

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Felsefede Ölüm Sorunsalı ve Feminizm

Bilge Tanrısever

2501130538

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Serpil Çakır

İstanbul, 2019

TEZ ONAY SAYFASI



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : BİLGE TANRISEVER ÇEPER Numarası : 2501130538
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : KADIN ÇALIŞMALARI Danışmanı : PROF.DR.SERPİL ÇAKIR
Tez Savunma Tarihi : 06.09.2019 Saati : 16:00
Tez Başlığı : FELSEFEDE ÖLÜM SORUNALI VE FEMİNİZM

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUGUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-PROF.DR.SERPİL ÇAKIR		Kabul
2-PROF.DR.ZEYNEP DİREK		Kabul
3-DOÇ.DR.ATEŞ USLU		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-DR.ÖĞR.ÜYESİ ZEYNEP ÖZDE ATEŞOK		
2-DR.ÖĞR.ÜYESİ TUBA DEMİRCİ		

ÖZ

Feminizm ve Felsefede Ölüm Sorunsalı

Bilge Tanrısever

İnsanı, bir tür olarak neyin insan kıldığına dair tartışmalar bin yıllardır devam etmektedir. Bu tartışma etrafında şekillenen genel çerçeveye göre ise, insanı diğer türlerden ayrı kılan şey aklıdır. Aklımız sayesinde tabiattaki diğer türlerden kendimizi ayırır ve kendimizi gerçekleştirmek için de onun ilkelerini takip ederiz. Ancak, akli kendimize rehber seçtiğimiz felsefi süreçte bundan daha derin bir ayrım, ruh ile beden arasındaki ayrım söz konusudur. Söz konusu ayrımı ortaya çıkaran şey ise bir çeşit ölüm korkusu, varlığını devam ettirme isteği olmuştur. İşte bu istekle felsefe, insanı ruh ve beden olarak iki ayrı tözün birleşimi olarak görmüş, ruhun başka ve ölümsüz bir âleme ait olduğunu söyleyerek onu bedenden üstün kılmıştır.

Bu tez, feminist felsefenin kendine ait ayrı bir felsefi alan oluşturduğunu, felsefe tarihinin ise başlangıcından itibaren ölüm odaklı olduğunu ve bu ölüm odaklılığa feminist filozoflarca müdahale edildiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu müdahaleler bedenin yeniden yorumlanmasının imkânlarına kapı açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: felsefe, feminizm, ölüm, feminist felsefe, beden, antik Yunan.

ABSTRACT

Problematic of Death in Feminism and Philosophy

Bilge Tanrısever

The discussion about what makes us human has been going on for thousands of years. According to the frame that has been shaped around these discussions, our mind (reason) is what makes us from other species. Thanks to our mind, humans know that they are different from other species and follow the mind's principles to realize themselves. However, there is a deeper separation in this philosophical process in which we have chosen the mind as our guide; the separation between the soul and the body. The fear of death and the will to continue our existence forms this distinction. Carrying that will, philosophy considers the human as the combination of two different substances: the soul and the body. Also, it considers the soul as superior contrary to the body as the soul belongs to a deathless and different realm.

This thesis will try to explain that feminist philosophy is a self-contained philosophy field and the philosophy itself is death-centric from the beginning. Also, it will try to exhibit the intervention of the feminist philosopher. These interventions open the door to new re-interpretations of the body.

Key Words: philosophy, feminism, death, feminist philosophy, body, ancient Greece.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, felsefeye feminist gözlerle bakılmaktadır. Felsefe geleneğinin bize kazandırdıkları yok sayılmadan, bize verdiği anlamlar kümesi eleştirilmektedir. Felsefenin sorguladığı en önemli alan ise insanın kendisidir ve insanın anlamı ölümlü olmaktan başlayarak kurgulanır. Bu tezde, felsefenin bu ölüm odaklı bakış açısı başlangıç noktasında, yani antik Yunan felsefesinde incelenmektedir. Buna ek olarak feminizmin yalnızca politik bir hareket olmadığı, aynı zamanda müstakil bir felsefe alanı olduğu da ortaya koyulmaktadır. İşte kendi alanını yaratan feminist felsefe ile felsefenin başlangıcı ziyaret edilerek, insanın ölüm odaklı tanımlanmasının sonuçları incelenmiştir. Bunu yaparken, herhangi bir felsefi dönem yerine antik Yunan döneminin seçilmesinin sebebi, felsefi sorulara verilen bazı cevapların ya da bazı kavram tanımlarının, dışı özne açısından ciddi sonuçlarının olmasıdır. Elbette felsefeyle ilişkili bir tez yazmak, iyi bir felsefe okuyucusu olmayı da gerektiriyor. Bu alanda eksiklerimiz olmakla birlikte, feminist felsefenin gelişmesi için bu okumalara devam etmek, bin yıllardır devam ettirdiğimiz düşünce biçimlerini değiştirmek çok önemlidir. Felsefenin, feminizm ile karşılıklı etkileşimi yadsınamaz. İşte bu tez de bu önemli alana kısıtlı bir konuyla da olsa katkı sağlamayı amaçlamıştır.

Bu tez süreci boyunca benden umudunu hiç kesmeyen tez danışmanım ve sevgili öğretmenim Prof. Dr. Serpil Çakır'a teşekkür ederim. Ayrıca, bana hem manevi hem de entelektüel desteğini hiç esirgemeyen, karşılaştığım her zorluğu birlikte aştığım yol arkadaşım Ferhat Çeper'e ve kendimden şüphe ettiğim her anımda bana benden çok inanan sevgili dostum Melis İnan'a minnet borçluyum.

Bilge Tanrısever,

İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE VE FEMİNİST FELSEFE

1.1.Felsefenin Tanımı.....	6
1.2. Felsefenin Temel Disiplinleri.....	9
1.2.1. Bilgi Felsefesi.....	9
1.2.2. Varlık Felsefesi.....	11
1.2.3. Ahlak Felsefesi.....	13
1.2.4. Siyaset Felsefesi.....	16
1.2.5. Sanat Felsefesi.....	17
1.2.6. Din Felsefesi.....	19
1.3. Feminist Felsefenin Tanımı.....	21
1.4.Feminist Felsefenin Temel Kavramları.....	28
1.4.1. Cinsiyet.....	28
1.4.2. Toplumsal Cinsiyet.....	31
1.4.3. Cinsel Fark.....	33
1.4.4. Beden-Doğum.....	36

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFENİN KURUCU DÖNÜM NOKTASI ANTİK YUNAN FELSEFESİ

2.1.Site Devleti ve Demokratik Toplum.....	39
2.2.Bilimin Gelişmesi ve <i>Mitos</i> 'tan <i>Logos</i> 'a geçiş.....	42
2.3.İnanç Özgürlüğü Ortamı.....	45
2.4.Diğer Kültürlerin Etkisi ve Yunan Felsefesinin Onlardan Farkı.....	47
2.5.Filozof Karakterinin Doğuşu.....	49
2.6.Kurucu Filozoflar.....	52
2.6.1. Pythagoras ve Pythagorasçılık.....	56
2.6.2. Parmenides.....	59
2.6.3. Platon	63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANTİK FELSEFEDE ÖLÜM İZLEĞİ VE FEMİNİST MÜDAHALE

3.1. Feminist Müdahaleler.....	70
3.1.1 Luce Irigaray.....	71
3.1.2 Adriana Cavarero.....	76
3.1.3 Val Plumwood.....	82
3.2. Ölüm Odaklı Felsefenin Doğurduğu Sonuçlar.....	90
3.2.1 Akıl-Beden Arasındaki Ebedi Karşıtlık ve Dinler Açısından Sonuçları.....	90
3.2.2Bedenin Ötekileştirilmesi.....	91
3.2.3 Ölümsüzlük (Ölüm) Yüceltmesi.....	94
3.2.4 Militarizm ve Savaş Toplumu.....	96
3.2.5. Ekolojik Çıkarımlar.....	98

SONUÇ VE ÖNERİLER.....	101
KAYNAKÇA.....	106



GİRİŞ

İnsanlar olarak daima bu dünya üzerindeki amacımızı, yaşamımızın anlamını ya da elimizdeki yaşamı nasıl sürdürmemiz gerektiğiniz sorgulamaktayız. Bu ve benzeri soruları sorarken, insanlık tarihi çok çeşitli cevaplar açığa çıkarmıştır. Kimi cevaplar felsefe kimi cevaplar ise farklı inanç sistemleri tarafından verilmiştir. Bazı zaman yaşamımızın anlamı ve amacı içinde bulunduğumuz dünyevi yaşamda bulunurken, bazı zamanlarda da bu anlam ve amaç, göremediğimiz ancak varlığına inandığımız bir başka âlemde görülmüştür. Yaşamımızla ne yapacağımıza dair görüşler ne olursa olsun, ister felsefe isterse inanç sistemleri tarafından verilsin, hepsinin bir ortak paydası mevcuttur. “Ben kimim?” ya da “İnsanlar olarak biz kimiz? Bizi insan yapan şey tam olarak nedir?” gibi soruların cevapları verilirken, ölümlü oluşumuz her zaman merkezde kendine yer bulan bir gerçek olarak kendini göstermektedir. Varlığımızın anlamı, ölümlü oluşumuzla başlar ki ölümden ötesi üzerine düşünmek hem felsefeyi hem de inanç sistemlerinin ortaya çıkışında harekete geçiren bir eylem olmuştur. Nihayetinde bu gerçek hala gözlerimiz önündedir. Zaman zaman ayrı bir anlam alanı olarak sahnelenen mezarlık vb. yerlerle, zaman zaman etkisini ölümlerin istatistik büyüklüğüyle ölçtüğümüz savaşlarla, zaman zaman ise basitçe herhangi bir mahalle parkına ya da bir otobüs durağına verdiğimiz isimle...

Bu tezde, ölümlü ilişkilenmemizde felsefenin işaret ettiği anlamlara odaklanılacaktır. Felsefe, başlangıcı Antik Yunan dönemine atfedilmekle birlikte¹, en eski insan pratiklerinden biridir. İnsanlar önce dünya üzerinde kendi varlıklarına dair sorular sormaya başlamışlardır. Aslında felsefeyi ilk bakışta bir kendini tanıma pratiği olarak tanımlayabiliriz. Varlığımızın amacı, birlikte yaşam olasılıkları,

¹Felsefenin başlangıcı genel olarak Antik Yunan dönemi ve Atina'ya atfedilse de, bu konuda farklı fikirler de mevcuttur. Felsefenin ve demokrasinin başlangıcını Atina'dan İyonya'ya taşıyan bir çalışma için bkz. Kojin Karatani, **İzonomi ve Felsefenin Kökenleri**, Çev. Ahmet Nüvit Bingöl, 2. bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2019. Ayrıca, felsefenin hikayesinin Hin ve Çin felsefelerinden geldiğini ifade eden bir çalışma için bkz. H. J. Störig, **İlk Çağ Felsefesi: Hint Çin Yunan**, Çev. Ömer Cemal Güngören, 3. bs., Yol Yayınları, 2015. Daha keskin ve sert bazı iddialara yer veren ve Mısır felsefesini öne çıkaran bir çalışma için bkz. G. M. James, **Çalınmış Miras**, Çev. Murat Sürmen, 1. bs, Yarın Yayıncılık, 2010.

inançlarımız, gözlemlediğimiz dünyanın değerleri vb. birçok araştırma alanına sahiptir. Ancak bütün bu sorgulamanın başlangıç noktası her zaman ölüm olmuştur. Bin yıllar önce kendimizi tanımaya çalışırken, öldüğümüz gerçeği insanları şaşırtmış, belki de korkutmuştur. Bu yüzdendir ki, ölüm hiç aklımızdan çıkmaz.

Ölümle hemhal olan felsefenin bir diğer sorunu, sorgulama pratiğini ataerkil bir bakış açısıyla yapmış ve hala yapıyor oluşudur. Yaşamımızın her alanını etkileyen felsefenin bu eksikliği ise, feminist hareket tarafından sürekli yeniden okunmuştur. Çok uzun bir tarihe sahip olan feminist kadın hareketi gelişim süreci boyunca felsefe, kültür, politika, eğitim, sağlık, din vb. birçok toplumsal alanla etkileşim içinde kendini var etmiş, zenginleşmiş ve bu bağlamın diğer alanlarını da kaçınılmaz olarak etkilemiştir. Ancak kadınların kendi tarihi feminist tarihten önceye denk gelmek zorundadır çünkü kadınlar insanlığın başlangıcından beri bu dünyadadır. Neredeyse bu başlangıç kadar eski olan ve feminist hareket ile her daim etkileşim içinde olan alanlardan bir tanesi de felsefedir.

Feminist felsefenin bu ölüm odaklı felsefe yapma biçiminde dikkat çektiği ilk şey, insanların ölümlüler olarak tanımlanmasından itibaren bedenimizin ötekileştirilmesi, fiziksel ölümün ötesinde bir başka âleme taşınacak olduğuna inanılan ruhun ise yüceltilmesidir. Ruh ile beden arasındaki bu ayrım hiyerarşik ve eşitsiz bir farklılık yaratır. Beden, ruhun hapisanesi ve cezası olarak yorumlanır. Bu ayrım sonucunda beden ile ilişkilendirilen bütün bir kavramlar kümesi de bedenin kara talihini paylaşır. Ölüm odaklılık ile birleşen ataerkil bakış açısı, ruh ve beden arasındaki hiyerarşik ayrımı erkek ve dişi üzerine de aynı şekilde uygular. Kadın, doğa, kaos, düzensizlik vb. kavramlar bedenle ilişkilendirilir ve ayrımın olumsuz tarafına konumlandırılır. Dolayısıyla bedenle ilişkilendirilen şeylerin felsefesi yapılmaz, yapılırsa dahi olumsuz bazı nitelikler, geçici hazlar ya da ruhu ait olduğu âlemlere gitmekten alıkoyan engeller olarak görülür. Bu ayrım, feminist beden felsefesiyle yeniden okunmaktadır. Nihayetinde felsefesi yapılmayan beden ve dolayısıyla dişi öznenin kendisi olur. Beden ile birlikte dişi öznenin tarihi de ya da anlatılmaya değer bulunmaz ya da sahneden silinir.

Feminist hareketin önemi ise tam da burada devreye girer. Tarihten, felsefeden, politik mücadelelerden, tıptan ya da eğitimden silinen ya da dışlanan dişi öznenin, yani kadının, geri kazanılma mücadelesidir feminizm. Batı dillerinde yapılan felsefede kullanılan insan kavramının erkek özne üzerinden evrenselleştirildiğini unutmamak gerekir. Örneğin İngilizcede insan anlamında kullanılan “**Man**” kelimesi aslında ikili cinsiyet sisteminde “erkek” olanı işaret etmektedir. Durum böyle olunca, kadın tarihine, kadın bedenine, dişi özneye sahip çıkmak gerekmektedir.

Bu doğrultuda, bu tezin amacı felsefenin başlangıcından itibaren ölüme odaklı olduğunu göstermektir ve bu ölüm odaklı düzleme feminist felsefe tarafından yapılan müdahaleleri örneklendirmektir. Ölüm odaklı düzene yapılan müdahaleler aslında dişi özneye ve kadına sahip çıkmaktır. Bunu yaparken, felsefenin bir sistem olarak doğduğu yer olarak kabul edilen Antik Yunan dünyasına dönülmüştür. Günümüzde dahi düşünce dünyasını etkileyen bu dönemden, üç farklı filozof ve bunların düşünce biçimleri seçilmiştir. Bu filozofların sistemleri, feminist felsefe çerçevesinden yorumlanacaktır. Aynı zamanda, feminist felsefenin de kendine özgü tartışma alanlarına, eril felsefe için açtığı yeni tartışma hatlarına bakılmıştır.

Tezin ilk bölümünde öncelikle ana akım felsefe ile feminist felsefenin kendi tartışma alanlarına ayrı ayrı bakılmıştır. Felsefenin temel tartışma alanları Bilgi, Varlık Ahlak, Siyaset, Sanat ve Din olarak bölünmüştür. Her bir tartışma alanının kendine ait soru ve cevap biçimleri vardır. Bu alanlara bakıldığında, toplumsal alanın temel parçalarını görmek mümkündür. Ancak, bu alanların büyük eksiklikleri de vardır. Örneğin bilgi felsefesi bilginin değerini ya da bilgiyi üreten kişiyi tartışırken, tarih boyunca kadınların ürettiği yaşamsal bilgileri ya da bilen özneler olarak kadınları göz ardı eder. Ancak madde ile ruh arasındaki çatışma bizi feminist beden tartışmalarına taşır. Ahlak felsefesi ise doğru ve yanlış kavramlarını tartışırken, eril bir adalet ilkesi peşinden koşarken, feminist çalışmalar bakım etliği üzerine yoğunlaşır. Siyaset felsefesi ise kadın hareketinin politik ayağını oluşturur. Vatandaşın kim olduğu, devletin işlevi ya da kamusal alanda bizi bir araya getiren değerler sorgulanır. Kadınların bu alandaki tartışmaları ise, oy hakkı tartışmalarından başlamış olup, günümüzde kamusal alan ile özel alan ilişkisi vb. tartışmalara kadar gelmiştir. Sanat felsefesi ise güzeli ve sanat nesnesini sorgular. Ayrıca sanatın politik

olup olmadığına dair sorular da sorar. Kadınlar ise, dişi öznenin yalnızca sanatın nesnesi olduğuna dikkat çekerek, öznel olarak yapabileceklerinin imkânını araştırırlar. Din felsefesi ise, tanrının varlığı, dünyevi yaşam ve dinin toplum ile ilişkisine odaklanır. Feminist çalışmalar ise dindeki ataerkil kodları çözme girişimindedir. Bu haritalandırmanın ardından ise, feminist felsefenin belli başlı özel kavramlarına odaklanılıyor. Bunlar cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel fark, beden-doğumdur. Cinsiyet tartışmaları hem biyolojik belirlenimcilik tartışmalarını ele alır hem de çift cinsiyetli sistemi eleştirir. Toplumsal cinsiyet çalışmalarında ise sahip olduğumuz cinsiyetli bedenler ile toplumsal süreçler arasındaki ilişkilere ve etkileşimin karşılıklı olup olmadığına bakılır. Cinsel farka dair feminist çalışmalar ise, sorunlu olduğu öne sürülen biyolojik cinsiyet ile toplumun kısılcacında kalan toplumsal cinsiyet açmazında, cinsel farkın dil üzerinden edinildiğine dair yorumlarıyla, bu sıkışmayı açmanın olanaklarını arar. Beden tartışmaları ise, cinsiyetli bedenlerin, özel olarak dişi bedenin, yüklendiği anlamlara bakar ve bedenin imkânlarını sorgular

Tezin ikinci bölümünde ise, felsefenin başlangıcı olarak tanımlanan Antik Yunan dönemine daha yakından bakılmaktadır. Bu dönemin neden başlangıç olarak alındığının sebepleri incelenir. Bu sebeplerden bazıları o dönemin devlet ve toplum yapısıdır. Coğrafi özelliklerinden kaynaklanan sebeplerle şehir yapılanmalarının olması, günümüz demokrasisini andıran bazı niteliklere sahip olması bunlardan ilkidir. Ayrıca, bildiğimiz anlamda bilimlerin gelişimi de yine bu döneme denk gelmektedir. Fiziksel dünyaya dair yapılan incelemeler ve bunlara dair yapılan açıklamalar daha önce halk hikâyeleri (yani mitoslar) ile anlatılırken, artık bunların sebepleri çeşitli tanrıların seçimlerine dayandırılmak yerine maddenin ve fiziksel koşulların kendileri ile açıklanmaya başlar. Buna ek olarak, antik yunan toplumunda var olan dini inanç ortamı da yaşamın sorgulanmasının önünü açmış ve farklı seslerin açığa çıkabilmesine imkân sağlamıştır. Bir ruhban sınıfının olmayışı yine bir başka etmendir. Yine bu toplumların sahip olduğu bilgi birikimi de çeşitli yollarla Yunan bilgi birikimine etkide bulunmuştur ancak bu bilgileri birer sistem olarak bütünlük içinde sorgulayan Yunanlar, felsefi sorgulamanın da ilk basamaklarını orada atmışlardır. Bu basamakları tırmanan filozof karakterinin doğuşu da yine bu döneme

denk gelmektedir. Kendine özgü, cesareti ve merakı ile sorgulayan bireyler ortaya çıkmıştır. Ölüm odaklı felsefenin kuruluşu da işte bu filozoflar ve o dönemin felsefesi ile başlar. Bu başlangıcı daha iyi açıklayabilmek amacıyla dönemin üç filozofu ve onların felsefi sistemleri seçilmiştir: Pythagoras, Parmenides ve Platon. Pythagoras, ruh ile beden ayrımının ilk kıvılcımlarının görülmesi, Parmenides bu ayrımı derinleştirmesi ve son olarak Platon da bu ayrımı sabitlemesi açısından önemlidir.

Tezin son bölümünde ise, antik felsefenin kurduğu bu ölüm odaklı düzene feminist filozoflar tarafından yapılan önemli müdahalelere ve daha detaylı araştırma imkânları açabilmesi açısından bu düzenin genel sonuçlarına yer verilmiştir. Luce Irigaray, Adriana Cavarero ve Val Plumwood'un çalışmaları bu müdahalelere örnekler olarak verilecektir. Luce Irigaray'ın hem felsefe hem de dilbilim alanını kapsayan çalışmaları cinsel fark feminizminin kurucusudur. Cinsiyetin dil üzerinden kazanıldığını ifade eden Irigaray, Platon'un felsefesi üzerine önemli çalışmalar yapmıştır. Platon'un mağara benzetmesinden yola çıkan Irigaray'a göre doğumun ve bedenın ötekileşmesi burada başlar. Adriana Cavarero ise, Irigaray'ın tartışmalarını takip ederek antik metinlerdeki kadın karakterleri dişil özneyi kurabilmek için yeniden okumasına girişir ve ölüm odaklılığın bizi nerelere götürebileceği ile buralardan nasıl dönebileceğimizi gösterir. Val Plumwood ise, felsefedeki akıl(ruh)-beden ayrımının hem cinsiyetler arası hiyerarşiyi yarattığını hem de doğaya bakışımızı keskin bir şekilde biçimlendirdiğinden bahseder. Tabiat anlamındaki doğa ile insan etkileşiminin bu ayrım üzerinden ötekileştirici bir şekilde ilerlediğini belirtir.

Bu tezde seçilen filozoflar ve onların müdahaleleri elbette çoğaltılabilir. Ancak önemli olan ölüm üzerinden kendimizi tanımlama biçimimizin bedenimizden ve dünyevi yaşamımızdan bizi uzaklaştırdığını görebilmektir. Ölümden başlayan tanımlamalar, beden ile birlikte doğum kategorisini de dışlamaktadır. Ancak yaşamımızı idame ettirebilmemizin imkânı olan bedenimizi yok saymamız mümkün değildir. İşte bu tez asıl olarak, bunun imkânını açan feminist filozofların çalışmalarını açıklamaya çalışır.

BİRİCİ BÖLÜM

FELSEFE VE FEMİNİST FELSEFE

1.1. Felsefenin Tanımı

Düşünmek eylemi her zaman insana özgü olan ve onu diğer türlerden ayırt eden yegâne etkinlik olarak tanımlanabilir. Bu eylemin kasti ve sistemli bir şekilde yapılması ise bildiğimiz anlamda felsefeyi ve bu eylemi gerçekleştiren bireyler olarak filozofları meydana getirmiştir. Binlerce yıldır insanın yaşamının her alanına dair sorduğu sorular ve bu sorulara verdiği cevaplar ışığında bizler de şimdi ve burada hayatlarımıza devam etmekteyiz. Yaşamın politik, sosyo-kültürel, dilbilimsel, ekonomik, sanatsal, mimari vb. her alanı da felsefesinin sorduğu sorulardan etkilenmiştir. Buradan hareketle, felsefenin ataerkiye benzer şekilde toplumsal yapının tüm katmanlarını ve tüm katılımcılarını ortak kesen bir payda olduğunu söyleyebiliriz.

Felsefenin bir tanımını yapmak her ne kadar kolay görünse de aslında zor bir girişimdir. Felsefi etkinliğin kendisi yüzyıllardır varlığını sürdürse de yaşamımızı şekillendiren çerçevenin, yani felsefenin kendisinin ne olduğunu anlatmak kapsamlı bir çaba gerektirir. Bunun sebebi, felsefenin içeriğinde “herkes tarafından kabul edilmekten doğan bir birlik”² olmamasıdır. Her filozofun felsefenin ne olduğuna dair kendine ait bir tanımı olabilir.

İnsan türü için bu denli önemli bu alanı dilbilimsel kökenine göre tanımlamak istersek, felsefesinin *phileo* ve *sophia* kelimelerinin birleşimlerinden meydana geldiğini görürüz. Bunlardan ilki birinci tekil şahsa göre çekimlenmiş “seviyorum, peşinden koşuyorum, arıyorum” anlamına, ikincisi ise “bilgi, bilgelik” anlamına

² Karl Jaspers, **Felsefeye Giriş**, Çev. Mehmet Akalın, 2. bs, İstanbul, Dergah Yayınları, 1981, s. 27

gelmektedir.³ Yunanca kökenlerinden hareketle bu etkinliğin, düşünmeyi içeren bir etkinlik olduğu ve insanların bilgiye, hakikate ulaşmak için sordukları sorular ve uyguladıkları yöntemin tamamı olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak aynı zamanda bilgelik derken, bilginin kendisinden çok daha farklı bir şeyin anlatılmaya çalışıldığı da gözden kaçmamalıdır. “Bilgelik, en basit ifadeyle, insan hayatının anlamı ve değerine ilişkin derin bilgidir. Bilgelik, kendisine sahip olana mutluluk ve kurtuluş sağlayacağı, hayatına anlam ve değer katacağı varsayılan anlamlı ve değerli bilgidir.”⁴ Öyleyse felsefe etkinliğinde sadece bilginin kendisini değil, bu yöntemin beraberinde getirdiği mutluluğu da kendimize amaç ediniyoruzdur. Dolayısıyla “felsefe de, mutluluk amacı için bir araç olabilir.”⁵

Felsefi etkinliğin tanımı, dilbilimsel olarak bu kadar temele indirgenebiliyor olsa da felsefenin herkes için değerini tanımlamak çok daha ayrıntılı bir bakış gerektirir. Öncelikle felsefe insanların kendi varlıklarına dair sordukları bazı çok önemli soruları sormaktadır. Dünya üzerinde neden bulunduğumuzu, eğer varsa amacımızın ne olduğunu ya da çok daha temelde insan davranışlarına dair doğru veya yanlış eylemin neler olduğunu sorar.⁶ Birçok disiplinle de çok yakından ilişkilidir. Bilim, din ve sanat bu disiplinlerin başında gelmektedir.⁷

Felsefenin kendisinin ne olduğuna dair tanımlamalar çeşitlendirilebilmektedir. Ancak felsefi etkinliğin ne olduğuna dair bazı ortak paydalar da bulmak mümkündür. İlk olarak felsefenin en temelde bir soru sorma etkinliği olduğu söylenebilir. Felsefe, insanın kendine ve yaşadığı çevreye dair sorular sormasıyla başlar. İlk filozof Thales kuyuya düştüğünde başının üzerindeki göğü incelemektedir. Elbette bu etkinlik biçimi sadece soru sormak olsaydı, çocukların da felsefe yaptığını kabul etmek gerekirdi.⁸ Ancak, felsefenin soruları her daim “belli bir araştırma amacıyla sorulmakta ve akla hizmet etmektedir.”⁹ O zaman, felsefi sorunun belirli bir araştırma konusuna sahip olduğunu düşünebiliriz. Bu

³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. bs, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 359

⁴ Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, 16. bs, Ankara, Adres Yayınları, 2012, s. 34-35

⁵ Cevizci, a.g.e, s.361

⁶ A.e., s. 361

⁷ Arslan, a.g.e., s.36-42

⁸ Jaspers, a.g.e., s. 28

⁹ Önay Sözer, **Felsefenin ABC’si**, 4. bs, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 22

soruların diğ er önemli özelliği de akıl çerçevesinde oluşturulmaları gerektiğidir. Yani, felsefenin temeli olan soruların akıl-dışı, mantıksız ya da temelsiz şekilde oluşturulmaları mümkün değildir. O kadar ki, bu sorulara olası cevaplarından daha çok kıymet verilmektedir.¹⁰ Bu sorulara örnek vermek gerekirse John Shand'ın şu listesine bakılabilir;

Felsefesinin doğası nedir?
Akılsallığın doğası nedir?
Hakikat nedir?
Bir şeyi bilmek tam olarak ne anlama gelmektedir?
Bir şeyin var olması tam olarak ne anlama gelmektedir?
Ne tür şeyler vardır?
Ahlaki iyi nedir?
Aklın doğası nedir?
Bir sanat eseri tam olarak nedir?
Sanat eserinin değerini belirleyen şey nedir?
Gerçeklik nedir?^{11*}

Bu sorular sadece çok kısa bir  zet sunmaktadır çünkü çeşitli felsefe dallarının sordukları sorular kendi inceleme alanlarında çok daha kapsayıcı ve ayrıntılı olmaktadır. Nihayetinde eğer felsefe insanın en başta kendisini ve gözleriyle görebildiği tüm dünyayı anlamlandırma çabasından ortaya çıkmış ise, insan bilinci denilen şey var olmaya devam ettikçe, felsefenin sorularına da yenileri eklenecektir.¹²

Bu sorular bizi felsefenin alt dallarına ve temel kavramlarına doğru yönlendirmektedir. Felsefe tarihi boyunca özellikle bazı kavramlar filozoflarca çok yoğun ve şiddetli tartışmalara ev sahipliği yapmıştır. Hatta günümüzde de bazı kavramların nihai tanımlarına ulaştığını söylemek mümkün değildir. Feminist

¹⁰ Jaspers, a.g.e., s.31

¹¹ John Shand, "Introduction", **Fundamentals Of Philosophy**, ed. John Shand, London, Routledge, 2003, s.5-6

* Tezde kullanılan yabancı kaynaklardan yapılan doğrudan alıntıların tamamının çevirisi bana aittir.

¹² Jaspers, a.g.e., s.32

felsefenin de üzerinde kendi iç tartışmalarını yaptığı bu belli başlı kavramlar; bilgi, hakikat, akıl, dil, beden, doğa, etik, estetik, öz ve ölümdür. Buradaki seçki elbette bu tezin içyapısına uygun şekilde seçilmiştir. Buradaki kavramları başkalarıyla değiştirmek ya da bunlara yenisini eklemek de mümkündür. Bu başlıklarla ilgili hem genel tartışmaları hem de feminist felsefenin söyleyeceklerini incelemek gereklidir.

1.2. Felsefenin Temel Disiplinleri

1.2.1. Bilgi felsefesi

Felsefenin kelime anlamı bilgi ile ilişkili olduğundan, bilginin bu alanın en temel kavramı olması kaçınılmazdır. Bilgi etrafında şekillenen felsefe dalına da bilgi felsefesi (*epistemoloji*) denilmektedir. Epistemoloji kelimesi “Yunanca epistēmē (bilgi) ve logos (kuram/bilim) sözcüklerinin bir araya gelmesinden”¹³ oluşur. Bilgi felsefesi genel anlamda bilginin mümkün olup olmadığı, eğer bilginin varlığı mümkünse kapsamının ne olduğu ya da bilginin yapısını neyin oluşturduğuna dair sorular sormaktadır. Hatta bilginin mümkün olduğu fikrine karşı şüphecî yaklaşımlar da bu alana dâhildir.

Bilginin mümkün olup olmadığı sorusuna ek olarak, bilginin kaynakları ve bilgiye ulaşmanın araçları da tarih boyunca filozoflarca sorgulanmış alanlardır. Örneğin, bilgiye sadece akılsal süreçlerle mi ulaşırız yoksa sezgilerimizi de işin içine katmalı mıyız? Peki deney ve gözlemden elde edilen bilgi ne tür bilgidir? Bunun gibi sorular farklı şekillerde cevaplandırılarak, çeşitli akımlar meydana getirmiştir. “Bilgide ana kaynak olarak akıl yürütme ve düşünce üzerinde duranlara akılcılar (rasyonalistler), duyular, gözlem veya dene üzerinde duranlara ise deneyciler (empiristler) denir.”¹⁴ Sadece bilginin yöntemine değil, ölçütlerine dair de önemli

¹³ A. Kadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname*, C. II, No:2, 2003, s.3

¹⁴ Arslan, a.g.e, s.51

sorular sorulmuştur. Örneğin, bir bilginin doğruluğunu nereden anlıyoruz? Bu doğrulamayı yaparken, sezgiler mi, mantık mı yoksa duyular mı ön planda olmalıdır?

Elbette bilginin yöntemi ya da kapsamı araştırılırken, bilginin mümkün olmadığını düşünen filozoflar da olmuştur. Bunlara genel olarak şüpheciler (*septikler*) denilmektedir. Onlar, şeylerin algımızda ya da belleğimizde oluşma yollarının bizim dışımızda var olan bilgiyi ulaşmamıza engel olup olmadığını sorgulamışlardır.¹⁵

Feminist yöntem, bilgi felsefesi alanına yeni araştırma biçimleri getirmiştir. En başta da doğru olarak kabul edilen bilgileri sorgulayarak başlamışlardır. Örneğin cinsiyet kategorisi, biyolojik belirlenimci çerçeveden çıkarılarak, onun ne kadarının kurgulanmış olabileceğine dair soruşturmalar yürütülmüştür. Bu çalışmaların sonucunda feminist filozoflar cinsiyet/toplumsal cinsiyet gibi işlevli ayrımlarla bilimsel olarak açıklanan kadın ve erkek özelliklerinin, toplumsal düzenlemeleri ne ölçüde şekillendirdiğini, bunların nasıl değiştirilebileceğini ya da yeni anlamlandırmaların mümkün olup olmadığını sorgulamışlardır. Hatta “transseks, transgender ve interseks” gibi kavramlar cinsiyetin bilimsel olarak belirlenen sınırlarını muğlâklaştırma görevi görmüştür.¹⁶

Bilginin sorgulanması sadece bilginin kendisine müdahale etmez, bilen kişinin kim olduğunu da sorgular. Harding bilgi felsefesinin “Kimin “bilen” kişi olduğunu”¹⁷ cevapladığını ifade eder. Ona göre feminist araştırmacılar “...geleneksel bilgi teorilerinin, kasıtlı olsun olmasın, kadınların “bilen kişiler” veya *bilginin taşıyıcıları* olma olasılıklarını sistematik olarak yok saydığını; bilimin sesinin erkeksi olduğunu iddia ederken; tarihin erkek (egemen sınıfın ve ırkın) gözüyle yazıldığını; geleneksel sosyolojik bir cümlede öznenin her zaman erkek olduğunun varsayıldığını belirtirler”.¹⁸

¹⁵ Shand, a.g.e., s.11

¹⁶ Alison Stone, **Feminist Felsefeye Giriş**, Çev. Yonca Cingöz, Bilge Tanrısever, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2016, s. 65-76

¹⁷ **Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem**, yay.haz. Serpil Çakır, Necla Akgökçe, İstanbul, Sel Yayıncılık, 1996, s. 36

¹⁸ A.e., s. 36

Bilgi ve bilen kişinin ardından müdahale edilen üçüncü önemli başlık ise yöntemin kendisidir. Marie Mies yöntem üzerine yazdığı makalesinde yedi araştırma ilkesi önerir ve bu ilkelerden ilk üçü değerden arınmış araştırma yerine bilinçli taraflılık, araştırmacı ile nesne arasında yukarıdan bakış yerine aşağıdan bakış sağlanması, araştırmanın kadın hareketi içerisinde aktif rol almasıdır.¹⁹ Ayrıca deneysel diye adlandırılan ve istatistiklere yönelik laboratuvar araştırmalarına ek olarak sözlü tarih çalışmalarının da bilgiye ulaşmada önemine dikkat çekildi. Çünkü artık tarih nesnel bir biçimde birbiri ardına olayların sıralanmasından ibaret değildi. Kadınların da bilginin taşıyıcısı olduğu ve onların varlığı bütün bilgi süreçlerinde yok sayıldığı için tarihin de yeni baştan okunması gerekiyordu. Bu yüzden feminist tarih yazımı “tarihe yeni bir yöntem, yeni bir yorum, yeni bir kurguyla” yaklaşmaktadır.²⁰ Bu yaklaşım eninde sonunda “kadınların yaşamını dönüştürme ve özgürleştirme”²¹ gibi bir amaca ulaşmayı hedeflemektedir. Feminist araştırma yönteminin en dikkat çeken yeniliği ise sözlü tarih çalışmalarının ön plana çıkmasıdır çünkü sözlü tarih çalışmaları “kadınların görünürlüğüne yönetsel açıdan verilen bir yanıt olarak”²² kullanılmıştır ve bu sayede de toplumun bir parçası olan kadınların “toplumda üretilen semboller, anlamlar, alanlar”²³ ile nasıl bir ilişki kurduğunu görmek mümkün olmuştur.

1.2.2. Varlık felsefesi

Varlık felsefesi isminden de anlaşılacağı gibi “varlığın en genel ve temel karakteristiklerini soruşturan”²⁴ felsefe alanıdır. Temel soruları ise şunlardır:

¹⁹ A.e., s. 52-56

²⁰ Serpil Çakır, “Feminist Tarih Yazımı: Tarihin kadınlar için, kadınlar tarafından yeniden inşası”, **Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar**, ed. Serpil Sancar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 506

²¹ A.e., s. 507

²² A.e., s. 521

²³ A.e., s. 521

²⁴ Arslan, a.g.e. s. 130

“Varlık var mıdır? Varsa ne olarak vardır? Varlığın türleri nelerdir? Acaba yalnızca uzay ve zaman içinde yer alan maddi-fiziksel varlıklar mı vardır, yoksa başka türden bir varlığa sahipmiş gibi görünen tinsel-zihinsel varlıkların da varlıklarından söz edilebilir mi?”²⁵

Tarih boyunca bu sorulara farklı filozoflar ve felsefe akımları tarafından farklı cevaplar verilmiştir ancak genel hatları çizmek amacıyla varlığın temeline dair görüşleri Ahmet Arslan’a göre üç gruba ayırabiliriz. Birinci grup varlığın maddi bir özü ve kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Örneğin tarihteki ilk filozof Thales de varlığın özünün su olduğunu ifade etmiştir ve bu nedenle “materyalist” olarak gruplandırılabilir. Demokritos, Hobbes, De la Mettrie ve Marx isimleri öne çıkan materyalist filozoflardır. Varlığın özünün madde ya da maddi bir şey olmadığını, bunun yerine “zihinsel veya ruhsal” bir şey olduğunu öne süren görüş de idealizm olarak isimlendirilmektedir. Bu grupta sayılabilecek filozoflar ise Platon, Berkeley ve Hegel’dir. Bunlardan Platon idealizmin kurucusu olarak değerlendirilir. Ona göre, bu dünyada gözlemlediğimiz her şey oluş ve yok oluş içindedir. Duyusal nesneler bu süreç içinde olsa da onların bir asılları, bir ana formları ya da ilk örnekleri mevcuttur. Bu ilk örnekler de “İdea”lardır. Dolayısıyla Platon, gördüğümüz dünyanın ötesinde yalnızca zihnimizle kavrayabileceğimiz bir başka dünyanın varlığına inanmıştır. Son grup ise varlığın özünde hem maddi hem de tinsel bir şeyler olduğunu ifade eden filozof grubudur. Aristoteles, Descartes ve Spinoza bu gruptaki önemli filozoflardır. İki ögenin de varlığını kabul ettikleri için bu grup filozoflarına “düalist” denmektedir.²⁶

Feminist felsefe, her gruptan filozofların çalışmalarını eleştirmiş ve bir nevi onlarla hesaplaşmıştır. Örneğin düalist olarak isimlendirilen Descartes’a göre, “madde ve düşünce veya beden ve ruh, birbirinden taban tabana farklı, fakat aynı ölçüde var ve gerçek olan iki tözdür”.²⁷ Tanımı gereği aynı ölçüde gerçek ifadesi bizi yanıltmamalıdır çünkü Descartes’ın yaptığı ayrımlar ve ikili karşıtlık okuması, akıl ve beden keskin sınırlarla birbirinden ayrılmasına ve bu ikisinin mutlak bir hiyerarşide okunmasına sebep olmuştur. Bunlardan ilki erkek ile özdeşleştirilirken,

²⁵ A.e., s. 130-131

²⁶ A.e., s. 130- 156

²⁷ A.e., s. 159

ikincisi kadınla özdeşleştirilerek Antik Yunan döneminden gelen ayrımı mühürlenmiştir. Bordo'ya göre bu ayrım yalnızca felsefi konumları ifade etmez. Ona göre bu ayrım daha çok "...reklamlar, popüler kültür, kişiler arası ilişkiler, kendinin ruhsal kurulumu, edebi ve sanatsal temsiller, hukuk ve tıpta uygulanan ve toplumsal olarak cisimleşmiş *pratik* bir metafiziktir – öyle ki yalnızca onu sürdüren pratiklerin de kurumların somut dönüşümleri aracılığıyla yapı söküme uğratılabilecek bir metafiziktir.”²⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere varlığın özüne dair yapılan düalist ayrım toplumsal yaşamın her alanına sirayet etmektedir. O kadar ki bu hiyerarşik ayrımlar sadece insan cinsleri arasındaki ayrıma değil insan karşısında doğanın da dışlanmasına sebep olmaktadır. Plumwood, eko-feminist çalışması *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* kitabında bu ikili karşıtlıklar dizisinin doğaya dair olan her şeyin dışlanmasına nasıl sebep olduğunu incelemektedir.²⁹ Ona göre, bu karşıtlıkların kısaca bir listesi yapıldığında “kadın/erkek, zihin işi/kol işi (zihin/beden), medeni/ilkel, insan/doğa” ayrımlarının direkt olarak görülebilmesi mümkündür.³⁰ Feminist filozofların temel müdahalesi de bu ayrımın ve hiyerarşinin yerinden edilmesi yönünde olmuştur.

1.2.3. Ahlak felsefesi

Ahlak felsefesi, kısaca değerler felsefesidir. En genel tabiriyle “olayları, nesneleri sahip oldukları veya temsil ettikleri ‘değer’leri açısından inceleyen” felsefe alanıdır.³¹ Örneğin kar yağdığında bu küçük çocuklar için çok sevindirici bir olay olarak “iyi” değerini taşısa da, evsiz bir kimse için karın yağması çeşitli sorunlara yol açtığından “kötü” değerini alacaktır. İşte ahlak felsefesi değerlere dair bu anlam yüklemelerinin nasıl yapıldığını sorgular. Bu değerler gerçekten var mıdır, nesnel midir yoksa öznel mi, kaynağı nedir, ortak bir değer mümkün müdür ya da evrensel

²⁸ Susan Bordo, **Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body**, California, University of California Press, 1995, s. 13-14

²⁹ Val Plumwood, **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2004

³⁰ A.e., s. 65

³¹ Arslan, a.g.e., s. 165

değerler oluşturulabilir mi gibi sorular sorar.³² Değerlerin göreceliliği dikkate alındığında, onlara sadece nesnel ya da öznel gibi anlamlar atfetmek yeterli olmamaktadır. Örneğin öğretmenin sınıfta bol bol resim dersi yapması, o dersi seven öğrenci için “iyi”dir ve mutluluk hissi meydana getirir. Ancak ellerinden biri rahatsız olan öğrenci için bu ders “kötü”yü temsil eder ve rahatsızlık hissi yaratır. Öyleyse, resim dersinin kendisi için biçilecek değer onu değerlendiren özneye göre de şekillenmektedir. Bu bize değerlerin ilişkisel olduğunu anlatır.³³

İnsanlar için “iyi”nin ne olduğu sorusuna bütün filozoflar kendilerince bir cevap aramışlardır. Kimi zaman iyi, mutluluk veren şeyle, kimi zaman haz veren şeyle kimi zaman ise yararlı olan şeyle özdeşleştirilmiştir.³⁴ Ancak herkes için ortak olabilecek ahlaksal bir zemin de aranmıştır. O kadar ki Sokrates, ahlak felsefesinin kurucusu olarak görülür ve inandığı ‘değerler’ uğruna hayatını feda edebilmiştir. Ona göre her insanın kazanabileceği bir erdem mevcuttu ve bu da tam olarak bilmenin kendisiydi.³⁵ Doğruyu bilmeyen kişi, eğer onu öğrenmemişse kötülüğe başvurabilir ama doğru bilgiye sahip olursa bunlar cayardı.

Sokrates’in insana dair bu iyimser yaklaşımı, modern tarihe geçerken herkesin paydaşı olduğu bir takım insan hakları ilkelerine kadar ilerledi. Ancak Rousseau gibi filozoflar toplum sözleşmesini kurarken, kadınları insanlığın dışında tutmaktaydılar ve ilk müdahale Mary Wollstonecraft’tan geldi. *Kadın Haklarının Gereçeklendirilmesi* metninde genel olarak, insan (**man**) denilirken dışlanan kadınların da onlarla aynı haklara sahip olması gerektiğini, kadınların doğaları gereği herhangi bir şeye mahkûm olmadıklarını çünkü kadınların da aynı erkekler gibi “akıl” sahibi olduklarını anlatmaktadır.³⁶ Bu metin, evrensel olduğunu iddia eden ahlaki sistemin temelini hedef almıştır çünkü bu evrensellik kadınlar için geçerli değildir.

³² A.e., s. 165

³³ A.e., s. 170

³⁴ A.e., s. 200-221

³⁵ A.e., s.198

³⁶ Mary Wolstonecraft, **Kadın Haklarının Gereçeklendirilmesi**, Çev. Deniz Hakyemez, 2. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012

Ahlak felsefesi alanında diğerk bir değerkli çalışma Carol Gilligan'ın *Kadının Farklı Sesi*³⁷ adlı çalışmasıdır. Gilligan'ın bu araştırması feminist etik tartışmalarının en önemli metinlerinden biridir. Gilligan bu kitabında, “ahlak felsefesinin adalet, haklar, tarafsızlık ve ahlaki kurallara odaklanmış olduğunu lakin bu odağın gerçekte yalnızca erkeklerin deneyimini yansıttığını” ifade etmektedir.³⁸ Yani, Gilligan'a göre ahlak felsefesinin temelleri erkek değerkleri ve erkek bakış ağısı üzerine kurulmuştur. Bu demektir ki Gilligan, kadınların sahip olabilecekleri değerklerin erkeklerinkinden farklı olduğunu düşünmektedir. Erkeklerin odak noktası adaletin kendisi ve bunu sağlamak için ortaya koyulabilecek olası ahlaki ilkelerdir. Ancak, Nancy Chodorow'u takip eden Gilligan farklı düşünmektedir. Ona göre, kadınların ahlaki sorunlara yaklaşırken bir “bakım etiği” perspektifinden yaklaşmaktadırlar.³⁹ Daha iyi ağıklamak gerekirse, kadınlar belirli bir durumda genel ahlak prensiplerine değil de, verili durumda karşılıklı ilişki ve etkileşimde bulunacak insanların tamamı için en iyinin ne olabileceğini düşünmektedirler.⁴⁰ Gilligan'ın çalışmasında sorumluluğun ne olduğu üzerine kız ve oğlan çocukları farklı düşünmektedirler: Jake'e göre sorumluluk başkalarını düşündüğü için canı her ne istiyorsa onu yapmamak, Amy'ye göre ise kendisinin istediği şeye rağmen başkalarının ondan beklediği şeyleri yapmaktır.⁴¹ Bu örnekten de anlaşıldığı gibi Jake'in yorum yapmaya kendinden hareketle başlasa da Amy ilk önce başkalarını düşünerek tanım vermektedir. Gilligan'ın çalışmasında erkeklerin adalet ahlakına göre “bireyler kendine-yeterlidir ve haklara sahiptir.”⁴² Ancak kadınların bakım etiğine göre ise bireyler tekil olarak değil içinde bulundukları ilişkilere göre değerklendirilirler.

³⁷ Carol Gilligan, *Kadının Farklı Sesi*, Çev. Merve Elma v.d., İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017

³⁸ Stone, a.g.e., s. 37

³⁹ Gilligan, a.g.e., s. 7

⁴⁰ Stone, a.g.e., s. 199

⁴¹ Gilligan, a.g.e., s. 38

⁴² Stone, a.g.e., s. 198

1.2.4. Siyaset felsefesi

Siyaset felsefesine gelince bu alanın vazgeçilmez bir yeri olduğunu söylemek mümkündür çünkü alan adını aldığı “siyaset” insanların bir arada yaşayırların meydana gelen bir olgudur. Birlikte yaşayan insanların ilişkilerini düzenleme biçimi önceleri “doğal-ahlaki” biçimde olsa da ilerleyen tarih içerisinde “hukuki-siyasal”⁴³ bir biçim almıştır. İnsanlar artık bir egemen gücün idaresi altında hayatlarını devam ettirir ve “bu egemen güç tarafından çıkarılan yasaya uymak suretiyle”⁴⁴ birbirleriyle ilişkilenelemelere devam ederler. Siyaset felsefesinin işi de, aynı egemenin buyruğu altında yaşayan bu insanların meydana getirdiği toplumu incelemektir.

Elbette siyaset bilimi ile siyaset felsefesi arasında da kısa bir ayrım yapmak gerekmektedir. Siyaset bilimi, adından da anlaşılacağı gibi bir bilim olarak bilgi üretir ve ortaya koyar. Siyaset söz konusu olunca da bu bilginin kapsamı, hangi toplulukların hangi siyasal biçimlerde yaşadıklarını analiz etmektir. Yorum yapmaksızın bilgi aktaran siyaset biliminin niteliği “açıklayıcı ve betimleyici bir tarz” sahibi olmasıdır.⁴⁵ Siyaset felsefesi ise, “siyasi şeylerin doğasını araştıran, meşruiyetlerini sorgulayan ve yine siyasal şeyleri en iyi siyasi düzenle ilişkileri açısından ele alıp değerlendiren”⁴⁶ alandır. Sorgulamasının niteliği yalnızca olanı anlatmakla kalmaz, örneğin bir siyasi rejimi iyi yapanın ne olduğuna dair vb. sorular da sorar. Siyaset felsefesinin en önemli soruşturma alanları, egemen varlığın kim/ne olacağı, yönetim işini kimin gerçekleştireceği, egemenliğin kendisinin sınırlı mı yoksa sınırsız mı olacağı, birey-egemen güç arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceğidir. Antik Yunan filozoflarından Platon bu çerçevede yaptığı soruşturmada yönetimin aydınlar sınıfında olması gerektiğini çünkü onların üstün akla sahip olduğunu söyler.⁴⁷ Bir başka siyaset filozofu Hobbes tek kişinin mutlak

⁴³ Arslan, a.g.e., s. 231

⁴⁴ A.e. s. 232

⁴⁵ A.e. s. 236

⁴⁶ A.e.

⁴⁷ A.e. s. 253-262

iradesini gündeme getirirken, Fransız Devriminin fikirsel alanda önce gelen filozofu Rousseau ise demokrasinin ilk ışıklarını yakmıştır.⁴⁸

Siyaset felsefesinin bu alan araştırmaları günümüze kadar hala devam etmektedir ve doğru siyasal rejimin ne olduğu, yurttaş kavramının tam olarak neyi ifade ettiği ya da bireyin egemen gücün yasaları karşısındaki konumuna dair tartışmalar devam etmektedir. Feminist felsefenin odak noktası ise, siyasal yaşamda olup bitenlere kadınlar açısından bakmaktır. Feminist tarihten bakıldığında ilk güçlü siyasal hareket ve örgütlenmenin kadınların oy hakkı için bir araya gelen “süfrajat” hareketi olduğu görülecektir. Hareketin alanı orta sınıf kadınlarla sınırlı olsa da,⁴⁹ bu ilk toplumsal örgütlenme kadınların da bu alana girişini sağlamıştır. İkinci dalga feminizmin bu alana katkılarında başlıcaları ise Shulamith Firestone’un *Cinselliğin Diyalektiği*⁵⁰ ve Kate Millet’in *Cinsel Politika*⁵¹ isimli başyapıtları olmuştur. Bu dönemin feminist felsefesinin en vurucu katkısı, “özel olan politiktir” savunusudur. Kadınlar artık siyasal alanın dışında, aynı zamanda ataerkil düzen tarafından düzenlenen özel alandan da seslerini duyurmaya başladılar. Ev içi emek, eşler arası ilişkilerin örgütlenişi, bakım emeği, yaşlı bakımı vb. gibi kavramlar da siyasal alanın tartışmalarına dâhil edilmiştir ve hala da edilmeye devam etmektedir çünkü kuşkusuz siyasal arena bir bakıma her zaman “erkek klübü”dür⁵² ve dönüştürülmeye ihtiyacı vardır.

1.2.5. Sanat felsefesi

Felsefe hayata dair her şeyle ilgilendiği gibi sanatı da kapsamaktadır. Sanat felsefesi, güzel olan (estetik olan nedir, estetik özne kimdir, bir eseri ya da ürünü güzel (estetik) yapan şey nedir, bir sanat eserinin anlamı var mıdır, sanatın doğru ile

⁴⁸ A.e. s. 263-270

⁴⁹ Noëlle McAfee, Katie B. Howard, "Feminist Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, (Çevrimiçi)

<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/feminism-political/>, 18 Temmuz 2018

⁵⁰ Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, Çev. Yurdanur Salman, 2. bs, İstanbul, Payel Yayınları, 1993

⁵¹ Kate Millett, *Cinsel Politika*, Çev. Seçkin Selvi, 3. bs, Payel Yayınları, 2011

⁵² Serpil Çakır, *Erkek Klübünde Siyaset*, İstanbul, Versus Kitap, 2013

olan ilişkisi nedir gibi sorular sorar. Bütün bu soruların merkezinde öncelikli olarak bir nesne mevcuttur. Bu nesne, doğada bulunabilir ya da insan yapımı olabilir ve aynı zamanda bakışını ona yönelten kişide “heyecan tepkisi, hoş bir heyecan tepkisi, zevkli bir heyecan tepkisi” uyandırır. Bu tanımlamanın içerisindeki heyecan ve zevk kavramları pratik amaçlardan daha farklıdır. Bir eşyanın pratik amaçlar için kullanılması ile heyecan uyandıracak şekilde incelenmesi arasında fark vardır. Zaman zaman “estetik” olarak da tanımlanan sanat felsefesi ise “bize hoş veya haz verici diye adlandırdığımız bir heyecan veya duygu veren şeylerin incelenmesi ile ilgili felsefe disiplini” olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bu süreç içerisinde etkileşime giren bir nesne ve öznenin olduğu söylenebilir.⁵³

Bu çok geniş kapsamlı felsefe alanını tanımlamak kolay gibi görünse de, çok farklı sanat ya da estetik yaklaşımlarının olduğu bir gerçektir. Sanata dair yaklaşımlardan bazıları Platon ve Aristo’nun başlattığı gibi onun taklit olduğunu söylemekteyken, Romantik akım gibi bazı akımlar onun doğanın ya da çevredekilerin taklidinden daha çok bireysel bir yaratım süreci olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

Bütün bu ayrımlar içerisinde, estetik ve sanat felsefesinin feminist yorumlarından da bahsetmek gerekmektedir. Felski’ye göre, feminizmin en önemli başarısı “sanatı hem üretim hem de alımlanma seviyesinde yenden politize etmek ve hüküm süren ideolojileri sorgulamak”⁵⁵ olmuştur. Felsefenin ana akım diye tabir edilen tüm kavram ve düşünüş biçimlerine yönelik olarak yaptığı gibi, feminist felsefe sanat alanında da eleştirel bakışını korumuştur. 18. yüzyılda sanatta “güzel” ve “yüce” kavramları eleştirilmiş ve bunlardan ilkinin “sınırlı, küçük, narin” gibi dişil özelliklerle; ikincisinin ise “sınırlandırılmamış, sert, korkutucu” gibi eril niteliklerle ilişkilendirildiği görülmüştür.⁵⁶ Yani, sanat felsefesinin merkezi

⁵³ Arslan, a.g.e., s. 299-300

⁵⁴ A.e., s. 321-26

⁵⁵ Rita Felski, “The Dialectics of “Feminism” and “Aesthetics””, **Feminisms**, ed. Sandra Kemp, Judith Squires, New York, Oxford University Press, 1997, s. 423

⁵⁶ Carolyn Korsmeyer, “Feminist Aesthetics”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** ed. Edward N. Zalta, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-aesthetics/#AesCatFemCri> 23 Temmuz 2018

kavramlarından olan nesnenin aslında cinsiyetlendirilmiş bazı nitelikleri taşıdığı görülmüştür.

Bu cinsiyetlendirilmiş yapı sadece nesneyi değil, özneyi de etkiliyordu. Yani sanatın üretimi olduğu kadar alımlanışına dair de söylenecek çok şey vardı. Buna dair feminist teoriler “erkek bakış” (**male gaze**) kavramını geliştirdiler. Bu kavram tanımı gereği, sanat ürünün çerçevesi içindeki tüm etkenlerin, onları alımlayan bireyin eril bir pozisyona girmesini sağlayacak şekilde düzenlenmesini ifade etmektedir.⁵⁷ Bu durum özellikle sinema gibi görsel sanatlarda geçerlidir çünkü sanat ürününün nesnesi olarak kadının konumlandırılışıyla ilgilenir. Kadın nesne, genellikle bakışını yönelten kişinin erkek/eril olduğu varsayılarak bir cazibe çekici olarak çerçeve içine yerleştirilir. Bu ve benzeri çalışmalarla feminist felsefe genel olarak “güzel” kavramını sorgular. Güzel’in ne olduğunu, sanat ürünü içinde nerede ve nasıl konumlandırıldığını, bedenlerin güzel ile ilişkisini, güzel kavramının cinsiyetli bedenlerle hangi koşullarda bir araya geldiğini ve daha fazlasını inceler.

1.2.6. Din felsefesi

Felsefe disiplinleri içerisinde diğer büyük alanlardan biri de din felsefesidir. Bu alan, adından da anlaşıldığı üzere, her türlü dini inanış ve yaşayış biçiminin ona inanan kişilere hangi tür yaşam formları sunduğunu, bunları sunarken temelini hangi anahtar tezler üzerine oturttuğunu inceler. Buna ek olarak, din felsefesi dinlerden bağımsız olarak tanrı kavramı, inanç kavramının akıl ile olan ilişkisini ve inancın sosyolojik olarak insanlar üzerindeki etkisini de sorgular.⁵⁸

Din felsefesi ile din bilimleri de mutlaka birbirinden farklıdır. Bu ikisi arasındaki en önemli farklardan bir tanesi, dine dair yapılan incelemelerde görülen tezlerden herhangi birinin doğru olduğunun önceden kabul edilmemiş

⁵⁷ A.e.

⁵⁸ Arslan, a.g.e., s. 327-334

olmasıdır.⁵⁹ Felsefenin kendi sorgulayıcı doğası gereği herhangi bir ön inanişe yer vermez. Eğer soruşturma süreci bunu yapıyor olsaydı buna din felsefesi değil din bilimi, yani teoloji dememiz gerekirdi; dolayısıyla, din felsefesi tanrı var mıdır sorusuna olumlu yanıt veren teizm, deizm, panteizm ya da fideizm (imancılık) gibi gelenekleri de bu soruya olumsuz yanıt veren ateizmi de kendi kapsamında kucaklamaktadır.⁶⁰

Elbette feminist felsefenin de bu çok geniş din felsefesine dair söyleyeceği çok şey olmuştur. Feminist felsefe dine genel olarak cinsiyet çerçevesi aracılığıyla yeniden bakar çünkü din ve toplum arasındaki ilişkiyi cinsiyet çerçevesinden görmeden tam anlamıyla değerlendirmek mümkün değildir. Bu alanda çalışmalar sürdüren feministlere göre dinler genel olarak “eril bakış açısı” sunmaktadır.⁶¹ Bunun bir kanıtı olarak, dini sembollerin ya da karakter isimlerinin dinlerin genelinde cinsiyetli olduğunu ve aynı zamanda bu cinsiyetlendirmenin dişil olanı değersizleştirdiğini de göstermektedirler.⁶²

Grace Jantzen ve Adriana Cavarero’nun çalışmalarına⁶³ göre, cinsiyet çerçevesine ek olarak batı kültürü dinini sistemlerle perçinlenecek şekilde ölüm odaklı olagelmıştır. İnsanlar, ölümlüler olarak tanımlanmaktadır. Bunun sonucu ise doğumun ya da daha doğru şekilde doğurulmuş olmanın insanı bedene hapsetmesinden dolayı küçümsemesi olmuştur. Bu da beden ile akıl(ruh) arasında bir ayrım yapılmasına, bedenin dişil ile ilişkilendirilerek ikincil kılınmasına sebep olmuştur.⁶⁴

⁵⁹ Kwame Anthony Appiah, *Thinking it Through: An Introduction to Contemporary Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2003, s. 363

⁶⁰ Arslan, a.g.e., s. 332-333

⁶¹ Nancy Frankenberry, "Feminist Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-religion/>, 25 Temmuz 2018

⁶² Alison Jasper, "Feminism and Religion", *Routledge Companion to Feminist and Postfeminism*, ed. Sarah Gamble, Londra, Routledge, 2006, s. 126

⁶³ Her ikisi de tezin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

⁶⁴ Stone, a.g.e., s. 261-265

1.3. Feminist Felsefenin Tanımı

Felsefenin temel kavramlarına baktıktan sonra feminist filozofların bu alana sağladıkları katkıları değerlendirmeye almak önemlidir. Yukarıda felsefenin temel kavramlarını incelerken çok genel olarak o alanda öne çıkan feminist çalışmalardan örnekler verilmiştir. Bu örnekler feminist felsefenin tamamını önümüze serecek kadar ayrıntılı değildir. Feminist felsefeyi hakkıyla tanımlayabilmek için sadece genel kavramlar üzerine yaptığı tartışmalara değil, politik mücadele tarihine, feminist felsefenin kendine özgü tartışma hatlarına ve feminist felsefenin kendi temel kavramlarına bakmak gerekir.

Felsefe ve genel olarak feminizm (buna politik alanda temsil mücadeleleri, cinsel farkın tanınmasına yönelik çalışmalar, felsefi yöntemin kendisinin süzgeçten geçirildiği diğer tüm çalışmalar da dâhildir) aslında birbirinden ayrı tutulabilecek kavramlar değildir. Felsefe ve feminizm derken, ikinci kavramın birincinin ardılı ya da hiyerarşide altı olduğunu ifade etmiyorum. Buna ek olarak bu tezin kapsamını aşan çok geniş çaplı feminist felsefe okumaları sadece felsefenin kendisine eklemeler yaparak var olmamıştır. Moira Gatens'in eleştirdiği gibi, feminizm ve felsefeyi bir arada okurken, feminizmi felsefenin tamamlayıcısı gibi görmek bazı sorunlara yol açmaktadır⁶⁵. Rousseau'nun metni üzerine yapılan feminizm okumalarından örnekler veren Gatens, bu tarz okumaların "felsefi teoriyi bir analiz yöntemi olarak alıp" bu yöntemin içine sadece kadını eklemlemeye çalıştıklarını söyler.⁶⁶ Ona göre, feministlerin felsefeye verdikleri cevaplar iki şekilde özetlenebilir; ilk yöntem felsefenin kendisini, değerlerini ya da kavramlarını tamamen reddetmektir. İkinci yöntem ise, felsefenin değerlerini ve yöntemlerini alıp bunu kadınlara ve kadınların durumuna uygulamaya çalışmaktadır. Ancak Rousseau örneği düşünülürse, onun akıl/beden, rasyonellik/tutku, doğa/kültür gibi kavramlar arasındaki yaptığı ikili

⁶⁵ Moira Gatens, **Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality**, Indiana University Press, 1991, s. 90

⁶⁶ A.e.

ayrımları olduğu gibi kabul etmek pek mümkün değildir.⁶⁷ Dolayısıyla feminist felsefenin sadece bir tamamlayıcı olduğunu söylemek doğru olmaz.

Linda Martin Alcoff ve Eva Feder Kittay'ın feminist felsefe tanımlarına göre ise, felsefe feministlere “hayati araçlar” sağlamıştır ancak feministler sadece bunları kullanmak kalmadılar, kendileri için kullanabilecekleri “yeni analiz ve eleştiri yöntemleri” de geliştirdiler, dolayısıyla feminist felsefe kısa bir sürede, kendine ait bir alana dönüşmeyi başardı.⁶⁸ Feminist felsefe öyle bir noktaya ulaştı ki felsefenin “evrensel” olduğunu iddia ettiği kavramlar da sorgulanmaya başladı ve feminist filozoflar felsefenin erkek merkezli köklerinin ne kadar derine indiğini incelemeye başladılar.⁶⁹ Yine onların ifadesiyle feminist felsefe aynı felsefi yöntemle farklı sorular sormaz, soruların sorulma biçimlerini yani metodolojinin kendisini de değiştirmektedir. Örneğin Simone de Beauvoir'ın varoluşçu felsefeye yönelttiği yeni sorular buna örnek verilebilir. Bir başka örnek ise, daha sonra ayrıntılı bir şekilde incelenecek olan Luce Irigaray ve psikanaliz çalışmaları da bu iddiayı destekler niteliktedir. Nihayetinde feminist felsefenin, felsefeyle ilişkisinin “onu zorlamak, var olan sınırlarını genişletmek, sorgulanmayan varsayımlara meydan okumak ve yeni metotlar üretmek” üzerine olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁰ Tabi bu tanım bize feminist felsefenin, sadece felsefe üzerinden var olabileceğini söylememelidir. Martin ve Kittay'ın tanımına göre feminist felsefe “bir araştırma programı” olarak düşünülebilir; bu alan hem bir dizi sorunun yönettiği bir araştırma alanına ve bu alan içinde daha çok cinsiyet/toplumsal cinsiyet ekseninde vurguya sahiptir hem de felsefenin kendisini dönüştürebilecek potansiyele sahiptir.⁷¹ Bu bölümün devamında incelenecek olan feminist felsefenin temel kavramları, felsefi alanın kendini dönüştürmeye yaradığı birçok araştırma alanına işaret eder.

Robin May Schott ise, yukarıdaki gibi bir felsefe-feminist felsefe ilişkisini özetledikten sonra, diğerlerine ek olarak eleştirel bir feminist okuma yönteminden

⁶⁷ A.e., s. 91

⁶⁸ Linda Martín Alcoff, Eva Feder Kittay, “Introduction: Defining Feminist Philosophy”, **The Blackwell Guide to Feminist Philosophy**, ed. Linda Martín Alcoff, Eva Feder Kittay, Blackwell Publishing, 2007, s. 1

⁶⁹ A.e., s. 6

⁷⁰ A.e., s. 7

⁷¹ A.e., s. 8-10

bahseder.⁷² Ona göre, Michèle Le Doeuff, Sarah Kofman, Penelope Deutscher, Genevieve Lloyd ve Luce Irigaray gibi feminist filozofların çalışmaları, felsefeyle kurulabilecek potansiyel bir olumlu ilişki ya da olumsuz ilişki kalıplarına sığmaz çünkü bu filozofların çalışmaları “metinlerdeki kavramların istikrarsız ve çelişkili etkilerini okumaya” yoğunlaşmaktadır. Bu okumalar ışığında ise, çelişkili kavramların fallus merkeziliğin sürdürülmesine nasıl katkı sağladığını ve aklın erilliğinin nasıl sabitlendiğini gösterirler.⁷³

Alison Stone’a göre ise feminist felsefenin genel olarak “üç temel yönü” olduğu söylenebilir ve felsefenin birincil özelliği “kadınlara karşı önyargıların geçmiş ve bugünkü felsefede nasıl dışa vurulduğunu” araştırmaktır. Yani feminist felsefe, felsefe tarihinde bir araştırma yapar. Bu araştırma boyunca da, incelenen metinde kadınlara dair tüm söylemi altüst ederler. Hatta özellikle, “Platon, Descartes ve diğer kabul görmüş yazarların yazıları” öncelikli araştırma başlıklarındandır. Metinlerin analizi yapılırken feminist yöntem sembolleri ve kavramları kadınlar açısından okuyarak onlara yeni anlamlar kazandırır.⁷⁴

Pamela Sue Anderson da aynı noktaya şu şekilde dikkat çeker: “Feminist felsefenin ilk aşaması ve hayati özelliği var olan felsefi kanonun eleştirisine dayanır.”⁷⁵ Örneğin, kamusal alan ve özel alan ya da eşit haklar ile ailenin işlevi gibi kavramlar felsefede temel kavramlardan bazılarıdır. Feminist okumalar ise bu kavramlara bambaşka açılardan dikkat çekmektedirler.

Stone’a göre feminist felsefenin ikinci özelliği ise, “farklı feminist iddiaları ve politik konumları dile getirmek için felsefi kavramlarla teorilerden yararlanması” olarak gösterilmektedir.⁷⁶ Buradan anlaşılması gereken, feminist felsefenin, felsefeden beslenerek kendi konumunu da çeşitlendirdiğidir. Örneğin “kadın”ın kim olduğuna dair tartışmaları düşünelim; Adrienne Rich bütün kadınların dişil ve

⁷² Robin May Schott, “Feminism and the History of Philosophy”, **The Blackwell Guide to Feminist Philosophy**, ed. Linda Martín Alcoff, Eva Feder Kittay, Blackwell Publishing, 2007, s. 54

⁷³ A.e., s. 54-55

⁷⁴ Stone, a.g.e., s. 11-12

⁷⁵ Pamela Sue Anderson, “Feminism and Philosophy”, **Routledge Companion to Feminist and Postfeminism**, ed. Sarah Gamble, Londra, Routledge, 2006, s. 117

⁷⁶ Stone, a.g.e., s. 12

lezbiyen bir sürem içinde olduğunu ifade etse de⁷⁷, Monique Wittig radikal bir lezbiyen olarak biyolojik olarak dışı olsalar da lezbiyenlerin kadın olmadıklarını⁷⁸ iddia eder.

Stone için son aşama, feminist felsefenin kendine özgü kavramlar geliştirmiş olmasıdır.⁷⁹ Yani feminist felsefenin hem yeni bir metodoloji geliştirdiğini, bakış açısı yarattığını söyleyebilir hem de Stone'u takip ederek daha önce felsefede tartışılmayan ya da daha az tartışılan yepyeni kavram ürettiğini de ifade edebiliriz. Stone'a göre "cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, cinsel fark, özcülük, doğum" gibi kavramlar feminist felsefenin merkezi kavramlarıdır.⁸⁰ Anderson da Stone'a benzer şekilde, feminist felsefenin bir başka özelliğini "yeni felsefi yorumlar, tartışmalar ve yaklaşımlar" geliştirmek olarak tanımlar.⁸¹ Bu yeni kavramlar sadece politik kadın hareketi alanında değil, "epistemoloji, metafizik ve bilim felsefesi; hem felsefenin ilk grup 'hafif dalları' hem de ikinci grup 'zor dalları'nda gerçekleşecektir.⁸² Örneğin burada "öz" kavramı aslen felsefenin kavramı gibi görünse de kadın dayanışması, kız kardeşlik, kadın hakları gibi politik mücadelede kullanılan çok temel ifadelerin sorgulanmasıyla yakından ilişkilidir. Çünkü "kadın" derken işaret edilen öznenin kim olduğuna dair kesin bir tanım olmamakla birlikte, "kadın" özne üzerine kurulacak felsefi yaklaşımlar ve politik mücadeleye dair de çok boyutlu tartışmalar da mevcuttur.⁸³ Dolayısıyla "özcülük" kavramı feminist felsefenin temeline yerleşmeye hak kazanır.

Feminist felsefenin kendi içinde yaşadığı bu tartışmalar aslında, feminizmin sadece bir teori veya politik mücadele olmadığını kanıtlar. Aksine feminist felsefe adının da hak ettiği gibi felsefi bir alandır. Tabi ki bu birikim yapılarına kadar çok uzun bir tarih geçmiştir. Önceleri sadece politik bir hareketle başlamış olsa da sonraki evrim ve feminizmin kendi içinden gelen müdahaleler bugün okuduğumuz ve tartıştığımız felsefenin gidişatını çeşitlendirmiştir. İngiltere'deki kadın hareketini

⁷⁷ A.e., s. 140

⁷⁸ A.e., s. 145

⁷⁹ A.e., s. 13

⁸⁰ A.e., s. 13-14

⁸¹ Anderson, a.g.e., s. 118

⁸² A.e.

⁸³ A.e., s. 209-244

anlatan Rosalind Delmar başlangıçta “kadın meselesinde potansiyel bir birleştirici nokta” olduğunun düşünüldüğüne işaret eder.⁸⁴ Bu birleştiriciliğin de kadınları birbirine bağlayabilecek bir kimliğe dayandığını söyler. Belki de bu tepkinin anlaşılması çok kolaydır. Nitekim kadınların erken dönem mücadeleleri bir var olma mücadelesiydi; kadınların “biz de buradayız” deme biçimiydi. Dolayısıyla ilk feministler “kadınların kendini yönetebilme becerisi, rasyonel düşünce, bilgiyi arama vb.” edimler için yeterli olduğunu kanıtlamaya çalışmak zorundaydılar.⁸⁵ Elbette kimliğe dayalı ve “biz de buradayız” diyen mücadele kendi sorunlarını da birlikte getirdi; feminist mücadele ise, politika ve felsefe ile birlikte günümüze kadar zenginleşerek geldi.

Bu gelişim sürecini anlamak için genel olarak feminist hareketlerin tarihine de bakmamız gerekir. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında verilen mücadeleler yukarıda da bahsedildiği gibi var olma mücadelesiydi. Nancy Cott, Amerika’daki kadın hareketinin gelişimini anlatan çalışmasında 1910’lu yılları “süfrajet kampanyalarının en üst noktası” olarak tanımlıyor.⁸⁶ Yani, “liberal feminizm” olarak tanımlanan hareket o dönemlerde kadınların da oy hakkı kazanabilmesi, erkeklerle eşit şekilde vatandaş sayılabilmesi için mücadele veriyordu.⁸⁷ İlk çıkış noktası kölelik karşıtı ayaklanmalar olan sivil politik mücadeleler kadın hareketinin de ortaya çıkmasına sebebiyet vermişti.⁸⁸ Yani kadınlar kölelik karşıtı bir mücadele yürütürken bu kez kendi hakları için de mücadele etmeye başlamışlardı. 1920’lere kadar devam eden tüm varoluş mücadeleleri “modern feminizmin zeminini oluşturdu ve fay hatlarını açığa çıkardı.”⁸⁹ Erken dönem feminizm tartışmaları eşitliğe odaklanırken ve kadınları bir bütün olarak grup halinde ele alırken, 1920’lerin sonunda “daha önce kadın haklarını

⁸⁴ Rosalind Delmar, “What is Feminism?”, **Theorizing Feminism: Parallel Trends in the Humanities and Social Sciences**, ed. Anne C. Herrmann, Abigail J. Stewart, 2. Bs, Westview Press, 2001, s. 7

⁸⁵ Alcoff, Kittay, a.g.e., s.4

⁸⁶ Nancy cott 1987 4

⁸⁷ Stone, a.g.e., s. 25

⁸⁸ Jennifer Baumgardner, “Is There a Fourth Wave_ Does It Matter?” (Çevrimiçi) <http://www.feminist.com/resources/artspeech/genwom/baumgardner2011.html>, 01 Mart 2018

⁸⁹ Nancy F. Cott, **The Grounding of Modern Feminism**, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1987, s. 4

elde etme çabaları etrafında dolaşan, ancak yirminci yüzyılda feminizmin tanımlayıcı öğelerine dönüşen paradoksları açığa çıkardı.”⁹⁰

1960’lar ve sonrasında ise önceki dönemin tartışmaları artık daha da derinleştiriliyordu. Bu dönemin feminist hareketine “radikal feminizm” ismi verilmektedir. Bir zamanlar liberal erkeklerle eşit olma iddiasındaki kadınlar, Josephine Donovan’ın belirttiği gibi, “Yeni Sol’daki erkek radikallerin aşağılayıcı davranışlarına gösterdikleri tepki” sebebiyle yepyeni bir feminist duruş geliştirmeye itildiler.⁹¹ Donovan radikal feminizmin belli başlı görüşlerini şöyle özetlemektedir;

“[Radikal feminizm]...kişisel olanın politik olduğu, ataerkillik ya da erkek egemenliğinin-kapitalizmin değil- kadınların baskı altına alınmasının kökeninde yer aldığı, kadınların kendilerini bastırılmış bir sınıf ya da kast olarak görmelerini ve enerjilerini, diğer kadınlarla birlikte, kendilerine baskı uygulayanlara –erkeklerle- karşı mücadele eden bir harekete yöneltmeleri gerektiği, erkeklerin ve kadınların temelde farklı oldukları, farklı üsluplara ve kültürlere sahip oldukları ve kadınların tarzının gelecekteki herhangi bir toplumun temelini oluşturması gerektiği gibi düşünceleri içerir.”⁹²

Bu detaylı ama oldukça kapsamlı özetten de anlaşılacağı gibi, feminist felsefenin tartışma başlıkları artık dallanıp budaklanmaya başlamıştır. Önceleri sadece eşitlik söylemi hâkim iken, artık kadınların kendilerine özgü farklılıkları da tartışılmaya başlanmıştır. Buna ek olarak, artık ataerki gibi sistemsel kavramlar geliştirilmeye başlanmıştır. 1980’lerin ortalarına gelindiğinde ise “kadın” kelimesine, sınıf, ırk vb. kavramlar da eklenmeye başlamıştı.⁹³ Bu toplumsal yapıların, kadınların konumlarını ve deneyimlerini nasıl değiştirdiği anlaşılmaya başlandı ve örneğin Hill Collins baskı sistemlerinin sadece ataerki ya da ekonomik yapılara dayanmadığını ve bu karma yapının öğelerinden birinin de ırk olduğunu belirtir.⁹⁴ Böylelikle politik kadın hareketi toplumu oluşturan temel yapılar üzerine düşünmeye başlayan feminist

⁹⁰ A.g.e. s. 5

⁹¹ Sarah Donovan, Feminist Teori, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, 7. Bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 265

⁹² A.e., s. 266

⁹³ Baumgardner, a.g.e.

⁹⁴ Stone, a.g.e., s. 218-219

felsefeye dönüşür. Genelleyici şapka terimler yerini artık bireyselliğe, çeşitliliğin kabullenilmesine ve cinsiyetin kendisinin nasıl kurulduğunun sorgulanmasına dönüşür.

Anlatılanların tümünü özetlemek gerekirse, öncelikle kadın hareketini ve feminist düşünce tarihini belirli yıllara göre kronolojik olarak sıralamak ya da dışlayıcı olmayacak başlıklar altında kategorilere ayırmak pek mümkün değildir. Elbette belirli dönemlerin, kendi toplumsal olaylarından etkilenmiş düşünce akışları mevcuttur ancak feminist düşünce her zaman kendine ait bir gündem de yaratmıştır. Feminist felsefenin kendisine gelince, kendine ait kavramlarıyla ve sorgulama biçimleriyle felsefenin en temel disiplinlerinden biri olmuştur. Birkaç maddeyle feminist felsefenin tanımını ve özelliklerini listelemek istersek şunları söyleyebiliriz:

- Felsefenin tamamlayıcısı değildir; çünkü feminist felsefe sistemleri sorgulamadan alıp sanki tek eksiği kadın özneymiş gibi geliştirmeye çalışmaz.
- Yeni sorular sorar; çünkü örneğin cinsiyet önceleri verili, tanrısal ve biyolojik bir şey iken, bunun böyle olmama ihtimaline dair sorular üretmiştir.
- Eleştirel bir okuma yöntemi geliştirir; çünkü örneğin felsefe tarihinde kült sayılan tüm metinlerde yazarlara ait (bilinçli olarak düzenlenmemiş olsa da) gizil sembolik anlamların keşfini teşvik eder.
- Kendine özgü kavramlara sahiptir; çünkü cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel fark, bakım etiği, beden, doğumsallık, cam tavan sendromu, kızkardeşlik vb. hepsi bu tarihe özgü üretimlerdir.

Feminist felsefeye reçete benzeri bir tanım vermek zordur. Onu bir felsefi araştırma programı olarak da düşünebiliriz ya da Stone'un işaret ettiği gibi "etik, zihin felsefesi

ve benzerlerinin yanı sıra kendi sorunları ve sorularıyla tanımlanmış, ayrı bir felsefi alan olarak” tanımlayabiliriz.⁹⁵

1.4. Feminist Felsefenin Temel Kavramları

1.4.1. Cinsiyet

Cinsiyet kavramı etrafında şekillenen tartışmaları “toplumsal cinsiyet” kavramından bağımsız düşünmek imkânsızdır. Bu yüzden öncelikle bu ikisi arasındaki ayrımı kısaca bakmak daha sonra ise cinsiyeti tartışmak gerekmektedir. Bu kavram ayrıştırması “1960’ların sonlarından bu yana, feminist felsefe de dâhil olmak üzere feminist düşüncenin gelişmesinde temel olmuştur.”⁹⁶ Bu ayrışmanın en temelinde cinsiyet kavramının altında bir biyolojik anlamlar bütünü, diğerinde ise toplumsal bir anlamlar bütünü olduğu fikri yatmaktadır. Cinsiyet basitçe fiziksel özelliklerimizden oluşurken, toplumsal cinsiyet sahip olduğumuz bu cinsiyete göre “hangi davranış ve tutumların” bizim için doğru olduğunu anlatan varsayımlardır.⁹⁷ Bu ayrım ilk olarak “1960’lı yılların sonu ve 1970’lerin başlarında Kate Millett (1971) ve Ann Oakley (1972) gibi kilit feminist düşünürlerce” tartışılmaya başlandı.⁹⁸ Bundan önceki dönemlerde, bir insanın biyolojisinin onun toplumdaki yerini, toplumsal işlevinin ne olduğunu, toplumsal yaşantının hangi alanlarında hangi haklara sahip olduğunu belirlediği düşünülüyordu. Örnek vermek gerekirse, biyolojik olarak gebe kalmaya elverişli olan dişi beden doğaya daha yakın görüldüğünden, akıldan yoksun olarak tanımlanmıştı ve “eş ve anne olarak evine ait olduğu varsayımı” yaygındı.⁹⁹ Bu yüzdendir ki 1960’lardan sonra gelişen feminist hareketin öncülü sayılan kadın hareketi 19. yy’da, biyolojileri her ne kadar farklı olursa olsun kadınların da rasyonel akıl sahibi bireyler olduklarını kanıtlayıp, “erkekler ile aynı

⁹⁵ Stone, a.g.e., s. 15

⁹⁶ A.e., s. 53

⁹⁷ A.e.

⁹⁸ A.e., s. 54.

⁹⁹ Donovan , a.g.e., s. 25

temel haklara sahip” olmaya çabaladılar.¹⁰⁰ Bu çaba biyolojinin, toplumsal işlevleri mutlak surette belirlemediğini kanıtlama çabasıydı. Sonraki yüzyılda kadınlar artık toplumsal cinsiyetin, cinsiyet üzerine inşa edilmiş “beklentiler” olduğunu söylüyor ve “bu beklentilerin kendi başına biyolojinin sonucu olmadığını” savunuyorlardı.¹⁰¹ Örneğin Ann Oakley’ye göre cinsiyet ve toplumsal cinsiyet çalışmalarındaki en önemli soru cinsiyetler arasındaki çok sayıdaki farklılıkların temelini biyoloji ya da kültürden hangisinde olduğu sorusudur.¹⁰²

Cinsiyet kavramının kendisi ise en kolay şekilde tanımlanabilir gibi görünen ancak ayrıntılara inildiği zaman çok anlamlı olduğu açıkça görülen en temel feminist felsefe kavramıdır. Cinsiyet denilince biyolojik çağrışımlar akla gelmektedir ve cinsiyetin insan varoluşunun biyolojik-anatomik bir boyutu olduğu düşünülebilir. Bu düşünceye göre, yeni doğan her birey sahip olduğu anatomik özelliklere göre ya erkek ya da dişi cinsiyete mensuptur. Bireyin sahip olduğu bu biyolojik özellikler kromozomları, testisleri, yumurtalıkları ve çeşitli hormonal salgıları içermektedir.¹⁰³ Bunların farklı çeşitlerine sahip olmak bizi erkek ya da dişi cinsiyetli yapmaktadır. Bu analizleri inceleyen Stone’un yaptığı çıkarıma göre bir bireyin erkek olarak tanımlanması için “XY kromozomları, testisler, “erkek” iç ve dış genitalya”, kadın olarak tanımlanması için ise “XX kromozomları, yumurtalıklar, “dişi” iç ve dış genitalya gereklidir.¹⁰⁴

Thomas Laqueur’e göre Antik Yunanlılar cinsiyetin tek olduğunu düşünmekteydiler, yani kadınların sahip olduğu genital organlar erkeklerinkine aynıydı ama sadece bedenlerinin içinde sıkışıp kalmıştı. Laqueur bu durumun bir sonucu olarak, Antik Yunanlılardan Aydınlanmaya kadar geçen sürede var olan cinsiyet modeline “bir-cinsiyet modeli” demektedir. Bu modelin temelinde kadın cinsel organlarının erkeklerinkini yeterli olgunluğa ulaşmamış halleri olduğu düşüncesi yatmaktadır.¹⁰⁵ Öyleyse, cinsiyet ne olduğuna dair biyolojik

¹⁰⁰ A.e., s. 29

¹⁰¹ Stone, a.g.e., s. 55

¹⁰² Ann Oakley, Sex, **Gender and Society**, 8. bs., Gower Publishing Company Limited, 1985, s. 15

¹⁰³ John Archer, Barbara B. Lloyd, **Sex and Gender**, 2. bs, Cambridge University Press, 2002, s. 40-43

¹⁰⁴ Stone, a.g.e., s. 58

¹⁰⁵ Stone, a.g.e., s. 62-63

değerlendirmelerimiz de tarihsel olarak değişmektedir. Günümüzde bilimin ilerleyişi mutlak ve gerçekten de insan anatomisine dair çok zengin çeşitlilikte bilgiler sunmaktadır. Ancak bütün bu bilgilere verdiğimiz anlamlar ve cinsiyet gibi kategorilere yaptığımız tanımlar gerçekten de toplumsal beklentiler ve yapılardan bağımsız mıdır? Öyleyse, toplumun politik örgütleniş biçimi cinsiyetin tanımı ve değeri üzerinde önemli rol oynamıştır diyebiliriz.

Bu tartışmanın tam ortasına interseks kavramını da getirebiliriz. İnterseks, biyolojik olarak hem erkek hem de dişi niteliklere tamamen ya da kısmen bir arada sahip olan birey anlamına gelmektedir ve bu onları cinsiyetin tayin edilmesi bakımından belirsizlik alanına yerleştirir. Yani, bu bireyler tıp açısından dişi veya erkek olarak nitelendirilememektedir. Ancak Stone'un da belirttiği gibi, 20. Yüzyıldan beri bu bireylerin belirsizlik durumları tıp tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır.¹⁰⁶ Bunun yöntemi ise çeşitli cerrahi müdahalelerde bulunmaktır. Belirsiz cinsiyetleri ile toplum içerisinde yaşayan interseks bireyler, ne biyolojik dişi ne de biyolojik erkek olmalarına rağmen, eril ya da dişi toplumsal rollere bürünebilmektedirler.¹⁰⁷ Aslında, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki bu farklılık bir nevi bu ikisinin aynı şey olmadıklarını işaret eder. Cinsiyet belirli biyolojik niteliklere sahip olmak iken, bireyin hangi toplumsal normlara göre var olduğu toplumsal cinsiyeti çağırır. Feminist bir “cinsiyet” okuması ise, bilimsel çalışma yöntemlerini, sosyolojik araştırma biçimlerini; bu çalışmalardan elde edilen verilerin okunma ve yorumlanma biçimini etkiler. Ve elbette, ortaya yepyeni sorular da koyar. Örneğin, interseks olarak doğan bir bireye daha doğum anında müdahale edilirken, hangi biyolojik özelliklere göre hangi cinsiyet seçilmektedir? Ya da bir kadının çocuk sahibi olamaması, onun dişi olarak var sayılabilmesi önünde engel midir? Peki, politik mücadelenin üzerine inşa edildiği ortak kavram olan “kadın” aslında kimdir? Biyolojik bedenlerimiz ile bunlara dair toplumsal beklentiler arasında yalnızca dışı doğru bir ilişki mi vardır yoksa toplumsal cinsiyet denilen davranış örüntüleri biçimi biyolojik niteliklerimizi de değiştirme yolunda bizi etkiler

¹⁰⁶ A.e., s. 66

¹⁰⁷ Oakley, a.g.e., s. 158

mi? Bu sorular üzerine düşünmenin yolu, cinsiyet ile birlikte tartışmaya giren, toplumsal cinsiyet meselesine bakmayı gerektirir.

1.4.2. Toplumsal Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet en kısa tanımıyla, “ (1) erkek ve dişi bireylere hangi davranış ve etkinliklerin uygun olduğuyla ilgili toplumsal beklentiler, (2) bireylerin bu beklentilerin etkisi altında geliştirme eğiliminde oldukları zihinsel nitelikler ve kendilik anlayışları” denilebilir.¹⁰⁸ Bu basit tanımda da görüldüğü gibi, bireyin onun varlığından ayrı düşünölemeyecek şekilde doğum anında atanmış biyolojik cinsiyetinden hareket eden bir beklentiler bütünü söz konusudur. Bu ikisi arasında ne türlü olursa olsun bir ilişki vardır. Bireylerden beklenen davranış biçimleri, iki cinsiyete göre değişmektedir. Ve aynı zamanda, öznenin kendisine dair geliştirdiği algı da, cinsiyeti temelinde toplumdan aldığı bütün mesajların üzerinde inşa edilerek gelişmektedir. Her ne kadar toplumsal cinsiyet, her iki cinse atanmış belirli davranışlar biçimine işaret etse de, cinsiyet-toplumsal cinsiyet arasında bir ayrımın yapılması feminist felsefe ve mücadelede birçok söylemin önünü açmıştır. Öncelikle, “...toplumların dişillik ve erillik normları üzerinden kadınları erkeklere tabi kılma yollarını (...) tarif etmek için”¹⁰⁹ bir yöntem sunmuştur. Kadın ve erkeklerden ayrı ayrı beklenen davranışlar, birinin otoriter diğzerinin ise boyun eğen taraf olması gerektiğini söylediğinde, itaatkâr olmanın kadına özgü değıştirilemeyecek bir özellik olmadığını iddia etme imkânı doğdu. Nihayetinde, toplumun kadınlardan beklentilerinin altına temel olarak atılmış cinsiyet tabanı denklemden çıkarılmış oldu. İtaatkâr, munis, zayıf, sessiz, korkak vb. gibi niteliklerin hepsi dişi öznenin değıştirilemeyecek nitelikleri olmaktan ziyade, ataerkil toplumlarda kadınların ikincilleştirilme yönteminin araçlarıdır. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet arasında açılan makas, işte tam da buraya işaret eder.

¹⁰⁸ Stone, a.g.e., s. 89

¹⁰⁹ A.e., s. 90

Bu ayrımın sağladığı bir başka yarar ise, davranış beklentileri kümesinin değiştirilebilir olduğunun farkına varılmasıydı. Madem kadınlardan, aslında özlerinde ve sabit olmayan şeyler bekleniyordu, öyleyse bu kümedeki herhangi bir niteliği herhangi bir diğeriyle değiştirmenin önünde hiçbir engel yoktu. “Dişilik yeniden tanımlanabilir, böylece itaatkâr davranışları gerektirmeyecek bir hale gelebilirdi.”¹¹⁰ Bir dişiyi kadın yapan niteliklerin hangisi olabileceğine kendini kadın olarak tanımlayan bireyler karar verebileceklerdi. Biyolojik cinsiyetin getirdiği özelliklerin dışında, toplumsal davranış biçimleri ve yaşam tercihleri de toplumsal olan cinsiyeti yerinden oynatabilirdi. John Archer ve Barbara Lloyd’a göre bir çocuk bir toplumsal cinsiyet normunu yalnızca kendi cinsiyetine uygun olduğunu ve bu davranış biçiminin onaylandığını düşünüyorsa benimser.¹¹¹ Bu durumda, bireylere çocukluklarından itibaren sunulan onaylanmış davranış biçimleri yerine, ona seçim şansı verilebilir, bu ona öğretililebilirdi.

Kadın hareketi bu ayrımı faydalı bulmuştu¹¹² ancak tartışmaların felsefî açılan doğurduğu bazı kritik soru/sorunlar da mevcuttu. Toplumsal cinsiyet gibi bir ayrımın olması, neden illa da kadınların erkekler tarafından tabi kılınmasına sebep olmaktadır? Bu ikisinden birinin üstün, diğerrinin ise ikincil olmasına ne sebep olmaktadır? Bu tartışmalara yol açması için feministler birçok yeni kavramla düşünmeye başlamışlardır. Michel Foucault’nun iktidar teorisi; Judith Butler’ın pratik-performatif-heteroseksüel matris kavramları; Moira Gatens’in imgesel beden fikri vb. kavramlar bunlardan bazılarıdır.

Toplumsal cinsiyetin, sahip olduğumuz biyolojik nitelikleri anlamlandırma biçimi ya da bedenimiz aracılığıyla toplumsal pratiklere katılmak suretiyle edindiğimiz bir çeşit kimlik olarak da ifade etsek, sahip olduğumuz bedenlere yeniden dönüp bakmamız gerekmektedir. Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi, cinsiyetin bilimsel biyolojik ve değişmez bir kesinlik taşıdığına dair temel tez artık geçerli değildir. Peki, biyolojik cinsiyetin ötesinde düşünülebilecek bir beden ile toplumsal cinsiyet arasında bir ilişki kurulabilir mi? Kadın ya da erkeğe ait herhangi

¹¹⁰ A.e., s. 91

¹¹¹ Archer, Lloyd, a.g.e., s. 82

¹¹² Stone, a.g.e., s. 90

bir fiziksel özellik farklı anlamlara sahip olabilir. Örneğin, kaslı bir bedene sahip olmak erkeklerin durumunda onaylanan bir nitelik iken, kadınların durumunda genel olarak onaylanmayan, en azından beklenmeyen, bir niteliktir. Dolayısıyla, kas miktarı yüksek olan bir bedene sahip sporcu bir kadının, dişiliğine dair toplumsal olumsuz algı, onun kendine yönelik algısını da etkileyebilmektedir. Benzeri şekilde, “Diyet stres ve etkinlik düzeylerinin her biri bedenlerin hormon düzeylerini ve (en azından bir kısım) cinsiyet karakteristiklerini değiştirir.”¹¹³ Örneğin, bedensel tüy ve kıllar kadınlarda istenmeyen özellikler olarak nitelendirildiğinden, bunları yok etmeye karşı uygulanabilecek herhangi bir yöntem bedenin kendisini de değiştirmektedir. Sonuç olarak, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki feminist felsefe açısından, bu iki kavramında yeniden ele alındığı bir büyük alan açmaktadır. Bir zamanlar insan “cinsine” dâhil edilmeyen kadınlar, artık sahip oldukları bedensel niteliklerin ne anlama geldiğini araştırmaktadırlar. Ayrıca bütün bunlar, felsefe tarihinde aklın karşısında yok sayılmış olarak bedenimize de yeniden bakmamızı sağlamıştır.

1.4.3. Cinsel Fark

Cinsel fark tartışmalarının tamamı, varlığını bu kavramın yaratıcısı olan Luce Irigaray’a borçludur. Feminist felsefede bu kavramı üreten kişidir. Irigaray, feminist olmasının yanı sıra aynı zamanda dilbilimci ve bir psikanalisttir. Dolayısıyla çalışmaları Jacques Lacan’ın psikanaliz çalışmalarından ve onun ürettiği kavramlardan da etkilenmiştir. Lacan’ın psikanaliz teorisindeki en temel tezlerinden biri ise erkek ve dişi olma halini inşa eden şeyin biyolojiden ziyade, dilin kendisi olduğu ve bunlara yüklenen anlamların değiştirilemeyecek olduğudur.¹¹⁴ Dolayısıyla Lacan, biyolojinin (cinsiyet) ya da toplumsal normların (toplumsal cinsiyet) kurduğu eril ve dişillikten ziyade, dil sistemine giren herhangi bir bireye yine aynı sistem içinde atfedilen eril-dişil konuma işaret eder. Lacan’ın kurgusunda bireyin bu sisteme

¹¹³ A.e., s. 126

¹¹⁴ A.e., s. 183

girebilmesi ise annesinden kopmasıyla mümkün olur.¹¹⁵ Anne, çocukta dilden önceki dönemi temsil eder ve kopuştan sonra dil sistemine girmek mümkündür. Irigaray'ın farklı yorumu ise burada devreye girer. Ona göre, anne "...bir kadın (dişi bir insan) olmak, anne olmaktan fazlasıdır."¹¹⁶ Bu sebeple, annenin temsil ettiği dil öncesi dönem dişi bedenli bir kadın için de geçerli olmak zorunda değildir. Deutscher'ın ifadesiyle, Irigaray'ın yapmaya çalıştığı şey ne gömülmüş ne bastırılmış, ne de ütopyaçı olan bir dişil alanın ihtimaline dair bir hakikat kurmaktır.¹¹⁷ Yani, Lacan'ın anneye indirgediği kadın'a yeni bir anlam verme çabası içindedir.

Peki, cinsel fark, yukarıda incelenen "cinsiyet" ve "toplumsal cinsiyet" kavramlarından ne açıdan farklıdır? Stone şöyle açıklar: "Böylece "toplumsal cinsiyet" düşünce ve davranış normlarına, "cinsiyet" biyolojiye, "**cinsel fark**" ise kültürler ve onların içinde yaşayan bireylerin erkek (ve dişi) bedenli olmaya verdikleri anlamlar ve sembolik çağrışımlara gönderme yapar."¹¹⁸ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, cinsel fark kavramı ne toplumsal normların şemasına ne de fiziksel özelliklerimizden oluşan cinsiyetimize vurgu yapar. Daha çok, bireyler olarak bütün bu sembolik anlam bütünü içerisinde kendimizi nereye, nasıl ve hangi anlamlar ile konumlandığımızı sorgular. Kendimizi, sembolik düzen aracılığıyla tanımlanırız. Sembolik düzen ise tam olarak toplumsal normları ifade etmez. Daha çok, aynı düzene katılan geniş bir dizi farklı kültür ve toplumlar boyunca varlığımızı inşa eden sistemli bir biçimde düzenlenmiş temel anlamlar bütündür.¹¹⁹ Yani, sembolik düzen dediğimiz şey toplumları da aşan düzenli bir anlamlar birliğidir. Lacan'ın da ifade ettiği gibi temel aracı da dildir. Tahmin edilebileceği gibi, değiştirilemeyecek olan erkeklik-kadınlık durumlarını kuran bu dil hiçbir zaman yansız değildir.

¹¹⁵ A.e., s. 184

¹¹⁶ A.e.

¹¹⁷ Penelope Deutscher, *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*, New York ve Londra, Routledge, 1997, s. 77

¹¹⁸ Stone, a.g.e., s. 172

¹¹⁹ Lisa Disch, Mary Hawkesworth, Alison Stone, "Sexual Difference", **The Oxford Handbook of Feminist Theory**, (Çevrimiçi)

<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199328581.001.0001/oxfordhb-9780199328581-e-43#oxfordhb-9780199328581-e-43-bibItem-16>, 15 Şubat 2019

Cinsel fark, sadece anne olmaya indirgenmeyen bir kadın özne yaratmak, dil sistemine geçebilmek için heba edilen anne-kız ilişkisini yeniden okumak, müstakil bir özne olarak dişiyi yeniden tanımlamak için oldukça faydalı bir araçtır. Bu, “... insanların düşüncelerinin ufkunu biçimlendiren, miras alınmış fikirler ve imgeler” bütünü olan sembolik düzen, davranışlarımıza dair değişebilen normlardan ziyade, “derine gömülü kültürel sembolizmden” oluşur.¹²⁰ Bu kültürel semboller ise, anneliğin ya da dişi değerlerin yeniden okunmasının da önünü açmıştır. Örneğin Sarah Ruddick’in çalışması¹²¹, anneliğin Lacan’ın ifade ettiği dilsel pasiflikten ziyade, etkin-fail olma alanı olarak tanımlarken; Carol Gillian¹²² ise *Kadının Farklı Sesi*’nde kadın ve erkeklerin ahlaki olanın ne olduğu sorusuna farklı cevaplar verebileceğini ortaya koymuştur. Moira Gatens’in çalışmaları¹²³ ise kendi bedenlerimizi anlamlandırabilmemiz için her toplumda başvurulabilecek bir “imgesel” anlam havuzunun olduğuna işaret eder. Gatens’in amacı ise, erkek ve dişi fark etmeksizin, cinsiyetli bedenlerimizin anlamlarını, bu ikisi arasındaki net (ve dışlayıcı) karşıtlığı artık ortaya bir karşıtlıktan ziyade kapsayıcılık arka kalacak şekilde yeniden şekillendirmektir.

Sonuç olarak cinsel fark kavramının feminist felsefede açtığı en önemli tartışma başlıklarından bir tanesi, felsefe tarihi boyunca dişi öznenin var olup olmadığı, var olduysa bile bunun erkeğin ötekisi olarak gerçekleştirdiği tezidir. Ayrıca, kadın ve erkek bireyler arasındaki davranış ve kendini anlamlandırma farklılıklarına dair değişiklikleri cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikilemi ötesinde, daha derin ve sembolik bir özne olma süreciyle açıklamayı önerir. Ve elbette bir diğer önemli konu ise, erkek ve dişiler olarak bedenimize anlamlar yüklerken, sembolik-imgesel bazı işaretlere göre bunu yaptığımızı ortaya koymasındır.

¹²⁰ Stone, **Feminist Felsefeye Giriş**, s. 191-192

¹²¹ Sarah Ruddick, **Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace**, 2. Bs., Boston, Beacon Press, 1995

¹²² Gilligan, a.g.e.

¹²³ Moira Gatens, **İmgesel Bedenler: Etik Güç ve Bedensellik**, Çev. Dilan Eren, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2017

1.4.4. Beden – Doğum

Feminist felsefenin belki de en kendine özgü üretimini gerçekleştirdiği, birbirleriyle ilişkili kavramlar ise beden ve doğumdur. Beden tartışmalarının feminist felsefenin merkezine tartışması Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cins* kitabına kadar takip edilebilir¹²⁴ Bu kitap genel hatlarıyla, hayatta var olabilmek için bir bedene sahip olmanın zorunlu olduğunu, kadın ve erkeklerin bedensel varlıklarını farklı biçimlerde deneyimlediklerini, bedenlerimiz ile kendilik arasında bir bağ olduğunu ortaya koyar. Kitabın devamında ise, bir kadının yaşamının farklı dönemlerinde bedeni ile olan ilişkisi üzerinde durulur.

Beden, radikal feminizmin de sık sık uğradığı bir kavram olur. Bedensel farklılıkları da kapsayacak şekilde “erkeklerin ve kadınların temelde farklı oldukları”¹²⁵ inancını taşıyan radikal feminizm, toplumda kadınları bir grup olarak ikincilleştiren koşulların ardındaki genel sebepleri aramaya koyuldular. Bu arayış içerisinde kadın bedenine dair çalışmalar da önemli bir yere sahiptir. Örneğin, bu alanın en temel metinlerinden biri olan *Cinsel Politika*, mevcut yapının toplumda “insan doğasına bağlı kaçınılmaz bir gerçeklik”¹²⁶ olarak ortaya koyulduğunu ancak bunun günümüz toplumunda bir geçerliliği olamayacağı belirtilir.

Radikal feministler arasında kadın bedenine dair en aykırı görüşler belki de Shulamith Firestone'a aittir. Ona göre, kadınlar ve erkekler arasında var olan eşitsiz düzenin ve kadınların erkeklere tabi kılınmasının sebebini yalnızca ekonomide aramak doğru değildir. Bu ezilme ve baskının temeli tam da biyolojidedir.¹²⁷ Kadın bedenini sahip olduğu üreme işlevleri, erkeklerinkinden farklı olduğundan ilişki eşitsiz bir denklemde kurulur. Donovan'a göre, Firestone'un bulduğu çözüm “teknolojiyi kadınların biyolojik kaderlerinden kurtulmaları için kullanmak” gibi görünür.¹²⁸ Buradan da anlaşılabileceği üzere, Firestone, kadınların kendi bedenlerine dair algısının üreme kapasitelerini merkez aldığını ve teknolojik

¹²⁴ Stone, a.g.e., s. 256

¹²⁵ Donovan, a.g.e., s. 266

¹²⁶ Millett, a.g.e., s. 51

¹²⁷ Firestone, a.g.e., s. 8

¹²⁸ Donovan, a.g.e., s. 278

gelişmeler sayesinde kadınların bu uzun soluklu süreçten kurtulabileceklerine inanmaktadır.

Beden ve doğuma dair bu denklemin diğer tarafında ise, kadın bedeninin doğum (yeniden üretim) kapasitesi üzerinden olumlanmasını savunan feministler vardır. Örneğin, Rich *Of Women Born* kitabında, anneliğin toplumsal düzlemde ve politik arenadaki anlamını inceler. Erkeklerin, “kadınların fetüs yaratabilme ve ona son verebilme gücünden”¹²⁹ korkmaları sonucunda, kadınların sahip oldukları bu eyleme gücünü denetim altına almak için birçok şey yaptıklarını ifade eder. Bir başka örnek ise Sarah Ruddick’in *Maternal Thinking* metnidir. Ruddick burada, “kadınların özel alandaki deneyimlerinden, özellikle de annelik rolünden kaynaklanan farklı ama pozitif tarzlara” dikkat çeker.¹³⁰ Benzer şekilde Iris Marion Young da *Pregnant Embodiment*¹³¹ makalesinde, hamileliğin kadınlar tarafından genel olarak nasıl deneyimlendiğine dair bir betimleme yapmaya girişir.

Beden meselesinin, kadınların biyolojik üreme kapasitesine dair çalışmaların dışında başka boyutları da vardır. Örneğin, yaşanmış beden kavramı kadınların bedenlerine dair algılarının bütününe açıklamak için kullanılan bir kavramdır. Beauvoir’a göre yaşanmış beden, “salt biyolojik bir olgular kümesi değil, bunun yanında zaman içerisinde benim seçimlerimden türeyen bir *anlamli* olgular kümesidir.”¹³² Burada vurgu, toplumsal anlamlar kümesinin dışında, bireyin kendisinin seçtiği, ona özel ve kendi içinde anlamli bir bütünün açığa çıkıyor olmasıdır. Örneğin, bireyin bedenindeki herhangi bir özelliğe olumlu ya da olumsuz bakıyor olması, onun algılama biçimine de etkileyecektir. Hamile olan bir kadın, buna olumlu ya da olumsuz bir anlam yükleyebilir. Ancak, Irigaray ve Gatens’in aynı kavram etrafındaki tanımları farklıdır. “Irigaray ve Gatens, kadın ve erkek olmanın anlamlarının kendi değerlerini özgürce seçen bireyler tarafından yaratılmış

¹²⁹ Stone, a.g.e., s. 248

¹³⁰ Donovan, a.g.e., s. 326

¹³¹ Iris Marion Young, **On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays**, New York, Oxford University Press, 2005, s. 46-61

¹³² Stone, a.g.e., s. 257

olmaktan ziyade, sembolik düzen (ya da toplumsal-imgesel) tarafından kurulduğunu söyler.”¹³³

Beden ve doğum etrafında şekillenen tartışmalar bizi doğal olarak ölüm kavramına taşır. Kadın bedeni ve onun doğum kapasitesinin erkekler ve kadınlar arasında yalnızca farklı bir nitelik olmaktan ziyade, neden bir tabi kılınma-ikincilleştirilme süreci açığa çıkardığını tartışmak için eskiden beri insanın ölümüne ne anlam verildiğine de bakmak gerekir. Grace Jantzen *Foundations of Violence*¹³⁴ kitabında, batı kültürünün ölümle fazlasıyla içli dışlı olduğunu ve insanların ölümlüler olarak tanımlandığını ve bunun da kişinin öznellik oluşturma sürecinde bir olgu olduğundan bahseder. Jantzen buradan hareketle “insanların onu korkutucu buldukları için ölümden uzak durmaya çalıştığını ve aynı zamanda insanların gerçekten ölümü, insan varoluşunun merkezine koydukları için ondan korktuklarını” söyler.¹³⁵ Peki, bu durumda ölüme bu kadar odaklanan ve fiziksel ölümü kendi varoluşunun sonu olarak gören insanlık için bedenin değeri ne olacaktır? Adriana Cavarero ise aynı noktadan hareketle, “İnsan düşünürü ... bütün insanlar için anne bedenine bağlı olan doğumu tanımaz bile”¹³⁶ diyerek doğumun tamamen yok sayıldığını ifade eder. Dolayısıyla beden de hiç niteliğindedir.

Beden ve doğum kavramları etrafındaki tartışmalar çok boyutlu ve alanlar arasındır. Ancak felsefe için açtığı tartışma alanlarına dikkat çekmek istersek şunları sıralayabiliriz: Yeniden üretim kapasitesinin kadın öznelliğinde nereye konumlandırılır? Kadınlar kendilik algısı oluştururken bedenlerine toplumsal normlar ya da kendi seçimleri aracılığıyla ne gibi anlamlar verir? Doğumun anlamlandırıldığı kültürel şemalarda ölümün yeri nedir? Ve her bireyin varlığının ön koşulunun bir bedene sahip olması gerektiği vb. konular sıralanabilir.

¹³³ A.e., s. 258

¹³⁴ Grace M. Jantzen, **Foundations of Violence**, Londra, Routledge, 2004

¹³⁵ Aktaran; Stone, a.g.e., s. 263, Grace M. Jantzen, **Becoming Divine**, Indiana University Press, 1999

¹³⁶ A.e., s. 81

İKİNCİ BÖLÜM

FELSEFENİN KURUCU DÖNÜM NOKTASI:

ANTİK YUNAN FELSEFESİ

Genel olarak felsefenin tanımını yaptıktan sonra, felsefe tarihçilerinin genel olarak başlangıç noktası olduğunda hemfikir oldukları¹³⁷ Antik Yunan döneminin felsefi niteliklerine bakmak çok önemlidir. Felsefenin başlangıç noktası olarak bu dönemin işaret edilmesinde çok sayıda sebep göze çarpmaktadır. Ortaya koyulan felsefi etkinliğin uygun şekilde analiz edilmesi ve ölüm felsefesinin daha tarihin bu dönüm noktasında bütün düşünsel zemine nasıl yayıldığını görebilmek için ilk önce bu dönemin tetikleyici ve besleyici özelliklerine bakmak gerekmektedir.

2.1. Site Devleti ve Demokratik Toplum

Felsefenin Yunan coğrafyasında ortaya çıkmasının ilk sebeplerinden biri Yunan ülkesinin coğrafi konumu ve bu konumda sahip olduğu coğrafi şeklin dayattığı ekonomik-politik sistemidir. Günümüz teknolojisinin henüz var olmadığı bir dönemde her insan topluluğunun olduğu gibi, Yunanlılar da üzerinde yaşadıkları toprakların onlara sundukları ile kendilerine bir yaşam çizmişlerdir. Konumundan dolayı “Yunan kolonileri, Mısır, Sicilya, Güney İtalya ve Asya kıyıları ile bağlantı içindedir.”¹³⁸ Türkiye’ninkine benzer ve çok yakın olan bu jeopolitik konum dönemin Yunanistan’ına çok önemli ticaret hatları sağlamıştır. Ülkenin genel coğrafi biçimine bakarsak, dağlık ve engebeli bir ülke olduğu görülmektedir. Bu arazi tipinin yanı sıra denize kıyısı olan bu ülkenin, dağ yapılanmasından dolayı “uzun, girintili çıkıntılı ve denizciliğe çok elverişli derin, doğal koylara” ev sahipliği yaptığı da

¹³⁷ Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, ed. Derya Önder, İstanbul, Say Yayınları, 2009 ; Jonathan Westpal, **Philosophical Propositions: An Introduction to Philosophy**, Londra ve New York, Routledge, 1998 ; Frank Thilly, **Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi**, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000.

¹³⁸ Thilly, a.g.e., s. 20

bilinmektedir. Bundan dolayı hem uygun jeopolitik konuma hem de fiziksel olarak uygun olarak doğa şekillerine sahip oldukları için ticarete önemli gelişmeler yaşanmıştır.¹³⁹

Dağlık arazi tarıma elverişli değildir. Elbette bundan dolayı insanların ticarete yönelmesi çok anlaşılır olacaktır. Bu bölgelere yerleşen insanlar deniz ulaşımı yoluyla ciddi zenginlikler elde etmişlerdir. Örneğin bugün bilindiği konumuyla “İzmir’le Gökova körfezi arasında”ki bölgede bulunan ve günümüzde “Balat adını taşıyan Milet”¹⁴⁰ en zengin şehirlerden birine dönüşmüştür. Bu şehir, Anadolu’nun daha iç bölgelerinden getirilen ürünlerin ticari değerinden faydalanmıştı.¹⁴¹ Maddi zenginliğin yanı sıra ise, farklı kültürlerle etkileşim bu toplulukların kendi çeşitliliğini de beslemiştir.¹⁴² Buradan hareketle, Yunan topluluklarının dağlık coğrafyaları sayesinde kendini koruyabilen şehirlerde yaşadıkları söylenebilir. Savunması açık bir araziden çok daha kolay olan bu dağlık bölgenin avantajı ve ayrıca deniz kıyısında ticaret yapma şansı bölge insanının her yönden gelişimini kolaylaştırmıştır. Klasik ticaret kentlerinde olduğu gibi hem zengin, hem bu zenginlikten dolayı yaşamın sanat, edebiyat gibi diğer alanlarına odaklanabilecek durumdaydılar.

Bu şekilde ticaretle zenginleşen topluluklar, coğrafyanın da etkisiyle küçük şehir devletleri, yani bilinen ismiyle **siteler**de yaşamaya başladılar. Bu siteler birbiriyle ilişki içerisinde ancak birbirlerinden bağımsız durumdaydılar ve bu sebeple her sitenin yönetim biçimi ya da yönetime dair eğilimleri birbirinden farklı olabilmekteydi. Yine de, genele bakıldığında “tek adam yönetiminden (monarchia’dan) soylular yönetimine, sonra tiranlıktan demokrasiye doğru” bir ilerleme kaydetmek mümkündür.¹⁴³

¹³⁹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, 5. bs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 49

¹⁴⁰ A.e., s. 21

¹⁴¹ W.C.K. Guthrie, **A History of Greek Philosophy 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans**, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, s. 29

¹⁴² Robin Osborne, “The Polis and Its Culture”, **Routledge History of Philosophy Volume I: From the Beginning to Plato**, ed. C.C.W. Taylor, Routledge, 1997, s. 13

¹⁴³ Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ**, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, Say Yayınları, 1997, s. 110

Buradan da anlaşıldığı gibi erken dönemlerde yönetimin başında krallar bulunmaktaydı. Ancak kralların yetkileri her zaman mutlak değildi; “Yunanistan’da her zaman için kralların yetkisi sınırlı olmuş ve onlar yetkilerini halk meclisleri, ihtiyarlar meclisleriyle paylaşmak zorunda kalmışlardır.”¹⁴⁴ Buradan anlaşılması gereken ise Yunan toplumsal kurulumunda demokrasiye geçişten çok önce krallar döneminde bile yönetim her zaman halk eliyle kontrol edilmiş, kısıtlanmış ve denetlenmiştir. Bu denetlemeye ilginç bir örnek olarak tiran yönetimleri de verilebilir. Tiranlıklar genellikle tek kişinin yönetimi anlamına gelmekteydi belki ama bu kişilerin “alt tabakaların güven ve saygısını kazanmış”¹⁴⁵ oldukları da bilinmektedir. Yani şu an bulunduğumuz yerden baktığımızda tiran kelimesinin çağrışımları kötü bile olsa bu kişilerin toplum desteğini sağlayabildiğini görmekteyiz.

Tiranların hedeflerinin önceliğinde ise “halkı memnun etmek” vardı çünkü nihayetinde bu kişiler yasal olmayan yollarla yönetimi ellerine almış ve bu yüzden de diğer insanların tepkisinin bu şekilde önlemeye girişmişlerdir. Tiranlık döneminden sonra da nihayet demokrasiye geçiş aşaması gelmiştir. Bu aşamada ise artık site’nin kendisi dönüşüm geçirmeye başlar; “Kral kasabasının yükseldiği yerde –özel ve ayrıcalıklı yerde-, kamu kültüne açık tapınaklar kuruluyor.”¹⁴⁶

Yunan kentinin her türlü toplumsal etkinliğinin gerçekleştiği meydanlar anlamına gelen agoralar ise bütün bu değişikliği yansıtan yerlere dönüşmüşlerdir. Bu alanlarda gerçekleşen toplumsal konuşma pratiği ve burada üretilen sözün belirleyiciliği günümüz terimleriyle doğrudan demokrasinin de ilkelerini örmeye başlamıştır. Şehirde yaşayan insanlar burada her türlü sorunu tartışıp, bir çözüme ulaştırma çabası içinde olurlardı. Gücün site yöneticisinden bu alana ve halka doğru kayması, bilginin aktığı yönü de değiştirmiştir. Örneğin artık halk masalları ve her türlü hikâyeler de bu alanda anlatılmakta ve dinleyicinin ilgisine sunulmaktaydı. Kurgusal metinlere ek olarak bilimsel diyebileceğimiz bilginin kendisi de artık gizliliğini kaybeder ve tartışılmak üzere halkın kendisine ulaşırdı. Herkesin katılımcı

¹⁴⁴ Arslan, a.g.e., s. 54

¹⁴⁵ A.e., s. 55

¹⁴⁶ Jean-Pierre Vernant, **Yunan Düşüncesinin Kaynakları**, Çev. Hüseyin Portakal, 2.bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 2013, s. 46

olarak değerlendirildiği bu alan ise nihayetinde sitedeki herkesin eşit olduğu fikrine geçiş yapmış ve aşırı bireysellik ile bencilliğin hoş karşılanmadığı toplumsal atmosfere dönüşmüştür.¹⁴⁷

Bütün bu niteliklerin dönemin filozofları üzerindeki etkisi de çok büyük olmuştur. Öncelikle Yunan şehirlerinin sahip olduğu ticari zenginlik toplumun temel tüm ihtiyaçlarının karşılanmasını çok daha kolaylaştırmıştır. Sonuçta zenginlik entelektüel yaşam için gereklidir. Özellikle de Milet şehrinde toplanan zenginlik bilimsel çalışmalarında başlamasını sağladı çünkü “ruh günlük ihtiyaçların baskısından özgürleşti” ve bu şekilde sanatsal, bilimsel üretime başladı. Şu gerçek apaçık ortadadır ki eğer, ekonomik rahatlama olmasaydı, dönemin insanları gıda, barınma ve güvenlik ihtiyaçlarını karşılamak için çabalayacaktı.¹⁴⁸

Demokrasi ortamının ise sonuçları aynı derecede ve hatta belki de daha önemlidir. Halkın yönetime doğrudan katılımı ve söz hakkına sahip olması Yunan şehir devletlerinin en karakteristik özelliğidir. Pazar yerinde toplanan halk, yaptığı tartışmalarda özgürdü ve bir çeşit güvenlik alanına sahipti. Böyle bir durumda özgür düşüncenin gelişimi elbette kısıtlanmaya maruz kalmadan ilerleyebilirdi. “Felsefenin ortaya çıkabilmesi için özgür bireylerin, özgür düşünürlerin var olmasının büyük önem taşıdığı kabul edilir.”¹⁴⁹ Yunan şehir devletleri tam da bunu sağlayacak ortama sahipti.

2.2. Bilimin gelişmesi ve *Mitos*’tan *Logos*’a geçiş

Yunan dünyasında, felsefesinin başlangıcında bugün kullandığımız kategorilerle bilim, felsefe ve din birbirleriyle henüz çok fazla iç içeydiler. Felsefenin başladığı nokta genel olarak insanların kendileri dışındaki doğa olaylarına bakıp bunlara dinsel-mitsel sebepler bulmadan, mantıksal sorgulama çerçevesinde analiz

¹⁴⁷ A.e., s. 46-60

¹⁴⁸ Wilhelm Windelband, **History of Ancient Philosophy**, Çev. Herbert Ernest Cushman, 2.bs, New York, Charles Scribner’s Sons, 1906, s. 17

¹⁴⁹ Arslan, a.g.e., s. 57

etmeye başladıkları dönem gösterilmektedir. Yani felsefe ilk olarak “dönemin filozofları doğanın dünyasına bakıp, onun sırlarını kendi akıllarıyla anlamaya çalıştıklarında başlamıştır.” Dinden bilime doğru yaşanan geçişte, felsefenin doğuşu gerçekleşmiştir.¹⁵⁰

Burada bahsi geçen şeyi biraz daha açmakta fayda var. Yunan toplumu felsefenin ortaya çıkışını hazırlayan dönemde, çeşitli dini inançlara ev sahipliği yapmaktadır. Bu inançlar genel olarak sözlü anlatım yani mitler üzerinden aktarılmaktadır. *Mitos* olarak isimlendirilen bu hikâyelerin, efsane ve söylencelerin geneli dünyanın nasıl meydana geldiğine, tanrıların varlıklarına ve insanın hayatının amacına dair bilgi vermekteydiler. Tanrılara dair günümüze kadar metinleri gelmiş iki önemli isim Homeros ve Hesiodos’tur. Homeros’un *İlyada* ve *Odyseia* isimli metinleri ile Hesiodos’un *İşler ve Günler-Tanrıların Doğuşu* adlı yapıtları bize dönemin inançları konusunda bolca bilgi vermektedir. Bu metinlerde Yunan toplumunun adalet, gelenek vb. anlayışları da görülmektedir. Bu metinler Yunan dininin temelini yansıtmaktadırlar.¹⁵¹

Inançlarının etkisiyle doğa olayları da tanrıların çeşitli eylemlerinin sonuçları olarak yorumlanıyordu. Yani, kızgın bir tanrı denizde dalgaları yaratabilmekte, insanların davranışlarını cezalandırmak isteyen tanrı ise rüzgârın esmesini engelleyerek bir şeyler anlatmaya çalışmaktaydı. Yukarıda bahsi geçen metinlerde bu tanrı müdahalelerine bolca örnek görülmektedir. İşte bu dönem, **mitos** dönemi, yani akılsallığın henüz kurgulanmadığı, temel sebeplerin ve varlığın anlamının tanrılarda bulunduğu dönemdir. Bu dönemden **logos**’a geçiş ise bilim ve akılsallığın kurgulanmasıyla olmuştur. İnsan, varlığa dair sorular sormaktaydı ancak yeterince iyi cevapları mitlerden alamamaktaydı bu yüzden “...mantık yeni bir gereksinimi karşılamak üzere yaratıldı.”¹⁵²

Bu dönemin en belirgin özelliği ve felsefenin doğumuna ev sahipliği yapmasının en önemli nedeni gerçekten de akılsal düşünmenin sahneye çıkmasıydı çünkü mit döneminde insanlar doğaya bakıp ya onlara zarar veren, tehlikeli güçler ya

¹⁵⁰ Guthrie, a.g.e., s. 30

¹⁵¹ Arslan, a.g.e., s. 25-43

¹⁵² John Burnet, **Miletus Okulu: Erken Yunan Felsefesi Bölüm 1**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2011, s. 11

da bazen kullanabildiği güçler görmekteydi. Ancak bir noktadan sonra insanlar bu güçlere “şey”ler olarak görmeye başladılar ve işte tam da burada bakış açısında bazı değişiklikler olmaya başladı. Artık bu şeylerden korkmak yerine onları incelemenin vakti gelmişti.¹⁵³

Felsefe olarak nitelendirilen ilk çalışmalar tarihin ilk filozofu Thales ile başlatılır. Thales ve onunla birlikte diğer Sokrates dönemi öncesi filozofları “doğa filozofları” olarak adlandırılmaktadırlar.¹⁵⁴ Bu tarihsel figürlere verilen isim bile aslında çok şey anlatmaktadır. Onlar doğayı çalışan filozoflardı. Varoluşun ilk ilkesini ararken elementlere işaret etmeye başlamışlardı. Her birinin kendi doğa gözlemlerine dayanan bir **arkhe**’si vardı. **Arkhe**, “Sokrates öncesi doğa felsefesinde, varolan herşeyin kendisinden doğduğu ilk madde, maddî töz. Herşeyin kendisinden varlığa geldiği ilk töz, maddî neden ya da ilke” olarak tanımlanmaktadır.¹⁵⁵ Bu isimlerden Thales, *arkhe*’nin su olduğunu Anaksimenes ise hava olduğunu öne sürmüştü.¹⁵⁶ Buradan da görüldüğü gibi artık var olan dünyanın bütün düzeni içerisinde sabit kalan ve diğer şeyleri doğuran ilkenin kendisi tanrılar değildi. İnsan artık, tanrıların bile oluşumundan önce evrenin ilkesinin ne olduğu sorusunu sormaya başlamışlardı. Dinin kendisi şeylerin kökeninde ve değişimin ardında ne olduğu sorusuna “titanların arasındaki çatışmaları gösterirken bilim artık bütün bu değişime değil de değişimlerin ardında sabit kalan şeyin ne olduğuna odaklandı.”¹⁵⁷

İşte tarihin tam da bu geçiş noktası logos’a geçişi işaret etmiştir. “Söz, konuşma, düşünce, akıl, anlam, açıklama”¹⁵⁸ anlamına gelen logos, mantığın ve insan aklının bireyselliği artık tarih sahnesine çıkmıştır. Mitlerden edinilen bilgilerin hepsi insanlar için dogmatik özellikler taşıyordu. Tanrıların eylemleri arasında insanın söz hakkı kısıtlıydı çünkü elinde onlarla baş etmek için herhangi bir araç yoktu bu sebeple mitler mutlak ve değişmezdi. Logos dönemi ise artık “akıl yürütme

¹⁵³ Julian Marias, **History of Philosophy**, Çev. Stanley Appelbaum, Clarence C. Stowrbidge, New York, Dover Publications, 1967, s. 4

¹⁵⁴ Arslan, a.g.e., s. 25

¹⁵⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. bs, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 83

¹⁵⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Yayınevi, 1993, s. 20-42

¹⁵⁷ Windelband, a.g.e., s. 35

¹⁵⁸ Cevizci, a.g.e., s. 604

yoluyla doğrulanmış gerçekleri”¹⁵⁹ bulmayı beraberinde getiriyordu. Kendi kaderi ve yaşamı üzerinde söz hakkı kazanan insan, doğanın kendisini de artık tehlikeli bir güç olarak değil, karşılıklı etkileşimde bulunabileceği bir dünya olarak algıladı. Elbette aklın ve logos’un felsefe tarihindeki izini sürmek bu tezin kapsamını aşmaktadır ancak günümüzde de insan varoluşunu sorgularken dayanak noktası olarak aldığımız akılsallığın doğuşu Antik Yunan felsefesini bu denli önemli kılmaktadır.

2.3. İnanç Özgürlüğü Ortamı

Yunan toplumunun çok çeşitli inançlara ev sahipliği yaptığından bahsetmiştik. Bu çeşitlilik beraberinde bir toplumsal dini özgürlük atmosferi de yaratmıştır. Zaten site devletleri olarak yaşıyor olmaları ve ticaret yoluyla başka kültürlerle de etkileşimde olan Yunan toplumu kendi yerel dinlerini de hiçbir kısıtlama olmadan yaşayabilmiştir. Dönem inancını temsil eden Homeros’un metinlerinde tanrıların kendisi de insan biçimlidir. Elbette çeşitli güçlere ve ölümsüzlüğe sahiptir ancak insan tanrılarını kendi suretinde kurgulamıştır. Dinin ibadetlerini uygulayacak rahipler mevcuttu ancak “bu rahipler, Doğu rahipleri gibi diğer insanlardan üstün, tanrıların özel ilgi veya yakınlığını kazanmış, onların sırlarına vakıf olağanüstü insanlar değildiler.”¹⁶⁰ Yani diğer toplumlardan farklı bir din görevlileri grubunun olduğunu söyleme mümkündür. Elbette bunun da çok önemli sonuçları olmuştur. İnsanlara ibadetlerinde ve yaşamlarında yol gösteren dini ilkeler ve rahipler olmasına rağmen, bunların ikisi de herhangi bir baskı unsuruna dönüşmemiştir. İncanın tartışılabilir olması tanrı sorusuna da farklı cevapların verilmesine olanak sağlamıştır. Sonuçta ilk filozof Thales de her şeyin tanrılarla dolu olduğunu söylemiştir.¹⁶¹

Dağınık yaşayan bu toplumun, her bölgesini kapsayacak genellikte ve tutarlılıkta bir ortak inançları yoktu. Bütünüyle ortak bir inanç sistemi sağlanmadığı

¹⁵⁹ Veysel Atayman, **Felsefeye Davet I: Antik Felsefe**, yay.haz. Pelin Atayman Erçelik, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 16

¹⁶⁰ Arslan, a.g.e., s. 58

¹⁶¹ A.e., s. 88

ve bu inanç sisteminin yol göstericisi ya da uygulayıcısı olacak, bir rahipler sınıfına dönüşmemesi dinsel özgürlük ortamının oluşmasındaki en büyük etkidir.¹⁶² Bu durum, daha önce bahsedilen demokrasi ortamının da etkisiyle her türlü bilginin halka dağılabilmesine de katkı sağlamıştır. Mutlak doğrunun tanrı olduğuna inanan teokratik yönetimlerdeki gibi bir tanrı olsaydı ve rahipler tanrının sözünün temsilcisi olsaydı hakikat bilgisinin de onlarda olması doğal olurdu. Buna ek olarak bu bilgiye sahip rahipler, tanrı tarafından seçilmiş ve özel kişiler olarak görüleceğinden bu bilginin yalnızca bu insan grubuna bahşedilmiş olduğuna dair genel bir kabul de görülebilirdi. Antik Yunan dönemi ise bu rahip sınıfından bağımsız olduğu, demokratik toplumun temellerini atmaya başladığı için bilginin insanlar arasında aktarılması çok daha hızlı olmuştur. Dönemde üretilen her türlü bilimsel, gözleme dayalı ve akıl yürütme sonucu elde edilen bilgi de, Doğu toplumlarında rahiplerin elindeyken¹⁶³, Yunan toplumunda bu sınıfın olmayışı bilimin de yayılmasına katkı sağlamıştır.

Ortak bir inanç sisteminin olmamasının yanı sıra Yunan dini dogmatik bilgilerden çok tapınmanın kendisine odaklanmaktaydı. Yani herkes inandığı tanrıya kendi bildiği yolla ibadetini yapabilmekteydi. Bunun basit sonuçlarından biri olarak da insanların hayal gücünün ve şairlerin yazdıklarının bir nevi değişken ve akışkan kalması gösterilebilir.¹⁶⁴ Buna örnek olarak Homeros ve Hesiodos'un anlattığı tanrılar arasındaki farklılıklar gösterilebilir. Her ikisinde de tanrılar insan biçimli olmakla birlikte, taşıdıkları özellikler ya da yaşadıkları olaylar bakımından birbirinden farklı olabilmektedirler. Homeros ve Hesiodos aynı tanrıların hikâyelerini anlatmaktadırlar ama Hesiodos'ta "artık eski ahlak-dışı yaşayış ve özellikleriyle tasvir edilmezler."¹⁶⁵ Hesiodos, Homeros'un anlattığı tanrıları alıp onları bir nevi biraz daha "ahlaklı" tanrılar olarak anlatmıştır.

Bütün bunları bir toplamda düşünüldüğünde dönemin inanç koşullarında bir özgürlük alanının sağlanması felsefenin gelişmesini ve ortaya çıkmasını

¹⁶² Bkz. Frederick Copleston, A History of Philosophy Volume I: Greece and Rome, New York, Doubleday, 1993, s.16 ve Russell, a.g.e., s. 106

¹⁶³ Edward Zeller, Outlines of the Greek History, Çev. Sarah Francis Alleyne ve Evelyn Abbott, Londra, Longmans Green and Co., 1886, s. 21

¹⁶⁴ A.e., 23

¹⁶⁵ Arslan, a.g.e., s. 133

kolaylaştırmıştır. Düşünsel ve akılsal bir etkinlik olan felsefenin, belirli düşünme biçimlerini kısıtlayan ya da belirli kavramları mutlak, tartışılmaz hakikat olarak kurgulayan bir dinin var olduğu bir ortamda ortaya çıkması çok da mümkün olmazdı.

2.4. Diğer kültürlerin etkisi ve Yunan dünyasının onlardan farkı

Yunan toplumu bütün bilgi birikimini ve doğaya dair gözlemleri elbette sadece kendi başlarına ortaya koymamışlardır. Başka kültürlerle de etkileşimde olan Yunan felsefesi ve kültürü Mısır ve Babillere çok şey borçludur. Mısır, Yunan bilimini matematik, Babiller ise onları gökbilim açısından besleyen en büyük iki kaynaktır.¹⁶⁶ O dönemde günümüz koşullarındakine benzer bir bilgi küreselleşmesi olduğundan elbette bahsedemeyiz ancak ticaret yolları, gezginlerin taşıdıkları bilgiler ya da filozofların kendi bireysel seyahatleri bilgilerin aktarılmasında mutlaka etkili olmuştur. Nasıl ki, yazı, para ve matbaa gibi icatlar bir bölgede başlamış olsa da daha sonra tüm dünyaya yayılmışsa, bilginin kendisinin de böyle bir dolaşıma girmediğini söylemek doğru olmaz. Yunanlılar matematik ve bilim konusunda bilgilerin kendisini başka kültürlerle borçlu oldukları kabul edilse bile “felsefenin kendisini de onlardan aldıkları iddiası kanıtlanamaz” çünkü “doğu kültürlerinde şeylerin doğasına dair hiç açıklama yoktu.”¹⁶⁷ Biliyoruz ki Yunan felsefesinin ilk başında soruşturulan alan tam da şeylerin doğası alanıdır. Bu fikir elbette diğer kültürlerin zenginleştirici katkısını da yok saymaya yol açmamalıdır, ne de olsa Yunanlılar “matematik ve astronomi bakımından Doğu’nun öğrencileri sayılabilirler.”¹⁶⁸

Sadece konunun kendisi değil bilgilerin işlenmesi süreci de diğer kültürlerden daha farklıdır. Mısırlılar kendi ihtiyaçlarından dolayı temel birtakım hesaplama işlemleri ve geometrik bazı bilgiler geliştirmişlerdi. Babiller ise gök cisimlerini inceleyerek bazı döngüleri saptayabiliyorlardı. Ancak Yunan biliminden ve

¹⁶⁶ Copleston, a.g.e., s. 16

¹⁶⁷ Zeller, a.g.e., s. 19-20

¹⁶⁸ Windelband, a.g.e., s. 22

felsefesinden en temel farklılıkları Yunanlıların bir sistem geliştirmiş olmalarıdır.¹⁶⁹ Diğer uygarlıklarda kelimenin tam anlamıyla bir bilgi birikimi mevcuttu. Birbiri üstüne yığılmış matematik ve astronomi bilgisi vardı. Ancak sistemleştirmek, bu bilgilerin arasındaki ilişkileri fark etmek ve sadece pratik olmayan amaçlar için de bu bilgilerin incelemesini yapmaktır. Bu yüzden Mısır ve Babil bilimlerine pratik Yunanlıların bilimine ise sistematik demek daha doğrudur.¹⁷⁰ Aslında burada sistemli analize geçişte çok temel ve çok basit bir soru vardır. Yunanlılar, örneğin geometride üçgenin iç açılarının toplamının belirli bir dereceye her zaman eşit olması ya da güneş ve ay tutulmalarının “neden” gerçekleştiğini sorgulamaya başladılar.¹⁷¹ Yani, artık geometrideki üçgen değil, üçgen olmanın doğasına odaklanıyordu.¹⁷² Dolayısıyla Mısırlılar ve Babiller her zaman pratik işlem düzleminde kalmışlardır. Elde ettikleri bilgilerin neden ve nasıl meydana geldikleri pek onları ilgilendirmiyordu. Tutulmaları hesaplamaya çalışırken, evrenin kendisini ya da dünyanın bu evrendeki konumuna dair sorgulamalar yapılmadığı çıkarımında bulunulabilir. Mısır’da ise sayılarla çeşitli hesaplamalar yapılırken, sayıların kendisinin soyutluğu üzerine ya da hesaplamanın neye dayanarak doğru olduğuna dair bir soruşturma yapmadıkları söylenebilir.

Örneğin Yunan filozoflarından Pythagoras ve onun adını alan akım Pythagorasçılık sadece sayılara dair basit hesaplamaları incelemekle kalmamış, sayıların evrenin *arkhesi* yani temel ilkesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁷³ Bu ilkeyi öne sürmek sadece hesaplama sonuçları elde etme çalışmasından çok sayısının kendi soyut varlığı üzerine akıl yürütme gerektirmektedir. Yani aslında Mısırlılarda hesaplama olduğunu Yunanlılarda ise bir çeşit aritmetik geliştiği söylenebilir.¹⁷⁴ Aynı durum gökbilimi için de geçerlidir. Babillerin tutulmaları hesaplayabildikleri bir gerçektir ancak, dünyanın evrendeki konumunun tam olarak ne olduğuna dair bir sorgulama olmadığı gibi, Yunanlılar da tam da böyle bir sorgulama buluruz.

¹⁶⁹ Gökberk, a.g.e., s. 14

¹⁷⁰ Copleston, a.g.e., s. 16

¹⁷¹ Guthrie, a.g.e., s. 36

¹⁷² A.e., s. 37

¹⁷³ Arslan, a.g.e., s. 149

¹⁷⁴ Burnet, a.g.e., s. 32

Dünyanın evrenin merkezinde olmadığı fikri ve güneş sistemi fikrinin ilk bulgularına onlar varmıştır.¹⁷⁵

Görüldüğü gibi Yunan felsefesinin ve biliminin gelişiminde Mısır ve Babil etkisi yoğun olarak hissedilmektedir. Ancak Yunan biliminin onların bilgi birikimlerini almış olmalarına rağmen bu bilgileri genelleştirip farklı teorilere ulaşma çabasında olduklarını söylenebilir. Doğulu halklar “olguların birikimi açısından Yunanlılardan önemli ölçüde ileri idiler”¹⁷⁶ ama bu olguların gözlemlenme sebepleri bilimsel olmaktan ziyade pratikti. Buna ek olarak, “doğruya ve bilgiye, doğrunun ve bilginin kendisi için yönelmiş”¹⁷⁷ oldukları da söylenebilir. Felsefenin kelime anlamının bilgi sevgisi olduğunu hatırlayalım. Nasıl ki Yunan düşüncesinde logos’a geçiş büyük bir değişim yarattıysa, bu bilgiye bilginin kendisi için ulaşmaya çabalama gayreti ve bilgi sevgisi de aynı etkiyi yapmıştır. Ve işte bu bilgi sevdası Doğulu toplumlarda eksik olan şeydi.¹⁷⁸

2.5. Filozof karakterinin doğuşu

Son olarak filozofun kendisinin ortaya çıkması da Yunan döneminin eşsizliğini işaret eden şeylerden biri olmuştur. Eğer filozofun yaptığı şey felsefe ise ve bu en temelde bilgi sevgisi, hakikate ulaşma çabası ve doğruyu sorgulaması ise, bir rahip sınıfı veya benzeri gruba sahip olmayan Yunan toplumunda da bilginin temsilcisi bu yeni filozofun kendisi olacaktır. Daha önce de bahsedildiği gibi Yunan felsefesi mitsel-dinsel yaşam ve düşünüş biçiminden aklın öncülük ettiği bir döneme geçmişti. Filozof karakterinin en önemli farklılıklarından biri de burada yatar. Filozof öncelikle doğayı yorumlarken aklını kullanmakla işe başlar ve bu daha önce gözlemlenmiş bir sorgulama biçimi değildi. Elbette farklı toplumlarda da bilgi sahibi kişi veya kişi grupları mevcuttu ancak bunlar ya o toplumun din adamları ya da

¹⁷⁵ A.e., s. 36-37

¹⁷⁶ A.e., s. 38

¹⁷⁷ Gökberk, a.g.e., s. 14

¹⁷⁸ Guthrie, a.g.e., s. 31

çeşitli gizemci kültler oluyordu. İşte bu yüzden Yunan filozofunu diğer bilgi sahiplerinden ayıran şey de tam da akılsal sorgulamasıdır:

“Ancak filozof denen insanın toplumun kendisine sağladığı kolektif dünya görüşünü, mitolojik-dinsel tasavvurunu özel bilgi, birikim ve düşüncesiyle eleştirerek, aşarak bireysel-kişisel çabası sonucu dünya hakkında bütünlüğü olan, sistemli, tutarlı, akılsal bir tasarım geliştirmesi gerekir ki sözüedilen Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında bu tür bir çabanın ve böyle bir çabayı temsil eden bir insan tipinin ortaya çıkmış olduğunu gösteren herhangi bir şeyin mevcut olduğu henüz kanıtlanmış değildir.”¹⁷⁹

Filozofu, akılsal sorgulamalar yapmaya ve bilgiye ulaşma yolunda çabalamaya iten şey tam da merak duygusunun kendisidir.¹⁸⁰ İnsanın hem tür olarak hem de bireysel olarak kendine dair farkındalığını hissetmeye başladığı bu anda, merak duygusu onu artık kendi varlığının dışına yöneltmiştir. Etkileşimde bulunduğu ateşin ya da onu gündüzleri aydınlatan güneşin nasıl olup da yaptıkları şeyleri yaptıklarını anlamak için gözlem yapmaya başlamıştır. Gözlemlerini de, akılsal sorgulama süzgecinden geçirerek, hakikate ve doğruya ulaşmayı denemiştir.¹⁸¹ Eğer doğayı ve varlığın kendisini izleyen meraklı filozofun gözleri olmasaydı, bugün inşa ettiğimiz felsefe ve tarih birçok açıdan farklı olabilirdi.

Bu merak dolu gözler filozofa birçok açıdan farklı bir karakter de vermiş olmalıdır. Toplumun genelinin sormadığı soruları sormak, her zaman olduğu gibi o zamanda da insanlara garip gelmiş olabilir. Belirli bir şekilde yaşamaya alışmış insanlara, Sokrates’in yaptığı gibi bildiklerini sandıkları şeyler hakkında sorular sormak, farklı çalışan bir akıl gerektirir. Bu yüzden, “filozofun da epey bir ‘kafayı yemiş’ insan kimliğine bürünmesinin, tuhaflıklarıyla algılanmasının da sık rastlanır bir durum olduğu söylenebilir.”¹⁸² Sonuçta filozof sıradan şeyleri bile yepyeni

¹⁷⁹ Arslan, a.g.e., s. 23-24

¹⁸⁰ Burnet, a.g.e., s. 39-40 ; Marias, a.g.e., s. 4

¹⁸¹ Guthrie, a.g.e., s. 30-31

¹⁸² Atayman, a.g.e., s. 21

açılardan ele alıyor ve ateşin nasıl olup da gökyüzüne doğru hareket ettiğini araştırıyordu. Diğerlerinden çok daha farklı bir bakış açısına sahipti ve kuşkucuydu.

Bu kuşkuculuk ve sorgulayıcılığının kökeninde daha önce de belirtildiği gibi bilgiye ulaşmak yatıyordu. Filozof, “Bir yandan hayatının en yüksek değerini bilgide bulan, bilmek için yaşayan; öbür yandan, edindiği bilgileri yaşamasına temel yapmak isteyen” kişiydi. Bu yüzden bu karakteri sadece belirli durumlarda bilgi araştırması yapan ya da bu bilgi kendine saklayan biri olarak düşünmek zor görünüyor. Filozof artık sadece çok bilmesinden dolayı değil, Sokrates gibi, öğrendiklerinin ışığında ve inandıklarının azmiyle yaşayan kişiye dönüşmüştü.

Tabi bu meraklı, kuşkucu, sorgulayıcı kişiler toplum tarafından zaman zaman olumsuz yargılarla değerlendirilseler de, genellikle kendi etraflarında dinlenen ya da öğrenciler biriktirebilmiş, aynı zamanda da herhangi bir olumsuzluk durumunda yardım istenen kişiye dönüşmüşlerdir;

“Eğer site, kendini karışıklığa ve pislığe batmış bulduğu zaman Bilge’ye başvuruyorsa, eğer kendi kötülüklerine bir çözüm istiyorsa, bunun açıkça nedeni onu apayrı, benzersiz ve tanrısal bir varlık gibi görmesidir; onun tüm yaşam tarzı ayrıdır ve topluluğun sınırına yerleşmiştir.”¹⁸³

İşte bu filozof, dönemin dışsal etkenleri ne olursa olsun Yunan toplumunda felsefeyi icat eden bireysel etmenin kendisi olmuştur. Meraklı gözler sayesinde daha çok gözlem yapıldı, gözlem yapıldıkça daha çok bilgi edinildi ve bu bilgiler yığılmaya başladıkça, sistemlerin kurulması çok daha kolay olmaya başladı. O gözlere çok şey borçluyuz.

¹⁸³ Vernant, a.g.e., s. 55

2.6. Kurucu Filozoflar ve Felsefi Düşünme Biçimleri

Elverişli koşulların da yardımıyla ortaya çıkan filozoflar insan varoluşuna ve içinde oldukları evrene dair birçok sorular sormuşlardır. Ruh ve beden arasındaki kadim ayrımın doğuşu da tam da felsefe tarihinin bu noktasına denk gelmektedir. Günümüzde halen felsefi tartışmalara yön veren birçok araştırma hattı bu dönemlerde çizilmeye başlanmıştır. Bedenin ikincilleştirilmesi ve ruhun yüceltilmesine burada başlanmıştır. Elbette bu dönemdeki her filozofun akıl ile beden arasına keskin bir hat çizdiği ya da bunu açıkça belirttiği söylenemez. Ancak Pythagoras, Parmenides ve Platon'un bu kadim ayrım üzerinde çok önemli etkileri olmuştur. Her ne kadar bu tezde, ruh-beden ayrımının çizen ya da ayrımı derinleştiren filozoflardan bahsedilecek olsa da, başka bir tartışma hattı da mevcuttur. Materyalist gelenek içinde sayılabilecek Empedokles ve Anaksagoras ile atomcular Leukippos ve Demokrtios'tan bahsederek beden ile ruhu birbirinden ayıran geleneğe bir parantez açmak gerekir. Ayrıca materyalist düşüncenin yolunu açan Heraklitos'tan da bahsetmek gerekir. Bu filozofların temel meselesi evrenin temel ilkesi ve insanın özü sorgulamasında her zaman fiziki/maddesel bir şeylere işaret etmeleridir. Pythagoras, Parmenides ya da Platon gibi birçoklarının aksine temel ilkesi gözleri ile gördükleri dünyada aramış ve bu dünyada görülmeyen bir tanrılar dünyasına ait olan ruh gibi fikirleri benimsemektense, doğada gördükleri şeylere yönelmişlerdir.

Heraklitos, evrenin ana maddesini ararken, o özde kendini değiştirebilme ve bambaşka bir şeye dönüşme yeteneğine sahip bir şeyler aradığından dolayı, evrenin temel yapı taşının ateş olduğunu söylemektedir.¹⁸⁴ İhtimal yüksektir ki ateşin hem yanarken sahip olduğu hareket ve ilerleme kapasitesi hem de söndükten sonra toprağa karışma niteliği Heraklitos'u cezbetmiştir. Ona göre, evrenin devinimi de ateşinki gibidir ve evren her zaman bir oluş içindedir.¹⁸⁵ Dünyayı da ateşin değişken hallerine göre açıklamaya çalışır:

¹⁸⁴ Arslan, a.g.e., s.187

¹⁸⁵ Hatice Nur Erkızan, A. Kadir Çüçen, **Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi**, 2. bs., Ankara, Sentez Yayıncılık, s. 53.

“Evrende ateş sürekli kendini var eder. Dünya yaşayan ateştir. Deniz ve yeryüzü bu ateşin küllerinden oluşmuştur. Ateş aynı altı gibidir; onu diğer her çeşit şey ile değiş-tokuş edebilirsiniz. (...) Bu ateş dünyası var olan tek dünyadır ve o, ne tanrılar ve ne de insanlar tarafından yönetilir.”¹⁸⁶

Peki, bu düşüncenin insan yaşamı, yani doğumu ve ölümü için ne gibi anlamlar barındırır? Eğer evrende var olan her şey ateşin biçimleri ya da durumlarıysa, doğum ve ölüm de birbirlerinden derin bir şekilde ayrılmaz. Evrendeki devinimin farklı aşamaları ya da farklı biçimleri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, ateşin dünyasının tek dünya olarak görülmesi de hakikatin yattığı dünyanın bu dünya olduğunu göstermektedir. Her şey burada gerçekleşmektedir. Bütün güçler burada ateş ile devinmektedir ve hakikat de tam olarak budur. Heraklitos, gördüğü şeylerin ötesinde bir varlık aramaz: “...bu sürecin ardında yatan bir varlık bulunmadığını, varlığın kendisinin yalnızca oluş olduğunu veya yalnızca oluşun varolduğunu” ifade eder.¹⁸⁷ Dolayısıyla, içinde yaşadığımız dünyanın ya da bedeninin ötesinde bir hakikat alanı yoktur diyebiliriz. Ruh ayrı ve üstün bir hakikati ifade etmez, aksine bedenler ölüm aracılığıyla sonsuz devinimin bir parçası olurlar.

Empedokles de bu ayrılıp-bozulma sürecini kabul eder ancak ona göre, ateş gibi bir tek değil dört ayrı ile mevcuttur: su, hava, toprak ve ateş.¹⁸⁸ Onun öğretisine göre, bu dört temel unsur farklı oranlarda ve miktarlarda birleşerek sonsuz sayıda yeniye meydana getirmektedir, ayrı oluş ve yok oluş da bu unsurların bir araya gelip dağılması üzerinden okunabilir.¹⁸⁹ Örneğin bedenimizi oluşturan kemik ve kan için farklı birleşim ölçüleri dahi vermektedir.¹⁹⁰ Öyleyse, ölüm gerçekleştiğinde bedenimizi oluşturan bu dört unsur da yalnızca dağılacak ve belki de başka parçalarla başka oranlarda bir araya gelecektir. Özümüz ya da hakikatimiz ise tam da bu oluş-dağılış sürecinde okunmaktadır. Bizi bekleyen bir tanrılar dünyası ya da ruhlar âlemi yoktur. Varlığın kendisi de fiziksel nitelikler taşımaktadır. Hatta akıl bile kişiden kişiye nitelik değiştiren fiziksel bir ilkedir: “Ona göre insanlarda akıl, onların

¹⁸⁶ A.e

¹⁸⁷ Arslan, a.g.e., s.190.

¹⁸⁸ Erkızan ve Çüçen, a.g.e., s.63.

¹⁸⁹ Arslan, a.g.e., s. 268.

¹⁹⁰ A.e., s. 269.

kendilerinden yapılmış oldukları maddeye göre değişir.”¹⁹¹ Öyleyse, bende dört temel ilkenin hangi oranda ve çoklukta bir araya geldiğine göre düşünce üretimi sürecinde bulunabilirim. O zaman bir insan olarak tüm varlığım dört temel fiziksel ilkenin birleşimi ve oluşuna amadedir. Aynı zamanda ölüm de bu parçaların ayrılması ise, ruhumun gidebileceği tinsel bir hakikat olduğu da söylenemez.

Anaksagoras ise Empedokles’in dört olduğunu temel ilkeyi sonsuz sayıya çıkarmasıyla ondan ayrılır. Ona göre, her şey sonsuzdur ve ayrı her biri diğerini de içermektedir: “Yani herhangi bir şeyde her şey olduğu gibi bu şeyin her bir parçasında, sonsuz küçük parçasında da her şey vardır.”¹⁹² Öyleyse insanların da dünyanın içindeki sonsuzluktan nasibini aldığı ve onun bir anlamda parçası olduğu sonucuna varabiliriz. Hatta o kadar ki Anaksagoras, insan ve hayvan arasında birbirini dışlayıcı bir sınır çizmez: “Bu bağlamda belki de insanı insan yapan ondaki diğer hayvani öğelerin yokluğu değil, insani öğelerin, örneğin aklın, etkinliğidir denilebilir.”¹⁹³ O zaman insanın varlığa gelmesi ile fiziksel bütünlüğünün kaybolması da yine temel ilkeler arasında bir bağlarını koparma ve sonsuz sayıdaki ilkelerin farklı biçimlerde yeniden bir araya gelmeye başlaması olarak yorumlanabilir.

Leukippos ve Demokritos ise atomcular olarak isimlendirilirler. Onlara göre maddenin bölünemez olarak duran ana ilkesi atomlardır ve bu atomlar fiziksel olarak sonsuzca bölünür değildirler.¹⁹⁴ Yani en son noktada daha fazla bölünemeyecek kadar küçük bir atom elimizde kalmaktadır ayrıca bu atomlar bir büyüklük ve biçime sahiptirler.¹⁹⁵ Öyleyse farklı biçim ve büyüklükteki atomların farklı miktarlar ve koşullar altında meydana gelmesiyle farklı maddelerin ortaya çıkmış olduğu sonucuna varabiliriz. İnsan bedeni de bu şekilde yorumlanabilir. Bedenimizi oluşturan atomlar uygun şekillerde bir araya gelmesi-doğum ve bu atomların artık bir arada olmaktan vazgeçiş de ölüm olarak görülebilir. Ancak bunu unutmamak gerekir ki, burada kısaca bahsettiğimiz Heraklitos, Empedokles, Anaksagoras, Leukippos ve

¹⁹¹ A.e., s. 282.

¹⁹² A.e., s. 291.

¹⁹³ Erkızan ve Çüçen, a.g.e., s. 68.

¹⁹⁴ A.e., s. 69-70.

¹⁹⁵ Arslan, a.g.e., s. 318

Demokritos için varlığın özü ve temeli maddeseldir. İçinde yaşadığımız dünyada bulunmaktadır. Platon'a kadar olan filozofların hemen hiçbirinde net bir ruh/beden (madde/madde-dışı veya tinsel) ayrımı bulunmamakla¹⁹⁶ birlikte, bu ikisi arasındaki birlikteliğin ve en net okunabildiği düşünceler belki de onlarınkidir. Dolayısıyla aşağıda incelenecek filozofların aksine kendimizi doğa ile bir bütün olarak okuyabileceğimiz bir alan açmaktadırlar. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu okuma doğumu da ölümü de silikleştirir. Her ikisi de evrenin devinimi içinde gerçekleşen herhangi bir olay olarak sürekli var olmaya devam eder ve diğer her şeyden özel bir anlamları yoktur denilebilir.

Heraklitos, Empedokles, Anaksagoras, Leukippos ve Demokritos'un çalışmaları şüphesiz ki insan bedeni ile ruhu arasındaki gerilime/uyuma ve aynı zamanda insanın içinde bulunduğu dünya ile ilişkisine farklı bir yönden bakmaktadır. İnsan bedeninin evrenin oluşunun bir parçası olduğu fikri, ruhun daha ince atomlardan meydana geldiği için görülemediği ama bedenle birlikte olduğu fikri ya da beden ile ruhu "her şeyin içinde var olan her şey" ile bir bütün olarak okuma fikri, Platon ve diğerlerinin çizdiği keskin ayrımı çizmemektedir. Birazdan da göreceğimiz gibi Pythagoras'ın ortaya koyduğu ruh eden göç anlayışı, onu bedenden bağımsız okumaktaydı. Aynı şekilde Parmenides'in hakikati konumlandıracağı saf düşüncenin alanı da yalnızca bedenden bağımsız olarak seyahat edilebilen bir yerdir ve dünyanın (bedenin) ne oranda geçici/görünüşte olduğunu ortaya koyar. Son olarak Platon ise, materyalist/atomcu geleneğin aksi istikamette gibi görünen bir başka düşünce biçiminin demirlerini atar ve onu geliştirir. İdealist bir filozof olarak Platon, ideaların hakikatine yüzünü çevirerek dünyaya/bedene sırtını döner. Bu tezde, birinci değil de ikinci tip düşüncenin seçilmesinin sebebi hiç kuşkusuz materyalist ya da idealist düşünce geleneklerinin ilkelerinin günümüz felsefesine ve toplumsal bütün süreçlere yansımalarının arasındaki etki farkıdır. Dünya tarihi eğer atomcu okuldan Demokritos'u takip etmiş olsaydı, şüphesiz ki beden/ruh ikilisine dair yorum üzerinden kurduğumuz dünya da bundan farklı olurdu. Ancak etki alanı daha derin olan filozoflar, sonuç olarak, beden ile ruh arasında derin bir ayrım koyar. Dolayısıyla, şimdi bu filozofların düşüncelerine bakılmalıdır.

¹⁹⁶ A.e., s. 273.

2.6.1. Pythagoras ve Pythagorasçılık

Pythagoras erken dönem Yunan filozoflarından ve ona atfedilen Pythagorasçılık öğretisi de erken dönem felsefi öğretilerden biridir. Bu filozof ve anlayış kendisinden önce gelenlerden bazı açılardan farklıdır. İlk filozof Thales ve ondan sonra gelen Anaksimandros ile Anaksimenos'in felsefeleri tamamen evreni anlamaya ve evreni oluşturan şeylerin ne olduğunu çözmeye yönelikti. Bundandır ki her biri evrenin özünün, yani **arkhe**'sinin, sırasıyla su, sınırsız **apeiron** ve hava olduğunu söylemiş ve tüm evreni bu ilk ilkeyle anlamlandırmaya çalışmışlardır.¹⁹⁷ Ancak Pythagorasçılık sadece evreni anlama çabası içinde bir felsefe değil, buna ek olarak bir yaşam biçimi sunan öğretiler bütünüdür: "...felsefenin mahiyeti tamamiyle değişecektir. ... Onun amacı da insanlara evren veya doğa hakkında bilgi vermekten çok onları kurtarmak olacaktır."¹⁹⁸ İşte tam da bu kurtuluş fikrinde, daha sora dinlerle gelişecek olan bir "öte dünya" fikrinin ilk tohumları atılmaya başlanmıştır. İnsanlara yalnızca içinde yaşadıkları evrene dair bir anlayış sunulmamaktadır. Onların, bu dünyanın ötesinde başka bir dünya, ruhsal bir dünya fikrini de taşımaları istenmektedir. Peki, içinde bulunduğumuz dünyanın ötesinde bir dünya varsa bu dünyaya nasıl gidilecek? Pythagorasçıların bu soruya cevabı ruh göçü fikri olmuştur. Adından da anlaşılacağı üzere, ruh bedenden bağımsız ve dünyalar arasında seyahat edebilen bağımsız bir var oluş olarak tasarlanmıştır. Pythagorasçılar "...insan ruhunun bu dünyada gerek başka bir insanın, gerekse hayvanın bedenine geçtiği ve böylece bedenden bedene dolaştığı"na inanmaktaydılar.¹⁹⁹ Dolayısıyla onlar, bedenle ruh arasında bir ayrım koyar ve ruhu ölümsüz ilan ederken bedenin geçici olduğuna vurgu yaparlar. Ruh asla son bulmayan varlık, beden ise geçici olarak ona ev sahipliği yapan yerdir. Elbette bu çeşit bir düşünce tarzının bazı sonuçları vardır. Bu ilk varsayımdan hareketle insanın gerçek özünün ruh ya da bedenden hangisinde olduğu da sorgulanabilir. Eğer yaşayan insan ruh ve bedenin bir bütünüyse, insanı insan yapan şeyin ne olduğu sorusuna hangisi ile yanıt verildiği çok önemlidir.

¹⁹⁷ Arslan, a.g.e., s. 88-98-118

¹⁹⁸ A.e., s. 139

¹⁹⁹ A.e., s. 145

Burada ruh ya da bedenden herhangi birini seçmek yerine, ruhun da bedeninin de insanı insan yapan şeyin bir parçası olduğu söylenebilir çünkü nihayetinde eğer ruh bedenden bedene dolaşabiliyorsa, bedeninin kendisinden ayrı bir varlık olarak ortaya koyulmak zorundadır.

Bu iki değişkenden hangisinin insanın özü olduğu sorusuna Pythagorasçılar, ruhun insanın özünü oluşturduğunu iddia ederek yanıt verirler. Bu cevabın mantıksal sonuçlarından biri de bedeninin, gerçek özümüz olmayışından dolayı ikincilleştirilmesi olacaktır. Çünkü ruhun gerçek özümüz olduğu cevabından “...bir adım daha ileri gidilerek ruhun insanın gerçek özünü oluşturduğu, onun bedenle ilişkisinin asıl özünü bozduğu, kirlettiği görüşüne ulaşmak zor değildir. ... beden veya maddenin genel olarak ruh için, ruhun özgürlüğü için bir kötülük olduğu görüşü olacaktır.”²⁰⁰ Dolayısıyla insanları tanımlayan birincil ilke ruh olarak tayin edilir ve beden bu noktada ikinci plana atılır. Bedenin ikinci plana atılması ise, insanın tam da içinde bulunduğu dünyayı farklı algılamasına sebep olur. Ne de olsa asıl olan ruhtur ve ruhumuz farklı bedenler arasında seyahat edebildiğine göre, şu an içinde bulunduğum bedeninin kendisi de önemsizdir çünkü gelip geçici, yok olmaya mahkûm bir varlıktır. Hiçbir anlamda bir insan olarak bireyi tanımlamaz ve var oluşunun bir parçası değildir. Beden, yok sayılır.

Pythagorasçılık, beden ile ruh arasına keskin bir şekilde ayırım koyan ilk felsefedir. Pythagoras’ın “İÖ 590-570 yılları arasındaki bir tarihte”²⁰¹ dünyaya geldiği düşünülürse, ruh beden arasındaki ayırımın ne kadar eskilere gidebildiği görülmektedir. Ahmet Arslan’ın belirttiği gibi, “O halde Pythagorasçılık bütün Batı ve Doğu felsefelerinde ruh-beden ikiciliğini kabul edecek olan uzun ömürlü geleneğin başlangıcını oluşturmaktadır.”²⁰² Bu başlangıç noktasının günümüz felsefesine kadar ulaşan bazı çıkarımları olmuştur çünkü Pythagoras ve Pythagorasçılık felsefede çok önemli bir şeyleri değiştirirler;

²⁰⁰ A.e., s. 145

²⁰¹ A.e., s. 140

²⁰² A.e., s. 145

“...felsefe alanında yeni bir çılgır açılır. Bu, ruhun bedenden veya maddeden ayrı bir şey olduğu; ölümlü olan bedenden farklı olarak ölümsüz olduğu; insanın özünü teşkil eden şeyin ruh olduğu ve nihayet insanın mutluluğunun esas olarak, onda, yani ruhta aranması gerektiği yönünde birbirleriyle uyum içinde bulunan bir takım fikirlerle açılan bir çığırdır.”²⁰³

Burada insanın mutluluğunu araması gereken yerin ruh olduğu fikri üzerine de düşünmek gerekmektedir. Eğer mutluluğumuz ruhun kendisindeyse, bedenimizle ilişkilendirdiğimiz hiçbir şey bize gerçek mutluluk veremez. Örneğin, bir zanaatkârın ellerini kullanarak ürettiği güzel bir heykele bakarak hissettiği keyif yalandır ya da yine ellerini kullanarak toprağa fidanlar diken bir tarım işçisinin diktiği fidanın ağaca dönüşmesi karşısında hissettiği mutluluk geçicidir. Ya da bir kadının dokuz ay boyunca bedeninde bir başka insan taşıyabilme ve onu dünyaya getirme yeteneği geçici ve önemsiz şeyler üretmekten başka bir şey yapmak olmaz çünkü o yalnızca ve yalnızca ölüme mahkûm bir bedeni oluşturmuştur. O bedenin taşıdığı ruh, daha önce bu dünyayı dolaşmış eski ve ölümsüz bir ruhtur. Bedenle birlikte var olacağı bu dünyaya da aslında ait değildir, geçici de olsa hapsediği yerdir. Ruhun ölümsüzlüğü, bedenin ölümlülüğüne karşı ilaç olarak geliştirilmiştir:

“...burada sadece ruhun bedenden farklı ve ondan bağımsız bir varlık olduğu, dolayısıyla onun ölümüyle yok olmadığı fikri yoktur; aynı zamanda onun bedenden üstün olduğu ve tanrısal bir dünyaya ait olduğu, çünkü asıl yurdunun bu dünya olduğu, içinde yaşadığımız dünyada ise bir yabancı, zindana kapatılmış bir mahkûm gibi bulunduğu yönünde fikirler vardır.”²⁰⁴

Ruhu bu şekilde bedenlere mahkûm edilmesinin elbette bir sebebi de vardır. Bedenler birer ceza görevi görürler. Pythagoras’a göre “...ruh, bu dünyada işlemiş olduğu kötülüklerin ve yapmış olduğu iyiliklerin sonucu olarak” yeni bir bedene tayin edilmektedir; doğrular ile yanlışların karşılıklı değerlendirmesine ve toplamına göre de “daha aşağı veya daha yukarı” bedenlere sahip olabilmektedir. Dolayısıyla bir insan gerçek mutluluğun peşinde ise, bu dünyada ahlaklı davranıp, yaptığı iyilikleri çoğaltmalı ve bu şekilde de beden aracılığıyla ona verilecek bir cezadan

²⁰³ A.e., s. 146-147

²⁰⁴ A.e., s. 147

kaçınabilmelidir. Bu bedenler zinciri ile cezalandırılma döngüsünün bitmesi ve ruhun tanrısal alana ulaşması insanın nihai amacıdır.

Özetlemek gerekirse Pythagoras ve Pythagorasçılık felsefesi beden ve ruhu karşı karşıya getiren bir felsefi düzlem kurarlar. Bu düzlemde ruh, ölümsüz olanı ve insanın gerçek özünü temsil eder. Beden ise, ruhun aksine, ölümlü olan, gelip geçici olan ve ruh için cezayı temsil edendir. Ölüm ve yok olma fikri öyle korkutucu gelmiştir ki, insanın nihai amacı ve mutluluğu ruhun bedenler arasında geçiş döngüsünden kurtulması ile tayin edilmektedir. Ruhun tamamen ölümsüz olduğu tanrısal bir alan tahayyül edilir. Ruh ve bedeni karşı karşıya getiren bir zıtlık, Pythagoras düşüncesinin geneline yayılmıştır çünkü bu zıtlıklar fikri onların felsefelerinin merkezine yerleşmiştir. Bunlara örnek vermek gerekirse: “Sınır ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, hareketsiz ve hareketli, doğru ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü ve nihayetinde kare ve dikdörtgen.”²⁰⁵ Bu ikili karşıtlıklar içinde birinci sıradakiler iyi olanla, ikinci sıradakiler ise bunun aksi ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla, bu ikili karşıtlıkların ayırımına ruh ve beden ile başlanır. Ruh bu karşıtlıkların birinci grubu, beden ise ikinci grubu ile ilişkilendirilir. Bu karşıtlıklar ilişkisinin, ilerleyen dönemde diğer filozofların felsefelerinde de yankılanmaya devam edecektir.

2.6.2. Parmenides

Parmenides, en genel haliyle tanımlamak gerekirse varlığın kendisiyle uğraşmış bir filozoftur. Düşüncesine dair, en temel iki kaynak mevcuttur. Bunlardan biri kendisine ait “Doğa Hakkında”²⁰⁶ adlı felsefi şiiri, diğeri ise Platon’un “Parmenides”²⁰⁷ isimli metnidir. Felsefi şiiri olan Doğa Hakkında, “...onun Adalet tanrıçası Dike’ye nasıl takdim edildiğini anlatan giriş kısmı dışında iki ayrı kısımdan

²⁰⁵ A.e., s. 153

²⁰⁶ Parmenides, **Doğa Hakkında**, Çev. Y. Gurur Sev, ed. Yavuz Alogan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015

²⁰⁷ Platon, **Parmenides**, Çev. Saffet Babür, 4. bs, Ankara, İmge Kitabevi, 2014

meydana gelmektedir.”²⁰⁸ Bu bölümlerden ilkinde “Dike Parmenides’e (a) hakikatten” ve ikinci bölümde ise “(b) fanilerin aldanışlarından” bahseder.²⁰⁹ Parmenides tanrıçaya takdim edildikten sonra, iki araştırma yönteminden bahsederler:

“(1) Biri varolanın olduğu ve onun var olmamasının olamayacağı- ki bu inandırıcı yoldur, hakikatin yolu. (2) Öteki ise var olanın olmadığı ve onun var olmamasının zorunlu olduğu yoldur, “o yoktur” yolu-girilmez yahut çıkmaz yol. Parmenides ikinci yolun girilmez, çıkmaz olduğunu söylemiştir; zira varolan- olmayan bilinemez, dile getirilemez.”²¹⁰

Bu dolambaçlı ifade bize neyi anlatır? Parmenides’e göre, varlık mutlak surette var olmaktaydı. Bunun aksi şekilde bir şeyin var olmaması düşünülemezdi çünkü varlık var olduğu için yokluk düşünülemez bir şeydi. Söz konusu yokluk ortadan kalkınca, varlığın var olmadığından bahsedilmesi de mümkün olmuyordu. Varlığın alanı ise “hakikatin yolu”dur ki Parmenides’in bu yolu seçtiği ve savunduğu açıkça görülmektedir. Aynı zamanda varlık aracılığıyla kurduğu hakikat tek biçimli, ezeli ve değişmezdir.²¹¹ Ancak buradan şu yorumlara varılabilir; eğer hakikatin alanı tanrıça tarafından Parmenides’in davet edildiği alan ise, dünyevi alan hakikati barındırmamaktadır çünkü dünyevi alanda değişim gözlenmektedir. Ölüm ise bu değişim döngüsünün ilkesidir. Bu yüzden tanrıçanın işaret ettiği alan “...açıkça hakikat alanı, saf düşüncenin alanı olarak temsil edilir.”²¹²

Akıl, daha önce Pythagorasçılıkta görüldüğü gibi daha üstün bir âleme ait olan ve insanı gerçekten tanımlayan şey mertebesine getirilir. İnsan olmanın dünyaya ait başka özellikleri yok sayılır. Plumwood’un belirttiği üzere;

²⁰⁸ Arslan, a.g.e., s. 218

²⁰⁹ Y. Gurur Sev, “Giriş”, Parmenides, ed. Yavuz Alogan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015, s.10

²¹⁰ A.e., s. 11

²¹¹ Arslan, a.g.e., s. 226

²¹² Adriana Cavarero, **Platon’a Rağmen**, Çev. Bilge Tanrısever, Yay. Haz.Münevver Çelik, Sinem Özer, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2017, s. 68

“İnsan yaşamına gerçekten yaraştığı düşünölen ideallerden, bedenle, cinsellikle, üremeyle, duygusallıkla, duygulanımlarla, duyularla ve doğal dünyaya bağımlılıkla ilintili yanlar dışlanır, çünkü bunlar doğal olanla ve hayvanla paylaştığımız ortak yanlardır; bunlar yerine, insanları doğa alanından ayırdığı düşünölen akıl vurgulanır.”²¹³

Ancak bütün bu alanlar insan yaşamına dâhildir ve bunlardan bağımsız bir insan tahayyöl etmek, bedenin kendisini, bu bedenin doğum yoluyla dünyaya geldiğini ve elbet bir gün ölüme uğrayacağını görmezden gelmek demektir. Parmenides’in kurduğu hakikatlerin gerçek dünyasında ölüm ve doğum yoktur çünkü varlık zaten vardır, bir başka şeyden meydana gelmemiştir:

“Ne doğuma icazet vermiştir Dike ne de bozuluşa,
böylece doğurulmuş olmak saçma, ölmekse akıl almazdır,
başsız ve sonsuzdur, çünkü doğum ve ölüm
uzaklara sürölmüştür ikna edici hakikat tarafından.
(Doğa Hakkında B8. 13-14, 21 ve 22-3)”²¹⁴

Doğum yalnızca saçma olduğu varsayılarak doğrudan hakikatin alanından dışlanır. Ölüm ise çok daha derin bir duyguyu anlatan sıfatlara bürünür. Bir şeyin “akıl almak” olması, hele de mutlak hakikate giden yolu aklın ördüğünü söyleyen bir filozof için, düşünölmekten sonsuza kadar kaçılan bir şeyi temsil eder. Ölüm, korkulandır, akla getirilmeyendir. Doğadan bu uzaklaşmayı ve ölüm korkusunu daha sonra ayrıntılı bir şekilde incelenecek olan Platon düşüncesi daha ileri taşır çünkü dünyevi yaşamla ruh/akıl arasına bir mesafe koyulmalıdır ve “...bu mesafeye tam olarak ancak ölümlle ulaşılır.”²¹⁵ Doğum ve ölüm kendi dünyevi simetrikleri içinde yok sayılır çünkü bir bedene doğmuş olmak, bedenın ölüm yoluyla sona ereceğini de en baştan mutlak olarak belirler. Parmenides’in kurduğu hakikat alanına ait olamazlar çünkü hakikatin alanı “başsız ve sonsuz” olmalıdır. Bir, ezeli-ebedi, bölünemez olan varlığın başka herhangi bir yerden “doğmuş” olması ya da “ölümlü”

²¹³ Val Plumwood, **Feminizm ve Doğaya Hükmetmek**, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 101

²¹⁴ Cavarero, a.g.e., s. 80

²¹⁵ Plumwood, a.g.e., s. 129

olabileceği düşünülemez. Cavarero'ya göre bu durum "...daha doğum anında ölümün hiçliğinin damgasını yemiş olan insan âleminin acıtıcı temsiline nüfuz eden ölümün, ne kadar da merkezi bir önemi olduğunun" işaretidir. Ölüm fikrini uzak tutmanın yolu, ölüme sebep olan doğumun hiç gerçekleşmediği ezeli ve ölüme asla uğramayacak olan ebedi bir varlık, bir hakikat alanı kurmaktan geçmektedir. Bu hakikate varmanın yolu da filozofun aklını kullanarak ruhunun ait olduğu âleme derin bir tefekkür yoluyla, saf düşünceyle ulaşmasıdır. Nihayetinde Sokrates, onu asıl ait olduğu âleme götürecek olan ölümü beklerken asla korkmaz aksine onun ölümünden korkan herkesi odasından uzaklaştırır.²¹⁶

Varlık ve hakikate dair bu yorumların yanı sıra, Parmenides'in hakikate doğru yaptığı yolculuk da dikkate değerdir çünkü "...dünyadan çekilirken ona kadınlar yardımcı olur. Ona yol gösteren tanrıça gibi, Güneş'in kızları da kadındır (ve hatta atların bile kısarak olduğu açıkça belirtilmiştir)."²¹⁷ Parmenides, kendisini hakikat alanına davet eden bir erkek tanrıyı kolaylıkla seçebilirdi. Burada görünenden fazlası söz konusudur. Cavarero'ya göre, burada "zekice kurulmuş muğlak bir oyun" vardır.²¹⁸ Parmenides "...saf düşüncede kendi mekânını oluşturmak için, doğduğu dünyayı terk eder ve kendi *doğumunu* bu şekilde silerek annesini sembolik bir biçimde katletmiş olur."²¹⁹ Filozof bedenini arkasında bırakır ve bu bedeninin meydana gelmesi için zorunlu bir koşul olan anne figürünü de silmiş olur. Bu yüzden bu yolculuğu kadınlarla birlikte yapması olumlu yorumlanabilecek bir imgesel bütünlük olmaktan ziyade, kadının da bu terk edişe ortak edilmesi çabası olarak görülebilir. Arkasında bıraktığı anne figürü ve bedensel dünya yalnızca görünüşten ibarettir, gelip geçici ve sahtedir. Dolayısıyla, dünyanın kendisi de sahtedir. Aslında dünya yoktur, var-olmayandır. Var-olmayan ise "hiçliğe indirgenir."²²⁰ Ölüm de bu yüzden dolaylı olarak hiçlik alanına dâhil edilir; hiçlik ise düşünülemezdir. Cavarero'ya göre Parmenides'i varlığın karşıtı olarak konumlandığı var-olmayan'da, yani hiçlikte, onu korkutan bir şeyler vardır: "Var

²¹⁶ A.e., s. 109

²¹⁷ Cavarero, a.g.e., s. 68

²¹⁸ A.e., s. 71

²¹⁹ A.e., s. 69

²²⁰ A.e., s. 75

olmayanın kalbinde pusuya yatmış bekleyen ölümün ta kendisidir bu kadar korkuya sebep olan.”²²¹

Özet olarak, Parmenides ölümden bu kadar çok korktuğu için bedenini yok sayarak ölümün (yani aslında doğumun) hiç var olmadığı bir âlem tasavvur eder. Pythagorasçılık ile çizgileri kesinleşmeye başlayan akıl-beden ayrımı, Parmenides ile çok daha net ve derin çizgiler elde eder. Pythagorasçılık, insanları ruhun aslında ait olduğu başka bir âlemi düşünmeye davet ediyor ve ona göre yaşamalarını istiyordu. Bir yaşam ahlakı kuran Pythagorasçılık, ölümün tesellisi olarak ruh göçü fikrini geliştirmişti. Ölümden korkmaya gerek yoktu çünkü ölümlü olan sadece bedendi ve ruh var olmaya devam etmekteydi. Parmenides’in düşüncesinde ruh, ölümlü bedenler arasında seyahat ederek, tıpkı Pythagorasçılık düşüncesindeki ruh göçüne benzer şekilde, asıl yuvasına geri dönecektir. Parmenides’in bu noktadaki farkı ise, mutlak hakikati bedensel dünyadan tamamen koparmasıdır. Pythagorasçılık, bu dünyayı anlamlandırmaya da çalışmış ve bunun için de aritmetiği kullanmıştır. Hatta “Pythagoras’ın Yunan dünyasında aritmetiğin yaratıcısı olarak adlandırıldığı” da bildirilmektedir.²²² Ancak Parmenides, bu dünyayı tamamen yok sayar çünkü o görünüşlerden ibarettir, asla gerçek değildir. “Onun yazılarında varlık ve görünüş, düşünce alanı ve yaşam dünyası arasındaki ayrım öyle derinleşir ki görünüş ve dünyanın kendisi gözden yitip gitmek, hem de ardında hiç iz bırakmadan kaybolup gitmekle yüz yüze gelir.”²²³ Bunun doğrudan sonucu da, ruhun insanın gerçek özü olarak ortaya koyulması, bedenın yok sayılması, ölüm odaklı bir felsefenin gelişmesi ve doğumun (annenin) yok sayılması olmuştur.

2.6.3. Platon

Platon, bu ayrımın zirve yaptığı noktadır. Beden ile akıl/ruh/zihin arasındaki ayrım Platon’un felsefesinde en yoğun ifadesini bulmaktadır. Platon idealist bir filozoftur, yani maddi olanın varlığından çok soyut olanın varlığına yönelmektedir.

²²¹ A.e., s. 77

²²² Arslan, a.g.e., s. 147

²²³ Cavarero, a.g.e., s. 67-68

Platon'un felsefesini en kısa şekilde idealizm olarak tanımlayabiliriz: "...idea, düşünce cinsinden olanın varlığının tasdikidir; maddenin, maddi olanın varlığının ise elden geldiğince inkârıdır."²²⁴ Varlığın hakikati işte maddi olmayan bu ilkeye dayandırılır. Pythagorasçılık ve Parmenides'te olduğu gibi varlığın maddi, bedensel ve dünyevi yanlarını da hakikate dâhil etmek yerine, gayri-maddi niteliklerine saplanma söz konusudur. Maddi olan tarafın inkâr edilmesi ise tamamen dünyevi yaşamın ve bu dünyaya ait tüm deneyimlerin dışlanması demektir. Maddi olan her şey "gölge"si²²⁵ varlıklara indirgenir ve hakikatten yoksun olarak nitelendirilir. Duyularla ve duyusal olanla ilişkili hiçbir deneyim varlığın hakikatine ulaşamaz çünkü hakikate ulaşmak için farklı bir şey gerekmektedir. "Eğer varlık veya gerçek özü itibariyle gayri-maddi ise insanda bu tinsel, madde-dışı, manevi varlığı kavramak için duyu organlarından farklı bir yeti, kendisi de tinsel, madde-dışı nitelikte olan bir güç, bir meleke olmalıdır ve Platon'a göre bu meleke fiilen vardır."²²⁶ Tam da burada bahsi geçen bu melekenin ne olduğunu sorduğumuzda karşımıza tinsel dünyaya ait olan ruh çıkmaktadır. Ruhun kendini gerçekleştirdiği yer olarak akıl/zihin vardır.

Platon, hakikatin ait olduğu başka bir âlem tasavvur eder. İdealar Kuramı, Platon'un sistemi içinde kritik bir noktada durmaktadır. İdealar, dünyevi yaşamda yalnızca yansımalarının görülebildiği, iyi, güzel, adalet, cesaret vb. gibi ilkelerin hakikatleridir. Bu İdealar asla değişmezler, ezeli-ebedidirler, ne artar ne eksilirler. Peki, insan bu ideaları kavramak ve onların hakikatine ulaşmak için ne yapmalıdır? Platon'a göre beden "...ruh için bir zindan, hazzı ise neredeyse insan doğasına aykırı en büyük bir kötülük"tür.²²⁷ Öyleyse ahlaklı kişinin İdeaların hakikatine ulaşması için yapması gereken şey, bu dünyada duyusal her türlü hazdan uzak durmaktır. Dolayısıyla, zihinsel etkinlik en büyük mutluluk kaynağı ve insanın en birinci ödevidir. Bunun en önemli sonucu da, aklın alanı ile doğal dünya arasında bir hiyerarşi kurulmasıdır. Pythagoras ve Parmenides'te (ve diğer birçoklarında) olduğu gibi ruhun, aklın, zihnin alanı, dünyanın bedensel ve doğal yaşamı karşısında

²²⁴ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a**, 4. bs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 198

²²⁵ A.e., s. 199

²²⁶ A.e., s. 199

²²⁷ A.e., s. 200

konumlandırılır ve ona üstün sayılır. Bu ilk varsayım Platon felsefesinin ikilikler içinde yayılarak işlemlerine sebep olur. Platon'un incelediği her kavramın bir ruhla ilişkilendirilen bir de maddi dünyayla ilişkilendirilen tarafı vardır. Örneğin, aşk meselesine gelirsek, bir ideal aşk ve bir dünyevi aşk tanımlaması görürüz. Platon'a göre aşk, "güzel olanı meydana getirme, yapma, üretme arzusu" olarak tanımlanmaktadır ve fiziksel aşkta bu arzunun kendini gerçekleştirmesini bir çocuğun üretimi ile görebiliriz.²²⁸ Bu üretimin temelinde ise bütün yaratılanların "ölümsüzlük peşinde" olmaları yatmaktadır.²²⁹ Ölümlü olan insan bedeninin yerine bir yenisini geçirmeye çalışarak ölümsüzlüğü amaçlamak yani "ölümsüzlük sevgisi"dir.²³⁰ Burada yine ölüme odaklanarak kurulmuş bir felsefenin izleri görülmektedir.

Elbette Platon'un felsefesi, feminist filozoflar tarafından kapsamlı şekilde yorumlanmıştır. Bu çalışmaların en önemlilerinden bir tanesi Genevieve Lloyd'un *Erkek Akıl* metnidir.²³¹ Bu metinde Lloyd, kitabın adından da anlaşılacağı üzere felsefe tarihinde akıl kavramı etrafında şekillenen düşüncelerin cinsiyet ile olan ilişkisini incelemeye koyulur. Ona göre: "Akıl'ın kadınlar tarafından işlenmesinin önündeki engeller, büyük ölçüde, Akıl ideallerimizin tarihsel olarak kadınlığı dışlamış olmasından ve kadınlığın kendisinin de böylesi bir dışlama işlemi yoluyla oluşmuş olmasından kaynaklanır."²³² Buradan da anlaşılacağı üzere, insanı tanımlayan ilke olarak sunulan evrensel akıl kadın öznenen yoksundur. Dolayısıyla da evrensellik iddiasından vazgeçmelidir.

Eski yunan toplumunda kadınlık doğa ile yakın ilişkisi temelinde değerlendirilir. Ve Platon da dâhil birçok filozof bu yakın ilişkiye işaret eder. Önceleri doğayla temas halindeki yer tanrıçalarına dair geniş olan mitoloji daha sonraları akıl ile işaretlenerek rasyonel tanrılara dönüştürülmüştür. Ancak, doğa her zaman olumlu bir sembolik anlama sahip değildir. Aklın hükmedemediği bir çeşit düzensizlik alanını işaret eder. Dolayısıyla akıl erkek özne ile ilişkilendirilirken,

²²⁸ A.e., s. 328

²²⁹ A.e.

²³⁰ A.e.

²³¹ Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, Çev. Muttalip Özcan, 2.bs., Yay.Haz. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015

²³² A.e., s. 21

kadın olma hali ile kadın özne bu düzensizlikle bağdaştırılır. Bu ikili karşıtlığın barındırdığı anlamlar çoğalacaktır. Örneğin insan soyunun üremesi ve devamı açısından erkek özne etkin olan özne, kadın özne ise yalnızca erkeğin etkinliğine belirli bir süre ev sahipliği yapan edilgen-alıcı nesnedir.²³³ Lloyd’a göre, Platon’un cinsiyet ayırımına Timaios’ta açıkça rastlanır:

“Evrendeki Akıl ve düzenin yansımasının kadın ruhunda, erkek ruhundaki kadar net olmadığı var sayılır. Kadınların ruhları, Akıl’dan yoksun erkeklerin günahkâr ruhlarından doğar; bu nedenle de ruha rasyonel-olmayan öğelerin karışması, kadınlarda daha sık görülen bir durumdur (...) Kadınlık çağrışımlarıyla yüklü olan madde, rasyonel bilgi arayışı içinde aşılması gereken bir şey olarak görülür.”²³⁴

Kadın ve erkek arasındaki bu ayrım, Platon’da netleştirilmekle kalmaz aynı zamanda orantısız bir eksenle tahakkümcü bir hiyerarşiye de oturtulur. Aşılması gerektiği söylenen tüm o çağrışımlar, aklın alanından dışlanan dişil değerlerdir. Ruhun (aklın) bütün bu engelleri aşması ve bunlardan arınarak mükemmelliğe ulaşması istenmektedir: “Platon ise bu çileci öğretiyi, Akıl’ın geliştirilmesi açısından ele alıp yeni bir biçim kazandırır; ölümsüzlüğün taşıyıcısı, Platon’da, rasyonel ruha dönüşürken, bunun bedenden kurtulup özgürleşmesi de rasyonel düşüncenin geliştirilmesine bağlanır.”²³⁵ Bu akıl yürütmenin sonucunda Platon şöyle bir çıkarımda bulunur: “Filozofun yaşamı, ruhunun, ölüm anında, içine düşmüş olduğu hapisneden kurtuluşunu hazırlar.”²³⁶ Böylelikle Platon bize ideal yaşama dair bir doğru verir:

“Felsefe haz ve acıyı yatıştırır, akli takip eder ve hep onunla kalır; doğru, tanrısal, tartışmasız olana bakar, ondan beslenir; hayatta olduğu sürece böyle yaşamak, öldükten sonraysa kendine benzeyene ve kendisi gibi olana doğru gitmek, böylece insana özgü kötülüklerden uzaklaşmak gerektiğini düşünür.”²³⁷

²³³ A.e., s. 23-26

²³⁴ A.e., s. 27

²³⁵ A.e., s. 28

²³⁶ A.e.

²³⁷ Platon, **Phaidon: Ruh Üzerine**, Çev. Nazile Kalaycı, Yay. Haz. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 139

Burada dikkat edilmesi gereken birkaç ifade biçimi vardır. Platon'un sunduğu bu yaşam biçiminde öncelikle aklın kişiyi (filozofu) doğruya ulaştıracağına inanılır. Ayrıca bu doğrunun getirdikleri tartışmaya açık da değildir. Daha da önemlisi, ölüm gerçekleştiğinde ruhun “kendine benzeyen” ile kavuşacağı ifade edilir. Demek ki, insanların içinde bulundukları dünyada yaşamlarını sürdürmeleri için mutlak şart olan beden ve onun getirdiği diğer tüm özellikler aslında insanın özünü oluşturmaz. Ona benzemez. Dikkat çeken bir başka ifade ise, “insana özgü kötülükler”dir. Kavramın bu şekilde kurgulanışı, bedenin niteliklerinin tamamını kötücül olarak konumlandırır. Ancak aynı ifade aslında bedensel bu özelliklerin “insana özgü” olduğunu da kabul eder. Bu da, insan tanımı yapılırken, tam da insana özgü-ona özel olan bedensel etkinliklerin, insanın varlığının temelinden (özünden) koparıldığı anlamına gelir. Bedensel ve dünyevi yaşama dair insani niteliklerin hem bize özgü olduğunu ifade etmek hem de bunların gerçek özümüz olmadığını, hakikatin akıl ve ruhta, ya da başka bir âlemde, olduğunu söylemek en hafif anlamıyla çelişiktir. Bu durum da bizi Platon felsefesinin merkezine, bütün tartışmalarında taşıdığı en temel soruna götürür: “ruhun rasyonel bölümü ile bu bölüme tabi kılınmaları gereken gayri rasyonel bölümü arasında”ki²³⁸ temel çatışma.

Platon üzerine bir başka değerli çalışma Arlene Saxonhouse'un “*The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato*” makalesidir.²³⁹ Bu metinde yazar, Platon'un ünlü metni Devlet'in beşinci kitabında sahneye çıkan kadınların ne sebeple, ne amaçla ve nasıl tartışıldıklarını incelemektedir. Saxonhouse'a göre, Platon'un metninde kadınların erkeklerle eşit görüldüğü yer Sokrates'in ideal şehrini koruyacak muhafız sınıfıdır. Bu muhafız sınıfı, özel bir eğitimden geçecek ve kadın ya da erkek olmasına bakılmaksızın bu unvana hak kazanacaktır. Ancak, o noktaya kadar anlatıda karşımıza çıkan kadınlar her zaman cinsel cazibeye sahip, kışkırtıcı ve erkeği dünyevi hazlara yönlendirebilecek karakterlerdir. Bu yüzden, kadınların da muhafız grubuna alınabilmesi için bir

²³⁸ Lloyd, a.g.e., s. 29

²³⁹ Arlene Saxonhouse, “The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato”, **Political Theory**, C.4, Mayıs No.2, 1976

şeylerin değişmesi gerekmektedir. Saxonhouse, muhafız sınıfı içinde yerini alan kadınlara “cinsiyetten arındırılmış (*de-sexed*)” kadınlar demektedir. Bu sınıftaki koruyucular, erkek ya da kadın olmalarının getirdiği kendilerine özgü hiçbir niteliği taşımayacaktır.²⁴⁰

Anlatılan bu ideal devlette dişi özneye yer yoktur, adeta dişiliğin tamamı silinmiştir. Saxonhouse, kadının cinselliğinin, bedensel niteliklerinin bu şehir devleti içinde unutulduğunu ve neredeyse ilgisiz (**irrelevant**) kaldığını ifade eder.²⁴¹ Ona göre, aynı şey felsefenin de başına gelir çünkü kadınlar da felsefenin kendisi de politik alana girebilmek için kendi doğalarından arındırılmalıdır.²⁴² Felsefe onu yapan filozof aracılığıyla, şehrin tantanasından uzak ve bağımsız kalmalı ve aynı şekilde kadın da şehirde kendine ait alanda (evde) kalmalı, kent yönetiminin politik işlerinden uzak durmalıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, ideal bir kent devleti için hem felsefe (ve filozof) hem de kadınlar, normalde onlara ait görülen yerlerden uzaklaşarak, kendi doğal durumlarından uzaklaşmalıdır. Seçkin bir koruyucu sınıfının görevi de düşmanlarla savaşmak olduğu için, bu durum kadınların yaşam üretme (doğum) kapasitelerinden uzaklaştırılarak, ölümün alanı olan politik arenaya itilmeleri demektir:

“Kadınları politikaya zorlayarak, Sokrates onu yaşamın üretiminden ölümle ilgili endişeye bağlar – Devlet’te politika savaşla ve sonuç olarak ölümle tanımlanmaktadır. ... [P]olitika ölüm çerçevesinde tartışılır. Cephalus’un bizi adalet tartışmasına taşıyan ölümün kendisidir ve o diyalogu sonuca bağlayan da yine ölümdür.”²⁴³

Özetle, Saxonhouse’a göre kadınların Devlet metninde önemli bir değişikliklerle olumlu nitelikler eşliğinde sahneye çıkmasının sebebi, aynı filozofun politik yöneticiye dönüştürülme girişiminde olduğu gibi, doğal olanın yok edilmesi ve silinmesidir.

²⁴⁰ A.e., s. 196-198

²⁴¹ A.e., s. 200

²⁴² A.e., s. 202

²⁴³ A.e., s. 208

Bir başka önemli çalışma ise Wendy Brown'un "Supposing Truth Were a Woman..." adlı makalesidir.²⁴⁴ Brown bu metinde, Platon'un toplumda eril olarak nitelendirilen konuşma/düşünme gibi eylemler ile ne açılardan ilişki kurduğunu inceler ve ayrıca Platon'un düşüncesinde felsefe ile hakikati neden dişil olarak nitelendirdiğini sorgular.²⁴⁵ Ayrıntılı araştırması sonucunda bir sebep tespit eder. Ona göre, anlık, uçucu, çılgın, üretici ve heyecan verici olan hakiki felsefi kavrayış erkeklığe, akıl ve eylemin toplumsal olarak eril görülen karakteristiklerine aykırılık yaratmaktadır.²⁴⁶ Buradan yapabileceğimiz akıl yürütme, çoğunlukla dişil ile ilişkilendirilen hareketli ve cazibeli devinim halinin aslında felsefi bir hakikati kavrama anında filozofun hissettiği şeyler olduğudur. Bu yüzden Platon, hakikatin ve felsefenin dişil doğasını yadsıyamaz.

Platon'un üzerine yapılmış feminist okumaları çoğaltmak mümkündür ancak özetlemek gerekirse, Platon'un batı felsefe tarihindeki yeri ve önemi yadsınamaz. Gerek İdealar Kuramı, gerekse bu kuram ile birlikte akıl ve beden arasındaki ayrılığı sabitlemesiyle olsun, onun felsefesi birçok çalışmanın kapısını açar. Feminist felsefe açısından ise yarattığı bu ayrım ve onun sonuçları dikkat çekicidir. Dışlayıcı ve kötücül olarak nitelendirdiği beden ve onun dünyevi yaşamını yeniden okumanın yolları ya da Devlet metninde kadınları cinsiyetlerinden arındırarak ortadan kaldırdığı dişil nitelikler yeniden aranmıştır.

²⁴⁴ Wendy Brown, "Supposing Truth Were a Woman...": Plato's Subversion of Masculine Discourse. **Political Theory**, C.16, No.4, s. 594-616, 1988

²⁴⁵ A.e., s. 595

²⁴⁶ A.e., s. 608

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖLÜM FELSEFESİNE FEMİNİST MÜDAHALELER

3.1. Feminist Müdahaleler

İlk filozoflar gözlerini gökyüzüne çevirdiklerinde bu dünyanın ötesinde var olmaya devam edebilecekleri bir çeşit sığınak aradılar. Onları bu dünyaya bağlı tutan bedenlerinin bu öte dünyaya taşınamayacağına karar verdiler ve onun ölümünü büyük bir hevesle beklediler. Böylelikle ölüme yöneltilen bu bakış, ilk filozoflardan itibaren varoluş üzerine düşünen her filozofun düşünce sistemine sirayet etti. Bedenin geçiciliğine mahkûm olmanın suçlusu olarak doğumun kendisi ve bedeni (doğayı) temsil eden kadın (anne) görüldü. Dünyevi yaşam ise, çileden başka bir şey ifade etmiyordu. Dolayısıyla insan artık öte dünyalara taşınabilecek olan ölümsüz ruh ile ölümlü bedeni arasında kalan ve bakışını o an gelene kadar ölümün kendisine çevirenler olarak tanımlanmaktaydı. Ana akım felsefe geleneği de bundan nasibini almıştır ancak kadın filozofların müdahalesi farklı bir hattın ortaya çıkarılmasını da sağlamıştır.

Bu noktada Braidotti'nin deyiimiyle, “Erkek filozoflar, kaybedilenler ve çöküş etrafında örülen melankolik bir söyleme teslim olmaya meyilliyken, kadın filozoflar, benim genellikle feminizmle ilişkilendirdiğim, yeni başlayanlara özgü bir coşku, enerji ve imgeleme sahiptir.”²⁴⁷ Yeniden okuma stratejileri ve eril bağlamın yapı bozumu toplumsal, politik, ekonomik alanlarla birlikte felsefenin de tabi kılındığı yöntemler haline geldi. Çalışmanın bu bölümünde, felsefedeki ölüm odaklılığı teşhir

²⁴⁷ Adriana Cavarero, **Platon’a Rağmen**, Çev. Bilge Tanrısever, Yay. Haz. Münevver Çelik, Sinem Özer, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2017, s. 13

eden, bu bakışın feminist felsefe ya da daha özel olarak cinsel fark ile dişil öznellik çalışmalarını nasıl etkilediğini ifade eden ve nihayetinde de ortaya serilen tablonun nasıl farklı okunabileceğini gösteren filozofların çalışmalarına yer verilecektir. Her biri uzun soluklu ölüm felsefesinin farklı bir zamanına ve farklı bir noktasına işaret etse de, onları ortak kesen payda ölümün yüceltilmesinin doğumun, yaşamın ötekileştirilmesine sebep olduğunun farkında olmalarıdır.

3.1.1. Luce Irigaray

Çağdaş Fransız felsefesinin ve Avrupa kıta felsefesinin hiç şüphesiz en önemli isimlerinden biri Luce Irigaray'dır. Feminist felsefede birçok alanda geniş yankı uyandıran ve yeni çalışma alanları açan "cinsel fark" kavramının yaratıcısıdır.²⁴⁸ Ünlü psikanalist Jacques Lacan ile birlikte çalışmış olan Irigaray, Lacan'ın psikanaliz üzerine çalışmalarından etkilenmekle birlikte, psikanaliz, felsefe ve dilbilim üzerine geliştirdiği kendi düşünceleriyle feminist felsefe için de çok önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Irigaray'ın üç temel eleştiri ve çalışma alanı mevcuttur. Bunlar psikanaliz, felsefe ve dilbilimdir. Temel çabası ise kadının ve dişi öznenin bu alanlardaki yokluğunu işaret etmek ve dişi öznelliğinin yeniden yorumlanabileceği bir alan açmaktır.

Irigaray felsefesine dair genel bir açı sunmak için bazı noktalara değinmek gerekmektedir. Irigaray Batı felsefesinde erkek özne üzerinden yorumlanmayan bağımsız bir dişil öznelliğinin var olmadığını dile getirir ve bundan dolayı da kadınların durumunun değiştirilmesi için çeşitli stratejiler önerir.²⁴⁹ Dolayısıyla, gerçek bir cinsel farkın batı metafiziği içinde var olmadığını söylemektedir. Felsefeye odaklanır çünkü ona göre felsefe bir "söylem ustası"dır. Bunu biraz açmak gerekirse, Irigaray'a göre felsefe kadınlara dair temel epistemolojik, ontolojik ve metafizik gerçekleri erkeğin açısından yansıtmaktadır. Dolayısıyla toplumsal kültür

²⁴⁸ Alison Stone, **Feminist Felsefeye Giriş**, Çev. Yonca Cingöz, Bilge Tanrısever, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2016, s. 172

²⁴⁹ Sarah Donovan, "Luce Irigaray", **Internet Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://www.iep.utm.edu/irigaray/>, 8 Mart 2019

dediğimiz şey gelişirken de bu eril bakış açısından hareket edilerek öznellik biçimlerine anlam yüklenmektedir. Psikanaliz ise, birey olan özneyi anlamak için Irigaray’a bir temel sunar.

Sarah Donovan’a göre, Freud dişi öznelliğini erkek öznelliğinin bir çeşit eksik ya da yetersiz biçimi olarak yorumlar ve Irigaray’a göre ise Freud’un bu çalışması tek cinsiyetli bir model temel alınarak yapılır çünkü aslında ona göre dişi öznellik kendinde bir bütün ya da ayrı bir öznellik alanı olarak yorumlanmaz.²⁵⁰ Yani Freud, kadınları erkek-insana dair koyduğu temel özellikler üzerinden yorumladığı ve dişi öznelliğini eril öznelliğin ötekisi olarak yorumladığı için, kadınlar da tamamlanmamış ya da “eksik” erkekler olarak görülmektedirler. Ancak Irigaray’a göre kadınların bu şekilde algılanma ve anlamlandırılma biçimleri doğanın ya da biyolojinin getirdiklerinden değil teorik bir ön yargıdan kaynaklanmaktadır.²⁵¹ Dolayısıyla, biyolojik özelliklerimiz ve farklı bedensel varlığımız kendilerinde sahip oldukları anlamlara göre değil, Irigaray’ın önyargılı ve inşa edilmiş olarak nitelendirdiği kültürel kodlarla biçimlendirilir. Bu yüzden onun için kadınların, anneliğin ötesinde bir öznellik geliştirmeleri çok önemli ve merkezi bir yöntemdir.²⁵²

Burada eklenmesi gereken bir başka temel odak noktası ise, insan olarak biyolojik niteliklerimizi de kapsayacak şekilde doğaya dair yapılan yorumdur. Eko-feminizm çalışmalarına da katkı sağlar biçimde Irigaray, yalnızca kadınların anneden farklı bir öznellik geliştirmelerinin yeterli olmayacağını aynı zamanda, maddeye dair Batılı bakış açısının değiştirilmesi gerektiğini de savunur. Batı düşüncesinin merkezinde doğa (beden) “düşünemeyen madde” olarak değerlendirilir.²⁵³ Ruh ise, ölümsüz olarak aklın (*reason*) taşıyıcısıdır. Irigaray felsefe geleneğindeki bu ayrımında aslında kökten değişmesi gerektiğini savunmaktadır. Ölüm odaklı düşünme biçimi burada devreye girer çünkü bedenin ölümlü olduğu gerçeği karşısında teselli olarak ruhun ölümsüzlüğü yüceltilir. Bu yüzden, aslında mesele sadece dişi öznelliği değil bedenin de bir parçası olduğu doğaya dair çok daha genel bir bakış açısidir. Psikanalizi dilbilime bağlayan bir nokta ise, bir kişinin öznelliğini

²⁵⁰ A.e.

²⁵¹ A.e.

²⁵² A.e.

²⁵³ A.e.

kazanabilmesi için dilin sembolik düzenine girmesi gerektiği tezidir. Irigaray'ın Lacan'ın bu tezi almakla birlikte onu eleştirir.

Burada Lacan felsefesini tamamen açıklamak mümkün değil ancak Donovan'ın aktarımıyla Lacan'ın psikanalizinde kimlik gelişimine dair iki önemli nokta olduğunu belirtmek gerekir.²⁵⁴ Bunlar, ayna evresi ve cinsel farkın tayinidir. Bir çocuk, ayna evresinde imgesel beden algısı geliştirerek kendilik algısını geliştirmeye başlar ve akabinde de dilin sembolik düzeninde “ben” diyerek konuşmaya başladığında Lacan'ın tekil sembolik gösteren olarak ortaya koyduğu fallusla olan ilişkisine göre cinsel farkını edinir.²⁵⁵ Bu noktada psikanaliz ve dilin birbirini güçlendirmesi cinsel farkın algılanış biçimini doğrudan etkilemektedir. Kimlik ve benlik gelişimini anlamak için psikanalize, cinsel farkın tayini içinse dilin etkisine odaklanılması gerekir. Irigaray'ın müdahalesi ise tam da bu noktada başlar. Ona göre, çocuğun dilin sembolik düzenine girerken ilişkilenerken cinselliğini tayin ettiği fallus, erkek bedeniyle ilişkilidir ve ayrıca bu sembolik gösteren etrafına inşa edilmiş kültürel imgesel de eril niteliklere ayrıcalık tanır.²⁵⁶

Üstelik dil ile temsil edilen sembolik düzen tarih dışı ya da değiştirilemez değildir, aksine Irigaray dil sistemlerinin değişebilir olduğunu ve çoğunlukla da güç ilişkileri tarafından belirlendiğini ifade eder.²⁵⁷ Yani, Lacan'ın sembolik düzenini kendiliğimize anlam verdiğimiz bir kavramlar havuzu olarak düşünecek olursak, bu havuzdaki kavramların her birinin tarihsel değişikliklerden etkilendiğini söyler. Ayrıca bu kavramlarla ilişkilene biçimimiz, kendimize dair algımızı belirliyorsa, herhangi bir niteliğe yüklenen anlamlar bütünü, öznelliğimizi inşa ettiğimiz temeli de kökten etkilemektedir. Özetle, Irigaray felsefesi hakiki bir dişi öznelliğin mevcut olmadığını söyler ve bu öznelliğin en baştan yaratılabileceğini ifade eder. Aynı zamanda bireyin özne olarak gelişimi sürecinde dilin ve dildeki işaretçiler sisteminin önemine vurgu yapar. Aynı zamanda, doğa ve bedenin akıldan yoksun edilgen bir varlık olarak tanımlanmasının doğurduğu sonuçlara dikkat çeker.

²⁵⁴ A.e.

²⁵⁵ A.e.

²⁵⁶ A.e.

²⁵⁷ A.e.

Irigaray'ın önerdiği stratejilerden biri “stratejik özcülük”tür, yani “geleneksel imgelemin (bir farkla) tekrar edilmesinin zorunlu olduğu”²⁵⁸ fikridir. Bu fikir genel anlamıyla, kadın ve erkek olmanın geleneksel anlamlarının bu ikisine tanımlanan “doğa” çerçevesinde kurulduğunu ve bu stratejiyi uygulayacak bir kişinin öznelere yüklenen anlamları küçük bir farkla da olsa tekrar ederek, bu simgesel örüntüler bütününe değiştireceği savunulur.²⁵⁹ Irigaray'ın bu stratejisine çeşitli eleştiriler yapılmış ve stratejik de olsa cinsiyetlere özcü yaklaşıldığını düşünülmüştür: “... Irigaray'ın kadınların biyolojisinin onları mutlaka erkeklerden farklı ve erkeklere tabi kıldığına inandığı sonucuna”²⁶⁰ ulaşmışlardır. Bu eleştiri her ne kadar haklı gibi görünse de, cinsel farkın olumlanması dışında eşitlik ilkesini takip etmenin de sorunları vardır. Cinsel farkı yadsıyarak kamusal alanda genel bir eşitlik yegâne amacımız olursa, Irigaya'a göre “erkek merkezli sembolik düzeni” alt üst edebilme potansiyelimizi yitirebiliriz. Ayrıca Irigaray'a göre bu sembolik düzenin ölüm odaklı olduğunu unutmamak gerekir: “Irigaray'ın iddiasına göre batı kültürü savaş ve askeri teknolojilere büyük miktarlarda kaynak harcamasından da anlaşılacağı üzere, insan varoluşunun en temel özelliği olarak, doğuma değil ölüme öncelik verir, yaratıma değil yıkıma daha çok değer verir.”²⁶¹

Buradan da anlaşılacağı üzere, cinsel farkın yok sayılması basitçe dişi öznenin kendisiyle ilgili değildir, birçok alt metne gebedir. Zeynep Direk'e göre Irigaray'ın çalışmalarının bir hedefi vardır: “...ataerkilliğin tarihteki iktidarının yerini, gelecekte bir cinsiyet farklılığı kültürünün alması imkânını açık tutmak ve güçlendirmek.”²⁶² Çünkü şu an içinde bulunduğumuz kültürel gösterenler sistemi dişil öznenin kendini var edebilmesi için herhangi bir imkân ya da alan bırakmaz.²⁶³ Irigaray'ın temel metinlerinde göstermeye çalıştığı şey tam olarak budur:

²⁵⁸ Stone, a.g.e., s. 203

²⁵⁹ A.e.

²⁶⁰ A.e., s. 221

²⁶¹ A.e., s. 261

²⁶² Zeynep Direk, **Cinsel Farkın İnşası**, Yay. Haz. Semih Sökmen, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 154

²⁶³ A.e., s. 155

“Irigaray’a göre felsefenin gerçekten evrensel bir söylem olması için cinsiyet farklılığından doğan etik talebe yanıt vermesi gerekir. Evrensel olduğu iddiasıyla Platon’dan Heidegger’e kadar gelen felsefe tarihsel olarak cinsiyetçidir. Felsefi kavramsallaştırma kadınlara bir yer sunan, imgesel ve sembolik bir dünya yaratmaz, aksine kadınlara ait bu yerlerin silinmesinin izlerini içinde taşır. Bunu ortaya koymak için Irigaray felsefe tarihinin önemli metinlerini cinsiyet farklılığı sorusunu yineleyerek okur.”²⁶⁴

Bunu mümkün kılacak şey de bir “eros etiği” yaratmaktır:

“Bu eros etiği yeni âşıkların varolabilmesinin koşullarını meydana getirir. Irigaray’ın düşlediği yeniçağ aşkı yeni bir biçimde yaşama imkânıyla açılmalıdır. Böyle bir çağın doğabilmesi için cinsiyet farklılığı sorusunun ciddiye alınması, eros etiğinin yeni bir düşünce, sanat, şiir ve dil üretebilmesi gereklidir. Irigaray’ın düşüncesi yeni yaşantıların ortaya çıkması için yeni söylemsel pratiklerin mevcut olması gereğine ilişkin bir farkındalık taşır.”²⁶⁵

Buradan da anlaşılabileceği gibi, Irigaray dişi öznenin var olabilmesi için çok daha köklü bir değişiklikten söz etmektedir. Eros’un uygarlığımızın eksik parçası olması ve bunu yaratacağımız yeni düzene kazandırabilmek de dişi cinsel farkın tanınmasına bağlıdır. Aksi takdirde eril biçim, dişiyi hapsedecek ya da kendi formuna indirgeyecektir: “Erkeğin arzuladığı şey artık kadın –ya da Tanrıça- değil, kadını kendi eril dünyasına hapsedmek için biçimlendirdiği temsillerdir.”²⁶⁶ Eril dünyaya hapsedilen tek şey ise kadın, yani özne değildir. Daha önce de belirtildiği gibi aslında doğanın tamamen eril düzenlemeye yerleştirilme çabasıdır. Irigaray’a göre:

“İnsanlar, kendi doğal çevreleyenlerine saygılı kalmayı sürdürebildikleri sürece farklı varlıklar arasında yaşarlar. İnsan türü, iki aracılığıyla şekillendiği için, kendi içerisinde kendi farklılığını, farkını da içerir. Bu ikiliği tamamen kullanabilmek özellikle insana özgü değildir, oysa doğanın kendisinde içerilmiş olan bir aşkınlığın yerini farklılaştırmak tam olarak insanoğluna uygun görünüyor.”²⁶⁷

²⁶⁴ A.e., s. 158

²⁶⁵ A.e., s. 158

²⁶⁶ Luce Irigaray, **Başlangıçta Kadın Vardı**, Çev. İlknur Özallı, Melike Odabaş, Ed. Aslı Göymen, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2014, s. 69

²⁶⁷ A.e., s. 122

Burada “iki” ile erkek öznenin tek ve evrensel olma iddiasına atıf yapılmaktadır. Ancak insan öznesi bir değil, ikidir. Evrensellik iddiası cinsel farkın silinmesine sebep olur. Ancak Irigaray’ın tam da elinden tutup diriltmeye çalıştığı şey bu farkın kendisidir. Ve bu farkın en temelde işaret ettiği yer, dişi bedenün üretme kapasitesidir: “Dişil bedenün ayırt edici özelliklerinden biri, canlı organizmalardan birinin hastalanmasına, ölmesine ya da reddedilmesine neden olmadan ötekinin kendi içindeki gelişimine hoşgörü göstermesidir.”²⁶⁸ Özetle, Irigaray’ın işaret ettiği cinsel farkı yeniden kurabilmek için, kadın bedenine yeniden dönmek ve işaret ettiği sembolik anlam kümesine bakmak gerekmektedir. Aksi takdirde, dişi özneler eril tarafından tanımlanmış bir sembolik düzen içinde kalır. Irigaray’ın bir başka öneri alanı ise anne-kız ilişkileridir ve bunun “gereksinim duyduğumuz toplumsal ve kültürel dönüşümler için” üst düzeyde gerekli olduğuna inanır.²⁶⁹

3.1.2. Adriana Cavarero

Adriana Cavarero ise *Platon’a Rağmen*²⁷⁰ kitabında, Platon felsefesinin temel metinlerinde karşımıza çıkan dört farklı kadın karakteri ele alır. Çalışmasında bu kadınları Luce Irigaray’ın açtığı yolu izleyerek, tersine çevirme ya da yeniden kendinin kılma girişimi olarak görebileceğimiz şekilde yeniden okur. Antik Yunan felsefesi uzmanı İtalyan filozof Cavarero’nun amacı, içinde bulundukları bağlamlardan bu kadınları alıp, cinsel fark ve dişi öznelliği çerçevesinde onları yeniden okumaktır. Braidotti’nin deyişiyle, “...tam da eril olanın dışında bir gelenek olmadığı ve metinlerdeki birkaç kadın figür bile erkek yaratımı olduğu için, Cavarero günümüzün feminist okuyucularının bu figürleri yeniden kendilerinin kılmalarını ve onları kendi deneyimleri ışığında okumalarını önerir.”²⁷¹ Cavarero’nun önerisi

²⁶⁸ Luce Irigaray, **Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru**, Çev. Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tatal, Ed. Ülkü Doğanay, Ankara, İmge Kitabevi, 2006, s. 47

²⁶⁹ A.e., s. 49

²⁷⁰ Cavarero, a.g.e.

²⁷¹ Rosi Braidotti, “Önsöz”, **Platon’a Rağmen**, s. 15

kıymetlidir çünkü bu kadın karakterler içinde bulundukları bağlamda nasıl yorumlanmış olursa olsun ya da neyi işaret ederse etsin, bulunduğumuz yerden bir yeniden okuma girişiminde bulunmak mümkündür. Bu sayede, dişil öznelliğin ya da her insanın en başta doğmuş olan olduğu gerçeğini göstermek mümkün olacaktır. Dolayısıyla burada söz konusu olan özsel bir kadınlık arayışından ziyade sembolik-politik bir girişimdir.

Cavarero, Platon'un metinlerinde isimleri geçen Penelope, Trakyalı Kadın Hizmetçi, Demeter ve Diotima'yı yeniden okur. Bu yeniden okuma girişimine başlarken aklında çok temel birkaç temel tez ve net bir amaç vardır. Kısaca açıklamak gerekirse tezlerinden ilki "kavramsal saflık" diye bir durumun söz konusu olmadığıdır. Cavarero'ya göre, antik metinlerdeki sembolik figürler, erkek üretimi olan kadın figürler de dâhil, inşa edilegelmiş felsefi söylemsel bağlama işaret etmektedir ve bu bağlam söz-merkezci felsefenin dayandığı alanı meydana getirmektedir.²⁷² Dolayısıyla Cavarero'nun hedeflerinden birinin "kadınların felsefi söylem içinde oynayabilecekleri rolü meşrulaştırmak ve özellikle de cinsel farkı, eril sembolik sistemi ayakta tutan fallus-söz-merkezli kodun kalbine kazımak"²⁷³ olduğu söylenebilir. Analizini yaparken de kendisine mitleri seçer çünkü bir mit figürler aracılığıyla anlam sunarak kelimelere mana kazandıran şeydir.²⁷⁴ Cavarero'nun çalışmasını incelediğimiz süre boyunca aklımızdan çıkarmamamız gereken bir başka tez ise, ölüme bu denli odaklanan felsefenin birbirinden ayırdığı akıl ve bedenın tekrar bir araya getirilme çabasıdır. Ölümlü bedenden ayrı ve kendinde bir bütün olarak nitelendirilen ruh/akıl ikilisinin yeniden bedenle birlikteliğinin yalnızca doğum – ve doğurulmuş olduğumuz- gerçeğinin farkına varılmasıyla olabilecektir: "Cavarero'nun projesinin merkezinde, kadının anneye ilişkisini radikal biçimde yeniden tanımlamaktan başlayarak, ataerkil düalizmi aşma ve özneyi aklın ve bedenın sürekliliğinde bütünleştirme arzusu yatar."²⁷⁵ Çünkü felsefe Antik

²⁷² A.e., s. 19-20

²⁷³ A.e., s. 13

²⁷⁴ Adriana Cavarero, "Thinking Difference", **Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures**, C.49, No. 2, 1995, (Çevrimici),

<https://www.tandfonline.com/doi/citedby/10.1080/00397709.1995.10733799?scroll=top&needAccess=true>, 03 Nisan 2019, s. 120-121

²⁷⁵ Cavarero, 2017, s. 15-16

Yunan'dan başlayarak bir ikili karşıtlıklar sistemi içinde düşünür ve bu ayrımın en temelinde maddi görüngüler dünyası (yani bedeninin dünyası) ile tinsel özlerin âlemi (yalnızca ruh ile görülebilen) yatmaktadır.²⁷⁶

Felsefi gelişme kendisinden önce başlamış olsa da, kurucu olarak betimlenen Platon Irigaray'ın da işaret ettiği mağara benzetmesinde bedensel dünya olarak mağaranın kendisini, tinsel dünya olarak da mağaranın dışını sunar.²⁷⁷ Sadece ruhun gözüyle algılanabilen bu dış dünyada bedene yer yoktur ve bu yüzden de Cavarero'ya göre felsefenin ölüm ile eşdeğer kılınması burada başlar²⁷⁸; çünkü filozofun sadece derin düşünme yoluyla ulaşabileceği bu dünyaya varabilmesi için tüm bedensel varoluşunu reddetmesi gerekir.

Bir başka metninde Cavarero Pandora mitiyle ilgili yaptığı yorumlarda, felsefenin ölümle iç içe geçişine dair başka örnekler de sunar. Cavarero'ya göre bu mit insan cinsiyetinin oluşumuna dair bir köken anlatısıdır.²⁷⁹ Başlangıçta yalnızca erkeklerden oluşan cinsiyetleriyle insanlar vardır anca sonrasında tanrıların insanlara bir ceza olarak Pandora'yı göndermeleriyle insanların ölüm bilmeyen yaşantıları son bulur. Pandora bu mitte, dişil olanı temsil etmektedir ve onun gelişinin ardından çok sayıda farklı kötülük de ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla burada hem ölüm hem de kötülük dişil olan ile sembolize edilir.²⁸⁰ O zamana kadar erkekler kadınsız ve erkeksiz yaşantılarının tadını çıkarmaktadırlar. Pandora'nın dünyaya gelişinden itibaren yaşamın kendisi topraktan bir hediye olarak sunulmaz aksine kadının rahmine bağlanan ve kendisiyle birlikte ölüm de getiren bir şeye dönüşür. Doğum yapan kadın artık aynı zamanda ölümün de habercisine dönüşmüştür.

Buradan çıkarabileceğimiz en önemli sonuç ise, doğumun ölüm korkusuyla lanetlenmiş olmasıdır. O ana kadar ebedi bir var oluşta yaşayan erkeklerin gözünden yaşamın kaynağındaki bu değişim, ölümün sebebi olarak doğumun kendisini

²⁷⁶ Adriana Cavarero, "Regarding the Cave", Çev. Paul Kottman, **Qui Parle**, C. 10, No. 1, Sonbahar/Kış 1996, s. 3

²⁷⁷ Platon, Devlet eserinin 7. kitabını bu mağara benzetmesi ile açar ve devamında detaylı bir anlatım gelir. Bkz. Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 20. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 231-234

²⁷⁸ Cavarero, 1996, s. 8

²⁷⁹ Cavarero, 1995, s. 122

²⁸⁰ A.e., s. 123

görmelerine sebep olmuştur. Yaşam topraktan bir hediye olmaya devam etseydi ölüm hiç gerçekleşmeyecekti. Ancak yaşamın artık kadının rahminden akıyor olması ve bir yok oluş biçimi olarak ölümü beraberinde taşımış olması, onların bakış açısında en kötü cezadır çünkü ölüm insanlara korku verir. Cavarero'nun bu mite odaklanmasının sebebi, cinsel farkı işaret eden ve anlamlandıran sembolik sistemi deşifre ediyor olmasıdır. Başlangıçta yalnızca eril formda var olan insanlar, dişilin varışıyla artık çift cinsiyetli sisteme geçmiş olurlar. Mesele tam da bu çift cinsiyetli insan ırkının her bir cinsiyetinin imlediği kavramlar bütününe seçerken başlamaktadır. Dişi, tüm kötülüklerin, en başta da doğumun, göstereni haline gelir. Bütün bu sembolik düzlemin ötesinde, bu sorunu çözebilmemiz için Cavarero'nun işaret ettiği temel prensip, bu sembolizmin maddi bedenselliği içinde doğum gerçeğinin ikincil olamayacağıdır çünkü istisnasız her birey bir kadından doğmuştur.²⁸¹ Ancak, bu göz ardı edilemez gerçeğe rağmen eril cinsiyet bu gerçeği tam tersinden anlatır. İnsan türünün başlangıcı ebedi ve zamansız olarak işaret edilir. İkincil-kötücül olarak sonradan sahneye çıkan doğum ise daha ilk andan itibaren ölümün habercisi, ölümün kendisinin başlangıç noktası olarak görülür.²⁸²

Peki, en baştan itibaren hiyerarşinin ikincil tarafında bırakılan dişi cinsel farkı yeniden anlamlandırırken hangi doğrultuda ilerlemek gerekir? Eşitlik taleplerinden ziyade dişil farkın kendisinin yeniden inşasını teşvik edilmelidir. Bunun sebebi ise, kısaca, dişil farkın eril eşitlik düzleminde asimile edilmiş olmasıdır. Cavarero'ya göre, her iki cinsiyetin de sembolik düzemde kendine anlam verebilecek konumda olması gerekmektedir.²⁸³

Buradan hareketle, genelleyici evrensel insan (**man**) öznesinin varlığı da tartışmaya açılmaktadır. Batı dillerinde, cinsiyetsiz, evrensel ve nötr olarak işaret edilen insan (**man**) aslında hiç var olmamıştır.²⁸⁴ Aslında işaret edilen eril öznenin kendisidir ve bu erilin evrensel insan-kişiyi sembolize edecek şekilde genişletilmesinin, dişil cinsel farkın bastırılmasından başka hiçbir anlamı yoktur. Eril

²⁸¹ A.e., s. 126

²⁸² A.e

²⁸³ A.e

²⁸⁴ Adriana Cavarero, "Equality and Sexual Difference: Amnesia in Political Thought", **Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity**, Ed. Gisela Bock, Susan James, Londra, Routledge, 1992, s. 34

cinsel farkın kendisi, insan-kişisi için tek doğru ve kabul edilebilir tek biçim olarak dayatılır. Mitler, kültürel kodlar, söylem vb. tarafından da bu fikir sürekli desteklenir. Ancak, dişil cinsel fark, erilin potasında eritilemeyecek kadar çok anlamlıdır. Cavarero'nun daveti ise tam da bu eril simgesel tarafından silinmeye çalışılan dişil farkın, bizler tarafından keşfedilmesi ve yeniden yazılmasıdır.

Bu bağlamda Cavarero'nun, Antik Yunan hikâyelerinden kadınları yeniden yorumlama girişimi değerlidir çünkü dişi öznenin bile ulaşımına ve keşfine kapatılan dişil cinsel fark bilinmezdir. Ya da, eril öznenin sunduğu kötücül-ikincil anlamlar bütününden ibarettir. Dişi özne, kendi anlamlar çerçevesini Penelope'nin örgü tezgâhındaki örme-sökme edimi gibi yeniden örmelidir. Nihayetinde, yaşayan bedenli kadınlar ile bütün söylemsel dişi karakterler bir noktada özdeşleşmektedir. İster okuyucu ister oyuncusu olarak, kendimize ve dişil cinsel farka dair anlam arayışımızı bu söylemsel-sembolik bağlam içinde gerçekleştiririz çünkü "...Düşünce ve düşünmeden önce, yaşam ve yaşayan varlıklar vardır. Bu yaşayan varlık, kültürel bir koda kaydolmayı zorunlu kılan sembolik sisteme girerek özneye dönüşür."²⁸⁵ Cavarero ise, "Dişilin izlerini sürüp ataerki düzeni sorgularken, dişili yalnızca eril bir yansımanın ürünü olarak değil, aynı zamanda dişi özneliliğinin alternatif biçimlerinin feminist bir yaklaşımla yeniden sahiplenildiğini bir alan olarak ele alır."²⁸⁶ Bu alan, kadın (dişi) okuyucunun müdahalesiyle yeniden tanımlanabilecek bir alandır. En birincil niteliği ise, anneliğin ve doğumun sembolik değerlerinin sürekli azımsanmasıdır. Cavarero'ya göre "...Yunan felsefesinin klasik metinlerinde anneden bahsedilmeyişinin, bu geleneğin aynı metinlerinde ölüm ve ölümlülüğe büyük bir önem atfedilmesiyle dengelenmeye" çalışılmaktadır.²⁸⁷ Yapılacak önemli şey ise, birer sembolik figür olan bu kadınları yeniden ele almaktır çünkü "...mitsel bir figür, onu şekillendiren sembolik düzeni yoğunlaştırılmış bir biçimde ifade edebilme gücüne sahiptir."²⁸⁸ Peki, bu sembolik düzenin niteliği nedir? Cavarero'ya göre "...burada tarafsız/evrensel olduğunu iddia eden bir erkek özne, merkezi konumunu ilan eder ve bu erkek öznenin, kendi ölçülerine göre kesip biçtiği ve

²⁸⁵ Cavarero, 2017, s. 20

²⁸⁶ A.e., s. 18

²⁸⁷ A.e., s. 21

²⁸⁸ A.e., s. 23

kendi mitsel figürlerinde açığa vurduğu bir dünya fikri yayılır.”²⁸⁹ Bu dünya fikrine ise, dişil öznenin sembolize ettiği anlamlar dünyası – doğumun, yaşamın, bedenli olmanın dünyası – da dâhildir.

Bu yeniden okuma stratejisinde Cavarero’nun ele aldığı dört sembolik figür de yeni anlamlar kazanır. Kocası Odysseus denizlerde macera peşinde koşarken, kendisine talip olan diğer erkekleri oyalamak için kadın hizmetçileriyle birlikte dokuma odasında sürekli ören-söken Penelope aslında beklemede olan-edilgen bir karakter değildir. Çünkü o, dokumasıyla örerken, felsefenin ruh ve beden arasındaki bağı sökmesinin aksine, bu ikisini birbirine yeniden bağlamaktadır.²⁹⁰ Anlatılarda herhangi bir sözü bile olmayan Trakyalı kadın hizmetçinin ise, binlerce yılı aşip bize ulaşan kahkahası kulaklarımızda çınlar. Filozof Thales’in göğü seyrederken bir kuyuya düşmesi üzerine kahkaha attığı söylenen²⁹¹ bu kadın, çok daha geniş bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Üzerinde yürüdüğü dünyanın bedenliliğinden çokça uzaklaşan filozofu yaşamın dünyasına yeniden çağırır. Filozof, felsefe aracılığıyla bedenini öldürerek, saf düşüncenin alanına gitmek ister ancak bedeni ona varlığını kuyuya düşerek hatırlatır. Trakyalı kadın ise filozofun karşısında bedenli dünyanın varlığını kanıtlar gibi durmaktadır ve “eril düzenin öne sürdüğü hakikat iddialarından tamamen uzak duran dişil bir deneyim” olarak yorumlanabilmektedir.²⁹² Demeter ise kızı Kore’nin Hades tarafından yeraltına kaçırıldığı hikâyenin anne figürüdür. Kızının kaçırılmasının ardından yeryüzü kuraklaşır ve tüm tarımsal yaşam sona erme noktasına gelir. Yalnızca, geçici de olsa kızıyla bir araya gelebildiği aylarda, yeryüzü yaşayan ve üreten konumuna geri dönebilmektedir.

Cavarero’ya göre Demeter mitinde olan biten ise “...dişilin damgasını taşıyan bir doğum düzeninin karşısına erilin damgasını taşıyan bir ölüm düzeni”nin çıkarılmasıdır.²⁹³ Nihayetinde, Demeter kendisinden doğan kızıyla birlikte olabildiği zamanlarda yeryüzünün kısırlığı sona ermekte ve üretim yeniden başlamaktadır. Ancak Kore, mecburen Hades’in yer altı dünyasına, diğer bir deyişle ölümün

²⁸⁹ A.e., s. 24

²⁹⁰ A.e., s. 50

²⁹¹ A.e., s. 61

²⁹² A.e., s. 90

²⁹³ A.e., s. 105.

dünyasına dönmek zorundadır. Son olarak Diotima ise, Sokrates'in akıl hocası olarak karşımıza çıkar. Diotima'nın işaret ettiği en önemli bilgi ise, Cavarero'nun "eril annelik"²⁹⁴ olarak nitelendirdiği şeydir. Yani, Sokrates'in insanların içindeki iyiyi bir ebe misali ortaya çıkarması ya da doğurtması, doğumun taklidine işaret etmektedir. Ancak bu kıskançlığa rağmen "Doğum, ölüme mahkûm bedenler ürettiği için suçlanır."²⁹⁵ Yine de eril özne, doğumu kıskanmaktan ya da onu taklit etmekten geri durmaz.

Cavarero'nun en önemli önerisi, dişil cinsel farkın eril öznenin tahakkümünden kurtararak yeniden inşa edilmesidir. Bunun yolunun ise, bu tahakküm pratiğinin nasıl işlediğinin anlaşılması olduğunu belirtir. Ona göre, doğumlu olduğumuz gerçeğinin üzeri örtülerek, ölüme odaklanmak felsefenin ve eril öznenin en önemli stratejisidir. Cavarero, bedenli dünyamıza, hepimizin bir kadından doğduğumuz gerçeğine geri dönmemizi ister.

3.1.3. Val Plumwood

Avustralyalı eko-feminist filozof Val Plumwood'un *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* adlı kitabı akıl çevresinde şekillenen Batı felsefesine getirilmiş bir diğer önemli eleştiri metnidir. Plumwood bu çalışmasında Batı geleneğinin merkezine yerleşmiş olan akıl-beden ayrımının kökenlerine ve bu ayrımın ekolojik çıkarımlarına yer vermektedir. Ona göre, aklın karşısında kategorik olarak konumlandırılan beden yalnızca insan bedeni değil bununla iç içe geçmiş olan doğadır. Analizini yaparken, Platon başta olmak üzere birçok filozofun çalışmalarına değinmektedir. Plumwood'un amacı "eleştirel bir ekolojik feminizm diye adlandırabileceğimiz, feminist kuramla tam anlamıyla bağdaşan ve ona dayandırılabilir olan çevreci bir feminizmin gelişmesine katkı" sağlamaktır.²⁹⁶ Bu katkıya ise öncelikle Batı felsefesine sirayet etmiş olan ikici düşünme biçimini ortaya

²⁹⁴ A.e., s. 149

²⁹⁵ A.e., s. 155

²⁹⁶ Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 9

koyarak başlar. İkinci düşünme mantığında, “Doğa kategorisi sadece insandışı varlıkları değil, çeşitli insan gruplarını ve insan hayatının doğal görülen veçhelerini de kapsayan çoklu bir dışlama ve denetleme alanıdır.”²⁹⁷

Biraz açmak gerekirse, aklın koşut olduğu anlam kümesi sadece tabiatı dışlamakla kalmaz, aynı zamanda insanlar arasındaki çeşitli hiyerarşik ayrımlara da yol açar. Doğa burada “edilgen olarak fail-olmayan” ve “aklın ve kültürün kazanımlarının” yaşandığı sahne olarak yalnızca bir arka plandır.²⁹⁸ Plumwood’a göre Doğa’nın felsefedeki anlamlar kümesi yekpare değildir ve beden, tutku, duygu, hayvan, dişil, değişim, kaotik madde, kozmos, evrensel düzen gibi çok çeşitli anlamlar taşımaktadır.²⁹⁹ Akıl ve beden kavramları altında karşılıklı konumlanan anlam kümeleri yalnızca birbirinden farklı olan kavramlara işaret etmez aksine ikicilik “köktenci bir dışlama ile sistemli bir biçimde üst ile alt, üstün ile aşağı, yöneten ile yönetilen olarak inşa edilmiş kesimler arasında” uzaklaşma ve hiyerarşik bir zıtlık yaratmadır.³⁰⁰ Yani buradaki mesele, akıl, beden, erkek, kadın, doğa, hayvan, tabiat gibi kavramların her birini ayrı ayrı töz olarak tanımlamak değildir. Meselenin kökeninde bütün bunlar arasında ikili denklemin bir tarafının diğerine üstün sayıldığı hiyerarşik bir merdiven yaratılmış olmasıdır. Nitekim akıl, bedenın karşısı ve üstü sayıldığı andan itibaren bedenın işaret ettiğı tüm yaşamsal nitelikler kümesi, yani dünya üzerindeki yaşamımızın bütün boyutları, hiyerarşinin altına konumlandırılır. Bu ikiciliğın 5 ilkesi vardır: arka plana itme (inkâr), radikal dışlama (derin ayırım), kendine katma (ilişkisel tanım), araçsalcılık (nesneleştirme), homojenleştirme ya da klişeleştirme.³⁰¹ Tüm bu mekanizmalar yoluyla, ikicilik mantığı koşut olarak konumlandığı kavramlardan birinin diğerine üstün olmasını sağlar. Arka plana itme, “...ötekinin katkısının hatta varlığının önemini inkâr etmekten ve çeşitli odak ve ilgi mekanizmalarından geçer.”³⁰² Kısaca, ötekinin önemsizleştirme ya da küçümseme yoluyla bağlantılıdır. Radikal dışlama ise hemen inkârın peşinden gelen güçlendirici bakış açısıdır. Koşut taraflardan birinin ‘aşağı’

²⁹⁷ A.e., s. 13

²⁹⁸ A.e.

²⁹⁹ A.e., s. 114-115

³⁰⁰ A.e., s. 71

³⁰¹ A.e., s. 71-79

³⁰² A.e., s. 71

görülen ötekinden tamamen farklı olduğunu ve ikisi arasında herhangi bir benzerlik bulunamayacağını anlatma yoludur. Plumwood’a göre, “Batı kültüründe toplumsal cinsiyet özelliklerinin kutupsallaştırılması böyle ikici bir yorumun ve ortak ya da köprü niteliğindeki özelliklerin bu tür kavramsal kurgular sayesinde nasıl görmezden gelindiğinin, gözden düşürüldüğünün veya düpedüz ortadan kaldırıldığının iyi bir modelini teşkil eder.”³⁰³ Yani, eril ve dişil koşut olarak konumlandırıldığında evrensel eril özne ve dişil özne arasındaki olası benzerlikler inkâr edilerek derin bir ayırım yaratılır. Kendine katma ise bir tarafın arzularına ve taleplerine göre tanımlanması ya da özdeşlik konumunda temel oluşturan normların taraflardan birinin talepleri doğrultusunda belirlenmesidir. Örneğin, kadınların kamusal alana katılımı esnasında uyum sağlamaları beklenen niteliklerin birçok eril özne ile tanımlanan niteliklerdir ve kadınlara özgü, emzirme, menstürasyon, gebelik vb. durumlar sorun olarak nitelendirilmektedir. Plumwood’un da belirttiği gibi, “Efendi bilinci asimile edilmemiş ötekiliğe tahammül gösteremez.”³⁰⁴ Araçsalcılık ile homojenleştirme ise el ele işleyen ilkelerdir. Örneğin, kadınların erkeklerin eşleri, kız kardeşleri ya da anneleri olarak tanımlanması bir araçsallaştırma örneğidir çünkü kadın özne erkeğin dünyasında yürüteceği ve erkeğin faydalanabileceği bir işleve göre tanımlanır, kendisi olarak değil. Bu anımlar aralarındaki farklılığın sonsuz olduğu kadın cinsiyetinin tamamına genellendiği andan itibaren de, kadınları homojen bir grup olarak işaretler. Dolayısıyla, kadın cinsiyetinin tamamını homojen bir gruba indirgeyerek tamamını, araçsallaştırılabilecekleri işlevlere göre tanımlıyoruz. Bu homojenleştirme süreci yalnızca toplumsal cinsiyet kategorisi için geçerli değildir. Plumwood’un çalışmasında, evrensel erkek özne yalnızca kadını inkâr edip, araçsallaştırıp, homojen bir gruba indirgeyip dışlamaz. Doğa’nın başına gelen de budur: “Doğal dünya *homojenleştirilir, olumsuz olarak ve insanlara göre “çevre”* olarak tanımlanır.”³⁰⁵

Buradan hareketle, Plumwood felsefesinde feminizm ile eko-feminizmin bir araya gelebileceği bir temel bulmak kolaydır. Kadın ile doğa arasında var olduğu söylenen ilişkinin de bu temeli kurmada katkı sağlayacağı aşîkârdır. Nihayetinde,

³⁰³ A.e., s. 74

³⁰⁴ A.e., s. 76

³⁰⁵ A.e., s. 100

Batı geleneğinin kurucusu olan Platon'un görüşlerinde kadın ile doğa çoğu zaman aynı muameleyi görür.³⁰⁶ Platon'un felsefesine geri dönen Plumwood'un ilk tespiti yukarıdaki beş ilkeyle uyumludur: "Platon'un yaklaşımında beden ve tutkular kesin sınırlarla ayrı tutulan bir aşağı âleme aittir, dışlama ile homojenleştirilir ve tanımlanır, üstün aklın tahakkümü ve denetimi altında ona hizmet etmelidir."³⁰⁷ Yani, beden ve akıl, ortak herhangi bir kapsayıcı özellikleri olmaksızın iki ayrı töz olarak tanımlanırlar ve bu ikisinden beden her zaman aşağı olandır. Akıl ise üstündür. Beden ile birlikte onun ürünü olan arzular, tutkular, ihtiyaçlar ya da istekler de bu aşağı olma durumundan nasibini alırlar. Plumwood, bu hiyerarşik ikiciliği toplumsal cinsiyet bağlamını da kapsayacak şekilde, doğaya ve diğer ötekilere doğru genişletmemize yardımcı olur. Plumwood'a göre, ikincil olarak tanımlanan yalnızca insan bedeni değil, daha geniş bir gruptur: "...Platoncu akıl ve akla dayalı yaşam kavramlarının altında yatanın sadece eril bir kimlik değil; çoklu dışlamalarla ve dışıl olanın yanı sıra ... kölenin, hayvanın ve doğal olanın da tahakküm altına alınmasıyla tanımlanan bir efendi kimliği olduğunu öne sürüyorum."³⁰⁸

Platon felsefesine odaklanmak Plumwood için önemlidir çünkü bahsettiği efendi kimliği kendini evrenselleştirerek yalnızca kadınları değil tüm doğayı ötekileştirir, tahakküm altına alır ve araçsallaştırır. Plumwood'a göre Platon'un kadın düşmanlığı sıradan sayılabilecek bir kadın düşmanlığı değildir çünkü "kadınların ve yaşamlarının ısrarla aşağı varlık düzeniyle bağdaştırılması ve akıl ile felsefenin bu aşağı düzene karşıt olan ve onu dışlayan akıl hayatı olarak ele alınması"³⁰⁹ burada daha derin bir meselenin olduğunun işaretidir.

Plumwood'un Platon üzerine yaptığı tespitleri kısaca özetlemek gerekirse, değinilecek birkaç nokta vardır. Platon birçok sefer kadınlar ve erkeklerin birbirlerinden farklı olduğunu, farklı yeteneklere sahip olduklarını vurgular. Kadınları, normalde erkeklerden oluşan muhafız sınıfına dâhil olabilecekleri koşullar da erkek niteliklerine sahip olmalarıyla mümkün olabilecektir. Kadınlar eğer, beden ile ilişkili toplumsal yaşamlarını bırakıp aklın boyunduruğuna girerlerse, kabul

³⁰⁶ A.e., s. 109-110, 120

³⁰⁷ A.e., s. 100

³⁰⁸ A.e., s. 103

³⁰⁹ A.e., s. 110

görürler çünkü doğa ile ilişkilene aşağı bir niteliktir. Platon Doğa'yı tanımlarken de benzer bir yol izler ve tabiat olarak anladığımız doğadan ziyade kuralsızlığı temsil eden kaosu düzenleyen bir ilke olarak kozmos'u, yani evrensel bir ilkeyi tanımlar. Bu evrensel ilke logos'a sahiptir, akıllı temsil eder. Bedenimiz ise, logos'tan en uzak köşeye düşerek aklın hizmetinde olan geçici misafirhaneye dönüşür. İnsanın kendisi de bu noktada akıl ve beden maddi dünyamız üzerinde sürekli çekişmesini tecrübe eden benlik ile tanımlanır. Akıl, insanın bedenine hükmetmelidir ve beden arzularının aklın buyruğunun önüne geçmesine izin verenler ya da daha çok bedeni ile var olanlar, insanlık hiyerarşisinde alt basamaklara layıktırlar.³¹⁰

Plumwood'un da belirttiği gibi Platon akıl-beden arasındaki ayrımın ilk önemli mimarlarından. Felsefenin ölüme odaklanması ve bu ayrım arasında yakın bir ilişki vardır. Daha önce Cavarero ve Irigaray'ın çalışmalarında da gördüğümüz gibi, felsefenin ölüme odaklanmasına dair eleştiri Plumwood'un çalışmasında da mevcuttur. Hatta ki, kitabında Platon'a ayırdığı bölümün ismi "Platon ve Ölüm Felsefesi"dir. Bu bölümde, yukarıda özetlenen incelemeleri yaptıktan sonra artık ölüm ile felsefe arasındaki ilişkiye dikkat çekmeye başlar. Plumwood'un belirttiği gibi, Platon için "Aslen ve gerçek anlamda insani olan unsur, ruhun "en yetkin" parçası elbette, insanın tanrısal ve sürekli olan yanılla özdeşleştirilen *logos*'tur."³¹¹ Platon bu yüzden, filozofun en ulvi görevi olarak ölümü işaret eder.³¹² Yani, bedensel ölümün ardında var olmaya devam edecek olan şey akıldır ve onun sayesinde insan tanrısal alana –ait olduğu- yere dönebilecektir. Bu yüzden dünyevi yaşamdan mümkün olduğunca uzak durmak ve beden (doğanın) buyruklarından uzaklaşmak insanın henüz yaşarken yerine getirmesi gereken görevlerdir: "...Platon için mümkün olan en büyük mesafe en iyisidir ve bu mesafeye tam olarak ancak ölümlle ulaşılır."³¹³ Platon ölüm fikrine öylesine odaklanmıştır ki, felsefenin

³¹⁰ A.e., s. 108 -121. Bu bölüm Plumwood'un Platon'a dair eleştirilerini derlediği ve netleştirdiği bölümdür.

³¹¹ A.e., s. 129

³¹² A.e.

³¹³ A.e.

kendisini ölüm üzerine çalışmak olarak nitelendirir.³¹⁴ Bu yüzden Plumwood onu “yaşama düşmanı” olarak nitelendirir. Bunun sebebini ise şöyle aktarır;

“Platon’un açık ve dikkate değer pek çok şekilde yaşama düşman olduğunu görürüz: Yeryüzünün ötesinde anlamın asıl kaynağı olan bir ötedünya kimliği oluşturmaya; buna denk düşecek şekilde bireyin yeryüzündeki yaşamını bir hapisane olarak ele almasıyla; değişim ve çürümenin alanı olan biyolojik yaşamı düşük ve kokuşmuş saymasıyla; dışıl yaşam verme edimini alçaltmasıyla ve sözde “düzensiz” olan yaşam dünyasına cansız, soyut rasyonel örüntüler [...] dayatmasıyla.”³¹⁵

Plumwood’a göre Platon’un değiştirdiği düşünce biçimi çok kritiktir. Yukarıda da görüldüğü gibi Platon, insan varoluşunun ve özellikle de felsefenin kendisinin yegâne amacı olarak ölümün pratiğini işaret eder. Dünyevi yaşamın kendisi yok sayılır, alçaltılır ve filozofun bakışları her zaman öte dünyaya bakar. Ancak Yunan toplumunda durum her zaman böyle olmamıştır; Plumwood’a göre Platon’dan önceki Homerosçu anlatılarda savaşçılar ve ölüm teması işlenirken “yaşamın kendisi ne değersizleştirilir ne de inkâr edilir.”³¹⁶ Homerosçu anlatılarda en yüce erdem olarak aklın yerine “onur ve şan”³¹⁷ görülmektedir. Yaşam ve ölüm birbirinden ayrı ya da birbirini dışlayıcı ikili olmaktan ziyade anlatının parçalarıdır. Platon’un müdahalesi ise bunu değiştirir. Artık anlatılan öykülerin içeriğinde bir şeyler değişir, onur ve şanın yerini yeni bir şeyler alır: “Bu yeni öyküde, doğa biçimindeki ölümün ve ölüm biçimindeki doğanın üstesinden gelen, onur değil akıldır; biyolojik akışın ve çürümenin dünyasına “değişimler dünyasına” üstün olan, rasyonel tartışma yoluyla ölüm korkusunu fetheden akıldır.”³¹⁸ Plumwood’un çalışmalarında Platon’un ölüm merkezli felsefesinin sebebi böylece insan yaşamının anlamını dünyevi alana değil, başka bir öte dünyaya kaydırmak olarak görülür. Ölüm yüceltilmektedir, ona değer verilmektedir. Filozof, ölümle karşılaştığı anda cesur davranır ve ölüm anını sabırsızlıkla bekler gibi görülmektedir. Ancak Adriana Cavarero’nun yaptığı tespiti benzer şekilde burada Plumwood da, ölüm korkusuna

³¹⁴ A.e., s. 135

³¹⁵ A.e.

³¹⁶ A.e., s. 138

³¹⁷ A.e.

³¹⁸ A.e.

dikkat çekmektedir. Doğa ve yaşam, bir değişimler dünyası olarak bedenın değişimini dolayısıyla da insanların verdiği isimle ölümü de beraberinde taşır. Burada mesele yalnızca aklın (ruhun), bedenden üstün görülmesinden dolayı insanı ruhun(aklın) âlemine taşıyacak ölümün dört gözle beklenmesi değildir. Bu davranışın altında aslında, bir değişim olarak ölümün kabullenilmemesi ve belki de çok da insani olarak ölümden korkulmasıdır. Platon felsefesi ise akıl yoluyla bu korkuyu fethetmeye girişir.

Plumwood akıl (rasyonalizm) eleştirisi yapar. Platon felsefesinde de gösterdiği gibi akıl-beden arasında yapılan ayırım ve bunun sonucunda aklın yüceltilmesi felsefenin çizgisini değiştiren ciddi sonuçlara neden olur. Plumwood’a göre kadınlar ve doğa açısından yaşanan sorunların birçoğunun ardında hâkim bir akılcı anlayış yatar.³¹⁹ Ona göre, akılcılığın bu denli yüceltilmesi insana dair dışıl, duygusal, bedensel, hayvani ya da doğayla ilişkili olan her şeyin erdem alanından dışlanmasına ve tamamen araçsal ilişkiler içinde konumlandırılmasına sebep olmuştur.³²⁰ Tam da bu yüzden, aklın ve erdem temsili olan “haklar” yerine etik tartışmalarımızın merkezine farklı kavramları almayı önerir. Ona göre, etikte “hak” söylemi kamusal alanın ve eril olanın kavramıdır ve doğaya dair bir etik geliştirebilmemiz için yeterli değildir.³²¹ Bunun yerine etik tartışmalarımızın merkezine daha az ikici kavramlar olan, saygı, sempati, bakım, ilgi, minnettarlık, dostluk ve sorumluluk gibi kavramları almamızı önerir.³²² Aksi takdirde, ikici mantık içerisinde bu nitelikler tam anlamıyla insana özgü olarak sayılmamaya devam eder. “Haklar” söylemi ile birlikte kamusal alana hâkim olan akıl ve onun kavramları dikkati çeker ancak bu kavramlar aynı zamanda erildir. Dolayısıyla, insanın dışıl olarak nitelendirilen özellikleri – daha az insan olan özellikleri – dışlanmaya devam eder. İnsan türünün tanımı akılsallık, özgürlük ve doğaya üstünlük kavramları ile tanımlanmaya devam eder.³²³ Bu yüzden de akli yücelten ikici mantığın aşılması ve yarattığı ayrımların dışında bir etik geliştirilmesi önemlidir. Nihayetinde ikici

³¹⁹ Val Plumwood, “Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism”, *Hypatia*, C.6 , No.1, Bahar 1991, s. 5

³²⁰ A.e., s. 6

³²¹ A.e., s. 8

³²² A.e., s. 9

³²³ A.e., s. 11

mantığın anahtar kavramları kültür/doğa, akıl/doğa, eril/dişil, akıl/beden, köle/efendi, akıl/fiziksel madde, akıl/duygu, evrensel/özel ya da insan/ (insan olmayan) doğa arasında yaptığı dışlayıcı ayrımlardır.³²⁴ Tam da bu dışlayıcı kavramlar ikilisinin ötesine geçmek için hem feminist düşünce hem de ekolojik mücadelelere hareket alanı açabilecek bakım, sorumluluk, duygu gibi kavramlar önemlidir. Bunların insan tanımına dâhil edilmesi yalnızca, dişil olarak tanımlanmış çeşitli özelliklerin içerilmesini değil, aynı zamanda insan-doğa ikileminde bir tür olarak insanın doğanın bir parçası ve uzantısı olduğu gerçeğini de öne çıkaracaktır. Bu etik değişiklik bilimin anlamını da değiştirmeye fırsat tanır. Plumwood'un "küstah bilgi"³²⁵ dediği bilgi türünün etrafında şekillenen günümüz biliminin doğaya yaklaşımı yine akılcılık üzerinden hareket eder. Ancak, günümüz teknolojinin ve biliminin toplumsal sorumluluklarının farklı olduğu bir dönemde yaşamaktayız, bu yüzden de Plumwood'a göre etik anlayışımızın geliştirilmesi için acil kurumsal araçlara da ihtiyacımız vardır.³²⁶ Nihayetinde bilim tıpkı kadınlara yaptığı gibi doğaya da yalnızca incelenmesi gereken herhangi bir nesne gözüyle bakar. Teknolojiyi ya da bilimin küstah bilgisini onun araçsallaştırılmasını hızlandırmak için kullanır. Sonuç olarak, bu kibirli bilgi, akıldan yoksun ve edilgen gibi görülen doğanın kendisinden üstün olan tarafından şekillendirilmesini sağlar.³²⁷

Özetlemek gerekirse, Plumwood'un eko-feminist ve felsefi çalışmaları yaşadığımız çevresel felaketlerin temelinde, akıl ve beden arasında yapılan ayrımı görmektedir. Bu ayrım, ölüm düşüncesinin üstesinden gelmek için uydurulmuş bir ayrım olsa da insan yaşamının anlamının "bir başka yerde"³²⁸ yerde aranmasından dolayı bedenle ilişkili olan doğanın da anlamın alanından dışlanmasına yol açmıştır. Bu yüzden akılcılığın yarattığı çatışmayı çözmek, bu çatışmayı yeni kavramlarla

³²⁴ Val Plumwood, "The Politics of Reason: Towards a Feminist Logic", **Australasian Journal of Philosophy**, C. 71, No.4, 1993, s. 443 (Çevrimiçi)

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00048409312345432>

³²⁵ Val Plumwood, "Knowledge in an Ethical Framework of Care", **Australian Journal of Environmental Management**, C.5, No.1, 1998, s. 3, (Çevrimiçi)

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14486563.1998.10648434>

³²⁶ A.e., s. 29

³²⁷ A.e., s. 35

³²⁸ Plumwood, 2004, s. 139

aşmak, hem feminist mücadelenin hem ekolojik çalışmaların hem de etik tartışmalarının önünü açacaktır.

3.2. Ölüm Odaklı Felsefenin Doğurduğu Sonuçlar

3.2.1. Akıl-Beden Arasındaki Ebedi Karşıtlık ve Dinler Açısından Sonuçları

Bu bölünmenin sonuçları felsefî, ekonomik, toplumsal vb. birçok açıdan ele alınabilir. Ancak ben burada insan grupları olarak yaşamımızı düzenleyen en geniş pratikler öğretisi olan dine odaklanmak istiyorum. Bu ayrım yalnızca Batı felsefesinin köklerinde bulunmaz, aynı zamanda din öğretilerinin de kökenlerine işlemiştir. Jantzen'in belirttiği gibi, geleneksel din felsefeleri ve genel olarak batı kültürü şiddet, kurban etme/olma ve ölüm gibi temel kategoriler üzerine kuruludur ve bununla birlikte Jantzen bir öneride bulunur: bu kategoriler yerine işe doğumdan, bu başlangıcın bize vereceği umut ve olasılıktan başlamak.³²⁹ *Becoming Divine* kitabının ilk beş bölümünde Freud, Lacan ve Foucault'nun çalışmalarından yararlanarak ölüm, öznellik kurguları ve dinde olası dişi öznellik imkânlarına bakar. Ardından ise, doğumsallık kavramının nasıl işe koşulabileceğini gösterir.

Jantzen'in dini söyleme odaklanmasının en büyük sebeplerinden biri, onun ekonomi ve hukukla birlikte akılsalcılık (*rasyonalite*) mitinin büyük bir parçası olmasıdır.³³⁰ Ancak yazarın konumu dinleri hakikatler üreten söylemler olarak görmekten ötedir. Dinleri, hakikat iddiaları olarak değil de söylem üreten mitler olarak ele alır.³³¹ Bu yaklaşım farkı bize onları yorumlama ve değiştirme imkânı

³²⁹ Grace M. Jantzen, **Becoming Divine**, Manchester, Indiana University Press, 1999, s. 2

³³⁰ A.e., s. 22

³³¹ A.e.

sağlayacaktır. Çünkü dinler ataerkil önkabuller ile doludur.³³² Örneğin eril olarak cinsiyetlendirilen Tanrı, dişiye ötekileştiren ya da edilgenleştiren Havva ve Lilith mitolojileri ya da ruhun ait olduğu asıl âlem vb. Bu yüzden Jantzen'in teklifi, dini bir inceleme yaparken yalnızca söylemi ve felsefeyi değil, toplumun kendisinin öznenin inşasında edindiği yere bakmaktır.³³³ Nihayetinde bu söylem bütünü erkek ve kadınlara farklı mesajlar, görevler ve anlamlar verir. Hepsi de ortak olarak insanın ölümlü olduğu ve bu dünyanın geçici olduğu fikrinden beslenmektedir. Dolayısıyla dünyevi yaşamımızda ürettiğimiz farklı bir anlamlar alanına ihtiyacımız vardır.

3.2.2. Bedenin Ötekileştirilmesi

Madem beden ruhun içine düştüğü bir hapisane, bedenlerimizle ne yapacağız? Dünyevi yaşamımızda onları nereye koyacak ve insan olarak kendimize dair yaptığımız tanımın neresine yerleştireceğiz? Daha da özelde, kadınların bedenleri bütün bu ayırım hatta içinde ne gibi anlamlar kazanır ya da hangi çıkmazları açma potansiyeline sahiptir? Kadın bedeni her zaman bir gündem olmuştur:

“Kadınların hayatlarını denetlemek isteyenlerin en çok odaklandıkları şey bedenlerimiz. İster bize hangi şekilde ve bedende olmamız gerektiğini söyleyen medya olsun veya bedenlerimize nesne muamelesi yapan pornografi olsun, ister kaç çocuk yapabileceğimizi veya ne giyip giyemeyeceğimizi buyuran dini liderler olsun, kadınların bedenleri uzun zamandır ideolojik mücadelelerin verildiği bir muharebe alanı konumunda.”³³⁴

Buradan da görüldüğü üzere, kadınların bedenleri onlara yaşamlarını nasıl idare etmeleri gerektiğini söyleyen her tür politik söylemin nesnesi durumundadır.

³³² Fatmagül Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, Yay. Haz. Müge Gürsoy Sökmen, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 26

³³³ Jantzen, a.g.e., s. 54

³³⁴ Nikki Van Der Gaag, **Feminizm: Dünyanın Neden Bu Kelimeye Hala İhtiyacı Var**, Çev. Beyaz Sumer Aydaş, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017, s. 115

Yalnızca söylem konusu olmakla kalmaz aynı zamanda şiddetin birçok çeşidine de maruz kalır: cinsel nesneleştirme, güzellik ideallerinin uygulama alanı olma, seks işçiliğinin aracı olma, pornografi nesnesi olma ya da fiziksel şiddetin en sık ve en doğrudan uğrağı olma. Nikki Van Der Gaag, özellikle cinsel nesneleştirmenin, yani bir kadının kendi bedeninin bir başkasının cinsel arzularının ya da cinsel hizmetinin aracı ve nesnesi olduğuna inanmasının, ciddi sonuçları olduğunu belirtiyor. Bu sonuçlardan bazıları, “depresyon, bedenini (her otuz saniyede bir) kontrol etmenin alışkanlık haline gelmesi, yeme bozuklukları, kendine saygının azalması, kadınlar arası rekabet” ve “bedenden utanma” olarak belirtilebilir.³³⁵ Bu sonuçları kendi yaşantımızda da kolaylıkla gözlemlemek mümkündür. Şiddetini ve yoğunluğunu arttıran kozmetik sektörü, sosyal medya araçları kullanılarak iletilen mükemmel beden imgeleri ve daha fazlası bedene yöneltilen stratejilere eklenebilir.

Kadın bedeni yalnızca güzellik ve ideal beden mitleri etrafında nesneleştirilmez, ayrıca tarihte ilksel birikimi mümkün kılan araçtır da. İtalyan feminist Mariarosa Dalla Costa’ya göre, kadınların emeklerinin sömürülmesi için kadın bedenlerinin hapsedilmesi gerekiyordu ve bu da kadınların bakım emeklerinin kontrol altına alınmasını sağlayacaktı.³³⁶ Yazar burada 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanan cadı avlarına işaret etmektedir:

“Kadınların kendi bedenleri üzerindeki tasarruf hakkından mahrum bırakılması ve bu bedenin emek gücünü yeniden üreten bir makineye dönüştürülmesi, beş yüzyıl önce, kapitalizmin şafağında, emek gücü en değerli meta haline geldiğinde ve kadın cinselliği, çarpıtılıp, doğurma ve yeniden üretim işlevini gerçekleştirmeye zorlandığında başladı.”³³⁷

Kadınların yeniden üretime zorlanmasından kastedilen şey hem işçi sınıfının fiziksel olarak doğum yoluyla yeniden üretilmesi hem de emeğin kendini yeniden üretebilmesinde kadınların ev içindeki ücretsiz emeğin katkısıdır. Bu yüzden

³³⁵ A.e., s. 118

³³⁶ Mariarosa Dalla Costa, **Kadınlar ve Toplumun Altüst Edilmesi**, Çev. Kolektif, Yay. Haz. Münevver Çelik, Melis İnan, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2014, s. 158

³³⁷ A.e., s.158

kadınlar türlü çeşit suçlama yoluyla evin içinde sıkıştırılarak denetim altına alınmaya çalışılmıştır:

“Kazıklara oturtulan cadılarla birlikte yok edilen şey, sadece ebelerin elinde olan ve diğer kadınlarla eşitlikçi bir ilişki kuran jinekoloji bilgisi değildi, aynı zamanda gelişmekte olan kapitalist ailenin ihtiyaç duyduğu bir kadın modeli de yaratıldı ...”³³⁸

İşte bu kadın modeli evde oturacak ve ev içinde ücretsiz emek üretecekti. Bedeni hem yaşamın devam ettirilmesi için temel olan ihtiyaçların karşılanmasında kullanılacak hem de işçi soyunun devamı da onun bakımında olacaktı.

Bu temel tezleri en detaylı ve başarılı biçimde inceleyen metin Silvia Federici’nin *Caliban ve Cadı* kitabıdır. Yazar bu metinde, kapitalizme geçiş sürecinde Avrupa’da gerçekleşen cadı avlarını ilksel birikimin ve beden çerçevesinde “kapitalizmin gelişimini feminist bir bakış açısıyla”³³⁹ yeniden inceler. İlk tespitlerinden biri bedenin anlamına dairdir: “Beden ... emek gücünün taşıyıcısı, üretim aracı ve temel bir iş makinesi” olarak değerlendirildiğini belirtir.³⁴⁰ Beden emeğin üretildiği alanın ta kendisidir. Federici bu noktada hem Marksist teoriyi hem de feminist düşüncüyü birleştirir. Cadı avları sürecinin cinsiyetli olduğunu söyler: “Cadı avı ayrıca kadın bedeninin, emeğinin, cinsel güçlerinin ve yeniden üretim yetilerinin devlet kontrolü altına alındığı ve ekonomik kaynaklara dönüştürüldüğü yeni bir patriyarkal düzenin kuruluşunun bir aracı olmuştur.”³⁴¹

Peki, cadılık suçlamalarının hedefinde neden özel olarak kadınlar vardı? Neden aynı suçlama erkeklere de eşit derecede yöneltilmedi? Kadınların durumunu ve bedenlerini değerli kılan şey neydi? Birinci etmen yukarıda da belirtildiği gibi bu düzenin zaten ataerkil olmasıdır. Kadınların erkeklere tabi olması gerektiğini ve kadının yerinin evi olduğunu söyleyen uzun bir gelenek zaten vardı. Ayrıca

³³⁸ A.e.

³³⁹ Silvia Federici, *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, Çev. Öznur Karakaş, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2012, s. 21

³⁴⁰ A.e., s. 197

³⁴¹ A.e., s. 243

Federici'nin tespitlerine göre, süreçteki yoksullaşmadan en çok etkilenenler kadınlar, özellikle de yaşlı kadınlar olmuşlardır.³⁴² Ayrıca kadınların denetlenemez doğa ile ilişkilendiriliyor oluşu, “mekanik bir dünya görüşü”nün oluşturulduğu bir dönemde “cadıların” ortadan kaldırılması gerekliliğini doğurmuştur.³⁴³ Federici'nin deyiimiyle “Cadı, kendi döneminin komünisti ve teröristiydi...”³⁴⁴

Özetlemek gerekirse, ötekileştirilen beden tarihsel süreçlerde denetimin uygulanma alanı, kadınlara şekil verilebilmesi için bir araç hem de daha güncel dönemlerde kadınların kendi politik mücadelelerinin alanı olmuştur.

3.2.3. Ölümsüzlük (Ölüm) Yüceltmesi

Ölüm, kültürümüzün her yerinde kol geziyor. Kafamızı nereye çevirsek, onu çağrıştıracak küçük de olsa bir şeyler buluyoruz. Sokaklarımızın, okullarımızın, parklarımızın isimleri, günlük olarak pratik edilen dualar, iletişim araçlarından yayılan haberlerde, sevinçle gülümsediğimiz anların arka planında hep o vardır.

Bütün mezarlıklar gözler önünde, mümkün olduğunca sınırları belli alanlara kurulmuşlardır. Bu gibi yerlerde ölüm sürekli sergilenmekte ve insana hatırlatılmaktadır. Daha da özelde Çek Cumhuriyeti'ndeki Sedlec Kemik Kilisesi'ni bir düşünelim. Bu kilise kendi tarihi boyunca oraya gömülmüş insanların kemikleri ile kendi duvarlarını süslemiştir.³⁴⁵ Artık var olmayan bu insanların kemiklerinin bir avizenin yapımında kullanılmasının ya da çeşitli bacak-kafatası-leğen kemiği gibi kemiklerin duvar işlemlerinde herhangi bir porselen süslemenin yerini almasının anlamı nedir? Bu ve benzeri mekânlar dünyada ölümün evleri gibidir. İnsanlara tam da bedenli ve yaşıyor olmanın mutluluğuna eriştikleri anda, bütün bunların geçici olduğunu ve bir gün bu önemsiz kemik parçalarından biri olacağını hatırlatır. Peki,

³⁴² Silvia Federici, *Cadılar, Cadı Avı ve Kadınlar*, Çev. Bilge Tanrısever, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2019, s. 42

³⁴³ A.e., s. 45

³⁴⁴ A.e., s. 51

³⁴⁵ Gözde Şahin, “Kutna Hora'da Sızlayan Bir Yapı: Kemik Kilisesi” (Çevrimiçi) <https://sanatkaravani.com/kutna-horada-sizlayan-bir-yapi-kemik-kilisesi/> 05 Mayıs 2019

bu insan kemikleri neden artık “herhangi bir malzeme” olarak görülmektedir? Aslında, cevabı çok basittir. Bir zamanlar o kemiklerin oluşturduğu o bedende ikamet eden her kimse artık yoktur. Bedenden geriye kalan parçalar o insanın aslını temsil etmez. Aslını temsil eden ruhu çoktan ait olduğu (ancak varlığından bir türlü emin olamadığımız) bir yere göçmüştür. Jantzen, ölümün bu denli odak noktası olmasını, ölüme dair bu sevgiyi “nekrofil” olarak adlandırıyor.³⁴⁶ Adını ne koyarsak koyalım, ölümün göz önündeliği hiç ortadan kalkmaz.

Ölüm yüceltmesine verilebilecek bir başka örnek ise “şehitlik” kavramıdır. Bunu dini çağrışımlarını da dışlamayarak aslında ölüme cesaretle ilerleyebilen bireyin edimine verilen isim olarak görmeliyiz. Belki de batı kültürünün ilk şehidi, bildiğimiz kitaplı dinlerden çok önce ölüme cesaretle yürüyen filozof Sokrates’ti. Ölümün belirsizliğini kabul ederek mahkemenin ona verdiği ölüm cezasına cesaretle ilerler ve ölümünün son anının bile bir mesaj vermesi için gayret eder:

“Gitme saati geldi çattı, ben ölmeye gidiyorum, sizse yaşamaya. Ancak hangisinin daha iyi olacağını kimse bilemez, tabii ki tanrı dışında!”³⁴⁷

Erdem filozofu Sokrates’in yaşamında imzasını attığı son erdem ölmek olur. Ölümün, yaşamdan daha iyi olabileceğine dair bir mesajı ardında bırakır. Nihayetinde felsefenin, ölümü aramak, o an gelene kadar derin düşüncede teselli bulmak olduğunu Platon’un görüşlerinde görmüştük. Sokrates’in yaptığı da tam budur: “Çünkü, ey yiğitler, ölümden korkmak, öyle olmadığı halde bilge görünmekten başka bir şey değildir”³⁴⁸ diyerek onu dinleyenleri uyarır. Ölümden korkan bilgeleri ise küçük görür: “Oysa ben defalarca gördüm böylelerini ... öldürülürlerse başlarına feci bir şey geleceğini zannederek ... öldürülmemek için hayret verici bir şekilde davranırlar.”³⁴⁹ Özetlemek gerekirse ölüm Sokrates için

³⁴⁶ Grace M. Jantzen, **Foundations of Violence**, Londra, Routledge, 2004, s. 5

³⁴⁷ Platon, **Sokrates’in Savunması**, Çev. Erman Gören, Yay. Haz. Mustafa Köpüşoğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 206, s. 109

³⁴⁸ A.e., s. 69

³⁴⁹ A.e., s. 89

belirsizliğine rağmen iyi bir şeydir. Onun sürdürdüğüne inandığı erdemli yaşamında ölümden korkmak ise savunduğu erdemlerle ters düşecek bir davranış olurdu. Peki, bu davranışın günümüze kadar bize taşıyıp getirdiği mesaj nedir? Ölüm karşısında cesur olmak, savaşlarda kahramanca ölmek ya da haklı olduğumuz bir davada hala yapabilecek olduklarımızdan vazgeçip ölümü kabul etmek ne demektir? Ölüme uğrayıp, göç eden ruhumuzun Tanrı'ya ulaşacağına inanmaktır. Bu dünyanın zaten geçici olduğu ve aslında buradaki yaşamın önem arz etmediğini kabul etmektir. Platon'un ağzından dinlediğimiz Sokrates gibi büyük bir filozofun ölümü kabullenışı ile Thales'in kuyuların gerçekliğini görmezden gelip anlamı gökyüzündeki öte dünyalarda araması arasında pek bir fark yok gibidir.

Günümüze kadar taşınan bu kavramın özellikle din temelindeki sonuçları büyüktür. Din temelli şiddet gruplarının eylemliliklerinde artış, kurbanlar kadar faillerin de şehitlik mertebesine eriştiği anlardır. Bu konu bu tezin sınırlarını aşmaktadır ancak ölmek, dünyevi yaşam yok sayılarak huzurun başka bir âlemde bulunması demektir. Aynı zamanda Tanrı'ya kavuşmaktır. Sokrates'in de dediği gibi, "Biri Hades'e varıp da kurtulursa şu kendilerinin yargıç olduğunu söyleyip duranlardan ve yargılamak için orada olduğu söylenen hakiki yargıçları bulursa karşısında ... bu mekan değişikliği aşağılanacak bir şey olur mu hiç?"³⁵⁰

3.2.4. Militarizm ve Savaş Toplumu

Platon'un felsefesinin tam anlamıyla ölüm felsefesi olduğunu söyleyen Plumwood, bu felsefenin aynı zamanda yaşama ve onun kıymetini küçümseyen bir felsefe olduğunu belirtir. Ona göre, bunun tek sebebi bedeninin dünyevi varlığının yok sayılması değildir; başka sebepler de mevcuttur. "Savaşın, miltarizmin ve militarist değerlerin Platon'un düşüncesindeki temel rolü" dikkat çeken bir başka yöndür. Nihayetinde Platon ideal şehir devleti *polis*'i anlatırken, kuvvetli bir ordu, şehrin düşmana karşı savunulması vb. temalar yaygın şekilde incelenmiştir. İşte tam

³⁵⁰ A.e., s. 105

da bu nokta Plumwood'a göre, Platon felsefesinin ölümle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır.³⁵¹

Peki, “militarizm” kavramı tam olarak neyi ifade etmektedir? Michael Howard'a göre bu kavram “askeri alt kültüre ait değerlerin toplumun egemen değerleri olarak algılanmasıdır.”³⁵² Bu kısa tanımdan yapılabilecek bir tespit, militarizmin bir çeşit toplumsal bakış açısı olabileceğidir. Ancak, Altınay toplumun da benimsediği bu alt değerlerin ne olduğunu sorgular ve bu değerlerden birinin “ölümün ve kahramanlığın yüceltilmesi” olduğu tespitini yapar.³⁵³ Başkasının elinden ölümün gerçekleşmesi için gerekli olan şey de şiddettir. Bu şiddetin insanın doğasının bir parçası olduğu varsayılır ancak savaşmak ve şiddet eylemleri uygulamak insan doğasında kendiliğinden olan bir şey değildir.³⁵⁴ Yani aslında, insan doğasına dair süren tartışmalarda, daha önce de belirtildiği gibi akıl-beden ayrımı, insanın özünün ruhu (aklı) olduğunun tespiti ve sonrasında bedenin değersizleştirilmesi süreci, onun “elden çıkarılabilmesi mümkün” oluşuna işaret eder. Hatta bedenin ortadan kalması arzulanan bir şey haline gelir. Sonuçta askerlik, “...sadece genç erkeklerin zorunlu olarak katıldıkları, bir tür savaş eğitimi eşliğinde öğrenilen bir ölme-öldürme sanatı haline” gelir.³⁵⁵ Dolayısıyla, bedenlerin ölümü bu yapılanma biçiminin tam ortasındadır ve ölüm fikri bireyi sürekli takip etmektedir.

Ölüm fikrini sürekli dile getiren yapılanmalar, daha felsefenin başlangıcında beden ile dışıl olan niteliklerin bir araya getirildiği düşünce sistemini takip eder. Militer toplumlarda askerlik ve savaş, dışıl niteliklerden yoksundur. Savaşçı olacak birey erkektir. Kadınlar bu gruba katılsa bile Platon'un Devlet'inde olduğu gibi tam anlamıyla erkek değerlerine ve eğitimine sahip olmaları istenecektir.³⁵⁶

Özetlemek gerekirse, Batı düşüncesini şekillendiren felsefe geleneği başlangıcından itibaren bedeni değersizleştirerek, hem bedenin ölümünü

³⁵¹ Plumwood, 2004, s. 135

³⁵² Aktaran; Ayşe Gül Altınay, “Sabiha Gökçen'den Sevgi Soysal'a, Kezbanlardan Kadın Vicdani Retçilere: Militarizmin Feminist Eleştirileri”, **Dipnot**, Sayı: 7, 2011, s. 24

³⁵³ A.e.

³⁵⁴ A.e., s. 25

³⁵⁵ Serpil Sancar, **Erkeklik: İmkansız İktidar : Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler**, Yay. Haz. Müge Gürsoy Sökmen, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 154

³⁵⁶ Platon, a.g.e., s. 152-153

arzulanabilir görmektedir hem de bu yola ulaşmanın bir yöntemi olarak savaşmayı, militarizmi özendirmektedir. Jantzen'e göre de Batı dünyasının sembolik alanı ölümle meşguldür ve tespitini şöyle ifade eder: "Militarizmden ölüm kamplarına; soykırımlardan sömürü, metalaştırma ve varlığın birikimine; hazzın inşasından tok edici genler üretme arzusuna; caddelerde görülen şiddetten cennetle kafayı bozmuş evanjelist kiliselerin ilahilerine kadar ölüm, ölümün yolları ve ölümle savaşmanın yollarıyla ilgili kafa meşguliyeti her zaman her yerdedir."³⁵⁷ Buradan da anlaşılacağı üzere, ölüm fikri aslında birçok yerde bizi takip eder. Ülkeler arası politikalar, hiç bitmeyen savaşlar ya da insanlara sürekli öte bir dünya hayaliyle hitap eden dinler hep bu tasarımın parçası olarak görülebilirler. Dünyevi yaşamın vazgeçilebilirliği her zaman ön plandadır, çünkü her insan ölümlüdür. Gerçek varlığı ölümdedir. Ancak Jantzen, ölümlü olarak tanımlanmamız yerine çok farklı bir teklifte bulunur, ölümlü olduğumuz fikri yerine "doğumsallık" kavramını felsefi, kültürel bir kategori olarak ciddiye almamızı ister.³⁵⁸ Eğer her insanın ölümlü olduğu kadar doğumlu olduğu fikri de varlığımızın tanımına yazılsaydı, dünyevi yaşama, bedene, cinsiyetlerin anlamına bakışımız muhtemelen farklı olurdu. İnsanlar için ölümün kaçınılmaz olduğunu yok saymadan, "...doğumsallığa odaklanmak ... şimdi ve buradaki bedensel yaşamımızın ve vücut bulmuşluğumuzun önemine işaret eder."³⁵⁹ Nihayetinde, ölüm kadar varlığından emin olmamız gereken şey, şimdi ve burada bir bedene sahip oluşumuzdur. Yaşamın kıymetini bilmek, savaş kültürü ve militarizm aracılığıyla ölmeyi-öldürülmeyi kolay kılan birçok yöntemin ortadan kalması anlamına da gelecektir. Yaşam, ölüm gerçeği ile birlikte, kutsal olacaktır.

3.2.5. Ekolojik Çıkarımlar

Nikki Van Der Gaag, *Feminizm* kitabında günümüzde kadın hareketine neden ihtiyaç duyduğumuzu, çağımızın getirdiği sorunlar çerçevesinde ele alıyor. Kitabın,

³⁵⁷ Jantzen, 2004, s. 5

³⁵⁸ A.e., s. 35

³⁵⁹ A.e., s. 37

iklim değışikliğı ile ilgili olan bölümde yazar yaşadığımız değışikliklerin sorumlusu olarak, “eşitsizlikleri destekleyen, aynı sürdürülemez sistemler”i³⁶⁰ işaret ediyor. Ona göre, aynı sistemler toplumsal cinsiyet eşitsizliğine de sebep olmaktadır ve bunlarla mücadele edebilmek için “ekonomik, politik, teknolojik ve toplumsal sistemlerimizi” yeniden yapılandırmamız gerekir.³⁶¹ Dolayısıyla, çağımızın en acil çözüm bekleyen sorunlarından biri olan iklim değışikliğinin, kadın-erkek arasında ayrım yapan iktidarcı ataerkil düşünceden bağımsız olmadığına işaret edilir. Yine yazara göre toplumsal cinsiyet bu değışikliklerin sonuçlarını görmek açısından önemli bir değışkendir ve kadınlar, kız çocukları ya da diğer marjinalleştirilmiş gruplar olumsuzluklardan en çok etkilenen gruplardır. “Bunun sebebi, çoğunlukla toplumdaki aşağı konumlarının, iklim değışikliğinin hazırlanmak ve uyum sağlamak için erkeklerden daha az imkâna ve kaynağa sahip olmalarına yol açması.”³⁶² Eğer kaynak paylaşımı adaletsizliğini göz önüne alırsak bu temel tez gerçeğı işaret etmektedir sonuçta “dünyayı ataerkil ve tüketimci bir şekilde”³⁶³ idare ediyoruz.

Peki, bu noktaya nasıl geldik? Ne oldu da doğa bizim için yalnızca bir tüketim aracı oldu? Berktaş doğanın sömürülmesinin başlangıcını 17. yüzyılda gerçekleşen bilim devrimi olarak işaret eder.³⁶⁴ Dönemin filozoflarının gözünde doğa “erkeksi etkinliğı edilgin bir biçimde karşılamaya hazır kadın”³⁶⁵ olarak görülmekteydi. Berktaş’a göre, Platon döneminde orta çıkan akıl-beden ayrımı bu dönemde güçlenerek deva etmiştir. Antik çağda ruh (akıl) saf ve güzel olan, beden ise hapis, kötü vb. gibi kavramlarla ilişkilendiriliyordu. Bu döneme gelindiğinde de aynı gelenek devam ettirilmiştir. Bu geleneğın devamında en çok katkısı bulunan isim ise Descartes olmuştur. Özellikle ünlü sözü “Düşünüyorum, öyleyse varım” ile insanın varlığının koşulu olarak soyut-rasyonel akılı işaret etmiştir. Bunun doğal sonucu ise, fiziksel olarak değeriendirilen bedenin kötücül olanla ilişkilendirilmesidir.³⁶⁶ Antik Yunan döneminden başlayıp Descartes ile güçlenen bu

³⁶⁰ Gaag, a.g.e., s. 63

³⁶¹ A.e.

³⁶² A.e., s. 64

³⁶³ A.e., s. 66

³⁶⁴ Berktaş, a.g.e. s. 144

³⁶⁵ A.e., s. 145

³⁶⁶ A.e., s. 145-147

ayrım ise, beden gibi yine fiziksel olan doğa'nın, erkek öznenin kullanımına hazır edilgen bir araç olarak görülmesine sebep olmuştur.

Bu sürecin en önemli analizlerinden birini de Carolyn Merchant *The Death of Nature* kitabında yapmıştır. Yazar, modern bilimin mekanik bakış açısının doğayı nasıl sömürdüğünü, ticari genişlemenin önünü açışını ve kadınları ikincilleştiren yeni bir toplumsal/ekonomik düzenin nasıl oluşturulduğunu incelemektedir. Merchant'a göre, bilimsel devrimin yol açtığı sorunlar ne kadar büyük olursa olsun, bunlar bir anda ortaya çıkan sonuçlar olmaktan çok antik ve orta çağlarda yavaşça gelişen düşünce biçimlerinin eserleriydi.³⁶⁷ Daha sonra Merchant kitabında Francis Bacon, William Harvey, Rene Descartes, Thomas Hobbes ve Isaac Newton gibi isimlerin çalışmalarını yeniden gözden geçirir.

Ekolojik sorunların çözümü ya da kökenleri için dönüp dolaşıp geldiğimiz yer, ruh ve madde (yani akıl ile beden) arasında yapılan ayırmadır. Bu ikiciliğin sonuçları ağır ve ciddi olmuştur. Peki, buradan geri dönmek ve bu sorunları çözmek için bu ölüm odaklı, ikici düşünce sistemi yerine ne koyabiliriz? Eğer Warren'ın da belirttiği gibi, ekolojik değişimlerden herkes etkileniyor olmasına rağmen, kadınlar, renkli insanlar ve çocuklar ve dünyanın yoksulları hepsinden daha fazla etkiye açıksa, doğanın kendisi tam anlamıyla feminist bir meseledir.³⁶⁸ Belki de artık yöntem değiştirme zamanıdır ve Batı kültürünün bize sunduğu ayrıcalıklı ruh (akıl) – kötücül (öteki) beden öyküsünü yeniden yazmalıyızdır:

“Karşılıklı benliğin, yani ötekilerin gelişmesinden zevk alabilen, akrabalığı tanıyabilen ama aynı zamanda da ötekilerin direnişinden beslenen, farklılıklarıyla güçlenen bir benliğin rasyonalitesini keşfedebiliriz. ... Yeni ve daha az tahripkâr olan rehber öyküler için efendi yerine Batı kültürünün tabi kılınmış ve görmezden gelinmiş parçaları, örneğin kadınların özen [bakım] öyküleri birer esin kaynağı olabilir.”³⁶⁹

³⁶⁷ Carolyn Merchant, **The Death of Nature: Women, Ecology, and The Scientific Revolution**, San Francisco, Harper & Row, 1983, s. 3 ve s. 10

³⁶⁸ Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It is and Why It Matters*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000, s. 16

³⁶⁹ Plumwood, 2004, s. 265

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu tezde, felsefenin insanın ve yaşamın anlamına dair ölümden hareket eden bir bakışı olduğunu ancak feminist felsefenin bu bakış açısına müdahale ettiğini göstermeye çalıştım. Bunu yaparken ilk önce feminist felsefenin müstakil bir felsefe alanı olduğunu göstermeye çalıştım. Bu nokta benim için önemli olan ilk aşamaydı çünkü toplumumuzda feminizmin yalnızca bir politik hareket olduğu ya da yalnızca devletle ilişkilenme üzerinden kadın hakları mücadelesi verdiğine dair bir yanlış yargı söz konusu. Bana göre ise durum tam tersidir. Feminizm, tüm genişliği ile politik mücadeleler de dâhil olmak üzere toplumları ilgilendiren eksiksiz tüm çalışma disiplinlerine müdahale etmektedir. Benim ilgimi çeken kısım ise felsefe oldu. İnsan yaşamı felsefesiz, felsefe ise feminizm olmadan düşünülemez.

Feminist tartışmaların açtığı tüm yeni başlıklar, ana akım felsefenin daha önce hiç görmediği ya da görmek istemediği bazı noktalara işaret eder. Örneğin, cinsiyet tartışmaları bize mutlak gerçekleri verdiğine inandığımız bilimi sorgulamanın kapısını açmıştır. Biyolojik cinsiyet özelliklerinin iki cinsiyette birbirini mutlak surette dışlayan iki kümeden oluşmadığını göstermiştir. Dahası, biyolojik özellikler arasındaki geçirgenlik ile ikili cinsiyet sisteminin kendisine sorgulanmıştır. Biyoloji cinsiyet ayrımını, kadınların üreme kapasitesini merkezine alarak iki cinsiyet üretmektedir. Ancak üreme merkeze alınmasaydı, belki cinsiyetlerimiz saç rengi-göz rengi gibi farklı şeyler üzerinden kurulabilirdi. Buna ek olarak, feminist felsefe kavram tanımları yapmanın da ötesinde, yeni okuma biçimleri ve farklı bir metodoloji de sunar. Ulaştığım en önemli sonuçlardan biri budur. Feminist araştırma başlı başına yeni bir yöntemdir çünkü araştırmacı/okuyucu ile araştırılan/okunan arasında hiyerarşik bir ayrım kurmaz. Klasik bir özne-nesne ilişkisi çerçevesinde araştırma yürütmez. Durum böyle olunca da, feminizmin

felsefenin yalnızca bir çeşit tamamlayıcısı olduğu iddia edilemez. Aksine, feminizm hem genel geçer kabul gören kavramlara getirdiği yeni tanımlamalarla hem de yepyeni bir metodoloji ile özgün bir alan açmıştır. İlk öneri felsefenin bize sunduğu birikimi de kullanarak daha nice felsefi tartışmayı feminist felsefenin kendi metodolojisi üzerinden okumaktır.

Tezin ikinci bölümünde ise, Yunan döneminin neden felsefenin başlangıcı olarak işaret edildiğini göstermeye çalıştım. Ayrıca, bu dönemden seçtiğim üç filozofun söylemlerinde ruh(akıl) ve beden arasındaki ayrımın nasıl geliştiğini göstermeye çalıştım. Antik Yunan dünyasına dair soruşturmadan elde edilen en önemli sonuç aslında onların bütün bilgi birikimlerini sistemli bir şekilde soruşmaya başlamalarıdır. Evet, aynı dönemde dünyaya dair benzer –ve hatta bazen daha geniş- bir bilgi birikimine sahip kültürler mevcuttur. Örneğin astronomi ve matematikte, Yunanlardan daha ileri topluluklar söz konusudur. Ancak, Yunan dünyasında farklı bir şeyler olur. Filozoflar, etraflarındaki dünyanın yalnızca seyircisi olarak kalmaz aynı zamanda sorgulayıcıları olmaya başlarlar. Yağmurların yağdığı dönemleri bilmek alelade bir bilgidir ancak yağmurun kendisinin ne anlama geldiğini ya da neden yağdığını sorgulamak işi bir başka seviyeye taşımaktır. Ayrıca, doğa gözlemleri yapılırken daha önceleri halk hikâyeleri ile açıklanan insan yaratılışı ve tabiat olayları artık aklın çerçevesine yerleştirilmeye başlanmıştır. İnsanın ve yaşamın yaratılışına dair tanrısal ilkeler artık yerini ilk doğa filozoflarının arkhe'lerine bırakmaya başlar. Doğa filozoflar, bu arkhe'de bütün maddelerin ana maddesini, hepsinde ortak olan özelliği bulmaya çalışmışlardır.

Ruh ile madde arasındaki ayrımın başlangıcının bu mitostan logos'a geçiş dönemine denk gelmesi tesadüfî değildir. Pythagorasçılık ortaya ruh göçü fikrini koyarken, ruhun ve maddenin ortak bir arkhe'sinin olmadığını varsaymaktadır. Artık yalnızca tabiat gözlemi ya da insanın dünyevi yaşamının anlamı sorgulanmaz. Aksine, insanın ait olduğu başka bir âlem kurgulanmaya başlar. Bunun sonuçlarını ise beden öder. Aynı ayrım Parmenides ile de devam eder. Parmenides, bedenın ötekiliğine doğumun anlamsızlığını da ekler. Ölümü yok sayabilmek için, onu koşul kılan doğumunda silinmeye ihtiyacı vardır ve Parmenides açık bir şekilde doğumlu olmaya da saldırır. Platon ise, batı felsefesinin en önemli isimleri olarak bu ayrımı

bütün bir toplumsal yaşamı düzenleyecek sisteminin merkezine oturtur. İdealar kuramı ile bu ayrım satır aralarında hissedilmekten öteye geçerek, kuramlaşmış, sistemleşmiş ve sabitlenmiş olur.

Bu dönemin okumalarından sonra vardığım sonuç şudur: günümüz felsefi tartışmalarının genel hatları gerçekten de antik Yunan döneminde çizilmiştir ve felsefi çalışma alanımız ne olursa olsun bu döneme dönmek her zaman gereklidir. Bu tezde yalnızca üç filozof incelenmiştir ancak bu yeniden okuma çalışmasının çoğaltılması ve yayılması gerekmektedir. Bir şekilde günümüzde yapılan beden çalışmaları, öznellik çalışmaları ya da annelik çalışmaları dönüp dolaşıp felsefi temelini bu dönemden almaktadır. Dolayısıyla, felsefe ile az ya da çok ilişkili herhangi bir çalışmanın antik Yunan felsefesinin açtığı tartışma hatlarına genel hatlarıyla da olsa hâkim olması gerekmektedir. Ben de bireysel okumalarımı bu yönde geliştirebilmeyi ve bu dönemin felsefesinden günümüz tartışmalarına fayda sağlayabilecek bilgiler bulabilmeyi umuyorum.

Tezin son bölümünde ise, ruhun insanın özü olarak atanması ve beden ile arasına keskin bir ayrım koyulmasının ardındaki asıl sebebi açıklamaya çalıştım. Irigaray ve Cavarero gibi filozoflara göre bunun ardında tam anlamıyla bir korkusu ve ölümsüzlük arzusu söz konusudur. Ölümü getiren ise doğuyor olmaktır. Pandora gibi mitlerde doğuma dair bur olumsuz bakış açısının nasıl da kadınla ve kadının doğum kapasitesiyle ilişkilendirildiğini açık ve net bir şekilde görebiliriz. Irigaray, eleştirilerine Platon'un mağarasından başlar ve yalanların dünyası olarak ortaya koyulan mağaranın nasıl da aslında kadın rahmini temsil ettiğini açıklar. Cavarero ise, antik metinlerden dört kadın figürü çalarak, onları dişil öznenin izinde yeniden okur. Cavarero'nun yaptığı okuma gerçekten çok çarpıcıdır çünkü metinlerde tamamen erilin öteki olarak, onun üzerinden tanımlanan dişil öznelerin anlamları tamamen değiştirilebilirdir. Beni en çok etkileyen çalışma da Cavarero'nun yaptığı bu ters yüz etme girişimi oldu. Ve onun çalışması, ölüm odaklı felsefenin ötekileştirdiği kadın ve bedene yeniden nasıl sahip çıkabileceğimize dair yöntemler önermektedir: feminist bir çerçeveden dişil öznenin izini yeni baştan sürmek... Plumwood'un çalışmalarından ulaştığım sonuç ise, aslında ruh-madde arasındaki ayrımın yalnızca cinsiyetleri ilgilendirmeyen daha büyük sorunlar yaratan bir ayrım

olmasıdır. Plumwood, bir eko-feminist olarak bu ayrımın dışarı itilen bedenin hem insan bedeni olduğunu hem de tabiatın kendisi olduğunu söyler. Onun çalışmasının en kritik önermesi de işte tam olarak budur. Günümüzde yaşadığımız tüm ekolojik sorunların temelinde gerçekten de doğayı, kullanımımıza hazır, edilgen, değersiz madde olarak görmemiz yatıyor. Eğer ölüme bu kadar odaklanmasaydık, bedeni ve dünyevi yaşamı ötekileştirmeseydik, içinde var olduğumuz tabiatın yaşamımızın ne kadar büyük bir parçası olduğunu görebilirdik. Dünya üzerindeki yaşamımızı, bir gün gelecek olan ölümü beklerken geçirdiğimiz hapisane görmek yerine her günümüzü kutlayabilirdik. Aynı zamanda, savaflara, silahlara, şiddete, mezarlıklara ya da ölümü çağrıştıran en ufak şeye bu kadar odaklanan bir uygarlık yaratmazdık.

Tezi en son kısmında ruh-beden arasındaki ayrımın genel bazı sonuçlarını vermeye çalıştım ancak bu alan bu tezinde kapsamında verilebileceği kadar kısaltılmıştır. Örneğin ruh ve beden arasındaki ayrımın daha sonra gelişen dinler üzerinde etkisi olduğu aşikârdır. Örneğin ruhun başka bir âleme ait olduğu fikri çoğu dinde ortak olarak gözlemlenebilir bir tezdır. Ruh ölümsüz iken, beden bu dünyada kalan geçici maddedir. Bunu ötesinde, ruhu tuzaklara çekebilecek ve onun öteki dünyaya bakışını engelleyebilecek bir sorun kaynağıdır. Bir başka nokta ise sürekli ötekileştirilen bedenindir. Özellikle bu noktada kadın bedenine verilen anlamlar devreye girmektedir. Kadın bedeni bin yıllardır cinsel sömürünün uygulama alanı, ilksel birikimin imkânı ya da ideal kadın imgesini resmetmenin aracı olmuştur. Ancak aynı zamanda bedenlerimiz mücadelemizi de mümkün kılan araçlarımız da olduğu için, bedenin çatışmalı bir alan olduğunu söylemek mümkündür. Bu çatışmaların en tepesine gelip yerleşebilecek şey ise, ölüm yüceltmesidir. Bu dünyadaki yaşamımızı sürdürmenin ve varlığımıza dair bilgilerimize göre kesin olarak gerçekliğinden emin olduğumuz tek şey olan beden, aynı zamanda ölümü (yok oluşu) arzulanan bir şeye dönüşmektedir. Bedenlerimize ruhun hapsediği yer olarak değil de, her gün yaşamı mümkün kılan araçlar olarak baksaydık, uygarlığımızın savaş ve militarizme dayanan kurgusu da farklı olurdu. Doğayı ise talan etmez, onunla birlikte yaşamımızı kutlardık.

Bu tezde eksik olan ya da daha doğrusu daha ileri ve daha derin bir araştırmaya ihtiyacı olduğunu düşündüğüm konulardan bir tanesi, annelik, anne

bedeni ve anne-kız ilişkileri etrafında kurulabilecek olası bir doğum felsefesidir. Ölümün gerçekliğini yadsımadan, ölümü de doğumu da getiren annenin bedeninin yorumlanması ve felsefi bağlamda incelenmesi önemlidir. Elbette, annelik ve bakım etiği tartışmaları da anne bedeni etrafında şekillenmiş olan alana dâhildir. Ancak anneliğin sembolik anlamları ve buna dair felsefi izler düşünce dünyamıza çok şey katma potansiyeline sahiptir. Aynı zamanda, Luce Irigaray'ın önemseydiği ve güçlendirilmesini salık verdiği anne-kız ilişkileri ise yine aynı şekilde, dışıl öznenin felsefe, edebiyat, politika, din, eğitim vb. alanlarda izini sürebilmek için kullanışlı bir çerçeve oluşturabilir. Bu tez hem ölüm felsefesinin ileri daha geniş bir alanda araştırılarak hem de yepyeni bir doğum felsefesinin imkânları araştırılarak devam ettirilebilir.



KAYNAKÇA

- Alcoff, Linda Martın & Kittay, Eva Feder: “Introduction: Defining Feminist Philosophy”, **The Blackwell Guide to Feminist Philosophy**, ed. Linda Martın Alcoff, Eva Feder Kittay, Blackwell Publishing, 2007, s. 1-16.
- Altınay, Ayşe Gül: “Sabiha Gökçen’den Sevgi Soysal’a, Kezbanlardan Kadın Vicdani Retçilere: Militarizmin Feminist Eleştirileri”, **Dipnot**, Sayı: 7, 2011.
- Anderson, Pamela Sue: “Feminism and Philosophy”, Routledge Companion to Feminist and Postfeminism, ed. Sarah Gamble, Londra, Routledge, 2006, s. 117-124.
- Appiah, Kwame Anthony: Thinking it Through: An Introduction to Contemporary Philosophy, New York, Oxford University Press, 2003.
- Archer, John & Lloyd, Barbara B.: **Sex and Gender**, 2. bs, Cambridge University Press, 2002.

- Arslan, Ahmet: Felsefeye Giriş, 16. bs, Ankara, Adres Yayınları, 2012.
- Arslan, Ahmet: Ahmet İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, 5. bs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a**, 4. bs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Atayman, Veysel: **Felsefeye Davet I: Antik Felsefe**, yay.haz. Pelin Atayman Erçelik, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Baumgardner, Jennifer: “Is There a Fourth Wave_ Does It Matter?” (Çevrimiçi)
<http://www.feminist.com/resources/artspeech/genwom/baumgardner2011.html>, 01 Mart 2018.
- Berktaş, Fatmagül: **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, Yay. Haz. Müge Gürsoy Sökmen, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Bordo, Susan: Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body, California, University of California Press, 1995.
- Brown, Wendy: “Supposing Truth Were a Woman...”: Plato’s Subversion of Masculine

Discourse. **Political Theory**, C.16, No.4, s. 594–616, 1988.

Burnet, John:

Miletus Okulu: Erken Yunan Felsefesi
Bölüm 1, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2011.

Cavarero, Adriana:

Platon’a Rağmen, Çev. Bilge Tanrısever, Yay. Haz. Münevver Çelik, Sinem Özer, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2017.

Cavarero, Adriana:

“Thinking Difference”, **Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures**, C.49, No. 2, 1995, (Çevrimici), <https://www.tandfonline.com/doi/citedby/10.1080/00397709.1995.10733799?scroll=top&needAccess=true>, 03 Nisan 2019, s. 120-121.

Cavarero, Adriana:

“Regarding the Cave”, Çev. Paul Kottman, **Qui Parle**, C. 10, No. 1, Sonbahar/Kış 1996, s. 1-20.

Cavarero, Adriana:

“Equality and Sexual Difference: Amnesia in Political Thought”, **Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity**, Ed. Gisela Bock, Susan James, Londra, Routledge, 1992, s. 28-42.

Cevizci, Ahmet:

Felsefe Sözlüğü, 4. bs, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.

- Cevizci, Ahmet: Felsefe Tarihi, ed. Derya Önder, İstanbul, Say Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, 4. bs, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.
- Copleston, Frederick: A History of Philosophy Volume I: Greece and Rome, New York, Doubleday, 1993.
- Cott, Nancy F.: The Grounding of Modern Feminism, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1987.
- Çakır, Serpil & Akgökçe, Necla: Farklı Feminizmler Açısından: Kadın Araştırmalarında Yöntem, İstanbul, Sel Yayıncılık, 1996.
- Çakır, Serpil: “Feminist Tarih Yazımı: Tarihin kadınlar için, kadınlar tarafından yeniden inşası”, Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar, ed. Serpil Sancar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 505-533.
- Çakır, Serpil: Erkek Kulübünde Siyaset, İstanbul, Versus Kitap, 2013.
- Çüçen, A. Kadir: “Bilgi Kuramına Giriş”, Bilimname, C. II, No:2, 2003, s.3-12.
- Dalla Costa, Mariarosa: **Kadınlar ve Toplumun Altüst Edilmesi**, Çev. Kolektif, Yay. Haz. Münevver Çelik, Melis İnan, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2014.

- Delmar, Rosalind: “What is Feminism?”, **Theorizing Feminism: Parallel Trends in the Humanities and Social Sciences**, ed. Anne C. Herrmann, Abigail J. Stewart, 2. Bs, Westview Press, 2001, s. 5-28.
- Deutscher, Penelope: *Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy*, New York ve Londra, Routledge, 1997.
- Direk, Zeynep: **Cinsel Farkın İnşası**, Yay. Haz. Semih Sökmen, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Disch, Lisa; Mary Hawkesworth, Alison Stone, “Sexual Difference”, *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, (Çevrimiçi) <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199328581.001.0001/oxfordhb-9780199328581-e-43#oxfordhb-9780199328581-e-43-bibItem-16>, 15 Şubat 2019.
- Donovan, Sarah: *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, *Fevziye Sayılan*, 7. Bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Donovan, Sarah: “Luce Irigaray”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (Çevrimiçi) <https://www.iep.utm.edu/irigaray/>, 8 Mart 2019.

- Erkızan, Hatice Nur & Çüçen, A. Kadir: Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi, 2. bs., Ankara, Sentez Yayıncılık
- Federici, Silvia: **Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim**, Çev. Öznur Karakaş, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2012.
- Federici, Silvia: **Cadılar, Cadı Avı ve Kadınlar**, Çev. Bilge Tanrısever, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2019.
- Felski, Rita: "The Dialectics of "Feminism" and "Aesthetics"", Feminisms, ed. Sandra Kemp, Judith Squires, New York, Oxford University Press, 1997, s. 423-429.
- Firestone, Shulamith: Cinselliğin Diyalektiği, Çev. Yurdanur Salman, 2. bs, İstanbul, Payel Yayınları, 1993.
- Frankenberry, Nancy: "Feminist Philosophy of Religion", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-religion/>, 25 Temmuz 2018.
- Gatens, Moira: Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality, Indiana University Press, 1991.
- Gatens, Moira: İmgesel Bedenler: Etik Güç ve Bedensellik, Çev. Dilan Eren, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2017.

- Gilligan, Carol: Kadının Farklı Sesi, Çev. Merve Elma v.d., İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Yayınevi, 1993.
- Guthrie, W.C.K.: A History of Greek Philosophy 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- Irigaray, Luce: **Başlangıçta Kadın Vardı**, Çev. İlknur Özallı, Melike Odabaş, Ed. Aslı Göymen, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Irigaray, Luce: **Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru**, Çev. Sabri Büyükdüvenci, Nilgün Tural, Ed. Ülkü Doğanay, Ankara, İmge Kitabevi, 2006.
- James, G. M.: **Çalınmış Miras**, Çev. Murat Sürmen, 1. bs, Yarın Yayıncılık, 2010.
- Jantzen, Grace M.: Becoming Divine, Indiana University Press, 1999.
- Jantzen, Grace M.: Foundations of Violence, Londra, Routledge, 2004.
- Jantzen, Grace M.: **Becoming Divine**, Manchester, Indiana University Press, 1999.
- Jantzen, Grace M.: **Foundations of Violence**, Londra, Routledge, 2004.

- Jasper, Alison: “Feminism and Religion”, Routledge Companion to Feminist and Postfeminism, ed. Sarah Gamble, Londra, Routledge, 2006, s. 125-132.
- Jaspers, Karl: **Felsefeye Giriş**, Çev. Mehmet Akalın, 2. bs, İstanbul, Dergah Yayınları, 1981.
- Karatani, Kojin: **İzonomi ve Felsefenin Kökenleri**, Çev. Ahmet Nüvit Bingöl, 2. bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2019.
- Korsmeyer, Carolyn: "Feminist Aesthetics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy ed. Edward N. Zalta, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-aesthetics/#AesCatFemCri> 23 Temmuz 2018.
- Lloyd, Genevieve: **Erkek Akıl: Batı Felsefesinde “Erkek” ve “Kadın”**, Çev. Muttalip Özcan, 2.bs., Yay.Haz. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Marias, Julian: History of Philosophy, Çev. Stanley Appelbaum, Clarence C. Stowrbidge, New York, Dover Publications, 1967.
- McAfee, Noëlle & Howard, Katie B.: "Feminist Political Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta , (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/feminism-political/>, 18 Temmuz

2018.

- Merchant, Carolyn: **The Death of Nature: Women, Ecology, and The Scientific Revolution**, San Francisco, Harper & Row, 1983.
- Millett, Kate: Cinsel Politika, Çev. Seçkin Selvi, 3. bs, Payel Yayınları, 2011.
- Oakley, Ann: Sex, Gender and Society, 8. bs., Gower Publishing Company Limited, 1985.
- Osborne, Robin: “The Polis and Its Culture”, Routledge History of Philosophy Volume I: From the Beginning to Plato, ed. C.C.W. Taylor, Routledge, 1997, s. 13.
- Parmenides: **Doğa Hakkında**, Çev. Y. Gurur Sev, ed. Yavuz Alogan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Platon: **Parmenides**, Çev. Saffet Babür, 4. bs, Ankara, İmge Kitabevi, 2014.
- Platon: **Phaidon: Ruh Üzerine**, Çev. Nazile Kalaycı, Yay. Haz. Eyüp Çoraklı, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, 20. bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Platon: **Sokrates’in Savunması**, Çev. Erman Gören, Yay. Haz. Mustafa Köpüşoğlu,

İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.

Plumwood, Val:

Feminizm ve Doğaya Hükmetmek, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Plumwood, Val:

“Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism”, **Hypatia**, C.6 , No.1, Bahar 1991, s. 3-27.

Plumwood, Val:

“The Politics of Reason: Towards a Feminist Logic”, **Australasian Journal of Philosophy**, C. 71, No.4, 1993, s. 443 (Çevrimiçi)
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00048409312345432>

Plumwood, Val:

“Knowledge in an Ethical Framework of Care”, **Australian Journal of Environmental Management**, C.5, No.1, 1998, s. 3, (Çevrimiçi)
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14486563.1998.10648434>

Plumwood, Val:

Feminizm ve Doğaya Hükmetmek, Çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Ruddick, Sarah:

Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace, 2. Bs., Boston, Beacon Press, 1995.

- Russell, Bertrand: Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ, Çev. Muammer Sencer, İstanbul, Say Yayınları, 1997.
- Sancar, Serpil: **Erkeklik:İmkansız İktidar : Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler**, Yay. Haz. Müge Gürsoy Sökmen, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- Saxonhouse, Arlene: “The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato”, **Political Theory**, C.4, Mayıs No.2, 1976, s.5-27.
- Schott, Robin May: “Feminism and the History of Philosophy”, The Blackwell Guide to Feminist Philosophy, ed. Linda Martín Alcoff, Eva Feder Kittay, Blackwell Publishing, 2007, s. 25-52.
- Sev, Y. Gurur: “Giriş”, Parmenides, ed. Yavuz Alogan, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Shand, John: “Introduction”, Fundamentals Of Philosophy, ed. John Shand, London, Routledge, 2003, s.5-6.
- Sözer, Önay: Felsefenin ABC’si, 4. bs, İstanbul, Say Yayınları, 2009.
- Stone, Alison: Feminist Felsefeye Giriş, Çev. Yonca Cingöz, Bilge Tanrısever, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2016
- Störig, H. J.: **İlk Çağ Felsefesi: Hint Çin Yunan**, Çev. Ömer Cemal Güngören, 3. bs., Yol Yayınları, 2015

- Şahin, Gözde: “Kutna Hora’da Sızlayan Bir Yapı: Kemik Kilisesi” (Çevrimiçi)
<https://sanatkaravani.com/kutna-horada-sizlayan-bir-yapi-kemik-kilisesi/> 05 Mayıs 2019.
- Thilly, Frank: Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000.
- Van Der Gaag, Nikki: **Feminizm: Dünyanın Neden Bu Kelimeye Hala İhtiyacı Var**, Çev. Beyaz Sumer Aydaş, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017.
- Vernant, Jean-Pierre: **Yunan Düşüncesinin Kaynakları**, Çev. Hüseyin Portakal, 2.bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 2013.
- Warren, Karen J.: Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It is and Why It Matters, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2000.
- Westpal, Jonathan: Philosophical Propositions: An Introduction to Philosophy, Londra ve New York, Routledge, 1998.
- Windelband, Wilhelm: **History of Ancient Philosophy**, Çev. Herbert Ernest Cushman, 2.bs, New York, Charles Scribner’s Sons, 1906.
- Wolstonecraft, Mary: Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi, Çev. Deniz Hakyemez, 2. bs., İstanbul, Türkiye İş

Bankası Kùltür Yayınları, 2012.

Young, Iris Marion:

On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays, New York, Oxford University Press, 2005.

Zeller, Edward:

Outlines of the Greek History, Çev. Sarah Francis Alleyne ve Evelyn Abbott, Londra, Longmans Green and Co., 1886.

