

ANTİK YUNAN DÜŞÜNÇESİNDEKİ TEMEL KARŞITLIKLARIN ERİL KARAKTERİ: PLATON*

F. Betül TATLI**

ÖZET

Bu makale, felsefi kanonda sıklıkla karşılaşılan karşıtlıkların eril karakterine değinmektedir. Özellikle Antik Yunan'da köklerini bulan bu temel karşıtlıkların teorik ve pratik alanı biçimlendiren yapısı, bu alanlarda karşılaşılan sorunların çözümleri adına yeniden bu karşıtlıklara dönmeyi gerekli kılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada "akıl cinsiyetli midir?" sorusundan hareketle hiyerarşi üreten karşıtlıkların neden ve nasıl eril olabildiğine ilişkin aklın felsefi kavranışı zemininde bir cevap aranacaktır. Bu sorunsal açısından güçlü bir kaynak olarak görülebilecek Platon felsefesi, çalışmanın temelinde yer alacak, böylece Batı metafiziğinin, epistemolojisinin ve ahlakının üzerinde yükseldiği iddia edilen felsefi yaklaşımdaki dikotomiler sorgulanmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akıl-Beden, Eril-Erkeksi, Karşıtlıklar, Platon

THE MASCULINE CHARACTER OF LEADING COUNTERPARTS IN ANCIENT GREEK THOUGHT: PLATO

ABSTRACT

This article has mentioned the masculine character of the basic counterpart in the philosophical canon. The structure of these basic counterparts which are rooted especially in Ancient Greece, forming theoretical and practical areas necessitates to return to these counterparts for the solutions of the problems encountered in these areas. Accordingly, this study will look for an answer, in the basis of the philosophical comprehension of the mind, that how and why certain counterparts could be masculine with reference to the question 'Does the mind have a gender?'. The philosophy of Plato, which could be considered as a strong source with regard to this problematic, will take part in the basis of this study, thus, the dichotomies on which Western Metaphysics, epistemology and ethics rise, will have questioned.

Key Words: Mind-Body, Masculine, Counterparts, Plato

* Bu makale, Fatma Betül Tatlı'nın yayımlanmamış yüksek lisans tezinden hazırlanmıştır.

** Kilis 7 Aralık Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı ve Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Bahar/Spring, sayı/issue: 25, s./pp.: 289-306.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 09.01.2018

Makalenin kabul tarihi: 23.02.2018

“Platon’dan Descartes’a, Kant’a ve Hegel’e kadar batı felsefesi, aklın erkek öznesinin öyküsünü temalaştırmıştır.”

S.Benhabib

Biyolojik cinsiyet (*sex*) ve toplumsal cinsiyet (*gender*) arasında uzun zamandır yapılan ayırımın, cinsiyetler arası eşitlik ve hakların belirlenmesi konusunda yadsınamaz bir önemi vardır. Fakat bu çalışmada, bu ayırımın da ötesinde, belirli türden bir cinsiyetlendirmenin ortaya konulması hedeflenmektedir: aklın cinsiyeti. Bu nedenle felsefe tarihinde kadın filozofların varlığını ortaya koymak ya da genel olarak filozofların cinsiyet eşitliği temelinde tahayyül ettikleri toplumsal bir organizasyonu dile getirmek konumuz açısından yeterli ve gerekli görünmemektedir. Burada esas amaç, eklemelenmiş veya “karşıtı” yoluyla tanımlanmış bir “kadın kategorisini” ön plana çıkararak başka türden bir özcülüğe kapı aralamak değil, örtük bir biçimde düşünce dünyamıza sinmiş kavrayış modellerimizi sorgulamaktır. Bu nedenle, çalışmada yapılması planlanan, aklın ürettiği ve yeniden ürettiği bir tahakküm biçimi olan erkekliğin felsefi temellerine dönerek dikotomiler üreten akıl kavrayışını ele almaktır.

“Aklın cinsiyeti var mıdır?” sorusunun ilk elden anlam taşımaz görünmesinin dahi birtakım felsefi ve kültürel anlamlara sahip olduğu tartışması, erkeklik ve iktidar alanlarında yapılan çalışmaların temel sorunsalı haline gelmiştir. En açık ifadesiyle bu iddia; bu soruyu kasıtlı olarak gizleyen, dışarıda bırakan ve gereksiz kılan bir art alanın mevcut olduğudur. Cinsiyetsizliği henüz baştan kabul edilen bir akıl anlayışının simgesel düzeyde erkek(sı)liği ve ona bağlı iktidarı nasıl temellendirdiğini ortaya koymak bu açıdan önem arz etmektedir. Nitekim sorunun kendisi, akıl ve beden ayırımıyla olduğu kadar, bu ayrımlarda kodlanmış iktidar biçimleriyle de hesaplaşmayı gerektirmektedir: Kendisine dışsal olan her türlü nitelemeden ve belirlemeden uzak bir akıl nosyonu felsefi bir gereklilikten ziyade, yine felsefi ve kimi zaman politik bir seçimin ifadesi olabilir mi? Bu sorunun örtük olarak taşıdığı iddianın izini sürebilmek; *logos*’un inşasını, araçlarını ve belirli pratik sonuçlarını, dahası iddia edildiği gibi aklın, kendisine dışsal olandan yalıtık, kendi iç dinamikleriyle varlığı belirleyen ve bilgiyi tesis eden tek yeti olup olmadığını incelemeyi şart koşar. Öznenin hükmetme edimlerini kendisine dayanarak meşru kıldığı bir zemin olan aklın oluşturulmasındaki esas amaç; sorgulanamaz kabul edilen yapıların çözülmesi, tahakküm pratiklerinin ve onların felsefi dayanaklarının ifşa edilmesidir. Yani aklın kendinden menkul ontolojik ve epistemolojik bir statüye sahip olduğunun ve dahası herhangi bir cinsiyetten muaf olduğunun kabulü, erkeklik alanındaki felsefi bir çalışma adına önemli bir eleştiri merkezi olacaktır. Lloyd’un da belirttiği gibi:

“Çünkü ruhun cinsiyetsizliği genellikle bedensel cinsel farklılığın-insan olmanın, çoğu zaman kadına ait bir şey olarak kavramsallaştırılan maddi yönünün- üzerinde bir yerlere konulur. Cinsel simgelerle, akla ilişkin görüşlerin karmaşık konfigürasyonunda (ki bu Batı felsefesinin önemli bir özelliğidir), cinsiyetsiz ruh, kadınsı cinsiyet farklılığı karşısında belli belirsiz bir erkeksilik kazanır.”¹

Bu iddia önemlidir; çünkü Batı-merkezli akıl nosyonu, kendisinin dışında kalan, akılsal-olmayan veya akıl-dışı olarak nitelenen şeyler üzerinde bir hâkimiyet arzusunu ortaya koyar. Özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi uyarınca işleyen akıl modeli, kendisini kendisiyle ya da kendi olmayanı olumsuzlaması yoluyla tanımladığında ve ikincil kıldığı müddetçe, belli türden bir hiyerarşi ve bu hiyerarşiye bağlı bir iktidar pratiği talep etmiş olur. Bu türden bir metafizik, yalnızca teorik düzlemde kalmayıp aynı zamanda nasıl yaşanması gerektiğini ve eylemlerin sınırlarının nihai belirleyicisi olmayı da postüle ettiği oranda bunun kaçınılmaz sonuçlarından biri olarak belirli türden bir etik ve politikayı da inşa eder. Varoluşun sebep ve anlamının yalnızca bir yetinin tekeline bağlı olması, burada bir tiranlıktan, aklın tiranlığından söz etmeyi mümkün hale getirecektir. Dolayısıyla bu şekilde kavranan ve işleyen bir aklın sorgulanması aslında hem felsefe yapabilmeyen ön koşulu hem de dikotomilerle işleyen kadim felsefi açmazlara alternatifler üreterek belirli türden bir iktidar ilişkisinin çözülmesi adına önemli bir hareket noktasıdır. Zira henüz konunun çerçevesinde dahi belirgin olan cinsiyetçi bakış açısı; bedeni ve tümüyle biyolojik olanı cinsiyetlendirme, aklı bunlardan muaf tutma çabası, aklı sorgulanamaz bir noktada konumlama niyeti taşımaktadır. Bu durum, öncelikle kendisi üzerine düşünme ve kendini eleştirme niteliklerinden yoksun bir akılla yapılan felsefenin en büyük krizlerinden birine işaret eder. Dolayısıyla aklı sorgulamak ilk elden önemli ve gerekli bir girişimdir. Dahası, bu sorgulama Batı metafiziğinin özne-nesne, doğa-kültür ve tikel-tümel ikiliklerinin ve bunların uzantısı olarak modern felsefenin evrensellik iddiasının da sorgulanmasına vesile olacaktır.

Logos'un Eril Karakteri: Platon

Çalışma, aklın ve dolayısıyla erkeksiliğin aranacağı mecrayı *logos*'un inşası olarak belirleme niyetindedir. Çünkü eğer iddia edildiği gibi aklın inşasıyla bir ilişkisi varsa, erkekliğin temeli, ancak onun ilke ve işleyişinin çıkış noktasında açıklık kazanır. Gerçekten de kendisinden sonraki tüm felsefe tarihini etkileyen Antik Yunan düşüncesinin *logos* kavrayışı, özellikle

¹ Lloyd, G. Erkek Akıl; Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın', Çev: Muttalıp Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996, s. 11.

Platon'un düşüncesinde net bir biçimde karşımıza çıkan akıl-madde, ruh-beden karşıtlıkları ve birinin diğeri karşısındaki önceliği ve üstünlüğüyle şekillenir. Bu ikilikler, Platon'u da önceleyen bir dünya kavrayışına, Pythagoras'un asal karşıtlıklar tablosuna dek geri götürülebilir:

Pisagorculara göre dünya, iyi oldukları düşünülen belirlenmiş formlarla ilişkilendirilen ilkeler ile-formdan yoksunlukla-sınırlanmamış, karışık veya düzensiz olanla ilişkilendirilen ve kötü veya değersiz olduğu düşünülen diğer ilkelerin bir karışımıdır. Tabloda bu türden on karşıtlık sıralanır: sınırlı/sınırsız, tek/çift, bir/çok, sağ/sol, eril/dişil, durağan/hareketli, düz/eğri, aydınlık/karanlık, iyi/kötü, kare/dikdörtgen.²

Bir sütun halinde gösterilmiş olduğunu varsaydığımızda; eril ve iyinin, dişil ve kötünün tablonun aynı tarafında konumlandığı daha net görülmektedir. Bu bakımdan tablonun yalnızca sayısal bir dile değil, ahlaki bir fonetiğe de sahip olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. "Ve eril-dişil dikotomisinin kendisi bir sınıflamanın doğrudan tanımlayıcı ilkeleri olarak iş görmez, o aynı zamanda değerlerin bir ifadesi olarak iş görür."³ Dolayısıyla genel olarak Antik dönemin hem felsefi hem toplumsal yapılarına sirayet eden bu gösterge, erkekliğin akılsal ve ahlaki olanla ilişkisini gözler önüne sermemize yardımcı olur. Her ne kadar bu tabloda akılsal olan ve onun karşıtı ile ilişkili herhangi bir sembol olmasa da, Antik Yunan düşünce geleneğinde *logos*'un toplumsallıktan ayrı düşünülmediği genelleşmiş bir kanıdır. Yani aklın, "bireylerin" diğerleriyle, eşitleriyle ilişkisi zemininde kurulan ahlaki kodlarla bir teması mevcuttur. Bu bakımdan tabloda iyi ve kötü olarak anılan ahlaki değerlendirmeler, en nihayetinde akılsallıkla ilişkilidir, denilebilir.

Yaşamla ilişkisi bakımından ve yaşamı kurma biçimi olarak *logos*'un bu karakteri, onun toplumla ve toplumsal olan tüm dinamiklerle ilişkisini açık kılar. Ahlak, toplumsal eyleme ilkeler aracılığıyla bağlanıyorsa ve söz konusu ilkeler de akılsallıkla ilişkiliyse, ahlaki değerlendirmeler olan ve bu tabloda yer alan iyi-kötü kavramları belli bir akılsallık zeminine dayanmakla kalmaz, tabloda açıkça görülen cinsiyet kategorileriyle de ilişkilendirilebilir. Bu ilişki ve yorumun güçlenip derinleşmesine hizmet eden filozofların başında Platon gelir. "Zira Platon, eril ve hatta genel olarak cinsiyetçi kodları en açık biçimde ortaya koyan filozof olarak anılır. Antik dönemdeki filozoflardan burada

² Lloyd, G. Erkek Akıl, s. 22.

³ Christine A. James, **Feminism and Masculinity**: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion, International Journal of Sociology and Social Policy, Vol. 17 Issue: 1/2, pp.129-152, 10.11.08, <http://www.emeraldinsight.com/doi/abs/eb013296>, (30.03.2015).

özellikle Platon'un seçilmesinin özel anlamı bu olmuştur."⁴ Keller'in deyimiyle "Platon Batı düşünce tarihinde bilgiye ulaşmada cinsellik dilini açık ve sistematik bir şekilde kullanan ilk yazardır."⁵ Nitekim Platon ve Aristoteles'le birlikte ortaya çıkıp yetkinlik kazanan madde-form ikilisi de, tablodaki karşıtlıklardan biri gibi iş görecektir. Belirli ve durağan olan, bir ve yetkin olan, sınırlı ve belirleyici olan form erkeğe işaret ederken, formun karşısında yer alan, salt edilgen ve taşıyıcı olan maddeye dair tüm özellikler kadınsı olanla ilişkilendirilir. Burada özellikle sınırlayıcı ve belirleyici olmanın ontolojik bakımdan en üstte duranın nitelikleri olması, dahası akla tahvil edilenlerin de aynı nitelikler olması dikkat çekicidir.

Daha yakından bakacak olursak; Platon'un ilk ve son dönem yazıları arasında belirgin farklılıklar dikkat çeker. Sözelimi ruhun beden ile ayrımını keskince ortaya koyan ve onun üzerindeki tam yönetimini salık veren ilk dönem diyaloglarından *Gorgias* ile olgunluk dönemi diyalogu diyebileceğimiz *Şölen*'de bedensel olan tümüyle dışlanmaz. Hatta hakikate ulaşma yolunda belli bir işleve sahip olarak konuşmaya yansır. Ne var ki akıl-beden karşıtlığından ruhun akılsal olan ve olmayan yönleri arasındaki karşıtlığa dönüşüm, söz konusu eserleri bir noktada birbirinden ayırsa da, konumuz açısından büyük bir niteliksel değişim yaratmamaktadır. İlk dönem yazılarında nasıl ki kadınsılıkla özdeşleşen bedenin, aklın kontrolü altında olması gerektiği iddiası ön plana çıkıyorsa, son dönem eserlerinde de aynı işlev ruhun akılsal olmayan kısmına aktarılır; o da aklın yönetimine tabi kılınır. Dolayısıyla bu sözde farklılaşmanın özü itibarıyla değişmeyen paradigması konumuz açısından dikkat çekicidir. Gerek akıl ile beden arasında, gerekse ruhun akılsal olan ve olmayan kısmı arasında, bir hâkimiyet ilişkisi süregider. Bu hiyerarşik ontoloji, akla ve bedene ya da aklın dışında kalan, yani akılsal-olmayan veya akıl-dışı her şeyi kuşatan alana dair nitelemeler, cinsiyetlendirme perspektifine güç, kontrol, dizginleme kavramlarının dâhil edilmesinin de gerekçelerini oluşturur. Beden ya da genel olarak akılsal-olmayan her şey, akıl adına aşılması gereken, kaynağını akıldan alan bir güç ile kontrol edilmesi, dizginlenmesi gereken yapılar olarak konumlandırılır. Lloyd'un da belirttiği gibi "Kadınlık çağrışımlarıyla yüklü olan madde, rasyonel bilgi arayışı içinde aşılması gereken bir şey olarak görülür."⁶ Kaldı ki erkeklik ve onun inşası cinsiyetler hakkında her durumda açık ve seçik bir konuşmayı gerektirmez, aynı zamanda metaforlarla simgesel düzeyde de işleyen bir sistemin ardına gizlenebilir.

Platon'un özellikle ruh-beden ayrımı ve haz üzerine yazdığı diyaloglarına daha yakından bakmak, yöntemsel ve metaforik olarak işletilen

⁴ F. Betül Tatlı, *Modern Felsefe'de Eril Tahakküm ve İktidar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2015, s. 23.

⁵ Evelyn Fox Keller, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, Çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 45.

⁶ Lloyd, *Erkek Akıl*, s. 26

erkeksi akıl anlayışını kavramak bakımından önemli ve gereklidir. Nitekim hazzın mahkûm edilmesi bir bakıma hazzın kaynağı olarak görülen beden de mahkûm edilmesidir ve bu diyaloglar ruh-beden arasındaki ayrım ve hiyerarşinin en görünür olduğu yazılardır. Platon'un diyaloglarında genelleştirilebilir bir haz-karşıtı tutum olduğu söylenebilir. *Gorgias*, *Phaidon* ve *Philebos* bu tutumun açıkça görüldüğü metinlerdir. Sabit bir hakikat iddiasından uzak, tikellerin ve onları bilme yolu olarak duyuların ön planda olduğu sofistlikle hesaplaşması, görelilik ve bireysellik iddiasını gündeme getiren sofistlerle tartışması dahi, Platon'un temel meselesini anlamak açısından uygun bir kalkış noktası olarak görülebilir. *Gorgias* bu tür diyaloglardan biridir. Sofist Gorgias ve Polos'la yürüttüğü tartışmada Sokrates, sofistlerin işini soruştururken, bilgi ve bilgisizlik ayırımına dayanarak; iyi olan ve haz veren/hoş olan ayırımını temellendirir. Bu ayırımın zemininde ruha göre iyi ve güzel olan şeyler ile bedene göre haz veren ve hoş olan şeyler arası çizilmiş bir sınır yer alır. Ayrıca Sokrates ruh ve beden işini ayırarak, *ruhun bedeni yönetmesini bir düzen anlayışı* üzerinden salık verir.

*"Eğer ruh bedeni yönetmeseydi, beden kendi kendini yönetseydi, açlıklar ve tıp arasındaki ayrılıkları ruh kendi başına inceleyerek fark etmeseydi, beden tüm bunları kendi kafasına göre yapardı... Her şey birbirine karışacak, yararlı yiyecekler ve hekim ve aşçının verdikleri birbirlerinden ayırt edilemeyecekti."*⁷

Bilge bir yaşamın getirdiği ölçülülüğü erdemin meşru zemini olarak gören Sokrates, Kallikles ile tartışmasında iyi ve hoş olanın farkına değinerek hazzın mutluluk getireceği düşüncesine saldırır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, epistemeye dayanan ve metafizikle temellenen bu akıl anlayışının, yalnızca teorik olarak değil, pratik olarak da bir hakikat ölçütü sunma ve tüm yaşamı kendi ilkeleriyle dizayn etme eğilimi taşıdığı söylenebilir.

Platon'un bir diğer diyalogu *Protagoras* ise, haz konusunda ihtilaflar yaratır. İncelenen eserlerde hazzın bilgi karşısında değersizleşmesi açık bir şekilde görülmüşken, haz üzerine tartışmanın yer aldığı ilk diyalog olan *Protagoras*, hakkında bu kadar net hükümler verilemeyen bir eser olmuştur. Erdemin öğretilebilir bir şey olup olmadığı konusunda tartışma yürüten metin, bir süre sonra hoş ve iyi arasındaki tartışmayla devam eder. Sokrates'in "O halde hoş bir hayat sürmek iyi bir şey, hoş olmayan bir hayat sürmek de kötü bir şeydir"⁸ şeklindeki ifadesi, yürütülecek tartışmanın şaşırtıcı başlangıcı olur.

⁷ Platon, *Gorgias*, Çev:Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 72 (465e).

⁸ Platon, *Protagoras*, Çev:Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, s.67 (351 c1)

Sokrates'e göre 'çoğunluk' iyiyi hazza kapıldığı için yapmadığını iddia ettiğinde yanılıyordur. Kötü olduğunu bile bile bir eylemi iyiye tercih etmek, çoğunluk tarafından hazza kapılmakla ilişkilendirilir. "Hazza kapılmak" veya "kendini kaptırmak" (*akrasia*), düşünce ve eylemler arasında çelişki yaratan bir duruma yol açar. Fakat Sokrates, kimsenin iyiyi bilirken, kendini hazza kaptırarak kötü işler yapamayacağını düşünür. Aynı düşünce *Menon* diyalogunda "Bir adamın gerçekten kötülüğün şeytani olduğunu bilmesine rağmen onu arzu ettiğini hayal edebiliyor musun Menon?"⁹ ifadesiyle sorgulanırken, yine *Gorgias* diyalogunda "...iyi olan şeyler istenir kötü olanlar ya da arada bulunanlar istenmez"¹⁰ ifadeleriyle de desteklenir. Konuşma boyunca haz ve iyiyi birbirine bağlayan Sokrates için bu "...kötü olduğunu ve yapılmaması gerektiğini biliyor ama gene de yapıyor çünkü kendini iyiye kaptırmış" demekle eşdeğerdir ve aynı oranda anlamsızdır. Ona göre kötü ve yanlış olanın hazza kapılmakla değil, cehaletle ilişkisi olabilir. Daha doğrusu kişi, iyi bildiğini düşündüğü şey hakkında aslında doğru bir bilgiye sahip değildir. O halde yanlışın sebebi haz veya hazza kapılmak değil, yanlısamalardır. Bildiğini zannetme yanılığı olan cehalet kötülüğün kaynağıdır, haz değil. Kaldı ki yaşam için oldukça belirleyici bir konuma sahip görünen haz, eylemlerin temel motifi olarak konumlanır. Söz gelişi, uzun vadede haz vereceğini bilinen bir eylemin kısa süreçte getireceği acıya katlanmak da Sokrates'in hazzın belirleyiciliğini ortaya koyan örneklerindendir. Ona göre bilgi ve ölçü ile kurulmuşsa, hazları dışlayan değil, tam tersine hazla dolu bir yaşam olacaktır. Mesele yeniden haz ve acı kalkulasyonuna, daha doğrusu *Philebos*'ta göreceğimiz gibi ölçü meselesine dayandırılır. Ne var ki diyalogun sonunda Sokrates "...öyle ki kendini zevke kaptırmak cahilliklerin en berbatıdır"¹¹ diyerek, bizi kendini yeniden haz karşıtı bir pozisyonda düşünmeye sevkeder. Erdemlere ilişkin başlayan bu tartışmada Platon'un nihai amacını, onları bilgi ile temellendirmek, dahası haz ve acı arasında yapılacak seçimlerin de bu bilgi zemininde gerçekleştiği taktirde hazzın iyi olanla ilişkilenebileceğini göstermek, şeklinde okumak olasıdır. John Watson'ın da ifadesiyle; "Bu nedenle diyalog, her iki görüşün güçlü ve zayıflığını sergilemek ve sonradan felsefenin akılsal olmayan hiçbir şeyi kabul etmeme iddiasıyla insanın sıradan ahlak kararlarını uzlaştırma sorununu ortaya koymak olarak görülmelidir."¹² şeklinde yorumlamak gerekir.

⁹ Platon, Toplu Diyaloglar I, "Menon", Çev: Selahattin Hilav, Eos Yayınları, Ankara, 2007, s.289, 77c.

¹⁰ Platon, *Gorgias*, s. 76, 468c.

¹¹ Platon, *Protagoras*, s. 76, 356e.

¹² John Watson, *Plato and Protagoras*, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, *The Philosophical Review*, Vol. 16, No. 5 (Sep., 1907), pp. 469-487 (<http://www.jstor.org/stable/2177231>)

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

-“Peki ruhun, bir şeyi görerek, işiterek ya da başka bir duyuyu kullanarak araştırırken bedeni kullandığı zaman (çünkü bir şeyi duyuşlar aracılığıyla araştırmak beden aracılığıyla araştırmak demektir), yine beden tarafından asla aynı kalmayan şeylere doğru sürüklendiğini, bu tür şeylerle ilgilendiği için de kendinden şüphe duyduğunu, huzursuzlaştığını, tıpkı içmiş gibi sersemlediğini başından beri söyleyip durmadık mı?”¹³

Ruh ve beden arasında açıkça görülen bu karşıtlık ve hiyerarşik ilişki, Sokrates'in "gerçek filozofun ruhu... ancak tüm kötülüklerin en büyüğü ve en aşırısı olan, ancak çoğunlukla hesaba katılmayan bir kötülüğe maruz kaldığını hesaplayarak, hazlardan ve arzularından ve acılardan olabildiğince uzak durur"¹⁴ ifadeleriyle netlik kazanır.

Platon'un geç dönem diyaloglarından olan *Philebos*, Platon'un haz hakkındaki son görüşlerini aktarıyor olması bakımından belirleyici olabilir. Platon, diyalogun başında hazzı tümenden reddetmek yerine ruhsal olan ve bedensel olan ayrımını yaparak bilgiye bağlı olan ve bilgisizlikten kaynaklanan haz arasında bir sınır çizer. Başlarda; iyi, eksiksiz ve yetkin bir yaşam ona göre ne hazzsız bilgiyle ne de bilgisiz (akılsız) hazla kurulmuş bir yaşamdır. Üçüncü bir tür yaşam olarak bunların doğru ve ölçülü karışımını önerir. Ne var ki haz reddedilmese de "güzellik, oran ve gerçeğe" en yakın olan ruh, bedensel olan karşısında yine bir öncelik ve üstünlük kazanmıştır. Zira erdemın temelinde yer alan ölçü ancak akılla birlikte bulunur, haz ise ölçüsüzlüğün göstergesidir. Diyalogun sonlarına doğru da "...akla ve bilgeliğe uygun olarak yaşamak yolunu tutan kimsenin, az ya da çok, ne hazdan, ne de acıdan payı olur"¹⁵ demekle, bilgenin üstün yaşamını haz ve acıdan tecrit etmektedir. Yalnızca ruhun erişme imkânı olan nesnelere şimdiye kadar atfedilen temel özellikler, konuşmanın sonlarında bir hakikatin beyanı olarak

¹³ Platon, *Phaidon*, Çev: Nazile Kalaycı, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 121, 79c.

¹⁴ Platon, *Phaidon*, s.67.

¹⁵ Platon, *Philebos*, Çev: Sabri Esat Siyavuşgil, Cumhuriyet Yay. Dünya Klasikleri, İstanbul, 1998, s. 55.

yeniden karşımıza çıkar. “Değişmezlik, katışıksızlık, gerçek ve katışıksız öz dediğimiz şey, hiç değişmeden, karışmadan hep aynı durumda kalan nesnelere, sonra da bunlara en çok yaklaşan nesnelere bulunur. Arta kalana önemsiz ve aşağı gözüyle bakmalıyız.”¹⁶ Dolayısıyla iyi olan, kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı gibi haz ve hazzın sağladığı hoş şeyler karşısında da kayıtsızdır. İyilik sıralamasında kendisine ancak beşinci sırayı bulan hazzın önüne sırasıyla ölçü-oran, iyi, güzellik, akıl ile bilimler konulur.

Timaios'ta Platon, ölümsüz bir ruh ve yetkinlik için gerekenleri; “düşüncesiz kitle” ile “kendi içinde aynı kalan”ın ayırımı ve hiyerarşisi ile tesis edilecek kontrol ve egemenliğin gerekliliği, daha sonra formun maddeyi belirlemesi üzerine kurulan sistemini önceler.

“Bu değişmeler, bu sıkıntılar sonradan varlığına katılmış olan ateşten, sudan, havadan ve topraktan oluşan o koca kitleyi, kendi içinde aynı kalan ve benzeyen tözün deviniminin egemenliği altına koymadıkça sona ermeyecek; düşünce bu hırçın ve düşüncesiz kitleyi yola getirmedikçe, ilk durumun yetkinliğine dönemeyecektir.”¹⁷

Açıktır ki Platon'a göre “Kendi içinde aynı kalan ve benzeyen töz”, “düşüncesiz kitleyi yola getirmedikçe” yetkinleşememenin sancısını çekecektir. Bu ifadeler, maddeyi belirleyecek olan formun akılsallıkla ilişkisine, form tarafından dizginlenecek olan maddenin “düşüncesiz” bir kitle olmasına vurgu yapar. Madde, form tarafından şekillendirilecek ve yola getirilecek, böylece belirlenmiş ve tanımlanabilir bir nitelik kazanacaktır. Aynı zamanda bir iktidar ilişkisi konumlayan bu iki kategorinin etkin ve edilgin olan erkek ve kadın ilişkisine tekabül ettiği de görülür. Zira genel olarak *Timaios*, ruhun tutkular karşısındaki etkin ve edilgin halleri, gücü ve zayıflığı üzerinden erkeğin üstün bir cins olarak varoluşunu konu edinir ve duygular karşısında edilgenlik durumundaysa, ölümsüz olduğu düşünülen bu ruhun, bu defa “kadın olarak varolmak” gibi bir cezayı çekeceğinden bahseder.¹⁸ Kadınlık burada da bir tür ruhsal düşüş ve cezayı simgeler. “Dünyaya gelen insanlar arasında korkaklık gösterenler, yaşamlarını kötülük etmekle geçirenler, dünyaya ikinci gelişlerinde kadın olarak doğdular.”¹⁹

Platon diğer eserlerinde de bedeni ikincil ve ruh açısından zararlı, kendisinde kalındığı takdirde hakikate ulaşmada bir engel olarak tarif eder. Beden; zayıf, kırılabilir ve hazzın düşkün yapısı nedeniyle, ruhun denetimi altına alınarak kontrol edilmelidir. Bedene hapsolmuş bir ruh, ancak bedeni

¹⁶ Platon, *Philebos*, s.111.

¹⁷ Platon, *Timaios*, Çev: Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB Dünya Klasikleri, İstanbul, 2001, s. 44.

¹⁸ F. Betül Tatlı, *Modern Felsefe'de Eril Tahakküm ve İktidar*, s. 23.

¹⁹ Platon, *Timaios*, s. 111-112.

dizginleyerek ya da onu araçsallaştırarak yetkinleşebilir. “Sözgelimi *Şölen*’de “sevgisini doğru bir şekilde kullanarak yukarıya tırmanması”²⁰ mümkün olan akıl, işe bedeninin güzelliğine duyduğu arzu ile başlayacaktır.”²¹

“Platon bedenle aklın, fiziksel olanla ruhsal olanın farklarına değinirken, onların tedrici bir geçişlilik taşımalarından hareketle ilişkilerini tesis eder. Bu, duygu ve tutkuların mahkûm edilmesi gerçeğini değiştirmez; bilakis onlar arasında da ayırım yaparak yeni bir hiyerarşi tesis eder.”²² Hakikatin uzun ve meşakkatli yolu, fiziksel olandan; çeşitli, belirsiz ve düzensiz olanların dünyasından geçer, fakat asla orada kalmaz. En nihayetinde mutlak ve tek olana vardığıdaysa, artık fiziksel olanın hapsinden, karmaşasından kurtulmuş olur. Belirlenme ile belirleme arasındaki fark ve karşıtlık bu çizelgede fiziksel olanla düşünsel olanın geçişli hattındaki önemli kategorilerdir. Bununla birlikte Platon, daha sonraki yazılarında her türlü kötülüğün kaynağı olarak gördüğü bedeni merkezi sorun olmaktan çıkararak bir kenara bırakır; artık ilgi, ruhun bölümlerinden akla ve onun kurallarına itaat etmeyen soysuz kısma kayar. *Phaidros* diyalogunda Platon ruhun akla uymayan bölümünü siyah, huysuz ve hantal olarak temsil eden bir at metaforuyla anlatır.

*“Çok hırçındır, kırıp dökmeye, kendini göstermeye pek düşkündür... Arabacı âşık olunmaya değer birini görüp de bütün ruhuna bir sıcaklık yayıldığını sezdiği ve içinde istek gıcıklamaları duyduğu zaman, yumuşak başlı at, her zamanki gibi gene edebini muhafaza eder, ve sevgilinin üstüne atılmamak için kendini tutar. Fakat arabacının kamçısına da övendiresine de kulak asmayan öteki at şiddetli bir çıkışla ileri atılır, eşine ve arabacıya olmadık sıkıntılar verir, onları bu gence doğru yönelmeye, onu âşık hazlarından bahsetmeye zorlar.”*²³

Hazzın kaynağı olan bedeninin körüklediği atılgan şiddete ancak ruhun akliselim baskısı karşı gelebilir. Burada bedeninin arzularına uygun davranma temayülü olan ruhun asi kısmı, sürekli sakin, dengeli, kontrollü olan akılsal kısım tarafından dizginlendiğinde, dolaylı olarak bedensel olan da susturulmuş olur. Lloyd’un da belirttiği gibi:

“Akıl yaşamı, bedensel heyecanların şiddetli saldırılarına engel olabilmektir. Platon’un olgunluk dönemi düşüncelerinde ise ruh, rasyonel olmayan güçlerin sınırlarından sürgün edileceği bir egemenlik alanı olmaktan çıkar ve içerisinde Akıl’ın, ruhun en az

²⁰ Platon, *Şölen-Dostluk*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, (212a).

²¹ F. Betül Tatlı, *Modern Felsefe’de Eril Tahakküm ve İktidar*, 2015, s. 24.

²² F. Betül Tatlı, *Modern Felsefe’de Eril Tahakküm ve İktidar*, 2015, s. 23.

²³ Platon, *Phaidros*, Çev: Hamdi Akverdi, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. 70.

diğeri kadar öz parçası olan rasyonel olmayan niteliklerle baş etmek zorunda kalacağı bölünmüş ruh şeklini alır.”²⁴

Bilindiği gibi Platon, bedensel ve maddi olanı tümüyle dışlayıp yok saymaz. Fakat gerçek varlığı ve onun hakiki bilgisini bedensel olandan apayrı, yalnızca akılsallık ile ulaşılması mümkün bir alan olarak görür. Kendinden sonraki süreçte de Batı düşünme biçimini belirleyen ve temelde ikili kutuplaşma üzerinden ilerleyen bu güçlü rasyonalist gelenek, hakiki bilgiyi duyumsanabilir olanların alanından uzaklaştırarak onu yalnızca aklın tekeline sunar.

“Gerçek bilim sevgisi olan, gerçekten varolana erişmeye çabalar; yalnız görünüşte varolan, sayısız birçok şeyler üstünde durmadan ve hiç yılmadan onun ardına düşer. Sevgisi gevşemeden ruhunu, özleri kavramaya yarayan yanılla, her şeyin o yanla bir yaradılıştaki özünü arar. Gerçek varlığa böyle yaklaştı mı, onunla birleşir, öz düşünceyi ve doğruyu yaratır; bilginin, gerçek hayatın, gerçek yiyeceğin tadına varır. Ancak o zaman doğurma sancularından kurtulur.”²⁵

Öz veya gerçeklik ile görünüş arasındaki ayırımla da anlaşılabilen bu epistemolojik hakikat iddiası, aklın bilgiye ulaşmada en sağlam ve güvenilir kaynak olduğunu, aklı cezbeden, yoldan çıkararak onu hakikatten saptıran her unsurun bu yoldan yavaş yavaş elenmesi gerektiği fikriyle maluldür.

“Yine Şölen’de Platon, bilgiye ulaşma konusunda radikal bir öneri sunar. Bu defa aşkın ve tümel bilgiye bizi ulaştıracak olan güç, Eros’un gücü olarak belirir... Bu noktada konu başka bir hatta ilerlemeye geçer. Erkeğin kadına yönelimi, sadece kendi bedensel soyunu sürdürme yani üreme amaçlı görülürken, erkeğe yönelik ilgi ve onunla ilişkinin bazı kurallar dâhilinde ruhu yüceltip soylulaştıracağı öne sürülür.”²⁶

Seven ve sevilen ayırımı üzerinden, fiziksel olan ile düşünsel-ruhsal-Tanrısal olan ayırımı burada da devam eder. Bu aşkta hayvansı ya da kadınsı duruma düşülmemesi için fiziksel arzunun dışlanması şart koşulur. İyi, güzel ve adil olanın eşitlendiği konuma yükseliş için fiziksel olandan başlanır. Luce Irigaray da *Büyücü Aşk* metninde *Şölen*’deki konuşmalara yer verirken,

²⁴ Lloyd, *Erkek Akıl*, s. 41.

²⁵ Platon, *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 162. (490b).

²⁶ F. Betül Tatlı, *Modern Felsefe’de Eril Tahakküm ve İktidar*, 2015, s. 24-5.

özellikle kadın-erkek ve erkek-erkek ilişkisini fiziksel ve ruhsal olan ayrımı temelinde ele alan kısımları yeniden vurgulayarak felsefe için gerekli olan aşkın, neden yalnızca erkeklere, erkeğin “özne” olarak kabul edilmesine bağlandığını gözler önüne serer:

“Bu yüce güzelliği elde etmek için, genç erkeklerin aşkı ile başlamamız gerekmektedir. Onların doğal güzellikleri ile başlayarak, kademe kademe kendimizi doğüstü güzelliğe yükseltmemiz gerekmektedir: güzel bedenlerden güzel uğraşlara geçmeliyiz, ardından güzel bilimlere ve nihayetinde kendisi doğüstü güzellik olan o yüce bilime geçmeliyiz ve bu bir başına güzelliğin özünün bilgisine olanak sağlar.”²⁷

Kadının konumu, yalnızca “üretim-üreme” söz konusu olduğunda anlam kazanır. Gerçek aşk, erkekler ile tanrı arasında veya sadece erkekler arasındadır. Yalnızca bu türden bir ilişki belli bakımlardan eşitler arası ilişki olarak anlaşılabilir ve aslında ilişkinin itibarı da buradan gelir. Bu eşitliğin bozulmaması için bedensel pozisyonlar sınırlanır, keskin hatlarla tanımlanır. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde²⁸ Antik Yunan'da etkinlik ve edilginlik bakımından tanımlanan erkekler arası ilişkinin bir boyun eğme, diz çökme veya teslim olma durumuna geldiği anda herhangi bir kadın-erkek ilişkisinden farksız olarak kavrandığını ve bu bakımdan genç veya yaşlı; erkeğin yurttaşlığının da tehlikeye girdiğini belirtir.

“Dolayısıyla gerek dinsel gerek felsefi dizgede eril hâkimiyet, belli bir takım gerekliliklere sahiptir. Erkek(s)liğin inşası için güç (kimi zaman fiziksel kaba kuvvet anlamında), irade (yönetme gücü ve kendine yeterlik anlamında) ve akıl (aşağı düzeyden duyguları kontrol edebilme ve onlara hâkim olabilmek olarak) olmazsa olmaz koşullardır. Tüm bunlar erkeğin doğal ve irrasyonel olandan, yani tutkular ve duygular alanından uzaklaşabildiği oranda kabul göreceği ve hatta bilgeliğini tesis edeceği argümanı üzerine kurulmuştur. Bu durum bir yandan da kadınsı olanın edilgenlik, duygusallık, zayıflık ve hatta tüm bunların bileşimi olan cehalete de işaret ettiğini zımnî olarak imler. En nihayetinde diyebiliriz ki; cinsellik, Platon'da bu anlamları bakımından epistemolojik ve etik bir strateji olarak iş görür. Bu epistemoloji, içerdikleri ve dışarıda bıraktıkları yoluyla toplumsal cinsiyet üzerinde de açık bir etkide bulunur. Kadınsı olan cehalet ve erdemsizlik ile özdeşleştirildiğinden

²⁷ Platon, Şölen-Dostluk, Akt. L. Irigaray, “Büyücü Aşk: Platon'un Şölen'inden Diotima'nın Konuşmasına Dair Bir Okuma”, içinde Özne Dergisi, Çev: Onur Varolun, F. Betül Tatlı, 24. Sayı, Bahar 2016, s. 531.

²⁸ M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 262-270.

bilgi erkeklik ile eşitlenir; bu durumda onun, cehaletten ve kadınlıktan eş zamanlı kurtulması gerektiği sonucu ortaya çıkar.”²⁹

Elbette Antik Yunan’ı aklı örtük olarak cinsiyetlendirmiş bir anlayışa sahip, bedensel veya doğaya ilişkin olan cisimsel varoluşu bu denli değersizleştirmiş bir okumaya tabii tutmaya itirazlar yükselebilir. Bu itiraz, genellikle Antik Yunan’da doğanın, sözgelisi modernitede gördüğümüz denli, araçsallaşmasına izin vermeyecek bir anlamının saklı tutulması yönündeki argümanlarla kolaylıkla desteklenebilir. Gerçekten de doğanın tümüyle irrasyonel görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Collingwood’un da ifadesiyle

“Yunan doğa bilimlerinin temelinde, doğa dünyasının akılla dolu olduğu ya da aklın doğaya derinlemesine nüfuz ettiği ilkesi yatıyordu. Yunan düşünürler doğada aklın varlığını, doğal dünyadaki nizam ya da intizamın kaynağı olarak görüyorlardı. Nitekim doğa bilimini mümkün kılan da buydu.”³⁰

Yine de biliyoruz ki, özsel bir bütünlük varsayan bu kavrayışın yanı sıra, Antik Yunan düşüncesinde doğanın mitsel, bir diğer deyişle irrasyonel güçlerin kaynağı olarak görülmesi de söz konusudur.

“Dolayısıyla doğa, tümüyle aklın etkisi alanındadır demek doğru olmaz. Akıldışı güçler doğada her zaman etkinliğini sürdürür. (...)Daha açık bir deyişle; Platon’da en net haliyle gördüğümüz...içinde değişkenliği barındıran güvenilmez bir zemin olduğu iddiasıyla Doğa’ya, diğer bir deyişle bedeni, rasyonalist geleneklerde görüldüğü üzere değersizleştiren bir düşüncenin felsefedeki güçlü başlangıcı olarak görülebilir.”³¹

Antik Yunan düşüncesinde doğanın irrasyonel güçleri içeren bir alan olarak görülmesi, bedeninin de tutkular üzerinden değerlendirilmesini ve hakikate ulaşmak isteyen bir aklın sınırlarından uzak tutulmasını beraberinde getirirken, Ortaçağ’da düşünün ve geçiciliğin mekânı olması, yine maddi olanın güvenilir ve kalıcı bir zemin olmadığı yorumuna ve modern dönemde doğanın gizil güçlerinden sıyrılıp mekanik düzene göre işleyen bir nesne haline gelmesi ise bedeninin “hakikate” ilişkisinin tümünden kesilerek gittikçe değersizleşmesine neden olur. Dolayısıyla felsefi kavrayışta doğanın statüsü üzerinden bir cinsiyet perspektifine konumlanmamız da söz konusu

²⁹ F. Betül Tatlı, Modern Felsefe’de Eril Tahakküm ve İktidar, 2015, s. 26.

³⁰ Robin G. Collingwood, Doğa Tasarımı, Çev: K. Dinçer, İmge Yayınları, Ankara, 1999, s. 3.

³¹ F. Betül Tatlı, Modern Felsefe’de Eril Tahakküm ve İktidar, 2015, s. 27.

olur. Bunun temel sebebi biyolojik olanın *topos*'u olarak anlaşılan doğanın toplumsal rollerin dağıtımında bir meşruiyet zemini sunmasıdır.

Aslında “doğa”, hem dışsal ve bağımsız bir güç olarak kavranır hem de bireysel, çoğunlukla türsel bir “yapabilme”ye, sahip olunan içsel yetilere işaret eder. İlk anlamıyla o, her ne kadar yaşamın temel bir unsuru, bir uzantısı olarak görülse de az evvel bahsettiğimiz gibi, henüz gizemi çözülmemiş, tam olarak sırlarına erişilemeyen ve bu nedenle korkuyla karışık bir bastırma güdüsünü doğuran bir alan olarak varolur. Tümüyle biyolojik bir analogiyle; kadın ve doğa, kültürün ve toplumsallığın sözünün hâkimi olan erkeğin gözünde eşitlenir. Doğa-kadın analogisini güçlü bir şekilde vurgulayan Camille Paglia'nın ifadesiyle söylesek “Doğanın döngüleri kadının döngüleridir. Biyolojik kadınlık, aynı noktada başlayıp biten bir dairesel dönüşler sıralanmasıdır.”³² Hem menstrual döngü, hem de gebelik ve onun getirdiği gereklilikler, kadının doğadan, domestik olandan kopmazlığını ilan eder gibidir. “Doğa ona durmasını emredene dek işlemeye devam edecek bir çalar saat”³³ olarak görülen kadın bedeni, aslında salt beden olarak konumlanmayla son bulur. *Dolayısıyla kadın-beden de tıpkı doğa gibi bir fütühat meselesi olur.* Kimlik inşası da doğa ile bu ilişkiden hareketle gerçekleşecektir.

*Nihayetinde ikicilik anlayışıyla bu durum, epistemolojik ve ontolojik anlamda bir hiyerarşi yaratır ve toplumsal cinsiyetin doğallığını tesis eden yasayı işletir. O halde, kadınsılığın tersine erkekliğin inşası, eril olanın doğanın üzerinde, değişmez, mutlak, sağlam ve güvenilir bir bilginin kaynağı olarak alınmasında yatar.”*³⁴

Platon'un, klasik dönem Atina'sında toplumsal alanda kadına verilen roller bakımından farklı bir noktada durduğunu düşündüren metinleri de vardır.³⁵ Özellikle *Devlet*'in V. Kitabı, toplumsal sınıflardan olan koruyucular arasında kadına da yer veren bir profile sahiptir. Fakat bu konu öncelikle, başta da belirttiğimiz gibi, hem biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayırımına dayandığından konumuza dâhil olabilecek bir tartışma sunmaz, hem de filozofun kamusal alanda kadın-erkek eşitliğine yaklaşım biçiminin geride duran felsefi sistemi ve düşünme modelini gölgelemesi bakımından sorunludur. Yine de Platon'un, döneminin pek çok düşünürü ve toplumsal genel yapı açısından bakıldığında farklı bir noktada durduğu tespiti de

³² Paglia, C., Cinsel Kimlikler; Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Çöküş, Çev: Anahid Hazaryan-Fikriye Demirci, Epos Yayınları, Ankara, 2014, s. 22.

³³ Paglia, Cinsel Kimlikler, s. 22.

³⁴ F. Betül Tatlı, Modern Felsefe'de Eril Tahakküm ve İktidar, 2015, s. 28.

³⁵ Platon'un kamusal alanda ve toplumsal işlerde kadına açtığı yer bakımından profeminist olup olmadığını tartışan daha detaylı bir metin için bkz. N. Petek Boyacı, “Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma”, içinde FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, Sayı:18.

önemlidir. O, “Kadınlar ile erkekler arasında kadının doğurması, erkeğin ise buna yol açması dışında bir fark yoktur”³⁶ diyerek, özel alana kapatılmış kadının bu kapatılmasını meşrulaştıran öteleyici “fark” anlayışının dışına çıkmakta, farklılığı olumsal ve yüzeysel gördüğünü düşündürmektedir. Burada, bir işi yapabilme yeterliliği cinsiyet farklılığına değil, daha çok doğal bir yeti, uzmanlaşma için gereken içsel temayüle dayandırılır. Fakat Platon hemen takip eden satırlarda “Bunun yanı sıra, kadın bütün işlerde erkekten daha zayıftır”³⁷ diyerek yine bir hiyerarşiyi konu eder. Dolayısıyla, Platon’un *Devlet*’te kadınların kamusal alandaki işlerdeki konumları hakkında oldukça muğlak ve hatta çelişik ifadeler kullandığını söyleyebiliriz. O, bir yandan kadınların doğaca erkeklerden daha zayıf olduğunu söylerken diğer yandan cinsiyet ayrımı üzerinden düşünülmeden, ‘işe doğal yatkınlık’ ölçütüyle her iki cinsi de aynı işe dahil edebilen bir perspektif sunar. Bu ikinci yaklaşımın amacını Annas; Platon’un ilgisi, ne kadın haklarına, ne de kadınların önceliğine yönelik değil, daha çok ortak iyinin üretilmesi ve herkesin yeteneklerine göre en çok katkıda bulunması yönündedir³⁸, şeklinde yorumlar. Dolayısıyla Platon doğa tartışmasının ikinci anlamında; içsel yetiler, doğuştan gelen kabiliyetler ve erişilebilirlikler anlamında kullandığı şekliyle, kadın ve erkek arasındaki hiyerarşiyi korumaya devam eder. Boyacı’nın da ifade ettiği gibi;

*“Platon’daki kadın düşüncesiyle Atina toplumundaki kadınlar karşılaştırıldığında, her ne kadar Platon’un devrim niteliğinde bir fikir öne sürdüğü iddia edilebilir olsa da, Platon’un kadına dair değerlendirmelerinde geleneksel yorumlara yakın bakış açısının hâlen geçerliliğini koruduğu ve tam manasıyla eşitlikçi bir tutumun sergilenemediği dikkat çekmektedir.”*³⁹

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

³⁶ Platon, *Devlet*, 454d-e.

³⁷ Platon, *Devlet*, 455e

³⁸ Julia Annas, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford: Clarendon Press, s. 181.

³⁹ N. Petek Boyacı, “Platon’da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma”, içinde *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, Sayı:18, s. 210.

rağbet gösterilen rasyonalitenin gelişimi boyunca bir kenara atılması gereken şeyler başlangıçtan bugüne simgesel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmiştir.⁴⁰

Bu ifadeyi tersinden okuyacak olursak, kültürel olarak ön plana çıkan ve doğayı alt eden rasyonalite de erkeklikle özdeşleştirilmiştir, diyebiliriz. Dahası bu rasyonalite aynı zamanda bir iktidar mevzusu olarak da gündemdedir. Bir yönetme veya savaşma gücü olarak erkeklik rasyonaliteyle tanımlandığında, kavram hem episteme'nin hem de ethos'un kaynağında durur hale gelir. Nitekim toplumsal yaşamın dizaynı da erkeklik üzerinden belirlenir ve akılsal niteliklerle tanımlanır. Nihayetinde diyebiliriz ki; bu izleğin felsefi düşünüş içinde yer alması Platon'da belirginlik kazanmış, Antik dönemin teorik ve pratik yaşamına hâkim olmuştur.”⁴¹

Dolayısıyla erkeksiliği üreten ve onun yeniden üretiminde payı olan Antik Yunan düşüncesindeki akıl anlayışından hareketle, Batı metafiziğinin temelinde konumlanan akıl kavrayışının sorgulanması gerekmektedir. Akıl ve doğanın, ruh ve bedenın sırasıyla erkeksi ve kadınsı olan şeyleri simgesel olarak işaret etmesi, dahası bu ikilikler arası ilişkinin bir hükmetme temelinde sorgulanamaz biçimde konumlanması bu argümanların anlaşılması bakımından önemlidir. Bu çaba yalnızca cinsiyet eşitliği ve cinsel hakların kazanımı açısından değil, aklın felsefe iddiası ve meşruluğu açısından da önemlidir.

⁴⁰ Lloyd, Erkek Akıl, s. 23.

⁴¹ F. Betül Tatlı, Modern Felsefe'de Eril Tahakküm ve İktidar, 2015, s. 29.

KAYNAKÇA

- Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Boyacı, Petek, N. "Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma", içinde *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Güz, Sayı:18, s. 205-230.
- Butler, Judith, *Cinsiyet Belası; Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev: Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Collingwood, Robin, G., *Doğa Tasarımı*, Çev: K. Dinçer, İmge Yayınları, Ankara, 1999.
- Foucault, M., *Cinselliğin Tarihi*, Cinselliğin Tarihi, Çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- James, Christine A. *Feminism and Masculinity: Reconceptualizing the Dichotomy of Reason and Emotion*, 10.11.08, <http://www.emeraldinsight.com/doi/abs/eb013296>, (30.03.2015).
- Keller, Evelyn, F., *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, Çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Lloyd, G., *Erkek Akıl; Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.
- Paglia, C., *Cinsel Kimlikler; Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Çöküş*, Çev: Anahid Hazaryan-Fikriye Demirci, Epos Yayınları, Ankara, 2014.
- Platon, *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.
- Platon, *Gorgias*, Çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Platon, *Phaidon*, Çev: Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Platon, *Phaidros*, Çev: Hamdi Akverdi, MEB Yayınları, İstanbul, 1997.
- Platon, *Philebos*, Çev: Sabri Esat Siyavuşgil, Cumhuriyet Yay. Dünya Klasikleri, İstanbul, 1998.
- Platon, *Şölen-Dostluk*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
- Platon, *Timaios*, Çev: Erol Güneş, Lütfi Ay, MEB Dünya Klasikleri, İstanbul, 2001.
- Platon, Toplu Diyaloglar I, "Menon", Çev: Selahattin Hilav, Eos Yayınları, Ankara, ss. 281-315, 2007.
- Sönmez, Ayşe, "Platon'un Protagoras'ında Haz Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54, 1 (2014), 1-20.
- Tatlı, Betül, F. *Modern Felsefe'de Eril Tahakküm ve İktidar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2015.

Antik Yunan Düşüncesindeki Temel Karşıtlıkların Eril Karakteri: Platon
F. Betül TATLI

Watson, John, Plato and Protagoras, Duke University Press on Behalf of
Philosophical Review, *The Philosophical Review*, Vol. 16, No. 5, pp. 469-
487, 1907.