ve varolan nesnelerde bir "ereksel neden" (ne için) var.*" (*ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν)*, Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 85.

[2] *Fizik* 199b 9-10: "*Yine bitkilerde de bir ereksel neden var ama daha az belirgin*" ("*ἔτι καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἧττον δὲ διήρθρωται·*".) (Aristoteles, *Fizik*, 86).

[3] Bu nokta da Aristoteles'in form ile erek nedeni özdeşleştirdiğini hatırlamak gerekir; zira açılan çiçek aslında formunu gerçekleştirmektedir.

[4] *Ruh Üzerine,* 432a 15 vd.

[5] *Ruh Üzerine, 432b 8;* 432b 13-14.

[6] "*Thumos*" Türkçe'de kimi zaman "öfke" ve "tutku (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: BilgeSu Yayıncılı, 2009), kimi zaman "şevk" gibi farklı terimlerle karşılanmıştır (Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018)). Aristoteles, *thumos*'u çoğu zaman bir etkilenim olan öfke (*orgē*) ile eş anlamlı olarak kullanır. Bununla birlikte bu arzu türünün, kimi zaman cesaret ve sevgi gibi farklı etkilenimlerle ilişkilendirildiğini görüyoruz. Bu belirsizlikten ötürü, terimi çevirmekten imtina edilmiştir.

arzudur. Bu arzunun konusunu genel olarak dışsal iyiler (besin, onur, zenginlik, üstün gelme, sağlık vb) oluşturur. İştahın en başat tezahürlerinin dokunma duyusuna bağlı olarak ortaya çıkan, açlık, susuzluk ya da cinsellik gibi tensel arzular olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte bu arzu türünün, cömertlik, yüce gönüllülük gibi tensel arzularla irtibatlandırılamayacak çeşitli karakter erdemleriyle de ilişki olduğunu belirtmek gerekir. Tüm bu farklı arzuların iştah olarak adlandırılmasının ana nedeninin ne olduğu sorusunu yanıtlayabilmek için, bu arzuların yöneldiği hazların ne tür hazlar olduğu meselesinin ele alınması gerekmektedir. *Thumos* ise çoğu yerde bir etkilenim (*pathos*) olan öfke (*orgē*) ile eşanlamlı olarak kullanılır; ancak sadece bu etkilenimle sınırlı görünmüyor; zira bu arzu türünün kimi zaman cesaret ve sevgi gibi etkilenimlerle de ilişkilendirildiğini görüyoruz. İstek ise iyiye ilişkin olan arzudur. Her ne kadar *Politika* bu hususta bir takım kuşkular doğursa da, isteğin, iştah ve *thumos*'dan ayrıştırılarak, genel olarak ruhun akli yanıyla ilişkilendirildiğini görüyoruz.

Duyumsal canlıların dışsal bir nedene yani zora (*bia*) dayalı olmayan mekandaki hareketleri, arzu kavramına başvurulmaksızın açıklanamaz. Arzu her zaman yönelimsellik taşır, çünkü bir şey uğrunadır (*heneka tou*)[7]; tıpkı arzu gibi ve arzudan ötürü "yer değiştirme hareketi daima bir şey uğrunadır".[8] Zira arzu mekansal yer değiştirmenin hareket ettirici nedenidir ve bu hareket yönelimselliğini, kendisini doğuran arzuya borçludur. Arzu ve hareket arasındaki bu yakın ilişkiyi kavrayabilmek için Ruh Üzerine'nin III. kitabına göz atmak yardımcı olacaktır. Aristoteles burada (*Ruh Üzerine*, 433b 13 vd), hayvanların hareketini şu üç unsura işaret ederek analiz eder:

1. Hareket ettiren (hareketi doğuran) şey (*to kinoun*): Aristoteles hareket ettiren şeyi, "hareketsiz olan şey" (*to akinēton*) ve "hareket ettiren ve ettirilen şey" (*to kinoun kai kinoumenon*) olmak üzere ikiye ayırıyor:

a) Hareketsiz olan şey (*to akinēton*): Hareketsiz olan şey (*to akinēton*), pratik, başka bir deyişle, eyleme ilişkin iyidir (*to prakton agaton*). Hareket etmeksizin hareket ettiren şey (*to kinoun*), arzu nesnesidir (*to orekton*). Hareketi doğuran süreç herşeyden ayrı bir şekilde ele alındığında, arzu nesnesi bu sürecin herhangi bir tesir altında kalmayan ve sadece hareketi başlatmaktan sorumlu olan, etki yönü tek taraflı öğesidir. Dolayısıyla arzu yetisinin nesnesi, duyarlı canlı üzerinde yarattığı etkiyi etkilenmeden gerçekleştirir. Arzu nesnesi, canlıyı düşünülmek ve hayal edilmek (*toi noētēnai ē phantasthēnai*) suretiyle, kendisi hareket etmeksizin hareket ettirir.[9]

b) Hareket ettiren ve ettirilen şey (*to kinoun kai kinoumenon*): Hareket ettiren ve ettirilen şey arzu gücüdür (*to orektikon*). Hayvanı harekete sevk eden bu afektif güce sahip olmasıdır. Arzu yetisi, arzuyu doğuran arzu nes-

[7] *Ruh Üzerine*, 433a 15.
[8] Aristoteles. *Ruh Üzerine*, 207 (432b 15).
[9] *Ruh Üzerine*, 433b 11-12.

nesinden (*to orekton*) farklı olarak, hareketsiz değildir. Duyu organları, hayal gücü ya da düşünce, arzu nesnesini (*to orekton*) arzu yetisine sunar; bu bilişsel unsurların etkisiyle hareket ettirilen arzu gücü (*to orektikon*) nihayetinde canlıyı hareket ettirir.

2. Hareketi aktaran (*hōi kinei*[10]): Bu tabirle, arzunun ya da daha genel bir ifadeyle ruhun, hayvanın bir yerden bir yere hareket etmesine vesile olacak şekilde harekete sevk ettiği bedensel araçlara ve bunların işleyişine işaret edilmektedir.[11]

3. Hareket ettirilen şey (*to kinoumenon*): Tüm bu psiko-fizyolojik süreç sonunda hareket ettirilen şey (*to kinoumenon*) ise hayvandır (*to zōion*).

Ruh Üzerine'de üç adımdan oluşan bu plan, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de sunulan hareket açıklamasıyla birçok yönden örtüştür. Bununla birlikte *Hayvanların Hareketi Üzerine*'deki arzu açıklamasının özellikle arzulama esnasında meydana gelen fizyolojik değişim bakımından bize *Ruh Üzerine*'de rastlamadığımız yeni bilgiler sunduğunu görüyoruz. Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin ilk satırlarında, hayvanların hareketinin her bir cins bakımından daha evvel incelenmiş olduğunu belirterek, çalışmanın konusunu "hareket etmenin ortak nedenini araştırmak"[12] olarak tayin eder. Martha C. Nussbaum'a göre, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin amacı arzunun bedensel aracını tartışmaktır.[13]

> *"Şimdi psuchē'nin hareket ettirilip veya ettirilmediği ve eğer o bir şey tarafından hareket ettiriliyorsa, nasıl hareket ettirildiği, halihazırda bizim ilgili çalışmamızda ele alınmış bulunmaktadır. Bütün cansız şeylerin bir şeyler tarafından hareket ettirildiğini, ilk ve sonsuz olarak hareket ettirilmiş olanın nasıl hareket ettirildiğini, ilk hareket ettiricinin hareketi nasıl meydana getirdiği üzerine olan düşüncelerimizi prōtē philosophia adlı çalışmamızda ifade etmiş bulunuyoruz. Şimdi geriye kalan ve incelenmesi gereken şey, psukhē'nin bedeni (sōma) nasıl hareket ettirdiği ve hayvandaki hareketin*

[10] *Ruh Üzerine*, 433b 13-14; 433b 19; *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 703a 28-29; 703a 27-30'da arzunun yerini, ruh (*psukhē*) alır. *Arzu*, *ruhun* bir fonksiyonu olduğundan, burada aynı işlevin daha genel bir şekilde ifade edildiği düşünülebilir.

[11] *Fizik*'te (256b 14 vd.) benzer bir şekilde hareketin üçlü bir analize tabi tutulduğunu görüyoruz. Ne var ki bu eserde, *Ruh Üzerine*'de hareket ettiren şeyler altında sayılan "hareket ettiren ve ettirilen şey"den (*to kinoun kai kinoumenon*) söz edilmez. Shields (2016 ;362), *Ruh Üzerine*'de karşımıza çıkan bu dörtlü ayrımı, *Fizik*'te geçen üçlü hareket ayrımı ile uyumlu kılmaya çalışır ve kendisi aracılığıyla hareketin aktarıldığı unsuru, arzu ile eşleştirir. C. Rapp, Shields'in bu eşleştirmesine itiraz ediyor (Christof Rapp, *Joints and Movers in the Cliffhanger Passage at the end of Aristotle, De Anima III.10*, Henüz Yayınlanmamış, 7-11): Rapp haklı olarak *DA* 433b 19'da, sadece hareketi aktarandan (*hōi kinei*) söz edilmediğini, arzunun hareket ettirirken kullandığı araçtan ('ᾧ δὲ κινεῖ ὀργάνῳ ἡ ὄρεξις') söz edildiğine vurgu yapıyor. Bu durumda *Ruh Üzerine*'de -*Fizik*'ten farklı olarak- *oreksis*, kendisi aracılığıyla hareketin aktarıldığı şeyden (*hōi kinei*) farklı olmalıdır. Diğer yandan, *Ruh Üzerine*'de bu aracın bedensel olduğu açık bir şekilde ifade ediliyor (*τοῦτο σωματικόν ἐστιν*').

[12] Aristoteles. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Hatice Nur Erkızan. (İstanbul: Bulut Yayınları, 2000), 14 (698a 4-7).

[13] Martha C. Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium, Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, (Princeton: Princeton University Press, 1985), 150.

kaynağının ne olduğudur."[14]

Her ne kadar *Ruh Üzerine*'de, isteme dayalı hareketin ortaya çıkmasında arzu nesnesinin ve arzu yetisinin işlevinden söz ediliyorsa da, bu ruhsal deneyimlerin beden üzerindeki izdüşümleri hakkında fazlaca bir açıklamaya yer verilmemiş olduğunu görüyoruz. Hayvanların Hareketi Üzerine, bize özellikle arzulama esnasında meydana gelen fizyolojik değişim hakkında, *Ruh Üzerine*'de rastlamadığımız yeni bilgiler sunar. *Ruh Üzerine*'den farklı olarak *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de, arzuyu doğuran bilişsel faaliyetlerin kalp ve çevresinde doğurdukları başkalaşımlardan, hayvanın "bir yerden bir yere hareket etme" ya da "yer değiştirme"sine (*phora*) yol açan uzuvların ve eklemlerin hareketine kadar bir çok farklı fizyolojik değişime değinildiği görülüyor.

Hayvanların Hareketi Üzerine'nin 8. bölümünde, hareketi doğuran süreç şu şekilde açıklanmıştır: Hayal gücü, arzuyu, arzu bedensel etkilenimleri (*pathē*), bedensel etkilenimlerse organik kısımları (*ta organika merē*), yani uzuvları hazırlar; hayal gücü ise, düşünce/akletme (*noēsis*) ve duyum (*aisthēsis*) aracılığıyla varlık kazanır.[15] Arzuyu doğuran bilişsel unsurla başlayan ve hayvanı harekete geçiren uzuvların hareketiyle sonlanan bu süreç, Aristoteles'in nedenler açıklamasının bir örneklenişi olarak karşımıza çıkar. Takip eden bölümde arzu ve hareket ilişkisi, Aristoteles'in dört neden açıklamasına bağlı kalınarak izah edilmeye çalışılacaktır. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin hareket açıklaması tüm kitap sathına yayılmış, unsurların iç içe geçmiş olduğu oldukça karmaşık bir organizasyona sahip olsa da, aşağıda yer alan satırlarda, hayvanın hareketi *Ruh Üzerine*'de aktardığımız pasaj gözetilerek aktarılmaya çalışacak, her iki kitapta sunulan arzu ve hareket açıklaması ile nedenlere ilişkin açıklama arasındaki paralelliklere dikkat çekilecektir. Arzu, aynı zamanda eylemin "hareket ettirici nedeni" olduğundan, arzunun nedenleri de "eylemin hareket ettirici nedeni" başlığı altında ele alınacaktır.

Hareket ve Nedenleri

1.Eylemin Ereksel Nedeni: Arzunun Nesnesi

Bir objeyi erek (*telos*) yapan fail ile obje arasındaki ilişkidir. Erek, failin objeyle kurduğu ilişkiden, bu objeye ilişkin tasarım ya da kavrayışından do-

[14] Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 28 (700b 4-11).

[15] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 702a 17–19. *Pathē* ve *paraskeuzei* terimleri ile ne kastedildiği hakkında bkz. Nussbaum, Aristotele's De Motu Animalium, 154-155 ve José M. González, "*The Epic Rhapsode and His Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*. Hellenic Studies Series 47", Harvard: Center for Hellenic Studies. 2 Mart, 2020, http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6127.

ğar. Hareket ettiren olarak erek, bir yandan, eylemin başlatıcısı ya da ilkesidir (*arkhē tēs kineseōs*)[16]; erek, diğer yandan, ulaşılması gereken bir şey olarak hareket ettirdiği duyarlı canlının ufkunda yer alır:

> *"Yine amaç (telos) da bir neden, bu ereksel nedendir (to hou heneka): sözgelişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, "ne için gezintiye çıkıyor? Sağlıklı kalmak amacıyla" diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünüyoruz. Ayrıca devindiren bir başka nesneyle amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına giriyor: sözgelişi zayıflama, banyo, ilaçlar ya da hekim araçları sağlığın nedeni. Nitekim bütün bunlar "amaç" için ama birbirlerinden şurada ayrılıyorlar: kimi eser kimi araç."*[17]

Arzunun ereği önümüzde duran bir dilim pasta gibi şimdi ve burada olan bir şey olabileceği gibi, sağlık ya da mutluluk gibi sürekli olarak kendisi bakımından etkin olmamızı gerektiren bir hedef de olabilir. Yukarıda aktarılan pasajda da ifade edildiği üzere, asıl ereğimizi mümkün kılan araç ya da unsurlarda erekler arasında yer alır. *Fizik*'ten aktarılan pasajda açık bir şekilde ifade edilmemiş de olsa, sağlık ve mutluluk gibi erekler isteğin, bu ereklerin gerçekleşmesini sağlayan araç ya da unsurlarsa seçimin (*prohairesis*) ereğini oluşturur. Aristoteles NE'de isteğin erek, seçiminse -ve bununla bağlantılı olarak düşünüp taşınmanın (*bouleusis*)- ise ereğe ilişkin şeyler hakkında olduğundan söz ederken bu durumun altını çizmektedir:

> *"İsteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili; örneğin sağlıklı olmayı isteriz, bizi sağlıklı kılacak şeyleri ise tercih ederiz; mutlu olmak (...) istediğimizi söyleriz; onu seçtiğimizi söylemek ise uygun değildir."*[18]

Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de, tüm hayvanların "bir şey uğruna" (*heneka tinos*) hareket edip (*kinei*), hareket ettirildiğinden (*kineitai*) söz eder. İlk hareket ettiriciyse, diğer şeylerden farklı olarak, hareket ettirilmeden hareket ettirir.[19] "Uğruna yapılan şey" (*to hou heneka*), hayvanların hareketinin sınırıdır (peras)[20]. Bu, hareketin ereği olup, hareketin ufkunu tayin eder. Hareket ilk olarak arzu nesnesi (*to orekton*) ile düşünce

---

[16] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 8. bölümün girişinde takip edilen (*to diōkton*) veya kaçılan şeyin (*to pheukton*), hareketin başlangıcı/kaynağı (*arkhē*) olduğundan söz edilir (*Hayvanların Hareketi Üzerine*, 701b 33-34).

[17] Aristoteles, *Fizik*, 63 (194b 32- 195a 3): "*ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια· διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν "ἵνα ὑγιαίνῃ", καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους, οἷον τῆς ὑγιείας ἡ ἰσχνασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστιν, διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ἔργα τὰ δ' ὄργανα.*".

[18] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 48 (1111b 26-29): "*ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἁρμόζει*". Benzer ifadeler için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 1114a 3-5.

[19] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 700b 35.

[20] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 700b 15-16.

nesnesi (*to dianoēton*) tarafından başlatılır.[21] Ancak her düşünce nesnesi böyle bir etkiye sahip değildir: "O eylem alanındaki amaca ilişkindir (*alla to tōn praktōn telos*)".[22]

Bir davranışlar yığınını bir eylem haline getiren, arzulanan şeydir; arzulanan şeyse arzuda içerilir. Eylemin ereği canlının bir takım hareketlerine bir tutarlık ve birlik vererek, bu hareketlere eylem vasfını kazandırır. Ereğin olmadığı yerde yönelimsel bir hareketten de söz edilemez.

2.*Eylemin Hareket Ettirici Nedeni: Arzu*

Eylemin hareket ettirici nedeni arzudur[23]. Hayvanlar, istemli bir şekilde hareket edebilme becerilerini, arzu sahibi varlıklar olmalarına borçludur. Duyarlı (estetik) canlıların, başka bir deyişle hayvanların, kinetik (hareket edebilir) olmaları, orektik olmalarının bir sonucudur[24]. Erek hareketin kaynağı ya da ilkesi iken, arzu "hareketin son nedenidir" ("*tēs men eskhatēs aitias tēs kinēseōs orekseōs ousēs*")[25].

Arzunun ne olduğu meselesinin de tıpkı eylem gibi ve eylemden bağımsız olarak, dört neden bakımından ele alınabileceğini görüyoruz:

a. Arzunun Formel Nedeni:

Richard Sorabji arzuyu, yöneldiği amacı ve eylemi başlatmadaki rolünü göz önüne alarak, formel olarak şu şekilde tarif ediyor: "Arzunun bir amacı vardır ve <arzu> bu amaca yönelik eylemin hareket ettirici nedenidir".[26] Arzunun bu formel tanımında, arzunun "erek nedeni"ne işaret edilmiş olmasının yanı sıra, arzu ve eylemin irtibatlandırılmış olduğunu görüyoruz. Sorabji'yi arzunun formel tanımında eylemden söz etmeye iten şey, onun güç ve kendine hakim olamama (*akrasia*) tartışmasından hareketle "arzunun zorunlu bir şekilde eyleme" yol açtığını düşünmesidir.[27] Ancak arzu eylemin hareket ettirici nedeni olsa da, her arzunun bir eylemi doğurması gerektiğinden söz edilemez. Aristoteles'in isteğe ilişkin olarak verdiği örnekler bize, kimi zaman sevdiğimiz bir atletin galip gelmesi gibi elimizde olmayan,

---

[21] *Hayvanların Hareketi Üzerine,* 700b 23-4.

[22] *Hayvanların Hareketi Üzerine,* 700b 25.

[23] *Hayvanların Hareketi Üzerine,* 10'da (703a 5), arzu'dan (*oreksis*) hareket ettirilerek hareket ettiren orta olarak söz edilir; Seçime ilişkin benzer bir ifade için bkz. *Nikomakhos'a Etik,* 1139a.30. Ayrıca bkz. *Ruh Üzerine,* 406b 24-25, *Nikomakhos'a Etik,* 1139a.30.

[24] *Ruh Üzerine,* 433b 27-28: "*hayvanın kendi kendini hareket ettirmesi arzulaması itibarıyladır*" ("*ἢ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ αὐτοῦ κινητικόν*") Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 213.

[25] *Hayvanların Hareketi Üzerine,* 701a 34-5.

[26] Richard Sorabji, "*Body and Soul in Aristotle.*", Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics, ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, (London: Duckworth, 1979), 59.

[27] Tartışmanın detayları için bkz. Richard Sorabji, Body and Soul in Aristotle, 56-59.

kimi zamansa ölümsüzlüğe kavuşmak gibi imkansız şeyleri arzulayabileceğimizi göstermektedir.[28] Arzunun gerçekleştirilmesi imkansız ya da başkalarına bağlı olabilir. Bu sebeple arzunun formel nedeninden söz ederken, eylemle ilişkisine değinmek elzem görünmüyor.

b. Arzunun Ereksel Nedeni:

Arzu ve erek kavramları birbirlerinde ayrı bir şekilde düşünülemez. Arzu ve arzunun yol açtığı hareket, en başından itibaren ortak bir ereğe ilişkindir. Arzu ve eylemi birbirine ilişkilendiren, başka bir deyişle, bir eylemi bir arzunun icrası yapan şey, ortaklaşa sahip oldukları bu erektir. Kişinin arzuladığı şeyle, eylemin hedeflediği şey birdir. Bu teleolojik örtüşme olmaksızın, bir eylemin bir arzuyu icra ettiğinden söz edilemez. Bu amaç birliği arzulananı, eylemin ereği yapar. Eylem ve arzu arasındaki zorunlu birlikteliği bu amaç ortaklığı tesis eder.

Aristoteles'in arzunun ereksel nedeninden söz ederken *to hēdu, to lupēron, to diōkton, to pheukton, to epithumeton, to boulēton, to orekton, to kalon, to sumpheron, to agathon* gibi bir çok farklı terime başvurduğunu görüyoruz.[29] Arzunun ereği, failin bir objeyle kurduğu bilişsel ilişkiden, bu objeye ilişkin tasarım ya da kavrayışından doğar. Kişi, haz ve acı verici, faydalı ya da zararlı bulmasına bağlı olarak, bu şeyi arzular ya da kaçınır.

c. Arzunun Hareket Ettirici Nedeni:

Eylemin hareket ettiricisi, arzudur; arzunun hareket ettiricisi ise bilişsel bir etkinliktir. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de bu durum şu şekilde ifade edilir: Arzu ve arzu yetisi, hareket ettirilerek hareket ettirir.[30] Bir şeyi arzunun ereği kılan şeyin ne olduğunu sorduğumuzda, arzunun hareket ettirici nedenini sormuş oluruz; çünkü arzunun hareket ettiricisi olan bilişsel bir etkinlik aracılığıyla arzunun konusuna, yani arzulanana, sahip oluruz. Bilişsel etkinlikler, arzu nesnesiyle arzu yetisini buluşturur. Bilişsel bir etkinlikten bağımsız bir arzu nesnesinden söz edilemez. Arzu nesnesi her zaman böylesi bir etkinlik sonucunda varlık kazanır. Bu iki ayrı nedeni -arzunun erek nedeni ile hareket ettirici nedenini- birbirinden ayırt etme konusunda yaşanılan güçlüğü, bu iç içe geçmişlikten ötürü doğal karşılamak gerekir. Bununla birlikte, arzuyu doğuran bu bilişsel etkinliğin ne olduğu meselesi oldukça tartışmalıdır. Nussbaum hareketi doğuran arzunun doğabilmesi için hayal gücünü zorunlu bir şart olarak görürken, Hendrik Lorenz gibi bazı yorumcular, duyumun, bir takım ilkel hayvanlar bakımından, arzuyu doğurabilme gücüne sahip olduğunu düşünüyor.

---

[28] *Nikomakhos'a Etik,* 1111b 22-24.
[29] *Nikomakhos'a Etik,* 1104b 30- 1105a 1.
[30] *Hayvanların Hareketi Üzerine,* 701a 1.

Arzuyu doğuran neden konusundaki ihtilafın temel sebebi, Aristoteles'in bu konuda uzlaşmaz görünen bir takım ifadelerde bulunmuş olmasıdır. Aristoteles'in kimi zaman, arzuyu doğuran güçler arasında duyuma yer verdiğini görüyoruz. Örneğin *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de hayvanları hareket ettiren şeyler (*ta kinounta to zōon*) olarak akıl yürütme, hayal gücü, seçim, istek ve iştahtan söz edilir.[31] Aristoteles'e göre tüm bu güçler, akıl (*nous*) ve arzuya indirgenebilir. Ancak hayvanları hareket ettiren şeylere ilişkin bu listenin tüketici bir şekilde sayılmadığı, hem Aristoteles'in diğer eserlerindeki, hem de takip eden satırlardaki ifadelerinden açık bir şekilde anlaşılıyor. Zira aktarılan liste arzunun bir türü olan *thumos*'u içermemektedir; bilişsel cephede ise, duyuma (*aisthēsis*) yer verilmemiştir. *Hayvanların Hareketi Üzerine* 700b 17-20'de hayvanı harekete geçiren güçler tek bir kalemde ve işlev açısından her hangi bir ayrım belirtilmeksizin sayılmış olsa da, bu zihinsel unsurların kronolojik ve işlevsel olarak birbirinden farklılaştığını kabul etmek gerekir. Buna göre, bu iki gruptan bilişsel olanı arzuyu, afektif olanıysa eylemi doğurur; izleyen satırlarda, Nussbaum'un da işaret ettiği gibi, Aristoteles'in ruhsal faaliyetleri iki başlık altında gruplandırdığını; bir yanda aklın (*nous*) yanı sıra hayal gücü ve duyumun bilişsel/kritik faaliyetler[32], diğer yandan ise istek, *thumos* ve iştahın afektif faaliyetler olarak sayıldığını görüyoruz.[33] Nussbaum'a göre, hayvanlara özgü hareket açıklanırken bu iki gruptan her birine, başka bir deyişle hem biliş (*cognition*) hem de arzu türlerinden birine aynı anda başvurmak gerekir; zira tek başına hiç biri duyarlı bir canlıyı harekete geçiremez: "hayvanın amacına doğru hareket etmesi için, ruhun her bir kısmından etkin bir güç var olmak zorundadır".[34]

Hayvanların Hareketi Üzerine'de benzer ifadeler taşıyan başka bir takım pasajlar da mevcuttur. Örneğin 6. bölümde bu ayrım şu şekilde ifade edilmiştir: "Çünkü bazı değişmeler duyuma veya hayal gücüne uygun olarak gerçekleşmeye başladığında, hayvan da arzu ve seçim (*prohairesis*) aracılığı ile hareket etmeye ve ilerlemeye başlar".[35] Burada daha evvel hayvanları hareket ettiren şeyler (*ta kinounta to zōon*) olarak bir arada sayılan unsurların, bir yanda bilişsel, öte yanda afektif olanlar olacak şekilde ayrıştırıldığını ve aralarında zamansal bir ardışıklık bulunan bu iki unsurdan ilkinin ötekine yol açtığını görüyoruz.[36]

Yukarıda aktarılan pasajlarda, arzuyu hareket ettiren güçler olarak duyum, hayal gücü ve akla yer verildiğini görüyoruz. Örneğin, *Hayvanların Kısımları Üzerine*'de besinden elde edilen hazzın algısına sahip olarak, tüm hayvanların besin iştahına sahip olduğu belirtildikten sonra, iştahın bu tür

---

[31] *Hayvanların Hareketi Üzerine,* 700b 17-20.
[32] *Hayvanların Hareketi Üzerine,* 700b 17-25.
[33] *Prohairesis*'in ise her iki yandan pay aldığı vurgulanmıştır (*Hayvanların Hareketi Üzerine,* 700b 23).
[34] Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 333.
[35] Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 30 (701a 4-30).
[36] Benzer bir ifade için bkz. *Hayvanların Hareketi Üzerine,* 701a 29 vd.

hazlar hakkında olduğu söylenir.[37] Benzer ifadelere *Ruh Üzerine*'de de rastlıyoruz:

> *"Ama duyumsama gücü varsa arzulama gücü de vardır; çünkü arzu iştah, şevk ve istektir; bütün hayvanlar da duyuların en az bir tanesine (yani dokunma duyusuna) sahiptir; e duyumsama gücüne sahip olan, hazza ve acıya, haz verene ve acı verene de sahiptir, bunlara sahip olan ise iştaha da sahiptir, zira iştah haz verene yönelik arzudur."*[38]

Tüm bu pasajlarda duyumun, her hangi bir başka güce ihtiyaç duymaksızın arzuyu doğurabildiğini görüyoruz. Zorunlu bir duyu olan dokunma, sağladığı haz ve acı (*hēdonē kai lupē*) duyumlarıyla, arzu nesneleri (*to hēdu kai lupēron*) oluşturma gücüne sahip olarak resmedilir; bu arzu nesneleri de sonuçta kendilerine özgü arzuyu doğurur.

Bununla birlikte, arzunun varlığı için hayal gücünün şart koşulduğu pasajlarda mevcuttur. *Ruh Üzerine* III'de, hayvanın orektik olduğu ölçüde kinetik olacağından söz edildikten sonra, hayvanların hayal gücüne sahip olmaksızın orektik olamayacağı belirtilir. Ardından hayal gücünün, hesaplayıcı (*logistikē*) hayal gücü ve duyumsal (*aisthētikē*) hayal gücü olarak ikiye ayrıldığı ve tüm hayvanların bu ikincisinden pay aldığı söylenir.[39] Aristoteles burada, ilk olarak hayal gücü ve arzu, buna bağlı olarak da hayal gücü ve hareket arasında zorunlu bir ilişki tesis eder görünüyor. Yine aynı bölümde, mekanda yer değiştirmenin (*hē kata topon kinēsis*) her zaman hem hayal gücü hem de arzuyla birlikte olduğundan söz edilir.[40] *Hayvanların Hareketi Üzerine*'nin 8. bölümünde hareketi doğuran süreç açıklanırken de, benzer bir şekilde, hayal gücünün ön plana çıktığını görüyoruz. Buna göre hayal gücü, arzuyu, arzu etkilenimi, etkilenim ise organik kısımları, yani uzuvları hazırlar; hayal gücü ise, düşünce/akletme ve duyum aracılığıyla varlık kazanır.

Burada bir yanda duyumun dolaysız bir şekilde arzuyu doğurabildiği, diğer yandaysa arzunun hayal gücünü gerektirdiği bir resimle karşı karşıyayız.[41] Ancak arzunun varlığını bu şekilde hayal gücüne bağladığımız takdirde duyumun tek başına arzuya yol açabileceğini reddetmek gerekecektir.

---

[37] *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 661a 6-8.

[38] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 101: "*εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἁφήν· ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη. ἔτι δὲ τῆς τροφῆς αἴσθησιν ἔχουσιν· ἡ γὰρ ἁφὴ τῆς τροφῆς αἴσθησις· ξηροῖς γὰρ καὶ ὑγροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς τρέφεται τὰ ζῶντα πάντα, τούτων δ' αἴσθησις ἁφή, τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός.*" Ayrıca bkz. *Ruh Üzerine*, 414b 1-10; 413b 21-24. Bu pasajın yorumu hakkında bkz. Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 237.

[39] *Ruh Üzerine*, 433b 27-30; 434a 5-7.

[40] *Ruh Üzerine*, 432b 13-16.

[41] Bkz. Hendrik Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle* (Oxford:

Bu durumda, duyumun arzunun oluşumundaki payı, hayal gücünü doğurmakla sınırlı olacaktır. Ancak yukardaki satırlarda aktardığımız, arzuyu dokunma duyusundan temin edilen hazlara bağlayan pasajlarda da görüldüğü üzere, Aristoteles kimi zaman duyumla arzuyu doğrudan ilişkilendirmektedir.

Nussbaum, hayal gücünün, hareketi doğuran arzunun zorunlu koşulu olduğunu düşünüyor.[42] Ona göre arzunun biri duyum algısı, öteki düşünme olan iki kaynağı vardır; hayal gücünün görevi algılanan ya da düşünülen nesneyi canlıya, onu harekete geçirecek şekilde sunmaktır. Hayal ve duyumsama olmaklıkları farklı olsa da (different in *einai*) aynı güçlerdir. Buna göre duyumsama gücünün bir çok etkinliği, hayal gücünün etkinlikleri olarak görülebilir; biri için yeterli olan maddi temel, diğeri için de yeterli olduğundan, ne ki duyumsar aynı zamanda tahayyül eder.[43]

Nussbaum'un, hayal gücüne arzunun oluşumunda atfettiği bu imtiyazlı rolü haklı çıkarmak için, metinde karşımıza çıkan bazı aleyhte ifadeleri zayıflatmaya çalıştığını, örneğin *Ruh Üzerine* III'de kurtçuklarda hayal gücünün olmadığının ifade edildiği bölümde yer alan "ama <öyle> görünmüyor" (*dokei d'ou*) ifadesindeki belirsizliğe işaret ettiğini görüyoruz.[44]

Lorenz arzunun hareket ettirici nedeninin ne olduğu konusundaki bu karışıklığı, hayvanların mekanda hareket edip etmemelerine başvurarak gidermeye çalışıyor.[45] Lorenz'e göre, hayal gücünü arzunun oluşumu için gerekli gören pasajlarda[46], tüm arzulardan ziyade arzuya dayalı hareketlerin bir alt grubu olan, mekanda yer değiştirmeye yol açan arzulardan söz edilmektedir. Mekan değiştirmeye yol açan arzular, hayal gücünü gerektirir; ancak hareketsiz canlılar (*monimon; akineton*) duyuma bağlı olarak ve hayal gücü olmaksızın, arzulama gücüne sahip olabilir. Mesela bir sünger, mekanda yer değiştirme gücüne sahip olmamakla birlikte, duyuma ve arzuya sahiptir.[47] Mekanda hareket edebilen hayvanlarda hareketi doğuran, hayal gücü ile eşgüdümlü çalışan arzu gücüdür.[48] Dolayısıyla mekanda hareket eden tüm hayvanlar, arzunun yanı sıra hayal gücüne sahip olmak zorundadır. Hareketsiz hayvanlarsa mekanda hareketi mümkün kılacak organik kısımlardan yoksun olduklarından, sadece duyum ve duyumun doğurduğu arzuya sahiptirler.[49]

Oxford University Press, 2006), 143.

[42] Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 221.

[43] Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 233-236.

[44] *Ruh Üzerine,* 428a 8-11. Her ne kadar mevcut yazmalar kurtçukları, her hangi bir ayrım tesis etmeksizin karınca ve arılarla aynı kefeye koysa da, çevirmenler Themistius'un aktarımını esas alan Torstrik ya da Ross'un düzeltmesini esas alıyor. Bkz. Lorenz (2006 139); Sachs (2004; 135); Shields (2016; 283); Aygün ve Sev (2018; 181).

[45] Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, 124-147.

[46] *Hayvanların Hareketi Üzerine* 702a 17-19 ve *Ruh Üzerine* 433b 27-434a 5.

[47] Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, 141.

[48] Bkz. Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, 146-147.

[49] Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, 147. *Ruh Üzerine* III'de

İlkin duyumla arzuyu doğrudan ilişkilendiren ifadeleri, ardındansa dokunma duyusunun kendine has hususiyetlerinden ötürü, Aristoteles'in, duyumun arzuya yol açmadığını öne sürdüğünü iddia etmek pek doğru görünmüyor. Görme ya da duyma bakımında duyu organıyla duyumsanan şey arasında, kendilerinin dışında kalan bir medyum mevcuttur. Bu sebeple bu duyular nesnesiyle dolaylı bir şekilde temas eder. Haz verip vermediğini doğrudan deneyimleyemediğimiz ufukta beliren kırmızı şeyin, bir elma olup olmadığı ortak duyularımıza ya da zihnimizdeki elma hayaline bağlıdır. Bu kırmızı şeyin arzulanıp arzulanmayacağı, öncelikle bu şeyin gerçekte ne olduğuna -elma olup olmadığına-, ardındansa geçmiş deneyimlerimizin zihnimizdeki izlerine başka bir deyişle hatıralarımıza bağlıdır; çünkü gördüğümüz şeyin elma olduğunu bilmek yetmez; arzu duymak için elmaya ilişkin haz verici bir hatırada gerekir. Arzunun inşa sürecinin tamamlanabilmesi için tüm bunlara belki de bu hatıranın bizde bu meyveyi elde etmek için bir ümit ya da beklenti doğurması gerektiğini de eklemek gerekir. Ancak diğer duyuların aksine, dokunma duyusu bakımından, arzulayanla arzulanan arasındaki mesafenin neredeyse ortadan kalktığını görüyoruz. Şöyle ki, tüm hayvanların ortaklaşa sahip olduğu yegane duyu dokunma duyusudur; çünkü hayvanlar var kalmak için besine ilişkin bu duyuma sahip olmak zorundadır. Bu sebeple Aristoteles dokunma duyusunu en zorunlu duyu olarak tanımlar.

> *"(...) hayvan ise öncelikle duyumsama gereği yaşamaya sahiptir. Nitekim hareket etmediği ve yer değiştirmediği halde duyumsayanlara yalnızca "yaşayan" demeyiz, "hayvan" deriz. Duyular arasında da dokunma bütün hayvanlarda bulunur. (...) dokunma da bütün duyulardan müstakil olabilir (...) bütün hayvanların ise dokunma duyusuna sahip olduğu açık'*[50]

Tek başına bu duyunun kaybı, hayvanın varlığını sürdürmesini imkansız kılar. Bu asli ve zorunlu duyunun, zorunlu olarak haz doğuran nesneleri vardır: Bunlar besin ve cinselliktir.[51] Besinden elde edilen hazzı duyumsayabilmeleri sayesinde, tüm hayvanlar besin iştahına sahiptir, çünkü iştah bu

---

mekanda hareket edebilen kurtçuklarda hayal gücünün olmadığının ifade edildiğine yukarıda değinilmişti. Bu da Lorenz'in mekanda hareketi doğuran arzuların, hayal gücünü gerektirdiği tezini zayıflatıyor. Lorenz'e ilişkin bu eleştiri hakkında konuda bkz., Paul Gooch, "*Hendrik Lorenz, The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle. Reviewed by Paul W. Gooch*". Bryn Mawr Classical Review, 2 Mart, 2020, http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-05-41.html. Kurtçuklarda *hayal gücü* olmadığına ilişkin ilgili pasajın Lorenz tarafından çevirisi için bkz. Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, 139.

[50] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 95 (413b 1 vd.): "*τὸ μὲν οὖν ζῆν διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην ὑπάρχει τοῖς ζῶσι, τὸ δὲ ζῷον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως· καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα μηδ' ἀλλάττοντα τόπον, ἔχοντα δ' αἴσθησιν, ζῷα λέγομεν καὶ οὐ ζῆν μόνον. αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἁφή· ὥσπερ δὲ τὸ θρεπτικὸν δύναται χωρίζεσθαι τῆς ἁφῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, οὕτως ἡ ἁφὴ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων (θρεπτικὸν δὲ λέγομεν τὸ τοιοῦτον μόριον τῆς ψυχῆς οὗ καὶ τὰ φυόμενα μετέχει), τὰ δὲ ζῷα πάντα ...*". Ayrıca bkz. *Ruh Üzerine*, 435b 20 vd.

[51] *Nikomakhos'a Etik*, VII, 1147b 23 vd.

haz içindir.[52] Dokunma (*haphē*) ise "besinin duyumudur" (*tēs trophēs aisthēsis*).[53] Et (*sarkas*) ise, bu asli duyunun, yani dokunma duyusunun hem duyu organı (*to aisthētērion*) hem de medyumudur.[54] Yekpare/basit (*homoiomeros*) kısımlardan biri olan et hem hayvanların kaynağı/ilkesi (*arkhē*) hem de bedenidir (*sōma*).[55] Böyle bir organa sahip olan dokunma duyusu, diğer duyumlardan farklı olarak nesnesiyle bir aracı olmaksızın doğrudan temas kurabilir; başka bir deyişle, dokunma duyusu açısından, arzulayanla arzulanan (haz) arasında bir mesafe bulunmaz. Lezzetli olan şey dolaysız bir şekilde tat verir; dolayısıyla asli duyu olan dokunma duyusuna sahip olan bir varlık, görme duyma ya da koklama gibi ikincil duyulara ya da hayal gücüne ihtiyaç duymaksızın kendi objesine dolaysızca ulaşarak onu deneyimleyebilir. Hali hazırda tadılan bir pastayı arzulamak için, hayal gücüne ihtiyaç yoktur. Ancak evinde oturan bir insanı, pastaneye götüren şey duyum değil zihnindeki hayaldir. Duyu organıyla obje arasında bir mesafe olmadığı için dokunma duyusu için hayal gücü bir zorunluluk teşkil etmez. Zira arzu nesnesi doğrudan deneyimlendiği için, canlı ne geçmiş ne de geleceğe ilişkin bir tasarıma ihtiyaç duymaz; hayvan, haz veren şeye dokunduğu ya da onu tattığı müddetçe, haz hali hazırda deneyimlenen duyuma eşlik eder. Dokunma duyusu, hali hazırda haz ya da acı verici bir şey olarak olarak şimdi ve burada olan nesnesine dokunup, onu tadabildiği için, arzunun en temel formu olan iştah, tensel hazlarla sınırlı olarak, bir nesneyi arzulamak için ne geçmişin hatırasına ne de geleceğin vaadine ihtiyaç duymaz. Hayal gücünün temsil ettiği şeyin yarattığı etkiyi, temsil edilen şeyin yaratamayacağını düşünmek için her hangi bir sebep yoktur.

d. Arzunun Maddi Nedeni:

Aristoteles *Ruh Üzerine*'de *hylomorphik* yaklaşımını "intikam alma arzusu" olarak tarif ettiği öfkeye uygulayarak onun maddi nedeninden söz eder:

> *"İşte, anlaşılan, ruhun bütün halleri de (ta tēs psukhēs pathēmata) bedenle olur (meta sōmatos), örneğin şevk (thumos), şefkat (praotēs), korku, acıma, cesaret, ayrıca neşe, sevmek ve nefret etmek. Bunlarla aynı anda bedende bir etki meydana gelir (...) bu haller (ta pathē) maddeye içkin logos'lardır (logoi en hulēi). Tanımları da şöyledir: örneğin öfkelenmek, belli bir halde bulunan bir bedenin, kısmın ya da gücün, belli bir şeyin etkisi altında belli bir şeye yönelik hareketidir. Her çeşit ruhu olsun, bu nitelikteki ruhu olsun, ruh incelemesi işte bu nedenlerle doğabilimcinin alanına giriyor. Ama bir doğabilimci ile bir diyalektikçi bunların her birini farklı farklı tanımlayabilir.*

[52] *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 661a 6-8. Benzer bir ifade için bkz. *DA* 414b 1-10.
[53] *Ruh Üzerine*, 414b 6-7.
[54] *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 653b 22-24.
[55] *Hayvanların Kısımları Üzerine*, 653b 21-22. Kemik (balıklarda kılçık, midye gibi hayvanlardaysa kabuk vs. kemiğin muadilidir), deri, kas, damar, saç, pençe gibi tüm diğer basit (yekpare) kısımlarsa et uğrunadır (*PA* 654b 30 vd.).

Örneğin öfke nedir? Biri intikam arzusu ya da buna benzer bir şey der, öbürü kalbin etrafındaki kanın ve sıcağın kaynaması der. Bunlardan biri maddeyi veriyor, öbürü biçimi, yani logos'u. Nitekim şeyin logos'u bu ancak var olacaksa belli bir madde içinde olması gerekir.'[56]

Harekete ilişkin fizyolojik süreçlerin daha detaylı olarak ele alındığı *Hayvanların Hareketi Üzerine*'ye baktığımızda arzunun maddi izdüşümü konusunda bir netlik bulunmadığını görüyoruz. Nussbaum, duyumsal değişimin doğurduğu ve içinde arzunun gerçekleştiği bedensel süreci doğuştan nefes (*sumphuton pneuma*) kavramı ile açıklamaya çalışıyor.[57] Ona göre arzu ile doğuştan nefes arasında, form ve madde arasındakine benzer *hylomorphik* bir ilişki vardır.[58]

Hayvanların Hareketi Üzerine'de doğuştan nefesten sıcak hava olarak söz edilir[59]; bu nefes tüm canlılarda bulunur ve canlılar güçlerini bu nefese borçludur. Pavel Gregoric, Aristoteles'in hava yerine nefes ifadesini tercih etmesini, canlının dışındaki değil içindeki havaya işaret edilmesine, nefesi (*pneuma*) doğuştan (*sumphuton*) ifadesiyle nitelemesini ise, onun canlının doğuştan sahip olduğu -zira nefes almayan hayvanlarda dahi mevcuttur- ve asıl olarak kalbinde[60] yer alan ve ona güç veren nefesi, teneffüs esnasında alınan nefesden ayırmak istemesine bağlıyor.[61]

Nussbaum'a göre, doğuştan nefes fiziksel olarak merkezden (*arkhê*) ayrı düşünülemezse de, farklı bir işleve sahiptir.[62] Duyuma ya da düşünmeye bağlı olarak kalpte meydana gelen başkalaşımlar doğuştan nefesi harekete geçirir; doğuştan nefesin etkinliğiyse mekansal hareketi doğuran yeni başkalaşımları ortaya çıkarır. Böylece "arzunun etkinlikleri" doğuştan nefesin hareketlerinde gerçekleşir.[63]

> "8. bölümün başlangıcı, birşeyi takip edilecek ya da kaçınılacak bir şey olarak görmeye bağlı olarak kalp bölgesinde gerçekleşen ısınma ve soğumadan söz eder; bu, yalnızca nesnenin sunulmasının yol açacağı değişimden farklı olmalı ve arzunun etkin hale geldiğine işaret etmelidir. O halde başlangıçtaki algının belirli bir fizyolojik değişimde gerçekleştiği, ancak arzu etkin hale gelmedikçe, bundan otomatik olarak hiç bir şeyin ileri gelmediği (...) bir resimle karşı karşıyayız. Arzu etkin hale geldiğindeyse, kendisini bir dizi otomatik adımların ardından uzuv hareketlerinin takip edeceği, ilave bedensel değişimler -ısınma ya da soğuma- doğar."

---

[56] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 37.
[57] Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 156.
[58] Gregoric, Pavel. *Aristotle: De Motu Animalium, Chapters 9 and 10* , (Proceedings of the XIXth Symposium Aristotelicum, Yayınlanmamış), 13, 19.
[59] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 736a 1.
[60] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 703a 11-16'da doğuştan nefesin kalbin olduğu yerde olduğu söyleniyor.
[61] Gregoric, *Aristotle: De Motu Animalium, Chapters 9 and 10*, 14.
[62] Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 374-377.
[63] Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 155.

Hayvanların Hareketi Üzerine'de, hareketi doğuran süreç açıklanırken hayal gücünün, arzuyu, arzunun bedensel etkilenimleri (*pathē*), bedensel etkilenimlerin ise organik kısımları (*ta organika merē*), yani uzuvları hazırladığından söz edilir. Bu nedensel ilişki José M. Gonzalez tarafından şu şekilde sunulmuştur: düşünce (*noēsis*) ve duyu algısı (*aisthēsis*)→ hayal gücü → arzu → bedensel etkilenimler (*pathē*) → uzuvların hareketi (*ta organika merē*).[64] Nussbaum yukarıda aktardığımız pasajda, arzunun, bu nedensel ilişki tablosunda hareketin vücud bulmasındaki fiziksel izdüşümünü tespit etmeye çalışmaktadır.

Aristoteles'e göre duyumsama, kalpte gerçekleşir.[65] Buna göre, duyum belirli bir başkalaşımdır (*alloiōsis tines*)[66], [67]; kalp ise, "niteliksel değişim"[68] olarak da adlandırılabilecek başkalaşımın (*alloiōsis*) gerçekleştiği yerdir. Bu bölgede duyu algısı ve hayalle uyumlu bir şekilde belirli bir başkalaşım meydana geldiğinde, hayvan, arzu aracılığıyla harekete geçer.[69] İnsanı harekete geçiren bu değişim süreci, başkalaşım olarak tarif ediliyor. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de bu süreç şu şekilde gelişir: Acı veren şey (*to lupēron*) kaçınılan (*pheukton*), haz veren şey (*to hēdu*) takip edilendir (diōkton) (701b 35-36); haz (*ta lupēra*) ve acı veren şeyler (*hēdea*), hemen her zaman, sıcaklık ve soğukluk ile birliktedir (*meta psukseōs tivos kai thermotētos*) (701b 37-702a 1); dolayısıyla, kaçınılan (*to peukton*) ve takip edilen şeylere (*to diōkton*) -ki bunlar hareketin kaynağıdır (*arkhē*)- ilişkin hayal ve düşünceleri de (*noēsis*) sıcaklık ve soğukluk (*thermotēs kai psuksis*) izler (*akolouthei*) (701b 34-35). Sıcak, soğuk ya da benzer etkilenimlerle (*pathos*) birlikte, kalbin etrafında başkalaşım (*alloiōsis*) meydana geldiğinde, bu vücutta büyük bir değişim (titreme, terleme, benzin solması, ve bunların zıtları gibi) doğurur (701b 28-32). Duyum sebebiyle, merkezin etrafındaki bölge başkalaşıp değiştiğinde (*alloiōsis*), bu bölgeye bağlı diğer kısımlarda genişlemek ve kasılmak suretiyle hareket eder[70]; genişleme ve kasılmanın

---

[64] Bkz. González, "*The Epic Rhapsode and His Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*".

[65] "*to aisthētikon entautha einai phamen*". Kalbin, duyum ve diğer yaşamsal işlevlerle ilişkisi hakkında bkz. Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 372.

[66] *Kategoriler*'de (15a 13) *kinesis*'in türleri ele alınır. Burada altı tür hareketten söz edilir: oluş ve bozuluş (*genesis* ve *phtora*), büyüme ve küçülme (*auksēsis ve meiōsis), başkalaşma (alloiōsis), mekanda yer değiştirme (hē kata topon metabolē). Bu hareket türleri sırasıyla töz, nicelik, nitelik, mekan kategorilerine ilişkindir.* Bu hareketlerden biri olan *alloiōsis*, "niteliğe göre bir yer değiştirme" olarak tanımlanmış (*Kategoriler*, 15b 12). *Alloiōsis*, "başka, farklı, diğer" gibi anlamlara gelen *"allos"* sıfatından türetilmiş bir kavram; başkalaşma karşılığının bu etimolojik ilişkiyi yansıttığı görülüyor. Bkz. Anthony Preus, 2015, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Rowman & Littlefield, Second Edition, s. 44

[67] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 701b 17-18.

[68] Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 21.

[69] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 701a 4-6.

[70] *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 702b 21-25. Ayrıca bkz. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 701b 16.

uzuvları harekete geçirmesi sonucunda, hayvan hareket eder (702b 20-25).[71]

Bununla birlikte arzunun maddi nedeninin ne olduğu hususunda bir uzlaşı olmadığını belirtmek gerekir. Örnegin Gregoric ve Klaus Corcilius arzu gücünün, doğuştan nefes ile dolaysız bir *hylomorphik* ilişki içerisinde olduğuna itiraz eder[72]; algı, haz ve acı duyumları ve arzu gibi yönelimsel durumlar çokluğu yerine, asıl yönelimsel durum olarak sadece algıyı esas alır; bu kabulden hareketle, arzu gücünün, algı gücünden bağımsız bir maddi gerçekleşmesinin bulunmadığını öne sürer. Gregoric'e göre, duyumsal değişimlere eşlik eden kalpteki ısı değişimleri, haz ve acı duyumlarının yanı sıra arzunun da maddi temelidir. Greogoric'in bu görüşünün, yukarıda *Ruh Üzerine*'den aktardığımız, öfkeyi "kalbin etrafındaki kanın ve sıcağın kaynaması" ifadesiyle de örtüştüğünü belirtmek gerekir. Gregoric'e göre, bazı bilişsel durumlar kalpte ısınma ve soğumaya, kalpteki bu ısı başkalaşımları ise, doğuştan nefesin genişleme ya da kasılmasına yol açar; böylelikle duyumla ortaya çıkan niteliksel değişim, niceliksel değişime dönüştürülür. Doğuştan nefesin genişleyip kasılması ile kalpteki tendomları itip çekmesi sonucunda, bu mekanik hareketler hayvanın uzuvlarını hareket ettirir. Bu yoruma göre doğuştan nefesin işi, sıcaklık ve soğukluk olarak kendini gösteren niteliksel başkalaşımı, mekanik bir harekete çevirmektir. Gregoric doğuştan nefese atfettiği bu dönüştürme işlevi sebebiyle doğuştan nefesi, Nussbaum'dan farklı olarak, arzunun aracıyla yani, arzunun kendisi sayesinde hareketi başlattığı araçla (*hoi kinei organōi he oreksis*) özdeşleştirir.[73] Buna göre doğuştan nefes, haz ve acı ve arzuyla birlikte kendini gösteren ısıya ilişkin (*termik*) başkalaşımı (ısınma ve soğuma) itme ve çekmeye dönüştüren bir konvertördür.[74]

3. *Eylemin Maddi Nedeni*

Duyarlı varlıkların hareketi, hem kendi içlerinde, hem de kendilerinin dışında[75] hareketsiz bir noktanın varlığını gerektirir.[76] Nasıl ezeli ebedi harekette ilk hareket ettiricinin hareketsiz olması gerekliyse, diğer hareketlerde de, hareket eden şeyin bir parçası hareket ederken diğer parçasının

---

[71] Bu süreçte, arzunun rolünden söz edilmiyor.

[72] Bkz. Klaus Corcilius ve Pavel Gregoric, *Aristotle's Model of Animal Locomotion*, (Phronesis 58/1, 2013), 67; Gregoric, *Aristotle: De Motu Animalium, Chapters 9 and 10*, 19-20; Laks, André. *Articulating the De Motu Animalium, The Place of the Treatise within the Corpus Aristotelicum*. Proceedings of the XIXth Symposium Aristotelicum. (Yayınlanmamış; 13).

[73] Gregoric, *Aristotle: De Motu Animalium*, Chapters 9 and 10, 18.

[74] Corcilius ve Gregoric, *Aristotle's Model of Animal Locomotion*, 68.

[75] Bir kayığı içerisinde oturarak itemeyiz; kayığı hareket ettirebilmek için, gücü uygulayanın, kayığın dışında olması gerekir. Bu sebeple, kayığı hareket ettirebilmek için kayığın bir parçası olmayan, ona ait olmayan bir zemine ihtiyacımız var. İtenin, itilenin bir parçası olmayan hareketsiz bir şeye ihtiyacı var. Bkz. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, II. 698b 21 vd.

[76] *Hayvanların Hareketi Üzerine, 700a 7-20.*

hareketsiz, sabit olması gerekir.[77] Hayvanlarda eklemler "içsel dayanak noktaları" olarak böylesi bir işlev görür[78]. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de hayvanların hareketinin, kukla ve oyuncak araba gibi otomatların hareketlerine benzetilerek açıklanmaya çalışıldığını görüyoruz:

> *"Hayvanların hareketi otomatik kuklalara benzer ki onlar küçük bir hareket tarafından hareket haline geçirilirler. Kablolar, serbest bırakılmış olarak tutaçlar birbirlerine çarparlar; aynı küçük bir oyuncak arabasında olduğu gibi. (...) Hayvanlar da kendi organlarında benzer parçalara sahiptirler ki bunlar sinirler ve kemiklerdir. Sonuncusu örneğimizdeki tutaç ve demire tekabül ederken, sinirler de kabloların yerini tutar. Bunlar, yani sinirler ve kemikler serbest bırakıldığında ve gevşetildiğinde hayvan hareket eder".*[79]

Tüm bu psiko-fizyolojik değişimler sonuç olarak, hayvanın mekanda hareket edebilmesini sağlar. Hareket ettirilenler şeyler arasında sonuncusunun ise, ki bu durumda hayvandan söz ediliyor, herhangi bir şeyi hareket ettirmesi gerekmez. Aristoteles, hareket açıklamasının son adımında karşımıza çıkan değişimin bu türünü, *phora* (bir yerden bir yere hareket)[80] olarak adlandırıyor: "Bir yerden bir yere olan hareket oluş ve yok oluşa tabi olan varlıklarda[81] son hareketi tanımlar".[82]

Arzunun sayesinde bedeni hareket ettirdiği araç (*hoi kinei organōi he oreksis*) ifadesinden yaygın olarak eklemlerin anlaşıldığını görüyoruz. Bununla birlikte hareketi aktaran olarak doğuştan nefesin kastedildiği öne süren yorumlar da mevcuttur. Yukarıda Gregoric'in arzunun aracı olarak doğuştan nefese işaret ettiğinden söz edilmişti.[83] Temel amacımız, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de haraketi aktaran araç ifadesiyle ne kastedildiğinden ziyade, hayvanın ortaya koyduğu arzuya dayalı hareketin maddi nedenini araştırmak olduğundan, bu görüş ayrılıkları üzerinde durulmayacaktır. Eylemin formel nedeninin işlevi, J. L. Ackrill'in belirttiği gibi, arzu sonucunda ortaya çıkan hareketi özsel olarak tanımlamaksa, hareketin maddi nedeninin işi, bu hareketi fiziksel, mekanik bakımdan izah etmek olmalıdır.[84] Ey-

---

[77] *Hayvanların Hareketi Üzerine* 698a 8-11; 698a 14-20.

[78] Bkz. Corcilius ve Gregoric, *Aristotle's Model of Animal Locomotion*, 74. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, I'de 698a 20'den başlayarak bölümün sonuna kadar eklemlerin hareketi açıklanıyor.

[79] Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 33-4 (701b 2 vd.).

[80] *Nikomakhos'a Etik*, 1174a 29-31.

[81] Nussbaum, "*en tois ginomenois*" tabirini, "*in things subject to becoming*" olarak karşılıyor (s. 40); eserin şerh kısmında ise, oluşa tabi tüm varlıkları kapsayacak denli geniş bir şekilde yorumlanabilecek bu tabirle hayvanların kastedildiğini belirtiyor. Nussbaum, *Aristotele's De Motu Animalium*, 339.

[82] Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 30 (701a 3-4).

[83] Bkz. Corcilius ve Gregoric, *Aristotle's Model of Animal Locomotion*. Bu konudaki farklı görüşler için ayrıca bkz. Laks, *Articulating the De Motu Animalium, The Place of the Treatise within the Corpus Aristotelicum*, 12.

[84] J. L. Ackrill, *Essays on Plato and Aristotle*, (Oxford University Press, 2001), 219.

lemin maddi nedeni, Nussbaum'u esas aldığımızda, arzunun etkin hale gelmesinden sonra ortaya çıkan ısıya ilişkin hareketlerin tetiklediği, Gregoric ve Corcilius'u esas aldığımızdaysa, doğuştan nefesin başlattığı ve duyarlı canlının mekanda yer değiştirmesine yol açan mekanik hareketlerdir.

Arzu, Hareket ve İşlev

Aristoteles'in, *Ruh Üzerine* ve *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de, bir yandan tüm hayvan türlerini kapsayacak şekilde, arzu ve hareketin teleolojik bir izahını verdiğini, diğer yandan ise tüm bu psikolojik işleyişi temellendiren fizyolojik temeli açıklamaya giriştiğini görüyoruz. Aristoteles, makro seviyede, hareketi psikolojik olarak açıklarken, ruhsal güçlere başvurur; mikro seviyede, hareketin maddi temelini açıklarken ise, bedensel durum tiplerine. Bu durum özellikle maddi neden ve formel neden kavramlarında kendini gösterir. "Masa nedir" sorusuna birçok farklı cevap vermek mümkündür: Masa "bir moleküller toplamıdır" ya da "ayaklar veya bir destek üzerine oturtulmuş" bir tabladır[85] diyebileceğimiz gibi, masanın yemek yemekte ya da çalışmakta kullanılan bir mobilya olduğundan da söz edebiliriz. Birinci tanımda masanın mikro-yapısından söz ediliyor; ikincisinde ise masanın makro-yapısından, yani işlevinden söz ediliyor. "Masanın ne işe yaradığını" sorduğumuzda, onun atomik yapısından söz etmek, onun ne olduğunu anlamamıza yardımcı olmayacaktır. Bu soruyu yanıtlayabilmek için, masanın ne olduğunu, onun makro özelliklerine değinerek yanıtlamamız gerekir. Ancak "alfa parçacıklarının nasıl olup da, masanın içerisinden geçebildiği" sorulduğunda, masanın bu makro özelliklerine, işlevine, formuna değinmek sorumuza herhangi bir yanıt olmayacaktır. Alfa parçacıklarının bu hareketini açıklayabilmek için, masanın mikro-yapısına inip, onu oluşturan atomların yapısından, her birinde mevcut muazzam boşluktan söz etmemiz gerekecektir. Benzer bir şekilde, elementlerinden söz ederek, masanın işlevinden söz etmek en azından elverişli bir yöntem olmayacaktır. Aristoteles'in *hylomorphizm* açıklamasının tam da böyle bir kavrayışı yansıttığını görüyoruz. "Ev nedir" sorusuna "bizi dış dünyadan koruyan bir sığınaktır" dediğimizde onun işlevinden, yani formundan (*logos/eidos/-morphē*) söz ederiz. Ancak evin, nelerden oluştuğunu sorduğumuzda, onun oluşturan tuğla ya da ahşaptan söz etmemiz gerekir, yani maddi nedeninden.[86] Benzer bir hylomorphik çözümlemenin, öfke gibi etkilenimler bakımından da geçerli olduğundan yukarıda söz edilmişti. Dolayısıyla yanıtın açıklayacağı seviyeyi, soru tayin eder.

Zihinsel faaliyetler bir yönüyle daha alt kademelere başvurularak açıkla-

[85] http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.-5c153008d6c502.67221947

[86] *Ruh Üzerine,* 403b 3 vd.

namaz otonom bir alan oluşturur. Aristoteles *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de arzu ve hareket ilişkisini, zihnin bu otonomisinin talep ettiği gibi ve modern işlevselcilerle benzer bir şekilde, uyaranlar, zihin durumları, davranışlardan oluşan bir süreç olarak ele alır; başka bir deyişle formel, işlevsel açıdan. Aristoteles'e göre birçok farklı türü içine alan bir cins olarak hayvan, kendi başına birçok işlevsel ortaklığa işaret eder. Bu işlevler hayvanın dahil olduğu türün kendine özgü materyal hususiyetlerinden bağımsız olarak mevcuttur. Belirli bir hayvanın kuyruğunun ya da kanadının olması, onun algılayan, haz duyan, acı çeken, arzulayan bir varlık oluşunu etkilemeyecektir. Bu işlevsel ortaklık sayesinde, *Ruh Üzerine, Hayvanların Hareketi Üzerine* gibi canlıları bir bütün olarak psişik yönden inceleyen eserler kaleme alınabilmiştir; ancak forma, işleve öncelik verilerek, farklı hususiyetlere sahip canlıların, benzer organlara sahip olmak şartıyla, ortak işlevlere sahip olabilecekleri açıklanabilir.

İşlevselci bir psikoloji, -tıpkı Aristoteles örneğinde olduğu gibi- yanlış bir fizyolojiyle ve hatta fizyoloji olmaksızın yoluna devam edebilir. Erek ya da işlev (*ergon*) kavramları, maddi nedene indirgenemez.[87] Daha doğru bir ifadeyle, bir şeyin işlevi, ne maddi nedenden söz edilerek, ne de maddi nedenden bağımsız olarak açıklanabilir. Bitkinin büyümesi sadece fiziksel bir süreç değildir. Tıpkı arzu sahibi varlıklar olan hayvanlarda olduğu gibi, bitkilerde de bir hedefe doğru gelişim söz konusudur. Aynı durum doğal varlıklar arasında yer verilen dört element içinde geçerlidir. Tüm bu varlıkları doğal kılan, içsel bir hareket ve atalet ilkesine sahip olmalarıdır. Bu sebeple doğal varlıkları ereklerinden söz etmeksizin açıklayamayız. Bu içsel hareket ilkesi *diakronik* bir süreci doğurduğundan, doğal varlıkların maddi örgütlenişi, bize ereksel nedeni vermez. Ancak açıklama imkanları işlevsel açıklamayla sınırlı değildir ve daha alt bir kademeye inilerek, işlevsel faaliyeti temellendiren maddi nedenden söz edilebilmesi mümkündür: Duyumun duyu organında yarattığı değişim, kalbin kasılıp genişlemesi ve böylelikle organları hareket ettirmesi gibi. Üstelik maddi nedenden söz edilmemesi açıklamayı eksik kılacaktır, çünkü her işlev ancak yeterli, elverişli bir maddi temel üzerinde yükselir:

> *"Nitekim testerenin işi belli bir biçimde kesme diye tanımlandığında, testerenin belli bir biçimde dişleri olmazsa bu kesme-ayırma olmayacak; demirden değilse, belli bir biçimde dişleri olmayacaktır. Yani tanımda da tanımın*

[87] H. Putnam, üzerinde ilki bir inç çapında ve daire, öteki bir inç yüksekliğinde ve kare şeklinde iki deliği olan bir pano (*board*) ile küp şeklinde çivi gibi bir obje düşünmemizi, ve bu küp şeklindeki obje ilk delikten geçemezken, onun nasıl olup da ikinci delikten geçebildiğini açıklamamızı ister. Sorunun, küpün ve deliğin mikro-yapısal/atomik özelliklerine değinilerek yanıtlanamayacağı ve bizden bu objelerin boyut ve geometrik şekillerine odaklanmamızı talep ettiği açıktır. Küp ve deliklerin hangi elementlerden oluştuğunun belirtilmesinin sorumuzu yanıtlayamayacağını ve konumuzla ilgisiz olduğunu görüyoruz. Bkz. Hillary Putnam, "*Philosophy and our mental life*". Philosophical Papers. eds. H. Putnam, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 295.

maddesi olarak bazı parçalar var."[88]

Aristoteles sadece bu maddi temeli açıklamakla yetinmiş olsaydı, *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de yaptığı gibi insan dahil tüm hayvan türlerinin nasıl olup da hareket ettiğini açıklamaya teşebbüs edemeyecekti. Duyarlı canlıların mekanda yer değiştirmeleri, onların işlev ve ereklerinden, başka bir deyişle formlarından söz etmeyi gerektirir.

	HAREKET ETTİREN NEDEN (ETKİN NEDEN)	FORMEL NEDEN	MADDİ NEDEN	EREKSEL NEDEN
EYLEM (Hayvanların uzamdaki istemli (zora dayanmayan) bir hareketi (*kinesis kata topon, phora*)	Arzu ya da Arzu Yetisi (*Oreksis To Orektikon*)	Eylemin Tanımı (Örneğin, hakaret karşısında duyulan öç alma arzusu olarak intikam)	Özneyi nesneye kavuşturan hareket Kalp ya da *Pnemua*'nın doğurduğu yer değiştirme (Arzu esnasında kalp ve çevresinde meydana gelen kasılma ve genişlemenin kas ve kemikleri hareket ettirmesi sonucunda, ilkin organların nihayi olarak canlının mekanda hareket etmesi)	Arzunun Konusu, *To Orekton* (Elmayı yemek; intikam almak vb.)
ARZU	Arzunun Konusunun Kavranışı (Kognitif Unsur) (Bu bilişsel öğe duyum, *phantasia* ya da *nous* tarafından sağlanır)	Duyulan Arzunun Tanımı (*Telos*'a duyulan ya da yönelten arzu)	Kalpte meydana gelen haz ve acıya denk düşen termik başkalaşım (Corcilius ve Gregoric) ya da *Pnemua*'nın etkinliği (Nussbaum)	Arzunun Konusu *To Orekton*
ÖFKE	Hakaret	Haksız yere hakir görülme ve bunun yol açtığı intikam arzusu	Kanın kaynaması	İntikam alma arzusu (Hakaret edenden)

[88] *Fizik*, 200b 4 vd.

Kaynakça:

Aristoteles. *Fizik*, çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Aristoteles. *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Hatice Nur Erkızan. İstanbul: Bulut Yayınları, 2000.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılı, 2009.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018

Ackrill, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford University Press, 2001.

Corcilius, Klaus. ve Gregoric, Pavel. Aristotle's Model of Animal Locomotion, Phronesis 58/1, 2013.

Gregoric, Pavel. *Aristotle: De Motu Animalium*, Chapters 9 and 10 , Proceedings of the XIXth Symposium Aristotelicum, Henüz Yayınlanmamış.

González, José M. 2013. "*The Epic Rhapsode and His Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*. Hellenic Studies Series 47". Harvard: Center for Hellenic Studies. 2 Mart, 2020, http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6127

Gooch, Paul. "Hendrik Lorenz, The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle. Reviewed by Paul W. Gooch". Bryn Mawr Classical Review, 2 Mart, 2020, http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-05-41.html.

Laks, André. *Articulating the De Motu Animalium, The Place of the Treatise within the Corpus Aristotelicum*. Proceedings of the XIXth Symposium Aristotelicum, Henüz Yayınlanmamış.

Lorenz, Hendrik. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Nussbaum, Martha C. *Aristotele's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays, Princeton : Princeton University Press, 1985.

Putnam, Hillary. "*Philosophy and Our Mental Life*". Philosophical Papers. eds. H. Putnam, Cambridge: Cambridge University Press, 1975

Rapp, Christof. *Joints and Movers in the Cliffhanger Passage at the end of Aristotle, De Anima III.10, Henüz Yayınlanmamış.*

Sorabji, Richard "*Body and Soul in Aristotle*." Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics, eds. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, London: Duckworth, 1979.

ARKHE-LOGOS
Felsefe Dergisi / *Journal of Philosophy*
Yıl / *Year:* 2020 Sayı / *Issue:9*
Bahar / Spring 2020

Moira Gatens'ın "Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği" Odağında Evrensel İnsan Kavramı

MEHMET SARSMAZ*

Özet
Moira Gatens'ın "biyolojik cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" ayrımını ele alarak feminizm tarihini psikoloji tarihiyle ilişkilendirmesi dikkate değer bir özellik taşımaktadır. Bu boyutuyla "radikal feminizm"in temsilcilerine yönelttiği eleştiriler de ayrı bir önem taşımaktadır. Agacinski'yle buluşan noktaları da dikkate alındığında evrensel insan kavramının gelişimine de katkı sağladığı yadsınamayacaktır. Ancak psikanaliz ve davranışçılığın determinist yaklaşımlarına göre varoluşçu psikoterapinin çözümlerinin daha "insancı" olduğu söylenebilecektir. Varoluşçuluğun tasavvufla ortak noktalarını görmemiz evrensel insan kavramına yaklaşımımızı daha nitelikli kılmaktadır.
Anahtar Sözcükler: biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet, Moira Gatens, Monique Wittig, Judith Butler, Simone de Beauvoir, Sylviane Agacinski, evrensel İnsan, varoluşçu psikoterapi, tasavvuf.

The Concept of Universal Human in the Focus of Moira Gatens': "A Critique of the Sex/Gender Distinction"

Abstract
It is remarkable that Moira Gatens associates the history of feminism with the history of psychology, taking the distinction between "biological sex" and "gender". With this aspect, criticisms directed by the representatives of "radical feminism" are also of special importance. Considering the points that meet with Agacinski, it cannot be denied that it contributed to the development of the concept of universal human. However, according to the determinist approaches of psychoanalysis and behaviorism, it can be said that the solutions of existential psychotherapy are more "humane". Seeing

* Mehmet Sarsmaz, Maltepe Üniversitesi, Yüksek Lisans, yenibinyilsiir@hotmail.com

the common points of existentialism with Sufism makes our approach to the concept of universal human more qualified.
Keywords: biological gender, gender, Moira Gatens, Monique Wittig, Judith Butler, Simone de Beauvoir, Sylviane Agacinski, universal human, existential psychotherapy, sufism.

"Şeytan her kılığa girer, para kılığı başka,
Genel kadından alınan vergi sonra.
Aynı torbadan, imamın maaşı da."
Mehmet Sarsmaz[1]

"Böylece bir kere daha boynunlayız sayılı yerlerinden
En uzun boynun bu senin dayanmaya ya da umudu kesmemeye"
Cemal Süreya[2]

1. Giriş:

"Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet" Ayrımının Gerçekliği:

'Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet' ayrımı çağdaş felsefe sorunları kapsamında 'kadın sorunu' başlığında ele alınabilecek feminizm ağırlıklı konuların 'cinsiyet ve insan sorunu' başlığında ele alınarak evrensel felsefi sorunlarla iç içe değerlendirilmesine taban oluşturmada katkı sağlayacak gibi görünmektedir. Bu yönde Avustralyalı feminist Morie Gatens'ın felsefi yaklaşımı, 'felsefi feminist yazına' sağladığı katkı açısından öncelikli olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Moira Gatens, 'biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet' ayrımına eleştirel bir çerçeveden yaklaşırken 'hayali beden' kavramını kullanmak istemiştir.[3] Gatens, değerlendirmelerini 1983'ün politik bağlamında yapmaktadır. 'Biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet' üzerine tartışmalar 1970'lerin başından 1980'lerin başına kadar feminist kuramın merkezine yerleşmiştir.[4]

---

[1] Mehmet Sarsmaz, *Mehmet Sarsmaz Cumhuriyeti* (İzmir: İlya Yayınevi, 2009), 290.

[2] Cemal Süreya, *Sevda Sözleri* (İstanbul: Can Yayınları, 1994), 38.
Şiirin 'dişi' bir yazın türü olduğu anımsanınca bu önalıntının yersiz olmadığı söylenebilecektir. Çünkü şiir kadın ve erkek cinselliğine estetik bir boyut da katmaktadır. Şiirin ulaşılmazlığı ya da anlaşılmazlığı da söz konusu 'dişilliğinden' kaynaklanır. Hadi, ilk önalıntının ağırlığı ve konunun genel özelliklerinin yarattığı sert iklimi yumuşatmak için bu önalıntıyı yaptığımızı itiraf edelim, bu iklimde daha sağlıklı uçmamıza katkı sağlayan 'hakemlere' teşekkürü de savsamadan.

[3] Moira Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (New York: Routhledge, 1996), 3-14.

[4] Moira Gatens, "Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği," *Özne*, 18. Kitap, Çeviren Doç. Dr. Hülya Şimga Durudoğan, (2013), 59.

Gatens şu üç soruya yanıt arar:

1. "Biyolojik cinsiyet /toplumsal cinsiyet" ayrımının kökeni nedir?
2. "Biyolojik cinsiyet /toplumsal cinsiyet" ayrımı geçerli ve tutarlı mıdır?
3. "Biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet" ayrımının farklı toplumsal politik gruplar tarafından farklı kullanılışının politik etkileri nelerdir?[5]

Gatens bu üç soruyu yanıtlama çabası yanında feminizmin sosyalist ve homoseksüel politikalarla ilişkisini ele alır. Feminist sosyalist ve feminist homoseksüel politikalar arasındaki rahatsızlık ve huzursuz ittifaka da merceğini tutmaktadır. Diyalektik ve tarihsel çözümlemeye önem veren radikal kuramcıların tutumunu da ele alır. Biyolojik cinsiyet ve sınıf, ya da feminizm ve Marksizmi uzlaştırmanın kolay olmadığına da değinir.[6]

Gatens'a göre kısır bir kategori olan 'biyolojik cinsiyet'in aksine 'toplumsal cinsiyet' kategorisi oldukça kullanılışlı bir kategoridir. Yaklaşık beş yıldır Anglo-Amerikan feminist kuramcılar bu kategoriyi işlemiş ve toplumsal cinsiyet kavramının öznelliğin söylemsel inşasına ilişkin açıklayıcı ve düzenleyici bir kategori görevini gördüğü ve bu nedenle merkezi bir önemde olduğu konusunda birleşmişlerdir ona göre.[7] Biyolojik indirgemeciliğin tehlikesi nedeniyle 'biyolojik cinsiyet' kavramı yerine 'toplumsal cinsiyet' kavramı tercih edilmiştir. Ayrıca "toplumsallık" kavramının "sol" bir içeriği de söz konusudur. Gatens'ın, aynı yerde, bu bağlamda "solcu politikanın herhangi bir biçimine bağlılığın rolü"nden de söz etmesi dikkate değer görünmektedir. Çünkü bir demokratik sosyalistin, komünistin ya da anarşistin siyasal tutumuna bağlı olarak, salt kurumlara ilişkin değil, 'cinselliğe' de bakış biçimleri arasında kimi ayrılıkların olması doğaldır.

Gatens'a göre, gerek Marksistler, gerek homoseksüeller gerekse de eşitlikçi feministler cinsiyete dayalı politikaları etkisizleştirmek için "biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet" ayrımını benimsemişlerdir. Yine aynı yerde, Gatens tarafından, 'toplumsal cinsiyet' kavramının temelindeki beden ve tinin doğum öncesinde 'boş bir levha' (tabula rasa) olduğuna ilişkin varsayımların temellendirilmeden benimsenmesi eleştirilir. "Her iki cinsin aklının başlangıçta nötr, edilgen birer oluşum; üzerine muhtelif sosyal 'derslerin' yazıldığı boş bir tablet olduğu fikrine karşı çıkacağım" der.[8] Diğer yandan cinsel kimlik oluştuktan sonraki "yeniden sosyalleştirme" gibi çözümlere de

---

Şimdi Maltepe Üniversitesi kadrosunda bulunan Prof. Dr. Hülya Şimga'nın Koç Üniversitesi'ndeki doçentlik döneminin ürünü bu çevirisinin başlığının, "Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Ayrımının Eleştirisi" olarak değiştirilmesini önermenin konunun bağlamına ne derecede katkısı olacağını bilemesek de, yazımızın devamında yoğunluklu olarak özgün metinden çok bu çevirinin referans gösterildiğini belirtmeliyiz.

5 Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics*, Power and Corporeality, 3.

6 Bu değinmeleri J. Gallop'un *Feminizm ve Psikanaliz* adlı yapıtı çerçevesinde yapar.

7 Gatens, "Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği," 60.

8 Gatens, age, 61.

karşı çıkan bir tavır da görülür onda. Çabasının biyolojizm ve özcülük suçlamalarına karşı yanıt niteliği taşıdığını da şu çerçevede belirtir:

> Günümüz kadın hareketinde en can alıcı konulardan biri cinsiyet eşitliği-cinsiyet farklılığı karşıtlığı gibi duruyor. Bu tartışmanın feminizmin hem sosyalizmle, hem de (erkek) homoseksüel gruplarla bağlantısını krize soktuğu iddia edilebilir. Her iki bağlantı da çoğu zaman iki cinsiyetin "aynılığı" anlamında var olduğu farz edilmiş "asli" veya olası eşitliğe dayanır. Bu yazı bu zemin üzerine kurulmuştur. Cinsiyet eşitliğini savunanların, cinsiyet farklılığı politikasını benimseyen feministlerin duruşlarını sürekli çarpıttıklarını ve yanlış değerlendirdiklerini düşünüyorum. Bu deneme sadece bunu düzeltme çabası değil, aynı zamanda, cinsiyet farklılığı kuramlarına karşı ileri sürülen eskimiş, yorucu (ve bıktırıcı) biyolojizm ve özcülük suçlamalarına nihai bir cevap verme girişimidir.[9]

Bu bağlamda Gatens, "(toplumsal) cinsiyetsizleştirme" önerilerine eleştirel bir gözle bakmaktan yanadır. Söz konusu "(toplumsal) cinsiyetsizleştirme önerisini" ele alırken konunun pek yeni olmadığına değinir. Freud'un 1905'te yazdığı "Üç Deneme"sinde "biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet" ayrımının olduğundan söz eder. Freud, "erkeksilik" ve "kadınsılık" konularına değinmiştir. Gatens, bu konuları 1968'de *Sex and Gender* adlı kitabında Robert J. Stroller'ın da ele aldığını belirtir.[10]

Stroller 'hermafroditler ve kısırlaştırılmışlar'dan sonra psikolojik olarak sorunlu 'transeksüeller'i incelemiştir. Araştırmalarının sonunda travestilik ve transeksüelliğin nedenini bulduğunu saptamıştır. Gatens, Stroller'ın bu anomanileri kendi geliştirdiği bir 'biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet' ayrımıyla açıklamaya çalıştığını belirtir. Stroller, bir kişinin biyolojik cinsiyetinin o kişinin kendi cinsiyetine uygun toplumsal cinsiyetle özdeşleşmesini arttırdığını belirlemiştir. Stroller'a göre kişinin toplumsal cinsiyet özdeşleşmesi doğum sonrası psikolojik etkilerle oluşur. Bu toplumsal cinsiyet özdeşleşmeleri biyolojik cinsiyeti geçersiz kıldığında kişi transeksüel olmaktadır. Gatens, Stroller'e göre erkeklere has transeksüelliğin nedeninin doğumdan sonra annenin çocuğuna ilişkin tavrı olduğunu belirtir. Erkek çocuk biyolojik cinsiyetine uygun bir özdeşleşme modeli bulmazsa bu tür anomaniler oluşur. Anne oğlunu hep kendine bağımlı yetiştirirse çocuk kendini erkek bedenine hapsolmuş bir kadın gibi hissedebilir.

Stroller'ın çalışmaları, cinsiyetten bağımsız herkes için eşitlik hakkına teorik gerekçe sağladığı düşünülerek Greer, Millet, Oakley, Dinnerstein, Chodorow gibi feminist kuramcılarca benimsenmiştir.[11]

Gatens'a göre belli bir biyolojik cinsiyetin belli bir toplumsal cinsiyeti edinmesini benimseyen 'toplumsallaştırma kuramı' üstü kapalı olsa da, bedenin ve bilincin nötrlüğünü yalnızca görüntüde benimseyen rasyonalist ve

[9] Gatens, age, 61.
[10] Gatens, age, 62.
[11] Gatens, age, 63.

tarih üstü bir açıklamadır.[12]

Gatens'a göre 'biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet' ayrımı; kalıtım ve çevre tartışmasıyla anlamını bulur. Bu ayrım "beden/bilinç" ayrımıyla ilişkilidir. Bu ayrımın benimsenmesi bireyin ya kalıtım ya da çevreyle belirlendiği varsayımını kabul etmek zorundadır. Bedeni nötr, bilinci toplumsal olarak belirlenmiş kabul etmek "davranışçı" bir yaklaşımı benimsemeye iter bizi. Davranışçı yaklaşımın temel aldığı koşullanma kuramlarının geçerliliği tartışma konusudur. Bu kuramlarda özne, neden-sonuç bağına indirgenir. Gatens'a göre psikanaliz, ataerkil toplumlarda, öznenin oluşumu hakkında betimleyici bir kuram olarak davranışçı koşullanma düşüncesini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan öznenin edilgenliği görüşünün kuramsal gücünü zayıflatmıştır.[13] Histeriyi "akıldan bedene esrarengiz" bir sıçrayış sayan Freud, algının etkin bir süreç olduğunu benimsemiş; algılamaların büyük bir bölümünün bilince ulaşmayıp, bilinçaltı ve bilinç dışında kaldığını savunmuştur. Davranışçılar bilinçli olmak zorunda olmayan bir eylemin varlığını bu yüzden açıklamaktan yoksun kalmışlardır.

Gatens'a göre, öznenin eylemi olarak görülmesi gereken algı, ne bedene, ne de akla indirgenemeyen bir şeydir.[14] Gatens, aynı yerde, bedenin nötrlüğü görüşünü reddeder, ona göre en az iki tür beden vardır; biri dişil, diğeri eril beden. Toplumsal pratiklerin özneyle iç içe olduğu düşünüldüğünde öznenin her zaman cinsiyetli olduğu sonucu çıkmaktadır. Gatens'a göre eril ya da dişil özne anlayışını benimsersek, erkeksi cinsiyeti kadınsı cinsiyetten daha değerli sayan toplumsal düzen sistemi olarak ataerkillik kavramını geride bırakmamız gerekmektedir. Bir davranış, Gatens'a göre, eril ya da dişil öznenin kullanmasına bağlı olarak toplumsal bir anlam taşır. Benzer toplumsal eğitim, tavır ve koşullanmalar eril ya da dişil öznelere uygulandığında başka anlamlar almaktadır. Bilince giren her davranış, tavır ve algının geçmiş deneyimlerle edinilmiş bir anlamı vardır; eril ve dişil bilinç de böyle oluşmaktadır.

Gatens, "biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet" ayrımının mutlakçı anlayışına karşıdır. Ona göre böyle bir mutlakçı anlayış dişil deneyime dayalı davranışla, eril deneyime dayalı davranış arasındaki farkı göz ardı eder. Toplumsal cinsiyetsizleştirme yanlılarının bunu kavramamasının nedeni, davranışçı yaklaşıma sıkışıp kalmış olmalarıdır.[15] Ona göre bedensel deneyim ve durumların belirlenmiş herhangi bir anlamı olmamakla birlikte "anlam odakları" vardır. Bu anlam odaklarından biri kadının "adet kanaması" olup, yalnızca kadınlarda görülen bir durumdur. Gatens'a göre erkeklerde yaşanan kadınsılıkla, kadınlarda yaşanan kadınsılık ayrı ayrı olup; adet kanamasının kadınsı görülen utanma ve alçakgönüllülükle ilişkilendirildiğinden söz eder.

[12] Gatens, age, 64.
[13] Gatens, age, 65.
[14] Gatens, age, 66.
[15] Gatens, age, 67.

Freud'un adet kanamasının kız çocuğu üzerindeki etkisini ele almamış olmasını dikkat çekici bulur. Bedenin, ataerkil ilişkilerin egemen olmasına ilişkin havanın oluşmasına katkı sağladığını belirtir. Ona göre dişil bedenin özgüllüğünün kuruluşunun çözümlenmesi bu havayı dağıtmak için gereklidir. Gatens'a göre kadınsı erilin deneyimi gerçek kadının kadınsılığından ayrıdır; kadınsı eril anneyle özdeşleşmeyle ilişkilidir. Nötr bedenin toplumsallaşmasıyla bilincin oluştuğuna karşı çıkma çabasında yoğunlaşan Gatens, "toplumsal cinsiyetsizleştirme" programlarının savunduğu edilgen özne düşüncesinin yetersizliğini savunur.[16]

'Cinsiyet farklılığı' feministlerine yapılan temel eleştiri, onların 'özcü' (a priorici-tarih dışıcı) oldukları yolundadır. Gatens, tarihsel ve kültürel olarak biyolojik cinsiyet cinsinden bölünmüş ve düzenlenmiş bir toplumda yaşadığımızın gözden kaçırılmaması gerektiğini vurgular. Özcülük ve tarih dışılık suçlamalarının çift taraflı yapılabileceğini de dile getirir. Ancak cinsiyet farklılığı kuramcılarının araştırma nesnesinin 'yaşanan beden' olduğunu belirtir. Toplumsallaşma kuramı 'yaşanan beden'i ya da 'hayali beden'i çok az çözümlemektedir. Gatens'a göre biyolojik ve toplumsal cinsiyeti anlamak için 'hayali beden'in çözümlenmesi gerekmektedir.[17]

Freud ardılı denebilecek olan Laplanche ve Lacan'ın psikanalitik araştırmaları özneyle bedeni arasındaki libidinal ilişkileri düalist çerçevede ele almışlardır. Lacan, "ayna evresi"ni ortaya atmış, beden imajıyla libidinal ilişkiyi gösterdiğini savunmuş; hem histeri hem de 'hayali beden' açısından bu 'ayna evresi'nin önemini vurgulamıştır. Lacan'ın 'hayali anatomi' kavramını Gatens "hayali beden" olarak ödünç alarak yeni bir değerlendirme kapısını aralamaktadır. Öznenin bedeniyle olan libidinal ve narsistik ilişkisi bu kavram aracılığıyla netleştirilir. Bu ilişkiler hem rasyonalist hem de davranışçı deneylerle çelişmektedir. Çünkü beden bütünlüğü deneyimi sosyal anlam ve değer ortamında oluşmaktadır.

"Hayali beden" tasarımı diğer insanların beden imajlarına bağlı olarak oluşup öğrenilmektedir. Gatens, "ağızla vajina arasındaki sıkı denklik ilişkisi" türünden hayali beden tasarımlarının histerinin sosyal karakterini anlamadaki işlevine değinerek çözüm üretme çabasına girer. (Buradaki bilinçaltı eşleştirme Freud'ta tersine olarak; göğüs=dışkı=penis=bebek, diğer bir deyişle ağız=anüs=vajina biçimindedir.)[18]

Gatens, 'hayali bedenin çözümlenmesinin' kadınsılık ve erkeksiliğin tarihsel ve kültürle özgüllüğünün çözümlenmesine katkı sağladığını düşünür. Ona göre erkek bedeniyle erkeksiliğin, kadın bedeniyle kadınsılığın ilişkisi mutlak olmadığı gibi keyfi de değildir. Bu ilişkinin farklı anlamlandırma ağlarına yol açtığı açıktır. Gaten'a göre, kadınsılık ve erkeksiliğin tarihsel biçimlerinin özgüllüğünü reddetmek; biyolojik nötr özne tasarımına bağlılık,

[16] Gatens, age, 68.
[17] Gatens, age, 68-69.
[18] Gatens, age, 70.

cinsiyetçi statükoya hizmet eder.

Çeşitli kültürlerde kadına düşen görevlerde kadınlar; nesne, edilgin, hadım edilmiş, kadınsı olmayı devralırken; erkekler, özne, etkin, fallik, erkeksi olma değerlerini devralacak biçimde konumlandırılmışlardır. Freud bu durumu yumurtanın pasif, spermin aktifliğiyle ilişkilendirmiştir. Buna karşın Gatens, penisin aktif, vajinanın pasif olduğu konusunun a priori olarak verili olmaktan uzak olduğunu düşünür. Penisin, aktif vajina tarafından sarılmış, içine alınmış olduğunu düşünmenin de olanaklı olduğunu savunur. Gatens, son zamanlarda yapılan araştırmaların yumurtanın göründüğü gibi pasif olmadığını, bazı spermleri reddettiğini, yalnızca seçtiklerinin içeri girmesine izin verdiği sonucuna ulaştığına da değinir.[19]

Gatens'a göre, toplumsal cinsiyeti sorun olarak görmek kaynağı yanlış okumaktır, davranışçı psikolojiyle toplumsal cinsiyetsizleştirme arasında koşutluk vardır. Toplumsal cinsiyet "belirti"dir; davranışçı tedavi teknikleri belirti odaklı olarak duyarlık azaltma ve koşullanmaya dayalı davranış değişiklikleri yaratmayla uğraşır.

Gatens, toplumsal cinsiyetsizleştirme kuramına karşı çıkmaktadır; çünkü erkeksi ve kadınsı davranışları nötr bedene indirgeme çabasına dayanmaktadır bu kuram, oysa ki beden nötr değildir ona göre.[20]

2. Monique Wittig ve Simone De Beauvoir'da "Toplumsal Cinsiyetsizleştirme" Çabaları

Moira Gatens'ın "toplumsal cinsiyetsizleştirme kuramı" olarak gördüğü kuramlardan biri olarak Monique Wittig'in *Straight Düşünce*[21] adlı yapıtındaki temel düşüncelerinden söz edilebilir. Wittig'in yaklaşımı, Marksist kuramın feminizme uyarlanması gibi görünmektedir. Son çözümdeki Marksizmin "sınıfsız toplum" ideali "cinsiyetsiz toplum" idealiyle koşutluk taşıyan bir mantıkla ele alınmaktadır. "Lezbiyen kadın değildir" sözüyle bir skandal yaratan Wittig'in anılan yapıtının "Kadın Doğulmaz" başlıklı bölümü kimi dikkat çekici özellikler içermektedir. Bu bölümü anlamaya geçmeden önce Wittig'in "diyalektiğin" erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiyi sınıf çatışması bakımından anlamaya izin vermediğine ilişkin görüşünü de anlamaya çalışmak gerekmektedir.

"Materyalist feminizm" düşüncesini Delphy'den ödünç alan Wittig, Marksist sınıf kavramının değiştiğini belirtmektedir. Ona göre "Kadın Doğulmaz" adlı makalesi özcü bir kavram olan "Kadın"a karşı bir sınıf olarak kadınlar için savaşan, kadınlar arasında bir bağ kurma çabası içindedir.

---

[19] Gatens, age, 71.
[20] Gatens, age, 72.
[21] Monique Wittig, *Straight Düşünce*, Türkçesi: Leman Sevda Darıcıoğlu, Pınar Büyükbaş, (İstanbul, Sel Yayıncılık, 2013)

Radikal lezbiyenizme göre, heteroseksüellik devrilmesi gereken bir siyasal rejim olup onu devirmek için Wittig'in görüşlerinden yararlanmak gerekmektedir. Wittig'in, "Biz (lezbiyenler), kölelikten kaçan 'Marron' Amerikalı köleler gibi sınıfımızın kaçaklarıyız. (...) Kadın doğulmaz"[22] sözü burada önem taşımaktadır. Louise Turcotte'un 'Bakış Açısı Devrimi' başlıklı değerlendirme yazısında, "aslına bakılırsa 'gender' kavramı erkekler ve kadınlar arası toplumsal ilişkileri hesaba katmayı isterken, bu ilişkileri düzenleyen siyasal boyutu dışarıda bırakarak 'cinsiyet sınıfı' kavramını görünmez kılıyor ya da zayıflatıyor" demesi de farklı bir bakış yaratmaktadır.

Wittig, cinsiyetlerin ebediliği ve kölelerle efendilerin ebediliğinin aynı inanışın sonucu olduğunu düşünmektedir. Her ikisi de doğa bahanesiyle varlığını sürdürür. Ona göre, "cinsiyet yoktur", yalnızca ezen cinsiyetle ezilen cinsiyet vardır. Cinsiyeti yaratan baskıdır Wittig'e göre, tersi değil; metafizik ve biyolojik yaklaşımlar bizlere iki farklı cinsiyetin varlığını dayatarak bunun toplumsal sonuçları olduğunu söylemekte, Marksist yaklaşım ise "aile içindeki doğal iş bölümü"nden söz etmektedir; "aslen cinsel iş bölümündeki ilişkideki iş bölümünden başkası olmayan bir iş bölümü"dür bu.

Wittig'e göre cinsiyet kategorisi "a priori" olarak yoktur.[23] Cinsiyet kategorisinin toplumu heteroseksüel olarak kuran siyasal bir kategori olduğunu düşünen Wittig, "Kadınlardan beklenen bu 'tür'ü üretme zorunluluğu heteroseksüelliğin ekonomik olarak dayandığı sömürü sistemidir" der.

Cinsiyet kategorisinin totaliter bir kategori olduğundan söz eden Wittig, var olmak istiyorsak sosyolojik gerçeklik olarak cinsiyetleri yok etmemiz gerektiğini savunmakta; kimliklerdeki, nüfus cüzdanlarındaki "cinsiyet beyanı"nın kaldırılmasını da istemektedir.[24] Bu değerlendirmeye bizi iten Wittig'in şu sözleridir:

> Cinsiyet kategorisi kadının köleliğini emreder ve siyah kölelerde olduğu gibi, renk, cinsiyet gibi bir parçayı bir bütünmüşçesine alıp, bir insan topluluğunun hepsinin bir filtreden geçermişçesine bu parçadan geçeceği indirgemeyi çok belirgin bir biçimde kullanır. Dikkat edersek medeni durumda renk gibi, cinsiyet de 'beyan edilmeli'dir. Ne var ki, köleliğin kaldırılmasıyla birlikte 'renk beyanı' artık ayrımcılık sayılıyor. Fakat cinsiyetlerin 'beyanı'nda bu durum geçerli değildir ki kaldırılmasını kadınlar dahi hayal bile

---

[22] Wittig, Straight Düşünce, 17.
Louise Turcotte'den aktardığımız bu alıntı, Wittig'in kitabının "Kadın Doğulmaz" bölümü kaynaklıdır. Bkz. age, 52.

[23] "A priori" terimini, her ne kadar öztürkçeci olsak da, teknik bir terim olarak, referans gösterdiğimiz metinlerdeki kullanım biçimlerine bağlı kalarak kullanmayı tercih ettik. Bu terim kimi metinlerde "apriori" olarak bitişik yazılmakta olup, bizce "önsel" karşılığı daha uygundur. Ama Kantçı anlamda düşünüldüğünde "doğuştan" anlamı da vardır. Wittig'teki kullanımındaki "cinsiyet kategorisi a priori olarak yoktur" anlatımı, " 'erkeklik' ve 'dişilik' doğuştan değildir" biçiminde yorumlanabilir. Kantçı anlamda, her bireyin evreni belirli bir zaman ve uzam içinde algılamak zorunda olması durumunda, 'zaman' ve 'mekan'ın 'duyarlık'ın formları olduğunun anımsatılmasından yarar umulabilir.

[24] Wittig, age, 43.

edememişlerdir. Soruyorum: Bunu yapmak için neyi bekliyoruz?"[25]

Wittig, kadınların ezilişinin materyalist ve feminist kavramlarla çözümlenmesi durumunda kadınların "özel bir grup olduğu düşüncesinin" yıkılacağı görüşündedir. Ona göre lezbiyen bir toplum, yalnızca varoluşu bakımından bu 'özel grup sayılma'yı yok etmekte olup, materyalist çözümlemenin usavurmayla yaptığını, uygulamayla başarmaktadır. Wittig; Simone de Beauvoir'nın, "mit'ten" başka bir şey olmayan "Kadın'ı" sorunsallaştırması sonucu; "Kadın doğulmaz, kadın olunur. Hiçbir biyolojik, psişik, ekonomik yazgı toplumda dişi insanın tasvirini tanımlamaz, hadım ile eril arasındaki dişil diye nitelenen bu ürünü hazırlayan uygarlığın bütünüdür" biçimindeki sözünü kendine rehber edinir. İnsan toplumunun başlangıcının ya da temelinin heteroseksüelliğe dayandığını varsayan yaklaşımları reddeder:[26]

> Ne var ki, feministlerin ve lezbiyen feministlerin çoğu burada ve başka yerlerde kadınların ezilişinin temelinin tarihsel olduğu kadar biyolojik olduğunu düşünmeye devam ediyorlar. Aralarından bazıları kaynaklarını Simone de Beauvoir'da bulduklarını dahi ileri sürüyorlar. Annelik hakkı referansı ve kaba ve yabani erkek biyolojik elverişliliğinden dolayı uygarlığın yarattığı 'tarih öncesi' dönem referansı, erkek sınıfının ürettiği tarihi biyolojikleştiren yorumun simetriğidir.[27]

Wittig'in aynı yerdeki şu saptaması da önemlidir: "Anaerkillik ataerkillikten daha az heteroseksüel değildir, yalnızca ezenin cinsiyeti değişmiştir." Bu ayrım kadını 'çocuk yapma yeteneğine' indirgemektedir. Çocuk doğurmaya indirgenen kadın tanımından uzaklaşmaktan yana olan Wittig, cinsiyet ve ırkın doğal düzenin bir parçası olmadığını savunmaktadır. Lezbiyenin "kadın olmamakla" suçlanmasını tuhaf bulur; çünkü ona göre suçlanacak bir durum yoktur, çünkü cinsiyet yoktur. Diğer yandan lezbiyenlerin erkek olmayı istemekle suçlanmalarını da tuhaf bulmaktadır, çünkü ona göre kadın olmayı reddetmek bunu erkeğe dönüşmek için yapmak demek değildir.

1949'da, *Le Deuxieme Sexe* adlı yapıtıyla Simone de Beauvoir'nın kadın mitini yıktığına değinen Wittig, cinsiyetsiz bir toplum için dövüşmek amacıyla ayağa kalktıklarını belirtmektedir. Ama, "kadın olmak harikadır" tuzağına düşmemeleri gerektiğini savunur. Wittig'e göre geçtiğimiz yüzyılın feminizmi; doğa-kültür, kadın-toplum konularına ilişkin çelişkileri çözememiştir. Erkek ve kadınların evrim sürecinde ayrıldıklarını ve bu ikili karşıtlığın toplumun bütününe yansıdığını düşünmüşlerdir. Tarihi çıkar çatışmalarından hareketle ilerleyen dinamik bir süreç olarak ele almayı başaramayan ilk feministler, ezilmelerinin nedeninin de kendilerinde bulunduğunu

---

[25] Wittig, age, 42-43.
[26] Wittig, age, 44.
Wittig, burada Beauvoir'nın *Le Deuxieme Sexe* adlı yapıtına gönderme yapar.
[27] Wittig, age, 44.

düşünmüşlerdir. Yeniden doğmak üzere olan mantık dışı 'farklılıktaki eşitlik' ilkesini desteklemişlerdir. Ona göre bu kadın miti tuzağına yeniden düşmektir.

Wittig, yeni feminizmin "ezilişi" materyalist terimlerle tanımladığını, kadınları sınıf olarak analiz ettiğini, kadın kategorisi gibi erkek kategorisinin de politik kategoriler olduğunu benimsediğini ve bundan dolayı da ebedi olmadıklarını söylemenin tarihsel sorumluluğunu üstlendiğini belirtmektedir.[28] Aynı yerde, "Savaşımız politik bir sınıf mücadelesi sırasında sınıf olarak erkekleri yok etmeye yöneliktir, bu soykırım değildir" der. Erkek sınıf yok olduğunda sınıf olarak kadınların da yok olacağını düşünür. Çünkü, "sahipsiz köle yoktur." İlk görev olarak içinde yer aldığı sınıf olan kadın sınıfıyla mit olan kadını birbirinden ayırmayı görür. Virginia Woolf'un "bir kadın yazar olarak ilk ödevinin yuvanın meleğini öldürmek olduğunu" söylemesini örnek alarak kadın mitini öldürmekten yana bir tavır alır. Aynı yerde 'Kadın"ın yeniden tanımlanma girişimlerinin çoğaldığından söz eder. Bir sınıf tanımı kadar, birey tanımına da gereksinim olduğunu ve bunun yalnızca kadınlar için gerekli olmadığını savunur.

Doğal olarak, 'toplumsal cinsiyet'le koşullanmış tanımlarımızın, Wittig'i anlama konusunda bizi engelleyen yönlerinin ayrımında olsak da; sınıfsız toplum idealinin 'cinsiyetsiz toplum' idealine dönüştürülmesi komünist ütopyaya yeni bir ütopya eklemekle yenilikçi bir yön taşısa da, pozitif ayrımcılık konularıyla 'farklılıktaki eşitlik' konularına ilişkin sorunların salt usla mı yoksa duyguyla mı çözüleceğine ilişkin sorular yine de çözüm beklemekte olup Gatens'ın "toplumsal cinsiyetsizleştirmeye" yönelik eleştirilerini dikkate almamız gerektiği de söylenebilecektir.

3. Evrensel İnsan Kavramı İçinde Gizli "Özcü" Yaklaşımın Anlamı

Moira Gatens'ın yaklaşımını anlama çabamız, Sylviane Agacinski'nin, *Cinsiyetler Siyaseti* adlı yapıtında 'Evrensel Erkek' başlığı altında cinsiyet ayrımının bir aşamalılık içerdiğinden söz etmesiyle de ilişkilendirilebilecektir. Agacinski'ye göre erkek, kadın üzerinde egemenlik kurmakta, insanlığı yalnızca kendisinin temsil ettiğini düşünmektedir. Evrenselci söylemler de bu tuzağa düşebilmektedir. Agacinski, evrenselci 'erkek modellerden' koparak, 'karma bir model' önermektedir.[29]

Diğer yandan, kadının biyolojik yazgısıyla özgürlüğü arasında bir çelişki olmadığını düşünen Agacinski'ye göre 'annelik', 'öteki'ne ilişkin büyük bir sorumluluk deneyimidir. 'Evrensel Erkek' başlığında öncelikle kadınların kimi hakları istemesinin 'ayrıcalık' ya da 'farklılık peşinde koşmaları' olarak

[28] Wittig, age, 49.
[29] Sylviane Agacinski, *Cinsiyetler Siyaseti* Çeviren İsmail Yerguz (Ankara, Dost Kitabevi, 1998).

nitelendirilmesinden yakınmaktadır. Deri rengi evrensel değildir, ama cinsiyet evrenseldir. Ama bu evrenselliğin somut ve farklılaşmış bir içeriği vardır. 'Cinsiyet'in 'insanlık' kavramının bir yönünü tamamlayan 'özel' bir yönü vardır. Bu tür görüşleri nedeniyle Agacinski'nin Gatens'la ortak bir noktada buluştuğu söylenebilir.

Diğer yandan, soyut bir evrensellik değil, somut bir evrensellik anlayışından yana olan Agacinski'ye göre, soyut bir evrensellik Platon ve Kant'ın görüşlerinde kendini gösterir. Soyut evrensellik özneyi saf olarak düşünmektedir. Oysa "saf bir özne" yoktur. Soyut evrensellikte 'cinsiyetsiz bir birey' söz konusudur.

Wittig gibi yazarlar bu 'cinsiyetsizlik özlemi'ne yakın görünmektedirler. Ama bunun ağır sonuçları olabilmektedir. 'Cinsiyetsiz toplum' özlemi 'kapalı toplum' özlemine koşut 'bireyi yadsıyan', "aşkı sınırlayan" bir özelliğe dönüşme riski taşımakta, 'kadın doğasına aykırı' kadın eşcinselliğine zemin hazırlayabilmektedir. Bu 'iyi niyetli' ama sonuçları bakımından 'acı' olan yaklaşım, sevgi dolu Woolf'un kendi canına kıymasına neden olan etkenlerden biri midir yoksa?[30] Kuşkusuz 'cinsellik' dışındaki özkıyım nedenlerinden de söz edilebilir. Bilindiği üzere "özkıyım" örneklerine şairlerde de rastlanmıştır. Woolf'un "eşcinselliği"yle yazar olarak "varoluşunu" eşinin ekonomik desteğine borçlu olması arasında yaşadığı "çatışma" sonucu yaşadığı bir bunalım sonucu "özkıyımının" gerçekleşmiş olabileceği varsayımından kaynaklanan yukarıdaki sorumuzun soru olarak kalmasının nedeni budur. "Aşk"ın şairlerdeki yaşanma biçimiyle 'yoksulluk' arasındaki ilişkinin yarattığı çatışmanın Woolf'un "kendi çatışmasıyla" benzeşiminin söylettiği sözler olarak yorumlanabilecek şu sözlerini anmamız anlamsız olmayacaktır:

> Kimse bu noktayı daha açık belirtemezdi. "Yoksul ozanın günümüzde en ufak şansı yoktur; iki yüzyıldır da olmamıştır... Yoksul bir çocuğun İngiltere'de, büyük yazınsal yapıtları doğuran zihinsel özgürlüğe kavuşma bağımsızlığını elde etmekte ancak Atinalı bir kölenin oğlundan biraz daha fazla umudu vardı." İşte hepsi bu. Zihinsel özgürlük maddi şeylere dayanır. Şiir, zihinsel özgürlüğe bağlıdır. Ve kadınlar yalnızca iki yüzyıldır değil, en başından beri yoksul olmuşlardır. Kadınların Atinalı kölelerin oğullarından daha az zihinsel özgürlükleri olmuştur. Öyleyse kadınların en ufak bir şiir yazma şansları olmamıştır. İşte bu yüzden paranın ve kişinin kendine ait bir odanın üzerinde bu nedenle durdum.[31]

Agacinski, "Cinsiyeti (insan varlığı) dışlayan bir insanın özü tanımıyla,

[30] Bu konuda Woolf'un eşi Leonard'a yazdığı "en sevdiğim" anlatımıyla başlayan iç parçalayan intihar mektubu anılabilirse de konumuzun sınırlarını aşmaktadır. Ama yine de kaynak belirtmekle yetinelim: https://dusunbil.com/virginia-woolfun-insani-derinden-etkileyen-intihar-mektubu/

[31] Virginia Woolf, *Kendine Ait Bir Oda* Çeviren Suğra Öncü (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 120-121.

onu içine alan (erkek ve kadın) bir tanım arasındaki fark yukarıda belirtildiği anlamda basit bir soyut/somut farkı değildir"[32] derken; hangi kategorinin hangi soyutlama düzeyinde kuramsal ve pratik ya da siyasal açıdan iş görür olduğunu da araştırma eğiliminde görünmektedir. 'İnsan tanımı' içine cinsel özellik katılmazsa kadın kendi deneyim ve isteklerini nasıl ortaya koyacaktır? Yasalar karşısında erkek ya da kadının önemi olmaması durumunda, kadınlar toplumsal konumlarını düzeltmek ve korumak konusunda kendilerini ifade edemez duruma düşebilmektedirler. Soyut bakış açısı bu yüzden Agacinski'ye göre iyi bir statüko bekçisidir!

"İnsani varlıkların" eşitsizliğiyle, erkeklerin ve kadınların durumlarının eşitsizliğinin örtülmemesi gerektiğini düşünen Agacinski; cinsiyetleri, birey ve yurttaşların sözde farksızlıkları kisvesi altında "yok etmek" değil, toplumdaki cinsiyet ilişkilerini değiştirmek gerektiğini savunmaktadır. Evrenselci feministler bu anlamda 'erkekmerkezciliğin' tuzağına düşmemelidir ona göre. Kadının 'ötekiler gibi' insani varlıklar olmaya çalışması kendi özgüllüklerini yok etme riski taşımakta olup, bir cinsiyetin ortadan kalkması yansızlığa değil, öteki cinsin egemenliğine yol açacaktır. Burada da Wittig'den farklı, Gatens'e yakın görüşleri söz konusudur Agacinski'nin. Bu durumun gözden kaçırılmasının nedeni olarak evrensel insan kavramının yerine erkek modelinin konmasını görmektedir.

İnsan kavramını tasarlarken onu erkek ya da dişi yönleriyle birlikte tasarlamak gerekmektedir Agacinski'ye göre; çünkü "cinsiyetsiz bir insan ilk örneği yoktur." Evrenselci mantık erkekmerkezciliği alt edebilmelidir. Agacinski bu yüzden haklı olarak "erkek feminizme" tepki göstermektedir. "Kimi kadınların kariyer olarak yükselmeleriyle 'erkekler dünyası'na girmesi sonucu hemcinslerini unutması"na tepki göstermesi de etik bir tavır olarak görülür![33]

Özel aile alanındaki 'işlerin' ekonomik alana yabancı kalmasına da tepki göstermekle önemli bir noktaya değinmektedir Agacinski. "Ev hanımlarına" da emeklilik hakkı istemi, Haziran 1908'de yapılan "Kadınlara medeni haklar ve oy hakkı kongresinde" dile getirilmiştir. Ama bu konuda hala ciddi bir çözüme ulaşılamamıştır. Kadına ev işini bırakmayı öneren feministlerin tutumunu, bu anlamda işçiye fabrikalarını terk etmelerini önermeye benzetmektedir.

Diğer yandan Beauvoir, iki cins kadın arasında başka bir ara seçenek görmemiştir; kendini aşan yaratıcı bir deha olan kadınla, evini –hapishanesini– krallığa dönüştürmeye çalışan kadın... Kadının da çalışması durumunda ev işlerinin sorumluluklarının paylaşılamaması durumu feminizmin en yürek sızlatan sorunu olarak karşımızda durmaktadır.[34]

---

[32] Agacinski, Cinsiyetler Siyaseti, 63.

[33] Agacinski, age, 67.

[34] Engels ailede erkeğin burjuva, kadının da proleter olduğunu yazmış; yabancılaşmanın ancak devrimle son bulacağını düşünmüştür. Bebel ise 'komün yaşamının' kadını özgürleştireceğini

Bu konu: "Ev işlerinin ücretlendirilmesi, 'kadınları evde tutmak isteme niyeti' olarak tutuculuk sayılabilir miydi?" sorusu çerçevesinde de ele alınabilecektir. Agacinski, bu bağlamda; ekonomik yaşamı özel yaşamla bağdaşır hale getirmek ve ev ekonomisini global ekonomik sistemle uzlaştırmak amacıyla, hem dışarıda çalışma biçimlerini, hem de ev yaşamını değiştirmenin gerekiyor olabileceği olasılığından da söz etmektedir.[35] Kadının doğal bir hizmetçi sayıldığı aile ekonomisi düzenine karşı çıkarak, her türlü çalışmanın genel ekonomi düzeni içinde kabul edilmesinin şart olduğunu düşünür. Bunun çözümünü hem kadınların hem de erkeklerin çalışma saatlerinin azaltılmasında görür. Diğer yandan teknolojik gelişmeyle üretim için artık emeğe gerek kalmadığında nasıl yaşanacağı da sorunsal olarak ortaya konmakta, bu da ev ve özel yaşam alanlarının yeni bir bakışla ele alınmasını sağlayacak gibi görünmektedir.

Agacinski'ye göre radikal feminizm erkekmerkezciliğe karşı kadınmerkezci bir anlayış ortaya koyarak "ayrılıkçı" bir başka tuzağa düşmeye yol açmaktadır. Eşcinsellik tercihini yabancılaşmaya son vermenin tek biçimi olarak görenler dışında, kadının kadını narsistçe yücelterek dayanışma duygularını korumasının pek de kötü sonuçları olmadığını düşünse de; ona göre bu şahane yalıtılmışlık içinde kalmak zordur. Radikal feminizm erkek ve kadın kategorilerinin kalkması gerektiği sonucuna varmaktadır, çünkü heteroseksüel kültür cinsel sınıflar oluşturmaktadır ve kadınlar için bağımsızlığa kavuşmanın tek yolu olarak lezbiyen yaşam biçimini görmektedir. Bu durum haliyle Monique Wittig'in, "lezbiyen kadın değildir" düşüncesine yol açmıştır; çünkü "kadınlık kategorisi" erkeklere özgü heteroseksüel bir kategoridir. Bu tutumun kısmen doğru olduğunu savunmaktadır Agacinski. Çünkü ona göre cinsiyetler aslında farklılıklarından başlayarak birbirleriyle ilişkileri içinde anlam ve değer kazanmaktadır ve eşcinsellik tercihi cinsel kimliğin bir tür silinişi olarak yorumlanmalıdır. Bu durumda doğal olarak ayrılıkçılık, ayrımları yücelterek eşcinselliğe yol açmaktadır; evrenselcilik ise cinsiyet ayrımını reddederek "erkek modeli ayrıcalığını" gizlemektedir. Bu yüzden haklı olarak erkek ve kadının her ikisinin de kendisini sorumlu duyumsadığı 'karma bir toplum modelini' önermek istemektedir Agacinski. Ona göre çağdaş bir feminizm bir karmalık felsefesine dayanmalıdır. Bu bağlamda, "(...) her iki cinsin karmalığı düşüncesi, post-feminist olacaktır"[36] der. Karmalığı düşünmeyi insanlığı bir çift olarak tasarlamak olarak yorumlayan Agacinski'nin bu haklı özlemi insanlık adına değil de feminizm adına dile getirmesi bir çelişki gibi görünmektedir. Çünkü 'feminizm' terimi 'kadın' kavramını öne çıkarmaktadır.

belirtmiştir. Oysaki aile yaşamının özel bir alan olarak gerçekliği ve alışkanlıkların yineleniyor olması ve hukuktan da bir şey beklenememesi durumu kadın ve erkek arası ilişkilerdeki 'eşitsizliklerin' sürmesine yol açmaktadır.

[35] Agacinski, age, 73.

[36] Agacinski, age, 76.

Bizce 'Adem ve Havva' söylencesi 'insan kavramının' söylencesidir. Cennet 'idealar dünyası'dır, 'kavramlar dünyası'dır gerçekte. Havva'nın Adem'in 'kaburga kemiğinden yaratılması' bir simgedir. Kadın'ın 'fiziksel olarak güçsüz' oluşunun simgesi. Yasak meyveyi 'tadınca' çıplaklıklarını ayrımsamışlar ve 'duyular dünyası'na kovulmuşlardır. Çünkü 'ideal insan' çıplaklığı ayıp olarak görmez. Adem ve İsa'nın 'babasız' olmalarının özel bir anlamı vardır.[37] Bu durumda, tıpkı Adem gibi, 'Bakire ve velût olan Doğa'nın çocuğudur İsa. Kutsal metinlerde 'kadın'ın ayartan olması, yasak meyveyi yemeye vesile olması 'cinselliğin' insan kavramı çerçevesinde öne çıkarılmasına bir tepki olarak da yorumlanabilecektir. Burada Kadın'ın 'Doğa' olması söz konusudur. Tanrı'ya 'cinsiyet' atfedilmemesi yanında, Spinoza'da "Yaratan Doğa/Yaratılmış Doğa" ayrımının olması bu yüzden anlamlıdır.

Bu çerçevede 'insan kavramı'nı ussallaştırma çabamızın Spinozacı 'tümtanrıcı' bir yönü olduğunu belirlememizle; Gatens'ın editörlüğünü yaptığı ve kendisiyle birlikte katkıda bulunanların Aurelia Armstrong, Sarah Donovan, Paola Grassi, Luce Irigaray, Susan James, Genevieve Lloyd, Alexsandre Matheron, Heidi Ravven, Amelie Rorty ve David West olduğu, 2009'da yayımlanan "*Benedict Spinoza'nın Feminist Yorumları*" adlı bir çalışmasının olduğunu da anımsamamız yersiz değildir.[38]

Spinozacı yaklaşımın öncelikle olgusal olarak yadsınamayacak olan her türlü bedensel ayrılığın, özcü bir yaklaşıma kendini dönüştürmeden olumlanmasına izin verdiği göz önünde bulundurulunca, feminist yazında kimi kez karşıtlaştırılan "eşitlik ve ayrılık" söylemleri arasında yapıcı bir rol oynadığının belirlenmiş olmasının Gatens bağlamında anılmış olduğunun saptanması da burada nedensiz olmayacaktır.[39] Çünkü iyi ve kötünün Spinozacı okuması sorumluluk ve tehlikeli davranışlar gibi ahlaksal kavramlar için doğrudan bir etkiye sahiptir.[40]

Moira Gatens, belirli bir biyolojik cinsiyetin belirli bir toplumsal cinsiyeti edindiğini benimseyen toplumsallaştırma kuramının, bedenin ve bilincin nötrlüğünü yalnızca görüntüde benimseyen ve özünde rasyonalist ve

---

[37] Kuran. Çevirenler: Dr. Hüseyin Atay-Dr. Yaşar Kutluay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 56.
Burada Adem ve İsa'nın "babasız" olmalarına ilişkin durumun kaynağını belirtmekle yetinilmiştir. Ali İmran Suresi'nde, "Tanrı'nın katında İsa'nın durumu –kendisini topraktan yaratıp sonra 'ol!' demesiyle olmuş olan– Adem'in durumu gibidir" denir. Konu kapsamlı bir kutsal metin ve din felsefesi literatürünü yansıtmayı gerektirmektedir ki, henüz yayımlanmamış çalışmalarımızda ve kimi yayımlanmış çalışmalarımızda bunlar yer alsa da, bu yazımızın sınırlarına aşmaktadır.

[38] Moira Gatens, ed. *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2009.)

[39] Reyda Ergül ve Cemal Bâli Akal, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir (Spinoza Üzerine Yazılar Söyleşiler),* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 18.

[40] Timoty Laurie. "Thinking without mosters: The role of philosophy in Moira Gatens." *Parhesia* 30 (2019): 48-68, 62. www.parrhesiajournal.org

tarih üstü bir açıklama olduğunu savunur.[41]

4. Judith Butler'ın Toplumsal Cinsiyet Algılaması ve Gatens'ın Tutumu

Judith Butler'ın, dişillik ve erilliğin her birinin belirli toplumsal kurumlar ve rollere bağlanmış olan çeşitli biçimlerde var olduğu düşüncesini geliştirdiğini belirten Alisone Stone, Butler'ın *Cinsiyet Belası* adlı yapıtını çağdaş feminist felsefenin en önemli ve etkili yapıtlarından biri sayar.[42] Stone, Butler'ı, postmodernist feministler arasında değerlendirir. Stone, postmodernizmin merkezine, "1. Tarihte ilerlemenin olmadığı, 2. Her benliğin parçalanmış olduğu, tutarlı olmaktan ve kendi denetimini elinde tutmaktan ziyade çeşitli itki ve etkilerle yönetildiği ve 3. Ahlaki kodların ve bilgi sistemlerinin daima iktidar ilişkileri ile bağlantılı olduğu" fikirlerini aldığını ileri sürer.[43]

Butler, toplumsal cinsiyeti yöneten düzenleyici pratiklerden söz etmiştir. Odun kırmak, evi temizlemek gibi pratiklerdir bunlar ve bizler alışılagelmiş iş ve etkinlikleri yaparak toplumsal cinsiyetli hale gelmekteyiz ona göre. Kişi belli giysileri giyerek, saçını belli bir biçimde uzatıp biçimlendirerek eril ya da dişil duruma gelmektedir. Butler'a göre toplumsal cinsiyet olduğumuz ya da sahip olduğumuz değil, 'yaptığımız' bir şey olmaktadır bu durumda. Normlar bizi belli bir toplumsal cinsiyete karşılık gelen pratiklere katılmaya zorlamaktadır.[44] Katılımın sürdürülmesiyle kendimizi eril ya da dişil olarak sınıflandırırız. Butler'ın toplumsal cinsiyeti "performatif" sayması bundandır. Kurumlara, ayrı ırk ve sınıflara ve kültürlere göre toplumsal cinsiyet normları değişebilmektedir. Butler, kişileri eril ya da dişil davranışlara iten normlara "heteroseksüel matris"[45] der ve heteroseksüel matrisin esaslarını sıralar. Bunlardan biri erkeklerin dişil bir biçimde davranamaması, dişilerin de eril bir biçimde davranamamasıdır.

Stone, Butler'ın ilk makalelerinden birinde toplumsal cinsiyeti ortadan

---

[41] Buradaki bedenin ve bilincin nötrlüğü konusu her ne kadar Locke'un Aristoteles kökenli "tabular rasa" kavramıyla ilişkilendirilebilirse de –ki bunu Leibniz'in 1999 tarihli Afşar Timuçin çevirisi *Metafizik* Üzerine *Konuşma*'sından öğreniyoruz– sunduğu çerçevenin ikiliği Descartes'ın rasyonalizminin ikici (düalist) çerçevesiyle de örtüşmektedir. "Tabular rasa" kavramı Aristoteles kökenli olsa da Aristoteles'in rasyonalist olduğu yadsınamayacaktır. Bizce "levha" boş olarak benimsense de kimi özelliklere sahip olabilecektir. Locke'un deneyciliği konusu ya da deneycilikle rasyonalizmin nerelerde buluştuğu konuları bu yazımızın kapsamını aşmaktadır. "Aristotelesçi Feminizm" ise bu bağlamda ayrıca ele alınabilir. Üstüne üstlük Hume'un nedensellik eleştirisi çerçevesinde her türlü determinist yaklaşıma karşı sezgisi-varoluşçu-tasavvufçu yaklaşımların "rasyoanalizmlerle" bağı sorgulanmayı gerektirmektedir.

[42] Alison Stone, *Feminist Felsefeye Giriş* Çeviren: Yonca Cingöz-Bilge Tanrısever, (İstanbul: Otonom-Cadı Kazanı Yayınları, 2015.), 97.

[43] Stone, age, 98.

[44] Stone, age, 99.

[45] Stone, age, 100.

kaldırmaktan değil, toplumsal cinsiyetlerin sayısını çoğaltmaktan yana olduğunu saptar.[46] Burada "transeksüel toplumsal cinsiyet"ten söz edilebilmesi olasılığı düşündürücüdür. Ancak diğer feministler bu "çoklu toplumsal cinsiyet tasarımına" karşı çıkarlar. Eril ve dişil kategorileriyle yetinmek isterler. Ancak bu durumun Butler'ın determinizme karşı tutumuyla da ilişkisi vardır, onda salt 'biyoloji' değil, 'kültür'ün de 'kader' olmasına bir karşı çıkış görülür.[47]

Farklı cinsiyet normlarının geçerli olduğu farklı kültürel bağlamlarda bedenlerin nasıl farklı yollarla dişil hale geldiği üzerine yapılan çalışmaları "bedenin feminist felsefesi" başlığında değerlendiren Stone'un bu bağlamda andığı Susan Bordo, Moira Gatens ve Shannon Sullivan'dan daha çok zaman ayırdığı Gatens'a değinmeyi biz de daha uygun görüyoruz. Yukarıda da değindiğimiz gibi Gatens, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımına karşı çıkmaktadır. Bedenleşme ile toplum arasındaki ilişkiyle ilgili olarak "imgesel beden" ya da "hayali beden" olarak adlandırılabilen kavramı merkeze alan bir düşünme yolunu seçmektedir.[48] Stone'a göre Gatens, kendimizi "bedenleşmiş" olarak düşünmeden algılamayacağımız düşüncesindedir; ki bu düşüncesine Merleau-Ponty'den esinle ulaşmıştır. Bu esin, Merleau-Ponty'nin, *Phenomenology of Perception* (1945) adlı yapıtında deneyim sahibi olanların zorunlu olarak kendilerini bedenleşmiş halde deneyimlediklerine ilişkin belirlemesinden kaynaklanmaktadır.[49]

Çocuklar hayali bedenlerini daha büyük ve daha yetkin olarak tasarlamaktadır. Bedenlerimizin farklı parçalarına daha farklı önem veririz. Gatens'a göre bedenlerimizin kültürden bağımsız biyolojik nitelikleri vardır. Ona göre cinsiyetin biyolojik belirlenimi açık olmasa da cinsiyeti bir sürem olarak kabul etmek zorundayızdır. 'Regl deneyimi' kız ya da kadının hayali bedeninin, dişil cinsel kimliğini kanıtlayan ayrılmaz bir parçası durumuna gelir. Böylece erkeklik ve dişilik salt zihinsel düzeyde değil bedensel düzeyde de edinilmiş nitelikler olmaktadır. Stone, Gatens'ın "toplumsal cinsiyet" kavramını reddettiğini yinelemekle birlikte, onun alternatif olarak "toplumsal imgesel" kavramını öne sürdüğünü belirtir.[50] Stone'a göre Gatens, Butler'dan ayrı olarak, bedensel alışkanlıklarımız ve birçok bedensel özelliğimizin dişillik ve erillik normlarınca biçimlendirildiğini söylememekte, bunun yerine bedensel alışkanlıklarımızın ve özelliklerimizin birçok biyolojik niteliğin önemi hakkındaki toplumsal imgesel fikirlerince biçimlendirildiğini söylemektedir.[51]

Stone, Gatens'ın "toplumsal cinsiyeti" reddetmekle yanlış yaptığını ileri

[46] Stone, age, 105.
[47] Judith Butler. *Cinsiyet Belası* Çeviren Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 53.
[48] Stone, age, 115. Biz burada yazımızın başındaki kullandığımız "hayali beden" kavramını tercih ediyoruz.
[49] Stone, age, 115.
[50] Stone, age, 117.
[51] Stone, age, 118.

sürmektedir. Çünkü Stone'a göre toplumsal cinsiyet kavramı toplumsal yaşamın, hayali kavramının yakalayamadığı bir unsuru yakalamaktadır. Düşüncesini, "Toplumsal cinsiyet kavramı, belli biyolojik niteliklere sahip (erkek veya dişi) insanların nasıl (ör. sırasıyla eril veya dişil) eylemeleri gerektiğini belirleyen bir dizi toplumsal norma sahip olduğumuz olgusunu yakalar" diyerek netleştirir.[52] Sonuçta Stone, Gatens'ın "toplumsal cinsiyet" kavramını reddetmesine karşı çıkarken, iki kavramla birden –hem biyolojik cinsiyet hem toplumsal cinsiyet– çalışmanın feminist filozoflara yarar sağlayacağını düşünmekten yanadır.[53]

5. Tartışma ve Sonuç:

Moira Gatens'ın psikanaliz ve davranışçılığa ilişkin değerlendirmeleri açısından bakınca ulaşılan sonuçların kendi değerleri yadsınamasa da; gerek psikanaliz ve gerekse de davranışçılığın belirlenimci yaklaşımlarına karşı belirlenmezci nitelikteki 'varoluşçu psikoterapi'nin olanaklarından da yararlanılması gerektiği yadsınamayacaktır. Varoluşçuluğun "tasavvufla" ilişkisi açısından da bakınca geleneksel dinlerdeki "insan" kavramının yeniden çözümlenmesi de anlamsız olmayacaktır.[54] Bu 'varoluşçu-tasavvufçu' açıdan bakınca Agacinski okumamızda değindiğimiz 'Adem ve Havva' söylencesinin 'insan kavramı'nın söylencesi olduğunu anlaşılacaktır. Bu yönüyle 'Cennet' kavramının da 'idealar dünyası' olarak konumlandırılması söylem tutarlılığımızı sağlayacaktır. Tek tek insanların 'gelip geçici', 'insanlığın' da kalıcı olması durumu, idealar dünyasının 'kavramlar dünyası' olarak algılanmasına taban hazırlamaktadır. Kavramlar, 'evrenseller' olarak da adlandırılmaktadır. Havva'nın, Adem'in 'kaburga kemiğinden yaratılması' bir simgedir. Kadın'ın 'fiziksel olarak güçsüz' oluşunun simgesidir bu durum ve 'biyolojik cinsiyetle' ilişkilendirilecektir. Adem (erkek) ve Havva (kadın) 'yasak meyveyi' tadınca onlara 'ayıp yerleri görünmüş' çıplaklıklarını ayrımsamışlar ve 'duyular dünyası'na kovulmuşlardır. Çünkü 'ideal insan' çıplaklığı ayıp olarak görmez. Çıplaklığın 'örtülerden uzaklık' olarak 'olduğu gibi görünme' gibi fenomenolojik bir anlamı da vardır. Adem ve İsa'nın 'babasız' olmalarının da özel bir anlamı vardır. Kutsal metinlerde 'kadın'ın ayartan olması, yasak meyveyi yemeye vesile olması 'cinselliğin' insan kavramı çerçevesinde öne çıkarılmasına bir tepki olarak da yorumlanabilir. Agacinski'nin önerdiği erkek ve kadının her ikisinin de kendisini sorumlu duyumsadığı 'karma bir toplum modeli' geleneksel algılamaların 'içrek yorumuyla birleşebilen' laik

---

[52] Stone, age, 119.

[53] Stone, age, 121.

[54] Varoluşçuluk ve tasavvuf ilişkisi ayrı bir yazının konusu olsa da; mistik yaklaşımların "yokluğa" bakışı, Taocu çerçevenin ontolojik yönünün nihilizmle ilişkisi açısından da bakıldığında, en azından Yunus Emre'nin, *"Hakikat bir denizdir / Şeriattır gemisi / Çoklar bindi gemiye / Denize dalmadılar"* dizelerini anmakla yetinmenin bu çerçevedeki açıklamalarımızın anlaşılması yönünde şimdilik yeterli bir ipucu niteliği taşıdığını belirtebiliriz.

toplumsal düzenlerde evrensel insan kavramının gerçekleşmesine katkı sağlayacaktır. 'Biyolojik cinsiyet/Toplumsal cinsiyet' gibi ayrımların gerçekliğinin sorgulanması bu kavramların birer düşünme aracı olarak işlevsellikleri yadsımamızı gerektirmemektedir.

Kaynakça

Agacinski, Sylviane. *Cinsiyetler Siyaseti* Çeviren İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası* Çeviren Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Ergül, Reyda ve Cemal Bâli Akal, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir (Spinoza Üzerine Yazılar Söyleşiler)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Gatens, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* New York: Routhledge, 1996.

Gatens, Moira, ed. *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* University Park, PA: The Pennsylvania State University Press 2009.

Kuran. Çevirenler: Dr. Hüseyin Atay-Dr. Yaşar Kutluay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.

Laurie, Timoty. "Thinking without mosters: The role of philosophy in Moira Gatens." *Parhesia 30*, 2019, 48-68, www.parrhesiajournal.org.

Moira Gatens, *"Biyolojik Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet Farkının Kritiği"*, Özne, 18. Kitap, Feminizm ve Felsefe sayısı, Çeviren Doç. Dr. Hülya Şimga Durudoğan, -sayı editörü: Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan-, Konya: Çizgi Kitabevi, 2013, 59-72.

Sarsmaz, Mehmet. *Mehmet Sarsmaz Cumhuriyeti* İzmir: İlya Yayınevi, 2009.

Stone, Alisone. *Feminist Felsefeye Giriş* Çeviren Yonca Cingöz-Bilge Tanrısever, İstanbul: Otonom-Cadı Kazanı Yayınları, 2015.

Süreya, Cemal. *Sevda Sözleri* İstanbul: Can Yayınları, 1994.

Wittig, Monique. *Straight Düşünce* Çeviren Leman Sevda Darıcıoğlu-Pınar Büyüktaş, İstanbul: Sel Yayınları, 2012.

Woolf, Virginia. *Kendine Ait Bir Oda* Çeviren Suğra Öncü, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.


SWIPTR
II. ULUSLARARASI
KADIN FELSEFECİLER KONGRESİ
SWIPTR
SWIPTR
MUĞLA


FEMINISTS DEMAND
CLIMATE JUSTICE



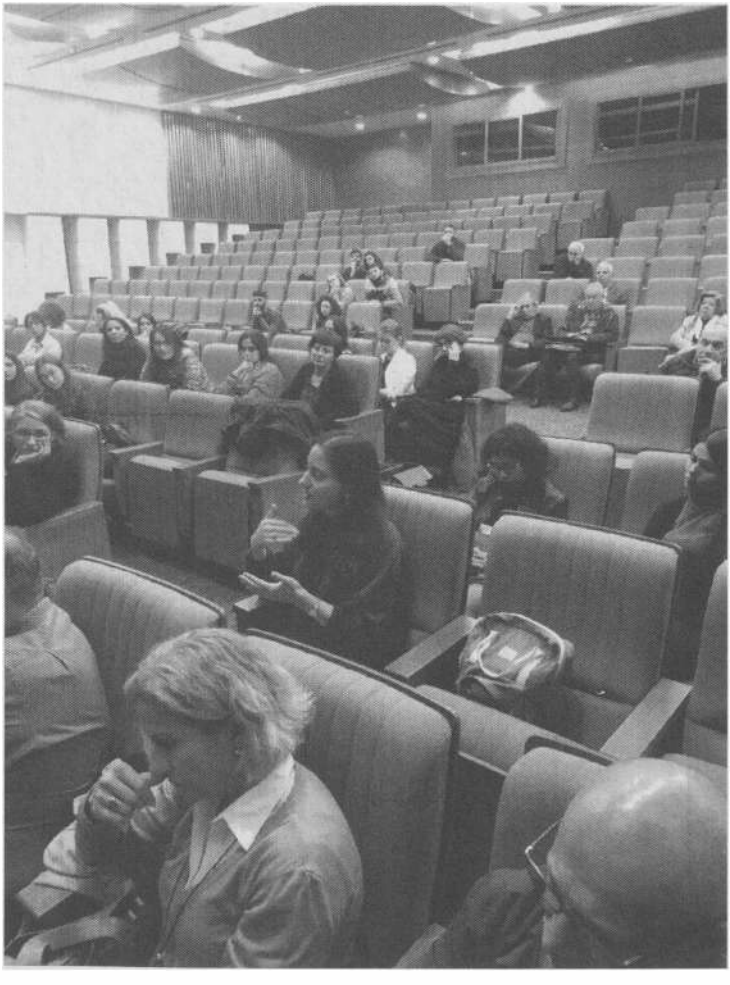
















Arkhe-logos'tan...

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.

İ. 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.

İ. 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.

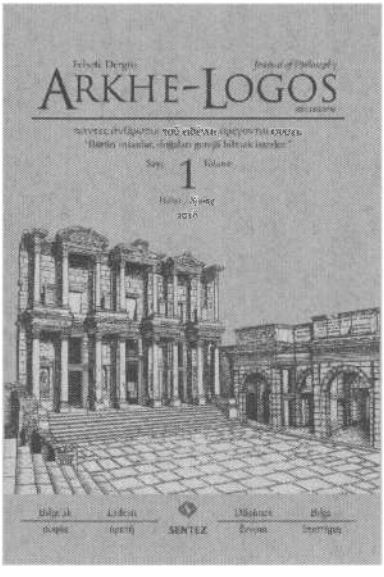
Bu sayıda, ayrıca yayımlanmasının 200. yılı olması sebebiyle Hegel'in *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri*'ne ilişkin özgün makalelere de yer verilecektir. Hegel *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri'ne* Giriş'de felsefi hukuk bilimini detaylıca incelemeye geçmeden önce üç temel kavramdan bahseder. Bu kavramlar irade ***(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

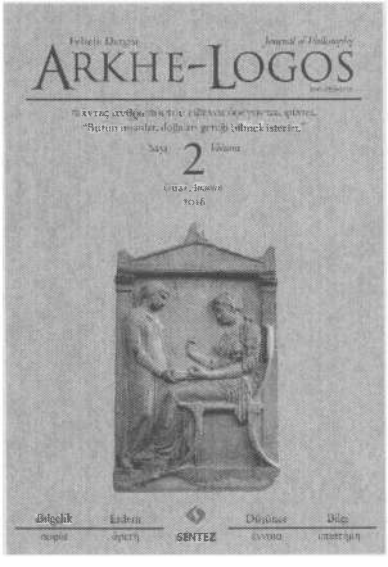
Geometrik Nesneler Üzerine: Aristoteles
I. MUELLER
Çev. A. DİNÇER ÇEVİK

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

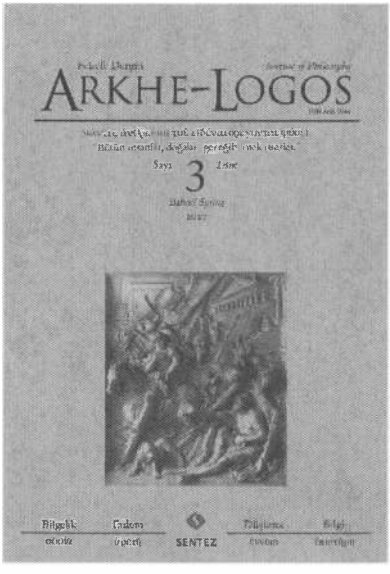
Siyaset Felsefesi Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi
VELİ URHAN

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

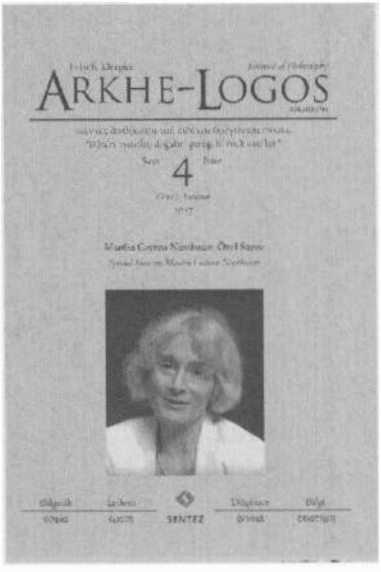
İçsel ve Dışsal Sebepler
BERNARD WILLIAMS Çev. AYKUT AYTIŞ

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

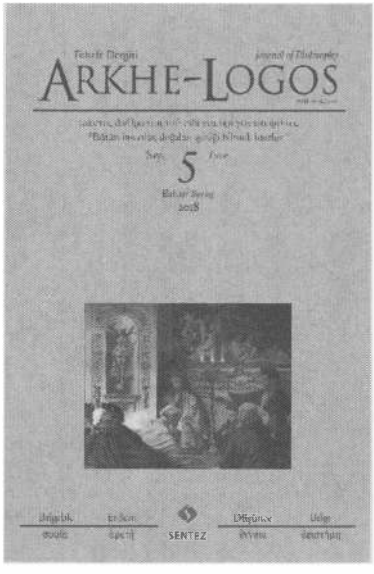
Martha C. Nussbaum'ın Olanaklar Yaklaşımının Aristotelesçi Kökenleri
EBRU GÜVEN

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

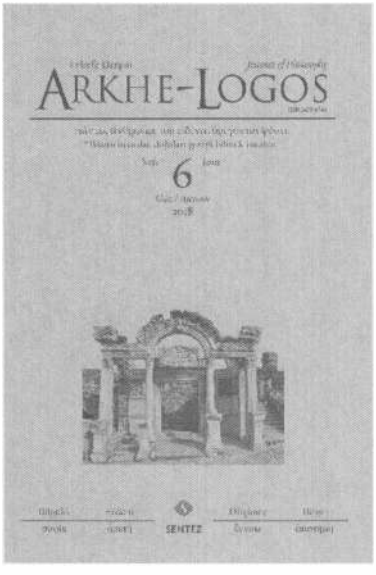
Platon Düşüncesinde Kurgu - Gerçeklik Bağlamında Şiir ve Felsefe
CEYHUN AKIN CENGİZ

"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

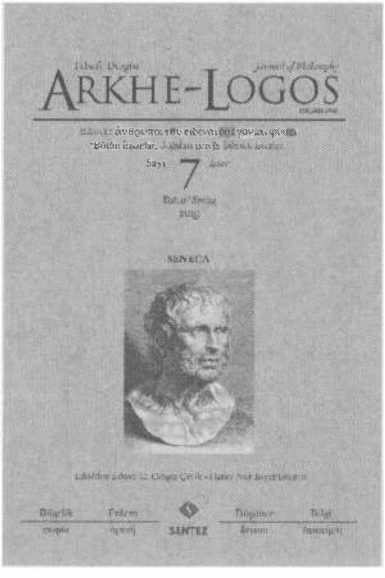
Nietzsche ve Heidegger'de Sanat ile Hakikat Arasındaki İlişki Üzerine
CAN BATUKAN

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

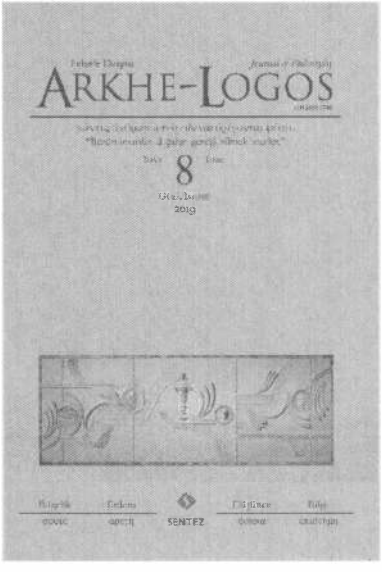
Seneca'nın De Ira Adlı Eserinde Öfke Çözümlemesi
İHSAN BERK ÖZCANGİLLER

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



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