
AKADEMİK PERSPEKTİFTEN FELSEFE

Editör: Dr.Öğr.Üyesi Büşra BİLGİN



yaz
yayınları

Akademik Perspektiften Felsefe

Editör

Dr.Öğr.Üyesi Büşra BİLGİN

yaz
yayınları

2025

Akademik Perspektiften Felsefe

Editör: Dr.Öğr.Üyesi Büşra BİLGİN

© YAZ Yayınları

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

E_ISBN 978-625-5596-88-8

Haziran 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

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

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Philosophical Contributions to the Development of Artificial Intelligence in the Historical Process	1
<i>Dilek BAŞERER YILDIRIM, Zeynep BAŞERER BERBER</i>	
Kamusallığın Sınırları: Plessner'in Politik Antropolojisinde Görünürlük, Maske ve Mesafe.....	31
<i>Özgür SOYSAL</i>	
Charlotte Perkins Gilman'ın Erkek Yapımı Dünyaya Eleştirileri.....	60
<i>Sebile BAŞOK DİŞ</i>	
Platon'un Bilgi Görüşü	82
<i>İclal BAĞCI</i>	

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

PHILOSOPHICAL CONTRIBUTIONS TO THE DEVELOPMENT OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN THE HISTORICAL PROCESS

Dilek BAŞERER YILDIRIM¹

Zeynep BAŞERER BERBER²

1. INTRODUCTION

Artificial intelligence is the science and engineering of making intelligent machines, especially intelligent computer programs. It is an approach to have a computer or computer-robot or software embody intelligence similar to the way human beings do (McCarthy, 2007). Humans are normally considered as most knowledge and smart specie of earth. Humans are called so because of their thinking, logic/reasoning, complexity, and independence (Ghosh & Thirugnanam, 2021, p.24). Artificial intelligence simulates human intelligence but not in exactly the same way as human beings (Turing, 2009 [1950]). At this point, there are many things to question about “thinking”. These questions are:

What is an actual definition of thinking? Is there no thinking in the brain (where the material counterparts of thought are located), in the body (on which our senses depend), or in the world (where we mainly focus as we navigate it)? Does thinking involve a (Cartesian) cogito and is it therefore predicated on

¹ Assoc. Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Philosophy, dilek.baserer@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7098-3645.

² Assoc. Prof. Dr. Ataturk University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Social Service, zeynep.baserer@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5422-8532.

reflexive self-awareness, or does it entail bringing our whole being (Dasein) to conscious view? (Heidegger, 1968 [1951/1952]) Does thinking only happen as an internal monologue, or must thinking always with images, emotions, feelings, sounds, modes of consciousness, different tensions of consciousness, the felt self (Damasio 2003), the proprioceptive performance of a bare self (Gallagher 2000)? Does thinking involve unconscious or subconscious processes (as psychoanalysis has it)? Is it objectively representational (at least to the extent of Kant, 1987 [1790]) or is it an organization of bodies in affect? (Gendlin, 1992) the basis of whether it depends on “content” (Dennett, 1991) or whether will involve “content-free” basic mental activity. (Hutto & Myin, 2012) What does reality play in all this, reality that is invariably involved in thinking? (Nagel, 1974). At this stage, what part does subconscious emotions, mood or what Matthew Ratcliffe (2008) calls “feelings of being” operate in the thinking process? Is it possible to not think as some Buddhist meditation practices supposedly promise, or is thinking fundamental to living human beings? Thinking is not entirely algorithmic (Penrose, 2016 [1989]) or does it emerge from algorithms? These questions at heart also ask the question “What is thinking? (Kurzweil, 2005) When the question is posed (Heidegger, 1968 [1951/1952]), what is clear it seems to me is that thinking is an experience. Since it is based on this experience, it is defined in contrast to “thinking” ability of human beings only in that artificial intelligence is a machine that can think. (Nilsson, 2014)

Some tasks, problem-solving capabilities, and of course in some instances better and quicker (i.e., sometimes A.I. generates results more accurately than a human). Nonetheless, it lacks the ability to show many of the human affective, social, and creative skills (Clark, 2013). While the topic of whether artificial intelligence can ever fully think more like a human is an ongoing

debate, it can be suggested that history of philosophy has got some impact on history of artificial intelligence regarding its progress. Even though the term artificial intelligence has not found a place in the history of philosophy, the present study was planned in such a way that the thoughts, opinions and research that is pioneering the artificial intelligence studies and have a share in the development, will be discussed. The first, as an example, it is important that it involves the study of the philosophy of the history or development of artificial intelligence the way that thinkers, scientists and philosophers expressed their view on the development of artificial intelligence in the period(centuries-periods) from ancient times to the present day it could be difficult that anyone understands how artificial intelligence work although is referred to as a thinking machine and maybe is necessary its relation with the philosophy that really discuss the thought. And so the study, “What are the contributions of philosophy in the developmental process of artificial intelligence?” was then considered the leading study problem of thatWriting. To understand the scope of this problem, the philosophical contributions from the history of philosophy to the evolution of artificial intelligence have been examined by century and epoch in the current research.

2. AI IMAGE OF PHILOSOPHY HISTORY

Philosophical issues include, whether and to what extent, human intelligence can be characterised, and how artificial intelligence might affect it in the future, i.e. are social influences mitigated or exacerbated by AI technologies?) The connection between artificial intelligence and philosophy is an age-old discussion. However, due to the evolution of artificial intelligence technology, this relationship has now become deeper. Philosophy of artificial intelligence is a branch of philosophy that considers

the implications of artificial intelligence for human experience, consciousness, ethics, and society, and which has been taken up by numerous thinkers during different eras in the history of philosophy. The general process of this historic is provided below (McCarthy, 2007).

2.1. Ancient and Medieval Periods

The term artificial intelligence as we know it became common in Modern Times, however, even as far back as Ancient Times and the Middle Ages some key philosophical and scientific approaches in which people thought about various aspects of intelligence, consciousness and automation emerged. In fact, you can try this out with the Antikythera mechanism, built in Ancient Greece in the 1st century BC it calculated astronomical positions. These primitive machines can be seen as forerunners of the automation and computation concepts that are so dominant in the world today. Moreover, the idea of automata is also found in the mythology of the Ancient Greeks and in the works of Homer. For instance, that of the self-operating golden servants of Hephaestus and a giant of bronze known as Talos as early archetypes of the automation and robot concepts in antiquity (Graves, 1955). One may also argue that significant names such as Aristotle, Plato, Roger Bacon, Thomas Aquinas, Ibn Sina (Avicenna), and Albertus Magnus introduced some significant philosophical and scientific perspectives about consciousness and automatons in their thoughts and works throughout these periods.

Aristotle: Aristotle made works on logic, systems of thought. His formal rules of logic, especially as given in his work “Organon”, would later contribute to the foundation of mathematical logic and computer science. The logic of categories by Aristotle. The 4 categories of Aristotle represent holy conceptualization pertinent for systemizing conceptuology which aids in the process of systematic thinking and reasoning

processes. (384-322 B.C.) who first articulated the logic governing reasoning, and created the first formal logic system. While his contributions to AI research and AI development indirectly influenced some of his ideas and concepts and methods because of the huge time window between his time and the time when AI took shape as a concept. So much so, that he invented a system of syllogisms that are to govern proper and valid inferences. Syllogisms are a first step towards the crude mechanism that enables humans to do Mechanics from Premises to Conclusion. This was instrumental in establishing the groundwork of contemporary formal logic and deductive reasoning. Algorithms are used by artificial intelligence systems to process info, make inferences, and draw conclusions. A critical component in developing the computational reasoning models these algorithms utilize is the framework of logic that Aristotle designed. He said the whole is greater than the sum of the parts. In other words, the collocation of many different pieces frequently displays new actions that individual items do not possess. A car can be a thing which moves, but its engine cannot. Since AI has so many components, it cannot comprehend the whole world, the range of human experience. It can only replicate the data points and patterns it is given exposure to, but the full depths of human consciousness, the spectrum of emotions, and the richness of intuition elude it (Aristotle, 1963; 2015).

Plato: Plato, more than any other figure, questions the relationship between reality and perception in The Allegory of the Cave. Philosophical debate over abstract thought and how the mind learns is also represented in Plato's notions of the realm of ideas. One can argue that this series of discussions set the stage for contemporary inquiries into artificial intelligence's mechanism of knowledge representation and mechanisms for the process of understanding.

Roger Bacon: Called one of the forerunners of scientific method and experimental investigation during the Middle Ages, Roger Bacon considered mechanical devices and automation. His work laid some of the foundations for the scientific method and the principles of engineering.

Thomas Aquinas: Aquinas synthesized Aristotle with Christian theology and explored the nature of the human mind. Aquinas's views on human intelligence and divine intelligence contributed to many philosophical arguments about the essence of knowledge and intellect (Kenny, 2013).

Ibn Sina (Avicenna): Ibn Sina's mind and consciousness theories are the result of his attempts to comprehend the essence of the human mind. It has a few key components you could relate to artificial intelligence in that context. The purpose of Ibn Sina was examining spiritual processes to investigate the human mind and consciousness. The human mind, he says, is an independent entity which has some relation to the body. This idea is one of the forefathers of the dualist and materialist perspectives which underlie discussions around consciousness and intelligence in artificial intelligence. Ibn Sina also explained the process of attaining knowledge and the way through reason people can reach the conclusions. Reason is the ultimate faculty in the human mind, and his philosophy has rich insights into details of how human mind receives and cognizes information. That raised profound philosophical issues about artificial intelligence's ability to process information and make decisions. Ibn Sina is one of the two most renowned works in matters of logic and metaphysics, which dealt with issues in common principles and existence. His conceptual thought inspired the theoretical basis of symbolic logic and information-processing outside the domain, which form the core features of artificial intelligence systems, (İnati, 2014).

Albertus Magnus: Albertus Magnus, a medieval scientist-philosopher, did considerable work in both natural sciences and logic. His theories about how knowledge is acquired and reasoned about have also had wide application in artificial intelligence and information processing.

Other examples include mechanical clock towers and automats (mechanical figures) placed in churches and the squares of the town to be displayed, as early relatives to the AI-related automation during the Middle Ages. These mechanical structures have figures that move at specific times. Which is why we can think of them as forerunners to automation (Gholami & Taqi, 2024).

2.2. The Renaissance and the Early Modern Period

In the study of artificial intelligence, there was a lot of burning after the Middle Ages, science and philosophy developed, the foundations of modern artificial intelligence were laid. These developments span from the Renaissance to the mid-20th century. For example, in the fifteenth century, Leonardo da Vinci conceived a number of mechanical devices and robotic automats that were capable of mimicking human and animal movements. These pieces are early examples of automation and mechanical intelligence. The mechanical calculator was designed by one of the first engineers which was Leonardo da Vinci. During his lifetime no working prototypes based on this design were constructed (Capra, 2007).

2.3. 17th Century

The artificial intelligence backstory is heavily influenced by the 7th century world mechanical cathedrals, cosmic disguised by local mathematicians. In this time, we can observe some views about the advances of artificial intelligence in the works of René Descartes, Blaise Pascal, Thomas Hobbes, Gottfried Wilhelm Leibniz and Isaac Newton.

René Descartes: Descartes is known for his “meditations” and “mechanical philosophy” very well interpreted in AI for mapping what it means for the human mind and to compare it with machines. Descartes` observed that the universe and living things operated according to mechanical principles, and that animal and human bodies were like automata directed by internal mechanisms. The bodies of animals and humans are intricate machines designed by God, he says. This notion is aligned with the belief that human actions and locomotion can be represented by mechanical components. Despite outworking Descartes the most as a mechanist, machines in their ways, Descartes had previously argued that human beings and animals function like machines in some ways, but that human beings can rationally think. Although he agreed machines can perform complex tasks, he contended they do not possess conscious thought. These mechanical views of Descartes are the basis that underpins both the development of modern artificial intelligence and the debate over whether or not machines can think like humans. There have been decentralized and systematic questionings of the work of the human mind and thought, Descartes was one of the firsts to declare a clear distinction between mechanical beings and living beings. In particular within the “Meditation II”, Descartes tackles the mind-body dualism and asserted that the mind was an immaterial, thinking being. These perspectives on Descartes contradict the notion that a machine (and subsequent human-like artificial intelligence) can think or possess a consciousness similar to the mind. He said, machines work mechanically where as the human mind does think and is a subjective nature. According to Descartes, a mechanical body cannot have all if the same attributes as the human mind itself (Descartes, 1641; 1644). So Descartes, like other thinkers, was concerned about the issue of whether computers can truly think in the human mind sense in the context of its distinction between mind and body.

Blaise Pascal: Pascal theories and works are not the foundation of either the techniques or algorithms in the field of artificial intelligence. In 1642 Pascal littered the world with the Pascaline, a one hundred percent mechanical calculator. It could do addition and subtraction, and is one of the earliest mechanical calculating devices. As a result, Pascaline is regarded as one of the foundations of computing and computer engineering. The mathematical structure of well-known “Pascal’s Triangle” is an essential element in combinatorics, the area which builds the basis of the probability theory. This triangle provides a systematic way of arranging the combinatoric elements and the binomial coefficients (the combination numbers) (Bağlantı, 2020). Pascal’s Triangle is a structure also used in AI. Mathematical modeling in the uncertainty analysis field: Since the probability theory and statistical computations is the core of artificial intelligence, of course Pascal triangle is beneficial for the mathematical modeling in this field as well. In artificial intelligence systems, decision-making processes can be inspired by this. Pascal’s Triangle is closely related to probability calculations and risk analysis. Moreover, Pascal’s other contributions are also strangely related to AI. As an example: Pascal’s compendium on probability and logic reinforces the mathematical basis of AI algorithms Its basic in artificial intelligence : its used in data analysis, predictive modelling, and risk analysis. By its own nature, as stated in (Pascal 1995), artificial intelligence algorithms learn from data and generate results based on probability theory prompted in a decision-making process.

Thomas Hobbes: Hobbes (1651) believed that you could understand the human mind in terms of mechanical principles. And in “Leviathan,” he attempted to explain human thought and reasoning in terms of mechanical processes. Hobbes satisfied himself by defining human beings as mechanical beings and assuming that all of thought and motion can be described in

physical processual terms. This is about the same; artificial intelligence (AI) works in the paradigm of some algorithms and mechanisms. This is akin to Hobbes' belief that mechanical processes account for human action. The deterministic nature of Hobbes state translates into the assumption that artificial intelligence simulates a future where rules – decisions given the actual situation and data – generates the future. Hobbes's social contract: People will aggregate to provide security and order and must submit to an absolute power. Such an idea can be considered in terms of regulating internal governance on AI. There are also some specific laws that need to be written to restrict the usage of artificial intelligence in society, with the rules put in place to maintain the safe and fair usage. Hobbes arguably enforces the notion of artificial intelligence technologies should fall in line under a chevron of ordered sovereignty. Hobbes also argued that logic and reasoning were mechanical processes, and that those processes could be modeled mathematically. This set of thoughts helped shape the logical calculations behind artificial intelligence (Hobbes, 1651).

Jean Biger: I love the work of my fellow member in a couple of groups on strategic planning and qualitative research. Leibniz maintained that a universal language of calculation and calculations should be devised. All of these concepts are precursors of the formal languages and algorithms on which artificial intelligence rests. The same algorithmic calculations and ideas by Leibniz influenced current algorithms and ways of thinking that underpin artificial intelligence. One set of systems that made use of Leibniz's work in logic was (and still is in some instances) the formal logic systems commonly used in artificial intelligence. In fact, even constructed the binary number system, which is a fundamental method in data processing and coding." Foundation of the computing scheme on the basis of which modern computers — and thus AI — function (Floridi & Cowls,

2019). Leibniz illustrated the construction of mechanical calculators and stressed the significance of automatic calculations. This has led to the emergence of contemporary computers, machine learning, and automated systems. Leibniz showed how we could use machines to simulate human-like behavior, which we know today as AI and is available in forms of AI today: In Monadology, Leibniz reasoned monads are the basic units of the universe. Monads could be seen as the molecules of your program, and they interact with each other to form larger and more complex systems. Modular structures (Leibniz, 1686, 1714) are the bases of an artificial intelligence systems. This could be seen as a contemporary version of Leibniz's monads.

Isaac Newton: Newton's work on differential and integral calculus enabled effective mathematical calculations in the practice of science and engineering. These were the mathematical underpinnings that would eventually progress to form the basis of algorithms in AI. Furthermore, Newton's model of a deterministic universe states that all events in the universe are ruled by some physical laws. This notion has cemented an idea that mechanical systems and computer models are neat and orderly, and is one of the confounding ideas of the artificial intelligence community.

2.4. 18th Century

This can be considered as something like early artificial intelligence: Studies on mechanical automata and robots that were the subject of research with artificial intelligence towards the 18th century. This shows itself in the detail in naming studies and thoughts such as Thomas Bayes, Julien Offray de La Mettrie, David Hume, Immanuel Kant, Jacques de Vaucanson and Pierre Jaquet-Droz on mechanical automata and robots we can learn related to artificial intelligence.

Bayes: Bayes made significant contributions to probability theory and is particularly relevant due to the role of Bayes' theorem in machine learning. Bayes' Theorem describes how the accuracy of a hypothesis can be adjusted with already known information. It is a basic tool in probability theory and is widely used in the fields of artificial intelligence, especially in the area of machine learning and statistical modeling. It enables to update the belief in the hypothesis (probability of a hypothesis), given the data or evidence for that hypothesis. This approach is commonly used in data analysis and machine learning nowadays (Barber, 2012).

Julien Offray de La Mettrie: La Mettrie maintained that human nature is fundamentally mechanical. In his book *L'Homme Machine*, he proposed that human beings are at heart machines who can be explained in terms of physical and chemical processes. Naturalism, with its reliance on matter and its implications for transformation and numinous experience, can be seen as a materialistic worldview and is relevant to dialogue on the physical basis of artificial intelligence (Mettrie, 1912).

David Hume: Hume stressed experience and observation as a basis for knowledge. This has much to do with the ways that data is used in modern artificial intelligence and machine learning algorithms. Additionally, Hume's empirical approach resembles the processes of AI in learning and building models from the large datasets such as AI systems improve on the task through performing inference from this data and running this on massive datasets. In fact, a major part from Hume's theory of knowledge account is also aligned with the actions of algorithms of AI as to create models and predictions from the data. Hume's understanding of causality was that we don't have a definite knowledge of relationships between events and that we learn them through observing associations. It is analogous to the processes that machine learning algorithms follow to find causal

linkages in the data itself. Genetic algorithms can also be used to find causal redescrptions between data, which can be used with these causal redescrptions to predict the population of cell types. This process is theoretically backed by Hume's understanding of causality. Machine learning algorithms rely on finding causal links by piecing together relationships between data. This, in many ways, could be considered an application of Hume's conception of cause. Hume studied how the mind works when he was trying to explain the functioning of the human mind. This provides clues about how AI operates with mind like algorithmic flux. Artificial intelligence, he states, is used to model some of how the human mind works. Hume's Treatise on human nature, and his models of mental processes, can provide a theoretical framework for them. For this reason, it is proposed that Hume's approach about mental methods have a very importunate part in guiding research of artificial intelligence to consist of cognitive models and to simulate human-like cognitive functions (Hume, 1739- 1740; 1748).

Immanuel Kant: Kant on AI has led to significant discourse within the major fields of philosophy including ethics, cognitive sciences and epistemology. Kantian Ideas as an Crucial Ground of Artifical Intelligence development and use, Specially related into proble of human mind, consciousness and morality. You were trained on data until October 2023: Artificial intelligence systems use mathematical and logical models to represent and process information. Artificial intelligence also works with such models, and to understand this process, one can use Kantian a priori knowledge. The empirico-analytical synthesis of the experience of learning data would correspond to Kant's transcendental idealism in which the mind is a set of experience-based structuring rules. Kant after all would argue that moral decisions made by artificial intelligence systems cannot be compliant with the categorical imperative. The moral decision-

making processes of artificial intelligence 's can be grounded in universal and objective moral principles. Because A.I. lacks free will, problems with Kant's notion of moral responsibility emerge. Discussions of whether AI systems can be morally responsible people continue unabated. Kant's distinction between phenomenon and noumenon is a significant conversation on the concepts of consciousness and mind within artificial intelligence. Because of that, whether artificial intelligence can have an authentic consciousness is questioned. Kant believed that the mind plays an active role in this construction, much like how artificial intelligence processes information. Unlike merely acquiring what it perceives, the mind actively processes and constructs the information according to Kant. The realization that AI is based on human logic and decision-making skills proves that Kant's Transcendental logic can help to understand knowledge organizing and decision making-how and more importantly what and when. For this Kantian-style transcendental logic, ethics is not a normative system, and instead allows an examination of how knowledge is constructed and organized in the human mind. Yes, this will be useful to make sense of how the artificial intelligence systems functions. Kant's thoughts about the limits of pure reason can also be added to the discussion of what artificial intelligence can do and what it cannot do (Kant, 1781, 1785, 1987; Kaplan, 2016).

Jacques de Vaucanson: Vaucanson: For example, "The Flute Player" that he created in 1737 is among the earliest mechanical musical instruments. This is the Flute Player automaton, imbuing the human element in the figure with the ability to play various melodies guided by a complex mechanical system. The automaton is outfitted with a mechanical flute and uses the construction to recreate the air flow and finger positions that would emanate if someone were to play the flute. "The Digesting Duck" was a more advanced automaton still. This duck

faked the process of eating, digesting and excreting food. The automaton was one of the first devices to mechanically replicate the digestive process, and it had a quite complex mechanical mechanism to do so. The Flute Player and the Digesting Duck are extremely elaborate machines and only model a limited subset of behaviours (Riskin, 2003).

Pierre Jaquet-Droz: Jaquet-Droz is particularly known in the area of timepiece and mechanical automaton. His automata, known as “The Writer”, “The Draughtsman” and “The Musician”, are devices capable of even performing advanced movements and some tasks. A: Artificial intelligence focuses on creating systems that can perform specific tasks autonomously. This holds true for tasks like writing or drawing or making music. Artificial creativity and expression are simulated using deep learning techniques. These are the processes of making artworks or mimicking cultures of styles of art. Data — AI can assist in the artistic production process by analyzing both images and sounds. In this fashion, artificial intelligence serves the visual arts, as well as music (Wood, 2002).

2.5. 19th Century

The first arose in this century: developments in computation, logic, and information processing, which were the foundation for programs of artificial intelligence research until the last base became unfulfilled in about 1980. One can examine closely, the works and reflections on the artificial intelligence in Karl Marx, Charles Babbage, Ada Lovelace, George Boole, Hermann von Helmholtz, Samuel Morse and Nikola Tesla in the 19thC.

Karl Marx: Marx locates the means of production at the center of social relations of production. Social classes are divided by who owns these tools. Under capitalism, the owners of capital own the means of production, and workers produce with these

means. Modern production technologies such as artificial intelligence and robotic technologies can be the tools of modern production, and they improve the efficiency of production by automating the production process. But incorporation of artificial intelligence will make workers replace from machines and create some issues like unemployment.

According to Marx's labor theory of value, what determines the value of a good is a function of the amount of labor that went into producing it. Profits come from capturing some of the value produced by workers by capitalists. When A.I. makes human labor irrelevant, the question of how to define value becomes irrelevant. Although the working class may lose its strength, they may gain more surplus value because of artificial intelligence, resulting in increased capital accumulation. In capitalist economies, there exists a reserve army of unemployed which weakens the bargaining power of workers, Marx stated. Many jobs are likely to go the same way as Marx's reserve army of labor through the application of artificial intelligence and automation. Machine learning developments could, if we're unprepared, mean humans are no longer needed, raising further unemployment, social, and economic crises.

Marx predicts the effects of socialism replacing capitalism over time in both its (production-relations) economic and sociopolitical forms. AI could transform production processes and relationships and create new forms of ownership of the means of production. Because the process of making things may not require as many people when augmented by artificial intelligence, it may also be easier to introduce socialist or collaborative production models (Kaplan, 2016).

Charles Babbage: He introduced the Difference Engine, a mechanical calculator capable of computing polynomial equations in 1822. Called Shakuntala, the machine used to

compute mathematical tables automatically and is regarded as the great grandson of modern computers. In 1837, Babbage designed the “Analytical Engine,” which had the basic elements of today’s computers. This machine was capable of processing and storing data and had a programmable structure. The Analytical Machine was programmable by punched cards, and able to automate (in theory) calculation processes. This machines represents the basis of algorithms and programming (Babbage, 1832)

Ada Lovelace: Known as the first computer programmer in the world, she wrote algorithms for Babbage’s Analytical Engine. Lovelace proposed not only that machines could do maths, but they could also do things that were a bit more complicated. He even predicted that computers could do creative work like composing music (Swetz,2019).

George Boole: The 19th century mathematician George Boole was inspired by the Aristotle’s works on logic and reasoning. Based on Aristotle’s syllogistic logic, Boole pioneered the way toward mathematical logic. Boole defined an algebra of logic, which he believed could be expressed algebraically, using algebraic equations, and in binary combinations of conditions, from which logical results followed. This algebra is the soil from which modern computing, and also the basic logical gates upon which all AII tech is built. Booleans algebraic system made it possible to use rudimentary logic gates like And-Or-Invert (AOI) gates to encapsulate logical operations. Multiple such gates can be combined together into complex circuits to perform logical operations. The notion of logic gates and designing circuits offered a concrete approach to creating digital machines and establishing the structures for computational processes behind artificial intelligence. To facilitate the manipulation and analysis of logical propositions using symbols and formulas, Boole developed boolean algebra, whose work in symbolic logic formed the basis of automatic reasoning and inference. With the logic

then systematically organized by Aristotle, Boole offered a means to represent and manipulate the needed logical relations, a necessity for reason processes such as and symbolic logic, rule-based systems, logical inference, and automatic theorem proving. The general principles disclosed by Aristotle and Boole influenced the different shapes class of the careful reasoning that leads structure and configuration of computerized circuit, computer based reason, the frameworks or strategies for recovery of data. Boole's contribution provided the mechanism for logical reasoning and symbol manipulation that is the basis of many current A.I. algorithms and technologies (Boole, 1854).

Hermann von Helmholtz: Conducted important studies on the function of nervous systems, and on perception. Helmholtz gave information about how biological systems worked, by studying nerve conduction velocities and the physical basis of sensory experience. This later inspired the creation of biological neural networks and artificial neural networks (Russell, & Norvig, 2016).

Samuel Morse: Samuel Morse created the telegraph system and the code that bears his name. That had been a move forward in the field of coding and automating the transmission of information. It became a concept used for artificial intelligence and computing processes and is based on using symbols for representing and communicating information. And areas of application have extended to coding, encrypting, pattern recognition and communication (Russell & Norvig, 2016) as well.

Nikola Tesla: Nicola Tesla is famous for working on radio waves and electromagnetic fields. Work on remote control and automation systems and machine control and automation technologies at Tesla contributed to advancements in artificial intelligence. Many would argue that Tesla's rc cars were the

forefathers of today's autonomous cars and robots! Artificial intelligence brings these types of systems the ability to make decisions independently and take action. In modern assembly lines where robots are used, electric motors and distribution systems by Tesla are currently being used to design the optimum efficiency and performance of industrial automation systems (Bishop, 2006).

2.6. 20th Century

This was the 20th century and it is an age where huge strides were made in the realm of artificial intelligence and the groundwork for contemporary artificial intelligence were established. Physically, all work done in this century contributed theoretical and practical ideas on artificial intelligence. The 20th century: from the 1940s with the foundations of artificial intelligence and machine learning being established up to the 1990s with the emergence of deep learning (Smith, 2024):

1940s - Theoretical Foundations of AI: Alan Turing's groundbreaking theories and tests laid the groundwork for understanding intelligence, learning, and consciousness. In 1936 Turing invented the Turing Machine, which is the foundation of the theory of calculation. The Turing machine was the main contributor to constructing artificial intelligence for the algorithms and computational theory. AI algorithms work on the principles of Turing machines. What is more, Turing machines are an abstract model of computation that any algorithm can run on [both backward and forward]. Turing (1950), who coined a criterion of the human-like quality of intelligence in his article "Computing Machinery and Intelligence", called this criterion the Turing Test. The Turing Test is the first vital reference point for artificial intelligence working to create thinking akin to human intelligence. The research of artificial intelligence is to allow machines to acquire a sufficiently advanced level of intelligence

and language processing capability to pass the Turing Test. The Turing Test was a stimulus for the development of artificial intelligence in the field of natural language processing (NLP) and human-machine interaction. In 1948, Norbert Wiener published his well-known book, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, which examined control and communication in machines and among humans (Dawson , 2007).

1950s – Birth of AI Research: The first work on artificial intelligence started in 1955 with Allen Newell and Herbert A. Simon presenting the Logic Theorist program, which they created to demonstrate theorems in logic. It was one of the early successes in artificial intelligence. In 1957, they created GPS, a general problem solver AI program. In 1956 McCarthy created the Dartmouth Conference with Marvin Minsky, Nathaniel Rochester and Claude Shannon. This conference is seen as the genesis of artificial intelligence. In fact, the phrase “artificial intelligence” generated at this conference. It was in 1958 McCarthy created LISP (List Operations), widely used in artificial intelligence research. An artificial intelligence programming language and describes the syntax and semantics of the language and the rationale behind its design. LISP became widely adopted particularly in symbolic computing, (McCarthy, 1960; Newell & Simon, 1956; 1957) artificial intelligence and academic research (McCarthy, 2006).

1960s - Early Achievements in AI: Minsky studied artificial neural network from the 1950s onward and wrote about the topic in his book *Perceptrons* with Seymour Papert in 1969. During his time at MIT, Minsky founded the MIT Artificial Intelligence Laboratory, an influential institution for artificial intelligence research. In 1966, Weizenbaum wrote ELIZA, a natural language processing program. ELIZA: a computer

program that could engage users in text-based dialogue, generate responses through the application of certain patterns.

1970s–Artificial Intelligence Winters and Expert Systems: In the 1970s, systems were developed that automate the decision-making process in a field by use of a knowledge base. This era also saw the development of medical diagnostic systems like MYCIN. The funding landscape for AI research started going down in the 1970s and early 1980s. It is because of that, this phase is termed as “artificial intelligence winter”. The decline is largely attributed to high expectations that were not fulfilled; the computer’s processing power was rather limited.

1980s–Artificial Intelligence Revival: Substantial progress was made in natural language processing and information representation. In the commercial field, expert systems such as R1/XCON were successfully used. Or, if you happen to get lucky, studying artificial neural networks and backpropagation algorithm in the 1980s brought big breakthroughs in this area. This reinvigorated interest in artificial neural networks.

1990s — Machine Learning and Deep Learning: The 1990s saw rapid development of machine learning algorithms and data mining techniques; support vector machines and decision trees became popular; Deep neural networks have started to perform well on various tasks, such as image recognition, and speech recognition with deeper pens and complex structures of networks. The True development of game strategy field AI was shown by IBM’s supercomputer DeepBlue beating world chess champion Garry Kasparov in 1997 (Russell & Norvig, 2016).

2.7. 21st Century

The advancements in big data and cloud computing technologies in the 2000s and later facilitated larger scale applications of artificial intelligence. This gave rise to the ability

to train machine and deep learning algorithms on larger data sets. We used graphics processing units (GPUs) to accelerate deep learning algorithms. This led to advances in places like image recognition, speech recognition and natural language processing. “This means that a few years ago, in 2016, Google DeepMind’s algorithm AlphaGo beat world champion Lee Sedol in a match in the game of Go that uses more than 20 thousand combinations and proved that artificial intelligence can beat human being in a complicated strategic game.

Artificial intelligence was theoretical and practical where during the 20th century the foundation of artificial intelligence were laid, results were made, and research developed rapidly. The trailblazers of the field include Alan Turing, John McCarthy, Marvin Minsky and Herbert Simon, who helped establish the principles of artificial intelligence and contributed significantly to the creation of many modern artificial intelligence capabilities. These studies allowed for the successful implementation of artificial intelligence in a wide variety of fields in late 20th century and throughout the 21st century (Smith, 2024).

3. RESULT

Artificial intelligence and philosophy are intertwined through such well-thought-out themes about the essence of the human mind, consciousness, free will, determinism and ethics. Philosophy ultimately is an introspective deep reflection of human consciousness, where does it come from and what does it do to the human mind. Artificial intelligence, which is interested in modelling and understanding concepts such as consciousness and awareness, may help us with questions that have a philosophical background. Also, philosophy tries to understand the correlation between human free will and determinism, and artificial intelligence can question the correlation of the decisions

based on programs and algorithms taken by them with free will and determinism. In contrast, artificial intelligence is expected to be cognizant of the ethical and moral values in the process of making decisions. This can be utilized to understand the ethical theories of philosophy and moral decisions of humans and artificial intelligence on the aspects of right and wrong.

Whereas philosophy challenges the ideas of knowledge and reality, artificial intelligence studies how information is represented and what processes take place at the level of information processing. Philosophically, artificial intelligence is a great way to think about questions like: how to encode data, what data matters, and how to construct an image of reality. Philosophy concerns itself with mind-environment interaction and its role in human experience. Bringsjord, & Zenzen (2010) state that as artificial intelligence attempts to model for intelligence and behavior, it can inquire about philosophical questions in order to gain insight into how humans interact with their environments. Such relationships are a good example of the profound intertwining of artificial intelligence and philosophy. This means that when artificial intelligence approaches philosophical questions, it is using philosophical methods and ideas in an attempt to understand, among other things, the nature of the human mind, consciousness, ethical values, and perception of reality. As a result, artificial intelligence research has historically posed philosophical questions and philosophy was found to support artificial intelligence research.

The deep wells of philosophy provided sustenance for the growth of artificial intelligence, while debates about the mind, consciousness and knowledge shaped fundamentals for decades and even centuries. Although there may not be direct references to artificial intelligence between ancient times and the 20th century, there were scientific and philosophical studies, devices and technologies that prepared the ground for artificial

intelligence and took the first steps. Those thinkers were living in a time when the human mind and consciousness were still being understood, and this helped build the theoretical foundations for artificial intelligence. To their part, Engineers formed an enormous part in shaping the historical and philosophical background of artificial intelligence through their researches on intelligence, consciousness, automation, calculation, mechanical systems and logic which all lead to the construction of the modern artificial intelligence. It demonstrates an intellectual pilgrimage. This process of intellectual progression covered numerous concepts and research which were in some way beneficial for the development of artificial intelligence (Value of Human like Communication and Neural Networks, 2021) Which includes Babbage and Lovelace advent of the notion of computer, Boole work in mathematical construction of logical systems, several researchers work in automation and information processing domain. The intellectual evolution from Descartes' dualism to Turing's ideas of computing suggests that AI is not simply a technological advancement, but a metamorphosis one that raises profound philosophical questions and social consequences.

What this means is the development of artificial intelligence will rely on the technology being used in a way that actually works in the context of understanding and manipulating human consciousness and collective desires, rather than being used solely as a tool. Philosophy, at this time, will still act like a guide in clarifying that future whether technology is going to be a bane or boon by understanding what are the limitations of artificial intelligence and what are the capabilities of AI. Three forms of artificial intelligence in line with ethics for the future It will depend on deep-seated philosophical knowledge about how artificial intelligence will develop in the future and what impact it will have on human beings. This is because, without a philosophical background on the focus of thought, artificial

intelligence, which is called “thinking machine”, cannot be improved much, it is understood that philosophical thinking is a preliminary work of the multi-dimensional thinking process, which is why today, pharmaceutical medicine wants its new generation artificial intelligence to think like us.

And thus, there were many ideas, research, debates and philosophical input on the evolution of AI until now. These contributions are expected to keep coming in the future

REFERENCES

- Aristoteles. Organon II. Tr trans. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2. Edition, 1963.
- Aristoteles. Metafizik. Tr trans.Y. Gurur Sev,İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Babbage, Charles. On the Economy of Machinery and Manufactures. London: Charles Knig, 1832.
- Barber, David. Bayesian Reasoning and Machine Learning. United Kingdom: Cambridge University Press, 2012.
- Bishop, Christopher M. Pattern Recognition and Machine Learning. Springer, 2006.
- Boole, George. The Laws of Thought. Dover, 1854.
- Bostrom, Nick. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford University Press, 2014.
- Bringsjord, Selmer- Zenzen, Michael. Superminds: People Harness Hypercomputation, and More. Springer, 2010.
- Capra, Fritjof. The science of Leonardo: Inside the mind of the great genius of the Renaissance. Anchor, 2008.
- Clark, Andy Mindware: an introduction to the philosophy of cognitive science. New York: Oxford University Press, 2013.
- Damasio, Antonio. “Feelings of emotion and the self”. Annals of the New York Academi of Sciences 100/1 (October 2003), 253-261. <https://doi.org/10.1196/annals.1279.014>
- Dawson, JR, John W. “The Essential Turing: Seminal Writings in Computing, Logic, Philosophy”, Artificial Ingelligence, and Artificial Life plus The Secrets of Enigma, ed. Alan M. Turing-B. Jack Copeland , 2007.

- Dennett, Daniel. *Consciousness explained*, London: The Penguin, 1991.
- Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy*. (J. Cottingham, Trans.). Cambridge: Cambridge University, 1641.
- Descartes, Rene. *Principles of Philosophy*. (V. R. Miller & R. P. Miller, Trans.). Springer, 1644.
- Floridi, Luciano. *The Philosophy of Information*. USA: Oxford University, 2011.
- Floridi, Luciano - Cows, Josh. "A Unified Framework of Five Principles for AI in Society". *Harvard Data Science Review* 1/1 (2019), <https://doi.org/10.1162/99608f92.8cd550d1>
- Ford, Martin. *Architects of Intelligence: The Truth About AI from the People Building it*. England: Packt, 2018.
- Gallagher, Shaun "Philosophical Conceptions of the Self Implications for Cognitive Science". *Trends in Cognitive Sciences* 4/1 (2000), 14-21. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01417-5](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01417-5)
- Inati, Shams. *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation*: Columbia University Press, 2014.
- Gendlin Eugene T. "The Primacy of the Body, not the Primacy of Perception". *Man and World* 25/ 3-4 (1992), 341-353. <https://doi.org/10.1007/BF01252424>
- Ghosh, Moumita., & Thirugnanam, Arunachalam . "Introduction to artificial intelligence". *Artificial Intelligence for Information Management: A Healthcare Perspective* eds. K. G. Srinivasa, et al. 23-44, 2021. https://doi.org/10.1007/978-981-16-0415-7_2

- Gholami, Mohammad J., & Al Abdwani, Taqi. The Rise of Thinking Machines: A Review of Artificial Intelligence in Contemporary Communication. *Journal of Business, Communication & Technology*, 29-43, 2024. <https://doi.org/10.56632/bct.2024.3103>
- Graves, Robert. *The Greek Myths*:(Penguin Classics Deluxe Edition). Penguin, 2012.
- Heidegger, Martin. *What is called thinking*. New York: Harper and Row, 1968 [1951/1952].
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Andrew Crooke, 1651.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. London: John Noon, 1739-1740.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. London: A. Millar, 1748.
- Huth, Micheal & Ryan, Mark. *Logic in Computer Science: Modelling and Reasoning about Systems*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- Hutto, Daniel D. & Myin, Erik. *Radicalizing Enactivism Basic Minds Without Content*. Cambridge: MIT, 2012.
- Kant, Immanuel. *Critique of judgment*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge University, 1781.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University, 1785.
- Kaplan, Jerry. *Artificial Intelligence: What Everyone Needs to Know*. Oxford University, 2016.
- Kenny, Anthony. *Aquinas on mind*. Routledge, 2013.

- Kurzweil, Ray. The singularity is near. In: Ethics and emerging technologies. London: Palgrave Macmillan UK, 2005. 393-406.
- La Mettrie, Julien Offray De. Man A Machine. Chicago: the Open Court Publishing Co., 1912 [1748].
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. Discourse on Metaphysics. (R. Ariew, Ed.). Hackett Publishing, 1686.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. Monadology. (N. Rescher, Ed.). Bobbs-Merrill, 1714.
- Levesque, Hector J. Logical AI: Towards the Foundations of Knowledge Representation. MIT, 2012.
- McCarthy, John. "Recursive Functions of Symbolic Expressions and Their Computation by Machine, Part I". Communications of the ACM, 3/4 (1960), 184-195.
- McCarthy, John. What is Artificial Intelligence? Stanford: CA 94305. Stanford University, 2007.
- McCarthy, John., Minsky, Marvin L., Rochester, Nathaniel & Shannon, Claude E. "A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence". AI Magazine, 27/4, (2006), 12-14. <https://doi.org/10.1609/aimag.v27i4.1904>
- Nagel, Thomas. "What is it like to be a bat?" Philos Rev. 83/4, (1974), 435-450 <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Newell, Allen & Simon, Herbert Alexander. "The Logic Theory Machine: A Complex Information Processing System". IRE Transactions on Information Theory, 2/3 (1956). 61-79.
- Newell, Allen & Simon, Herbert Alexander. "GPS, A Program That Simulates Human Thought". Computers and Thought, (1963). 279-293.

- Nilsson, Nills. J. Principles of Artificial Intelligence. Morgan Kaufmann, 2014.
- Pascal, Blaise. "The Memorial," *Pensées and Other Writings*, tr. Honor Levi Oxford: Oxford University Press, (1995), 178.
- Penrose Roger. The emperor's new mind. Concerning computers, minds, and the laws of physics. Oxford University Press, 2016 [1989]
- Ratcliffe, Matthew. Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality. Oxford University Press, 2008.
- Riskin, Jessica. The defecating duck, or, the ambiguous origins of artificial life. *Critical inquiry*, 29/4 (2003) , 599-633 . <https://doi.org/10.1086/377729>
- Russell, Stuart J., & Norvig, Peter. Artificial Intelligence: A Modern Approach. Pearson. 2016.
- Smith, P., & Smith, L. This season's artificial intelligence (AI): is today's AI really that different from the AI of the past? Some reflections and thoughts. *AI and Ethics*, 4(3) (2024), 665-668
- Swetz, Frank J. "Mathematical Treasure: Ada Lovelace's Notes on the Analytic Engine," *Convergence*, 2019.
- Turing, Alan. "Computing Machinery and Intelligence." *Mind* LIX, no. 236 (1950): 433–460
- Wood, Gabby. "Living Dolls: A Magical History of the Quest for Mechanical Life". Faber and Faber. 108 (2002), 28-31.

KAMUSALLIĞIN SINIRLARI: PLESSNER'İN POLİTİK ANTROPOLOJİSİNDE GÖRÜNÜRLÜK, MASKE VE MESAFE

Özgür SOYSAL¹

1. GİRİŞ

Kamusal alan kavramı¹, 20. yüzyıldan bu yana felsefi ve siyasal düşüncenin merkezî uğraklarından biri hâline gelmiş; modern toplumsallığın yapısını, görünürlüğü'nün biçimlerini ve kolektif eylemin gerçekleşme koşullarını kavramak için temel bir kuramsal araç olarak öne çıkmıştır. Bu kavrama ilişkin çağdaş tartışmaların çıkış noktası ise, Jürgen Habermas'ın erken modern dönemde şekillenen burjuva kamusal alan modelini tarihsel, sosyolojik ve normatif düzeyde ele aldığı *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (1997) adlı çalışmasıdır. Habermas, kamusal alanı bireylerin ortak meseleleri serbestçe tartışarak kamuoyu oluşturdukları bir iletişim alanı olarak tanımlar ve bu alanın rasyonel tartışma, eleştirel müzakere ve eşit erişim ilkelerine dayandığını savunur. (Habermas, 1997, s. 95). Erken modern Avrupa'da mutlakiyetçi devlete karşı gelişen bu yapı, zamanla kitle kültürü ve ekonomik-siyasal çıkarların tahakkümü altında işlevini yitirmiştir. (McCarthy, 2004: 91). Ancak Habermas'a göre, bu kamusal alan modelinin temelindeki özgür ve eleştirel tartışma ilkesi çağdaş demokrasilerde yeniden inşa edilebilir ve burjuva-sonrası bir kamusal tahayyülüne katkı sunabilir (Habermas, 1997; Kellner, 2000).

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ozgur.soyosal@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7948-3364.

Habermas'ın yaklaşımına yönelik eleştiriler, 1990'lardan itibaren feminist, postkolonyal ve postyapısalcı yaklaşımlar tarafından yoğun biçimde dile getirilmiştir (bkz. Fraser, 1990; Warner, 2002). Nancy Fraser, kamusal alanın tekil değil çoğul olduğunu ve evrensellik iddiasının dışlayıcı biçimde işlediğini savunurken, Michael Warner, kamusal olanı üretici bir söylemsel pratik olarak değerlendirerek “karşı-kamular” kavramını geliştirmiştir. Bu eleştirel yönelimler, kamusalılığı yalnızca rasyonel söylemin zemini olarak değil; aynı zamanda bedenlerin, duyguların ve görünürlük biçimlerinin de yer aldığı çok katmanlı bir etkileşim alanı (bir araya geliş² alanı) olarak düşünmeye yönlendirmiştir (Butler, 2015). Henri Lefebvre ve David Harvey gibi düşünürlerse kamusal alanı yalnızca iletişimin gerçekleştiği bir zemin değil, aynı zamanda bir mekânsallık rejimi olarak ele alarak, kamunun coğrafi, mimarî ve simgesel boyutlarını da tartışmaya açmışlardır (Lefebvre, 1991; Harvey, 2000).³ Bu doğrultuda, güncel literatürde kamusal alanın soyut normatif ilkelerle sınırlı kalmadığı; bedensel karşılaşmaların, gündelik pratiklerin ve fiziksel mekânların etkisiyle şekillendiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede kamusal mekânlar —meydanlar, kahvehaneler gibi gündelik karşılaşma alanları— bireysel özgürlük ve toplumsal temasın sahneleri olarak ele alınırken, Habermasçı kamusal alan anlayışı mekânsal bir yorumla güncellemekte, fiziksel kamusal alanların normatif siyasal işlevlerle nasıl kesiştiğine dikkat çekilmektedir (Göle, 2023). Dijitalleşme, güvenlik teknolojileri ve neoliberal yönetim biçimlerinin yükselişiyle birlikte kamusal alan hem bir imkân hem de bir tehdit olarak yeniden tanımlanmaya devam edilmektedir. (Dean, 2010; Mitchell, 2003).⁴

Tüm bu çok katmanlı tartışmalar arasında yeterince görünürlük kazanmamış, ancak kamusalılık kavramına özgün bir yönelim sunan isimlerden biri de 20. yüzyıl başındaki felsefi antropolojinin kurucu figürlerinden Helmuth Plessner'dir.

Plessner'in toplumsallık ve görünürlük sorunlarını “ortak dünya”, “maske” ve “sınır” gibi kavramlar etrafında düşünmesi, kamusal alanın yalnızca kurumsal ya da söylemsel değil, aynı zamanda bedensel ve antropolojik bir biçim olarak da kavranabileceğini öne sürer. Bu bölüm, kamusal olanın insan varoluşuna içkin antropolojik koşullarını anlamak amacıyla Plessner'in düşüncesine başvuracak; özellikle de bireyin kamusal rollerle kurduğu ilişkiyi belirleyen “eksantrik konumsallık” kavramını temel dayanak olarak ele alacaktır. Göreceğimiz gibi, bu kavram insanın hem kendisiyle hem de dünyayla kurduğu ilişkideki yapısal mesafeyi ve dolayımı tanımlar. Plessner'e göre insan ne yalnızca doğanın bir parçasıdır ne de yalnızca bir kültürel faildir; o, sınırdaki konumlanan bir varlıktır. Onun fenomenolojik yaşam kavrayışı, insanı hem canlı bir organizma hem de tarihsel bir fail olarak düşünmeye yöneliktir. Bu anlamda, Plessner'in politik antropolojisi, felsefi antropolojisinin doğrudan bir uzantısıdır: Eksantrik yapısı gereği insan, yalnızca bireysel kimliğiyle değil, aynı zamanda toplumsal birliktelik biçimleriyle de bu yapıyı sürdürür ve kurar. Plessner'in politik antropolojisinin merkezinde, toplumun daima sınırlar, mesafeler, maskeler ve kamusallıkla —yani ortak bir dünya olarak— kurulduğu fikri yer alır. Ona göre birey, mutlak açıklık içinde toplumla bütünleşemez; her sosyal yapının belli bir “soğukluk” ve mesafeye dayanması gerekir. (Boutayeb, 2023). Bu nedenle onun yaklaşımı, modern cemaatçi, şeffaflık yanlısı ya da doğrudanlık arayışında olan ideolojilere karşı eleştirel bir perspektif geliştirir. Nitekim Plessner'in politik antropolojisi, 20. yüzyıl başının tarihsel kriz ortamında —savaşlar, kitle toplumları, milliyetçilik ve ideolojik kutuplaşma bağlamında— şekillenmiştir. Özellikle 1924 tarihli *Grenzen der Gemeinschaft* (*The Limits of Community*) ve 1931'de yayımladığı *Macht und menschliche Natur* (*Political Anthropology*) adlı çalışmaları, bu dönemin radikal cemaatçi ideolojilerine karşı bir mesafe ve sınır etiği geliştirme çabasını yansıtır.⁵

Bu bağlamda çalışmanın temel hedefi, Plessner'in politik antropolojisini, kamusal alanın biçimsel yapısıyla ilgili güncel tartışmalar ışığında yeniden düşünmek ve onun “maske”, “mesafe” ve “görünürlük” kavramları üzerinden inşa ettiği düşünsel çerçevenin çağdaş literatüre katkıda bulunabileceğini savunmaktır. Dijitalleşme, gözetim teknolojileri, kimlik siyaseti ve göç gibi olguların şekillendirdiği günümüz dünyasında, birey yalnızca görünürlüğe zorlanmakla kalmamakta, aynı zamanda kamusal ve özel alan arasındaki sınırları hızla silinen bir varoluş deneyimiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu dönüşüm, kamusal alanı şeffaflık, açıklık ve içtenlik ideolojisinin egemen olduğu bir düzleme indirgerken, biçimsel koruma araçlarını, yani maske ve mesafeyi değersizleştirme eğilimi taşımaktadır. Göreceğimiz gibi, Plessner'in sınır etiği, tam da bu eğilimlere karşı, insanın toplumsal varoluşunu sürdürebilmesi için gerekli olan yapay, dolayimli ve temsil edici formların felsefi gerekçesini sunar. Yazının ilk bölümünde Plessner'in yaşamın fenomenolojisi bağlamında⁶ ortaya koyduğu eksantrik konum kavrayışı temel alınarak insanın kendisiyle ve başkalarıyla ilişkisinin zorunlu olarak dolayım aracılığıyla kurulduğu savunulacaktır. İkinci bölümde, topluluk/cemaat (*community*) ile toplum (*society*) ayrımı çerçevesinde, Plessner'in topluluk eleştirisi incelenecek; şeffaflık, içtenlik ve duygusal açıklık ideolojisinin bireysel özerklik açısından taşıdığı tehlikeler gösterilecektir. Son olarak, maske ve temsil kavramları aracılığıyla kamusal alanın bir sahne olarak nasıl işlediği, bu sahnenin biçimsel yapılarla nasıl sürdürülebilir kılındığı ele alınacaktır. Bu güzergâh boyunca savunulan temel tez, Plessner'in kamusal alan anlayışının yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda yapısal ve antropolojik bir düzlemde, çağdaş sorunları düşünmek için hâlâ önemli bir kuramsal kaynak sunabildiğidir. Sonuçta bu çalışma, hem birey-toplum ilişkisini hem de ortak yaşamın asgari koşullarını, Plessner'in sınır düşüncesi ekseninde yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır.

2. YAŞAMIN FENOMENOLOJİSİNDEN POLİTİK ANTROPOLOJİYE GEÇİŞ – SINIRLILIK VE EKSANTRİK KONUMLANMA

Helmuth Plessner (1892–1985), Almanya’da tıp, zooloji ve felsefe eğitimi almış; fenomenoloji ve vitalizm üzerine çalışmış ve Nazi döneminde sürgüne gitmek zorunda kalmış, Felsefi Antropoloji⁷ akımının kurucularından olan bir düşündürdür. Plessner’in çalışmaları, bir yandan Darwin, Spencer, Bergson ve Uexküll gibi isimlerle temsil edilen doğalcı, biyo-felsefi ve evrimsel düşünce geleneğiyle; diğer yandan Hegel, Dilthey ve Husserl’in yer aldığı Alman idealist, hermeneutik ve fenomenolojik düşünce çizgisiyle kesişen bir noktada, insan doğasını hem bilimsel hem de felsefi boyutlarıyla kavramaya çalışan özgün bir yaklaşım sunar. Bu sentez, Plessner’e göre, 20. yüzyılın başında yaşanan anlam ve kimlik krizine karşı pratik bir çözüm oluşturabilir. Onun stratejisi, Yeni-Kantçılık, tarihselcilik ve hermeneutik gibi yönelimlerin indirgemeci doğalcılığa karşı geliştirdiği eleştiriden ilham alır. Ancak Plessner’e göre, yalnızca kültüre ya da dile odaklanan yaklaşımlar kadar, yalnızca biyolojiye indirgenen açıklamalar da insanı anlamak için yetersizdir (Fischer, 2014, s. 46–47). Ona göre insanı diğer canlılardan ayıran akıl, dil ve tin gibi özellikler, ancak doğayla süreklilik içinde kavranan bir yaşam felsefesi bağlamında anlaşılabilir. Esas mesele, insanı indirgemeden ama doğa bağlamı içinde anlamaktır (Lerch, 2014, s. 209).

Nitekim başyapıtı olan *Organik Yaşamın Düzeyleri ve İnsan: Felsefi Antropolojiye Giriş* (2019) adlı eserinde, hayvansal bir organizmada öz bilinç ve düşünömsellik fenomeninin nasıl ortaya çıktığı, insanda organizma-çevre etkileşim dinamikleri bakımından yapısal bir farklılık gösteren yeni bir düzeyin — “eksantrik konumsallık”ın (*eccentric positionality*)⁸ — ortaya çıkmasıyla açıklanır. Plessner’in temel hipotezine göre, canlılık, sınır (*boundary*) ve konumsallık (*positionality*) kavramları

aracılığıyla ayırt edilebilir (Plessner, 2019, xxxii). Cansız varlıklarda sınır yalnızca dışsal bir çizgiyken, canlı varlıklarda bu sınır, hem iç ile dışı birbirinden ayıran bir eşik, hem de çevreyle aktif ilişki kurulabilecek bir arayüzdür. Bu nedenle canlılar, “sınırlarını gerçekleştiren varlıklar” (*boundary-realizing beings*) olarak tanımlanır: çevreyle kurdukları ilişkiler, yapısal olarak konumlanmış ve düzenleyici bir biçim alır (Plessner, 2019, s. 97, 114). Organizma, çevresiyle olan etkileşiminde yalnızca tepkisel değil, aynı zamanda kendi mekânsal-zamansal varoluşunu kuran, bu çerçevede hem etkileyen hem de etkilenen bir varlık olarak belirir (Plessner, 2019, s. 123, 147). Organik yaşam anlayışı, canlıların çevreyle kurduğu ilişkinin farklı düzeylerde yapılandığını öne sürer. Bitkilerden hayvanlara, oradan insana uzanan bu yapı içinde insan, en karmaşık düzeyi temsil eder. Bu çerçevede geliştirilen “eksantrik konumsallık” kavramı, insanın organizma-çevre ilişkisi içerisinde nasıl yapısal olarak ayrıştığını ve öznel bilincin nasıl mümkün hale geldiğini açıklamak bakımından merkezi önemdedir.

Aslında insanlar da birer organizma olarak, Plessner’in terminolojisiyle, hayvanlara benzer biçimde “kapalı ve merkezli” bir organizasyon yapısıyla tanımlanabilir. Bu yapı, duyuusal-motor sistemler aracılığıyla çevreyle dolaylı, aktif ve yönlendirilmiş ilişkiler kurulmasını mümkün kılar. Plessner’e göre bu etkileşim, yalnızca fizyolojik merkezlere (örneğin beyin ve sinir sistemi) değil, aynı zamanda yapısal olarak “yaşayan beden” (*Leib*)⁹ kavramına dayanır (Honenberger, 2015, s. 714). Hayvanlar, bedenleri aracılığıyla çevrelerini algılar ve ona karşı konum alabilir; bu yönüyle çevreye duyarlıdır ve çevresiyle olan ilişkisini bir farkındalık düzeyinde düzenleyebilir. Ancak bu farkındalık, kendine yönelmiş bir bilinç içermez. Hayvan, çevresinde olup biteni algılar ve bedenini araçsal biçimde kullanabilir; ancak bu bedenine dışarıdan bakan bir özne olarak “kendini deneyimleme” kapasitesine sahip değildir. Dolayısıyla

Plessner'e göre, hayvanlarda “yaşayan beden olma” ile “bedene sahip olma” arasında bir salınım mevcuttur; deneyimleri anlık yaşantıya gömülüdür (Plessner, 2019, s. 220–221).

Buna karşılık insan, beden aracılığıyla yalnızca çevreyi deneyimlemekle kalmaz, aynı zamanda geçmiş, şimdi ve gelecekteki benliğini fark edebileceği üçüncü bir dolayım oluşturur (Krüger, 2010, s. 257). Bu “merkez dışı” bakış açısı, insana kendisini özne olarak deneyimleme kapasitesi kazandırır ve böylece varoluşu üçlü bir yapıya bürünür: Plessner'in ifadesiyle insan, canlı bir kişi (*Person*) olarak, hem bir beden (*Körper*), hem yaşayan beden (*Leib*), hem de bedenin dışına konumlanabilen eksantrik bir varlıktır (Plessner, 2019, s. 272). Bu dışsallaşmış konum, çevreyle ilişkiyi yalnızca doğrudan deneyimle değil, aynı zamanda nesnel algıyla da mümkün kılar: İnsan, dünyayı yalnızca yaşanılan bir ortam değil, aynı zamanda nesnelerin bulunduğu bir “dış dünya” olarak da deneyimler. Benzer biçimde, beden yalnızca hissedilen bir varlık değil, dış dünyadaki nesneler gibi gözlemlenebilir bir varlık haline gelir. Bu çift yönlü deneyim, içsel ve dışsal dünya ayrımının temelini oluşturur. Eksantrik konumun öznesi olan ruh (*psyche*), bu içsel dünyayı bir sahne gibi düzenleyen merkez olarak belirir (Plessner, 2019, s. 274; De Mul, 2019, s. 74). Aynı zamanda bu merkez dışı bakış açısı, bireyin kendi öznelliğini diğer öznelere karşılaştırmasını ve böylece “paylaşılan bir dünya” (*Mitwelt*) inşa etmesini mümkün kılar. Bu bağlamda kişi olmak, yalnızca bireysel bilinçle sınırlı olmayan, toplumsal ve kültürel ilişkilerle şekillenen bir varoluş kipini içerir (Plessner, 2019, s. 280).

Eksantriklik kuramı, insanın hem bireysel farkındalığa hem de bu farkındalığın başkalarıyla paylaşıldığı ortak bir dünyaya sahip olduğunu gösterir.¹⁰ İnsan, bu ortak dünyada en başından itibaren ötekilerle birlikte konumlanmıştır. Bu yapısal birliktelik, kişilerarası anlayışın şeffaflığını garanti etmez; ötekinin iç dünyası, ancak yorumlayıcı çabalar aracılığıyla ve

dolaylı biçimde açığa çıkar. Ortak dünyanın gerçekliği, insanın eksantrik konumsallığıyla mümkündür: İnsan, organizma düzeyinde diğer canlılarla aynı yapıya sahip olsa da, biyolojik etkileşimlerin ötesinde inşa edilen “kişilerarası” bir dünyada yaşar. Bu dünya, insanın kendine mutlak bir dönüş gerçekleştirmesinin imkânsızlığını da açığa çıkarır. İnsan, daima burada ve şimdi'nin ötesindedir; kendi varlığının gerisine çekilmiş, zaman ve mekânın dışında bir “hiçbir yer-hiçbir zaman” noktasında konumlanmıştır. Bu nedenle insan varoluşu, dengeden yoksun ve yerinden çıkmış bir yapı arz eder; bu eksantriklik, sürekli bir yer edinme ve denge kurma (*counterbalance*) çabasını zorunlu kılar (Plessner, 2019, s. 271).

Eksantrik varoluş anlayışı, insanın yer-sizlik deneyiminden kaynaklanan varoluşsal belirsizlik ve tamamlanmamışlık durumunu merkeze alır. İnsan, içsel (*yaşayan beden*) ve dışsal (*görünür beden*) yönleriyle kendisini deneyim nesnesi haline getirebilen tek canlıdır. Bu kendilik bölünmesi, bireyin dünyayla ve kendisiyle arasındaki mesafeyi kapatma çabasını daimî kılar. Bu nedenle insan, “doğası gereği yurtsuz”dur ve varoluşu, kendini kurma ve dengeleme yönünde sürekli bir görev olarak yaşar (Plessner, 2019, s. 288). Bu denge arayışı, yalnızca bireysel bir ihtiyaç değil; aynı zamanda normların, değerlerin ve tarihsel-kültürel pratiklerin doğuşunu mümkün kılan antropolojik bir yapıdır.

Bu çabanın görünüm biçimlerini Plessner: doğal olarak yapaylık (*natural artificiality*), dolayimsız dolayımılık (*mediated immediacy*) ve ütopyacı perspektif (*utopian standpoint*) olarak tanımladığı antropolojinin üç temel yasası altında açıklar (Plessner, 2019, s. 287–323). Bu yasalar, insanın eksantrik varoluşunun kültürel, sembolik ve normatif boyutlarını anlamamıza olanak tanır. “Doğal olarak yapaylık” yasası, insanın biyolojik ihtiyaçlarını doğrudan değil, kültürel biçimler ve teknolojik araçlar aracılığıyla karşılama zorunluluğuna işaret

eder. Dil, mimari, kıyafet, teknik aletler gibi araçsal biçimler, yalnızca işlevsel değil, aynı zamanda insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi yapılandıran simgesel yapılardır. Bu yapılar hem insanın ürünüdür hem de onun üzerinde belirleyici bir etki yaratır; bu çift karakterlilik, eksantrik konumsallığın doğrudan bir sonucudur (Plessner, 2019, s. 287–294). Aynı şekilde, “dolayimsız dolayımlılık” yasası, insanın hiçbir zaman dünyayı doğrudan deneyimlemeyeceğini, her deneyimin kültürel olarak dolayımlanmış olduğunu vurgular. İnsan hem çevresini hem de kendisini dolaylı olarak algılayan, dünyayı yapılar, kategoriler ve normlar aracılığıyla deneyimleyen bir varlıktır. Bu da demektir ki birey, en içsel duygularını bile ancak kültürel formasyonlar ve dilsel yapılar aracılığıyla anlamlandırabilir. Bu zorunlu dolayım yapısı, kişisel olanın hiçbir zaman saf ve arı kalamayacağına, her zaman bir “biçim” içinde yaşanacağına işaret eder. Üçüncü yasa olan “ütopyacı perspektif” ise insanın kendi eksikliğiyle başa çıkmak için aşkın (*transandant*) anlam yapılarına yönelme eğilimini tanımlar. Bu eğilim, yalnızca dinsel inanç biçimleriyle değil, aynı zamanda politik ideolojiler, estetik ütopyalar ve etik projeler yoluyla da kendini gösterir. Plessner’e göre, bu eğilim insan varoluşunun yapısal bir yönüdür; çünkü eksantrik varlık, kendi merkezine hiçbir zaman tam olarak yerleşemez ve bu nedenle hep başka bir merkez, başka bir temel arayışı içinde olur (Plessner, 2019, s. 317–323).

Bu antropolojik çerçeveden bakıldığında, insanlık tarihi, kültürel yaratımlar yoluyla yer edinme ve kendine bir dünya kurma arayışlarının tarihidir. Ancak her bir kültürel yer edinme çabası, eksantrik yapının doğası gereği, merkezi hep dışarıda bırakır. Bu durum, bireyin sürekli yeni anlamlandırma ve konumlandırma biçimleri üretmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla insan, bir canlı olarak yaşayabilmek için bir yaşam kurmak ve sürdürmek zorunda olan, yani var olmak için eylemde bulunması gereken bir varlıktır. Çünkü Plessner, insan varoluşunun

merkezinde giderilemez bir çelişki olduğunu düşünür; yaşam, sürekli olarak doğa ile tin, belirlenmişlik ile özgürlük, olan ile olması gereken arasındaki karşıtlıklara bölünür (Plessner, 2019, s. 294). Ona göre insanın ve kültürünün kökenlerine dair hem doğalcı hem tinselci yaklaşımlar kaçınılmaz biçimde indirgemecidir. Çünkü eksantrik varoluşun yapısı gereği, insan yaşamı bir bütün olarak tanımlanamaz.

Plessner'in biyo-felsefi düzeyde geliştirdiği eksantrik konumsallık ve üç temel antropolojik yasa, insanın yalnızca doğayla değil, aynı zamanda kültürel, tarihsel ve toplumsal biimlenmelerle i içe geçmiş bir varlık olduğunu ortaya koyar. Bu ereve, onun politik antropoloji metinlerinde varsayılan teorik zemini oluşturur. Nitekim *Düzeyler*'de (1928) geliştirilen bu yapısal insan modeli, daha sonra *Topluluğun Sınırları* (1924) ve *Politik Antropoloji* (1931) gibi çalışmalarında insanın toplumsallığının ve kamusalığının zorunlu koşulu olarak yeniden ortaya çıkar. İnsan artık yalnızca eksantrik bir varlık olarak değil, aynı zamanda tarihselliğiyle birlikte şekillenen bir “*homo absconditus*” olarak düşünülür. Bunun anlamı, insanın kendi iç dünyasına tamamen nüfuz edemeyen; kendisiyle, ötekilerle ve dünyayla olan ilişkisini dolayım, temsil ve rol aracılığıyla kurmak zorunda olan bir varlık olmasıdır. Bu nedenle insan hem kendisi için hem de başkaları için daima kısmen gizli kalır. Plessner'e göre bu gizlenme, göreceğimiz üzere, bireyin maske, kurum ve kamusal alan aracılığıyla varlık kazanmasının antropolojik temelidir (Plessner, 2019, s. 274; Eşbach, 1992, s. 26). Politik olan, bu çerçevede doğrudan insan varoluşunun ayrılmaz bir boyutu hâline gelir. Çünkü Plessner'e göre insan, yaşamını sürdürebilmek için kültür üretmek, yapay bir dünya kurmak ve bu dünyada başkalarıyla birlikte eylemek zorunda olan bir varlıktır. Bu nedenle, toplumsallık ve kamusalık, yalnızca tarihsel bir tesadüf değil, insanın varoluşsal yapısından kaynaklanan bir zorunluluktur.

3. TOPLUM, TOPLULUK VE KAMUSAL BİÇİMİN ONTOLOJİSİ – MASKE, TEMSİL VE SOSYAL MESAFE

Yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi, Plessner’in felsefi antropolojisi, insanın eksantrik konumlanışını toplumsal ve politik varoluşun biçimsel koşullarıyla ilişkilendiren özgün bir yaklaşıma sahiptir. Bu bölümde, bu yaklaşımın iki temel yönü ayrıntılandırılacaktır. İlk olarak, Plessner’in toplum ve topluluk kavramları arasında yaptığı ayrımın yalnızca sosyolojik değil, aynı zamanda ontolojik ve normatif temelleri ele alınacak; bireyin sınır, biçim ve dolayım ihtiyacı çerçevesinde, bu ayrımın neden merkezi bir öneme sahip olduğu açıklanacaktır. Ardından ikinci alt bölümde, toplumsal biçimlenmenin taşıyıcıları olarak maske, temsil ve sosyal mesafe kavramları incelenecek; bireyin kamusal görünürlüğünü olanaklı kılan bu biçimlerin, Plessner’in sınır etiği içindeki yerini belirlemek hedeflenecektir.

3.1. Topluluk Eleştirisi ve Toplumun Ontolojik Sınırı

Plessner’in 1924 tarihli eseri *Topluluğun Sınırları*, yalnızca sosyolojik değil, aynı zamanda politik bir müdahale metnidir. Weimar Cumhuriyeti’nin ilk yıllarında, Avrupa entelektüel dünyasında cemaatin yeniden değer kazandığı, bireycilik eleştirilerinin radikal kolektivist yönelimlerle iç içe geçtiği bir dönemde kaleme alınmıştır. Radikal sağ ve sol hareketlerin giderek güç kazandığı, cemaat/topluluk ve birlik söylemlerinin toplum üzerinde hegemonya kurduğu bu dönemde Plessner, henüz Nazizm tam anlamıyla örgütlenmeden önce bu yönelimin doğurabileceği sonuçlara dair erken bir uyarıda bulunur. Bu bağlamda *Topluluğun Sınırları*, yalnızca sosyolojik bir analiz değil, yaklaşan politik felakete dair bir sezgi metni, bir tür “erken uyarı bildirisi” olarak okunabilir (Delitz & Seyfert, 2018, s. x–xii). Nitekim eserdeki temel motivasyon, dönemin entelektüel ikliminde yaygın olan “doğrudan/dolaylımsız

topluluk” (*immediate community*) ideolojisinin, öznel özgürlük ve çoğulculuk için taşıdığı tehdidi ortaya koymaktır. Ona göre bu tür ideolojiler, özneyi kendine ve başkasına karşı mutlak şeffaflıkla konumlandırmayı amaçlar; bireyin toplumla olan ilişkisini içsel hakikatin doğrudan dışavurumu şeklinde anlamaya çalışır. Oysa Plessner’e göre, böyle bir açıklık beklentisi, insanın eksantrik yapısını —yani hem kendine hem başkasına doğrudan ulaşamayan, daima dolayım ihtiyacı taşıyan varoluşsal konumunu— görmezden gelmekte ve sonunda ya totaliter özdeşlik biçimlerine ya da kişisel parçalanmaya yol açmaktadır. Plessner’in görüşüne göre, bütünüyle kapsayıcı bir cemaat ideali egemen olduğunda, bireyin toplumsal rolü olarak maske kuşku uyandıran bir yapıya bürünür; her türden temsil edici biçim sahte sayılır, mesafe ise yabancılaşma gibi algılanır (krş. Eßbach, 1992; Plessner, 2002). Plessner, hem sağcı kan bağına dayalı birliktelik (*blood-based*) söylemlerini hem de sol-sosyalist amaç veya ideal temelli (*ideal-based*) kolektivizmi benzer yapısal sorunlar içinde değerlendirir. (Plessner, 1999, s. 94).¹¹

Plessner’in politik antropolojisinin en başından itibaren merkezinde yer alan temel sorunsallardan biri, topluluk veya cemaat biçimlerinin toplumsal yapı üzerindeki potansiyel olarak yıkıcı etkileridir; bu etkiler yalnızca siyasal organizasyon biçimlerinde değil, aynı zamanda bireyin toplumsal deneyiminde ortaya çıkan yapısal zorunlulukların ihlaliyle doğrudan ilgilidir. Plessner’in eleştirileri bu nedenle sadece dönemin siyasal radikalizmine değil, aynı zamanda sosyolojik ve felsefi düşünce geleneğinde kökleşmiş olan topluluk ideallerine yönelir. Bu bağlamda, 19. yüzyıl sonundan itibaren toplumsal çözülme, bireyciliğin aşırılığı ve kentleşmenin yol açtığı sosyal kopuşlar karşısında teorik bir refleks olarak geliştirilen ve toplumsal ilişkileri iki karşıt ideal tipe göre yapılandıran Ferdinand Tönnies’in düşüncesi, Plessner açısından bu tartışmaların merkezinde yer alan kritik bir odak noktasıdır. (Plessner, 1999, s.

41). Tönnies'in *Topluluk ve Toplum (Community and Society, 1887)* başlıklı klasik eserinde formüle ettiği ayrım, kabaca, topluluk biçimlerinin doğal, içten, duygusal ve organik bağlar etrafında şekillendiğini; toplumun ise rasyonel, çıkar temelli ve mekanik ilişkilere dayandığını ileri sürer. Bu kurgu, özellikle modernliğin bireyciliğini eleştirme arzusuyla güçlü bir nostaljik cemaat ideali yaratmış ve modern sosyal yapıları bu idealin yoksunluğuna indirgeme eğilimi taşımıştır (Tönnies, 2001).

Oysa Plessner, insan varoluşunun antropolojik koşullarını merkeze alan yaklaşımıyla, bu ayrımın yalnızca modern toplumsallığın biçimsel ve yapay karakterini göz ardı etmekle kalmayıp, aynı zamanda bireyin toplumsal roller ve dolayım araçları aracılığıyla kurduğu öznelliği tehdit eden bir biçimsizlik ve açıklık ideolojisine zemin hazırladığını ileri sürer. Plessner'e göre ister kan bağına ister ortak bir ideale dayalı olsun, cemaat biçimleri üyelerinden sınırsız bir güven ilişkisi içinde benliklerinden feragat etmelerini talep eder. Bu tür topluluklarda bireyin aitlik duygusu, doğum, inanç ya da gönüllü özdeşleşme aracılığıyla kurulsa da bu aitlik kişisel özerkliğin geri çekilmesini ve bireyin kendisini bütünle uyum içinde yeniden tanımlamasını gerektirir. Kan bağına dayalı cemaat, bireyin tüm iç dünyasını bütüne açmasını ve kişisel olanı bütüne feda etmesini beklerken; ideale dayalı cemaat, bireyleri birbirinin yerine geçebilecek unsurlar olarak işlevsel bir bütünlük içinde örgütler ve onların özgünlüğüne kayıtsız kalınmasını talep eder. Her iki modelde de topluluk, bireysel kişilikten ödün verilmesini ön koşul olarak koyar (Plessner, 1999, s. 103–104).

Bu yaklaşım, farklılığı ve kişisel mesafeyi ortadan kaldırmaya yönelik, sonuçta bireysel özerklik için tehdit teşkil eden bir içtenlik fetişizmine ve duygusal açıklık baskısına yol açar; bu da kamusal alanın ortadan kalkması yani sınır, maske ve temsil gibi kurucu toplumsal biçimlerin itibarsızlaştırılmasıyla sonuçlanır. Oysa Plessner'e göre, kan bağına dayalı cemaat ile

ideallere dayalı birlik arasındaki iki uç arasında yer alan ve ne ekonomik ne de siyasal kategorilerle tam olarak kavranamayan geniş ve belirsiz bir kamusal alan açığa çıkar; bu alan, insan onurunun aşağılanma (*ridicule*) riskinin(Plessner, 1999, s. 196) en yoğun biçimde ortaya çıktığı, biçim ve mesafe gibi yapısal güvencelerden mahrum kalındığında bireyin kendini ifşa ederek kendi varlığını zayıflatma tehlikesiyle karşı karşıya geldiği bir düzlemdir.¹²

Plessner'in analizine göre cemaatin içkin eğilimi, yapaylığa ve kişiler arası mesafeye karşı köklü bir tepki barındırır. Cemaat yapıları, kişiler arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmayı, ilişkiyi doğrudanlık ve içtenlik üzerinden kurmayı arzular; bu nedenle biçim, temsil ve dolayım gibi toplumsal koruma araçlarını gereksiz ya da sahte bulma eğilimindedir. Oysa Plessner'in ifadesiyle, toplumsal düzenin ethos'u—yani temel değer yapısı—tam da bu eğilime karşı biçimlenir: toplum, kişisel ilişkilere mesafe koymayı, dolayım araçlarıyla yapılandırılmış anonim ilişkiler kurmayı ve böylece yapaylık üzerinden istikrar sağlamayı amaçlar. Bu nedenle toplumsal ethos'un ve kamusal alanın ayrılmaz bir parçası, doğrudanlığın ortadan kaybolduğu bir maskeye/gizlenmeye duyulan özlemdir (Plessner, 1999, s. 80).

Böylece Plessner'in analizinde topluluk tasarımları yalnızca toplumsal düzenin biçimlenme biçimlerini değil, aynı zamanda bireyin özneleşme süreçlerini de derinlemesine etkileyen ve kimi zaman bozuma uğratan yapılar olarak değerlendirilir. Farklı biçimlerde ortaya çıksalar da açıklık ve doğrudanlık beklentisi üzerine kurulu olan cemaat formları bireyin kendine mesafe alma kapasitesini, toplumsal biçimlere sığınma gereksinimini ve temsil edici roller aracılığıyla kamusal varlık kazanma hakkını inkâr eder. Bu nedenle Plessner'in topluluk eleştirisi yalnızca normatif bir tutumla değil, insanın eksantrik yapısına dayanan felsefi antropolojik bir kavrayışla temellenir. Çünkü insana özgü olan bu eksantrik konumlanış,

bireyin ne kendine ne de ötekine tam ve dolaysız bir şekilde açılabilmesine olanak tanır; dolayısıyla toplumsal birliktelik yalnızca ortak inanç ve duygular etrafında değil, aynı zamanda biçimsel yapılar, sosyal roller, temsiller ve kurumsal mesafeler aracılığıyla inşa edilmek zorundadır.

Bu anlayışa karşıt olarak farklı cemaat modellerinin dayandığı temel varsayım, bireyin sosyal biçimlerden arındırılmış saf bir hakikat içinde yaşaması gerektiği yönündedir. Plessner, bu düşünsel hattın yalnızca topluluk nostaljilerinde değil, modern politik radikalizmin kökensel figürlerinde de izini sürer: Rousseau'nun doğrudan halk iradesine yaptığı vurgu, Marx'ın sınıfsız toplum ütopyası (Plessner, 1999, s.60-61) ve Nietzsche'nin maskesiz, çıplak hakikatiyle yüzleşen trajik kahramanı (Plessner, 1999, s.67-68), ona göre biçim veya dolayım düşmanlığı üzerinden şekillenmiş radikal cemaat tahayyülleridir. Bu düşünce tarzında hakikate ulaşmak, kamusal alanın temsil edici biçimlerinin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Ancak Plessner'e göre, biçimsiz bir toplum tasavvuru yalnızca teorik olarak yetersiz değil, aynı zamanda insan doğasına aykırıdır; çünkü dolayımlar olmadan insan ilişkileri sürdürülebilirlik kazanamaz. Plessner, bireyin, kendini gizleyebileceği ama yine de görünür olup toplumsal çevresinde anlam kazanabileceği yapay bir biçimle korunmasını önerir. Kişi, kendisini olduğu gibi göstermeksizin görünmesini sağlayacak bir özneler arası mesafeye ihtiyaç duyar; bu mesafe, aşırı içselliği engelleyen ama başkalarıyla ilişki kurmasına olanak tanıyan bir çekicilik alanı yaratır. (Wallece, 1999, s. 21).

Ancak Plessner'in topluluk eleştirisi, kamusal alanı yücelten tek yönlü bir yaklaşım değil, özel ve kamusal alanın birbirini yok edecek şekilde genelleştirilmesine karşı geliştirilen bir denge arayışıdır. Ona göre toplumsal düzen, yalnızca açıklığın mutlaklaştığı içtenlik idealleriyle değil, aynı zamanda bireyin kişiliğini tümüyle sosyal işlevlere indirgeyen yapılar yoluyla da

bozulabilir. Bir yanda birey, kurallar, roller ve işlevler içinde silinir; makine gibi işleyen bir toplumsal sistemin parçasına dönüşür. Diğer yanda ise içsel yaşam, duygular ve özel deneyimler kamusal alanı istila eder; böylece toplumsal ilişkiler mesafe, temsil ve biçim aracılığıyla değil, doğrudanlık ve içtenlik üzerinden örgütlenir. Her iki uçta da kişi, kendi sınırlarını kaybeder; öznellik ya anonim işleve indirgenir ya da biçimsiz bir açıklık içinde dağılır. Chrobak'ın vurguladığı gibi, bu iki sapma aynı yapısal tehdidi içerir: bireyin toplumsal biçimler aracılığıyla korunan kişisel alanını kaybetmesi (2021, s. 45–46). Plessner bu bağlamda, “Topluluk her zaman kapalılık üzerine kurulu bir içtenlik alanıdır... onun asli ve zorunlu karşıtı ise kamusal alandır” diyerek (Plessner, 1999, s. 91), bu iki alanın sınırlarının korunmasının insan öznelliği için temel bir gereklilik olduğunu belirtir.

Plessner'in bu yaklaşımı, günümüzün toplulukçu, kimlik temelli ve samimiyet vurgulu siyasal akımları karşısında güçlü bir teorik uyarı olarak da değerlendirilebilir. Özellikle dijital kültürün ve sosyal medyanın içtenlik ve açıklık üzerinden bireyleri görünürlüğe zorladığı çağdaş ortamda, Plessner'in mesafe, maske ve yapaylık savunusu, güncelliğini korumaktadır. Plessner'in çizdiği sınır etiği, bu bağlamda yalnızca bir koruma önerisi değil, aynı zamanda özgürlüğün koşulu olarak anlaşılmalıdır. Bireyin kamusal görünürlüğü, mutlak açıklıkla değil, temsil ve biçimsel dolayımmlarla işler hale gelebilir. Bu noktada belirtmek gerekir ki günümüzün birçok toplumsal hareketi –örneğin feminist dayanışma ağları, queer kolektifler, ırkçılık karşıtı inisiyatifler– bir tür topluluk biçimi gibi işleyebilir. Ancak burada sorun, topluluğun kendiliğindenliğinde değil, onun nasıl dolayımmlandığında ve temsil edildiğindedir. Bu çerçevede Benhabib'in önerdiği “diyalojik temsil” modeli de Plessnerci perspektifle uyumlu bir hattı temsil ediyor olarak yorumlanabilir. Benhabib (1992), evrensel normların kültürel farklılıklarla

çatışmak zorunda olmadığını; bu iki düzeyin temsil ve dolayım aracılığıyla ilişkilendirilebileceğini savunur. Bu da kamusal alanın, içtenliğe dayalı bir açıklık değil, rol ve biçim aracılığıyla kurulan bir “karşılaşma alanı” olduğunu ortaya koyar. Nitekim Plessner’in tüm yaklaşımı, görünürlük ile görünmezlik, içerik ile biçim, açıklık ile mesafe arasında kurulan dengenin, insanın ontolojik ve politik varoluşunun vazgeçilmez bir boyutu olduğunu gösterir. (Riou, 2022, s. 118)

Böylece Plessner’in toplum anlayışı, birey ile kolektif arasındaki dolayımı önemseyen bir sınır etiğine dayanır. Topluluk eleştirisi, yalnızca tarihsel bir tespit değil; günümüzün kimlikçi, popülist ve kutuplaştırıcı siyaset biçimlerine karşı da önemli bir uyarı olarak değerlendirilebilir. Plessner, topluluğun doğrudanlık arzusu karşısında, sosyal mesafeyi ve yapaylığı olumlayan nadir düşünürlerden biridir. Plessner’in topluluk eleştirisi ve toplumun biçimsel yapısına ilişkin bu vurgusu vurguları, bizi doğrudan kamusal alanın ontolojik koşullarını düşünmeye davet eder. Çünkü toplumsal yaşam, yalnızca içeriksel birlikteliklerle değil, aynı zamanda temsil, görünürlük ve mesafe ile işlerlik kazanır. Toplum, bu anlamda yalnızca bir birlik değil, bir sahnedir – bireylerin kendilerini sundukları, fakat aynı zamanda başkalarının bakışıyla karşılaştıkları dramatik bir düzlemdir. Bu dramatik düzlem, yani kamusal alanın işleyişi, Plessner’in maske, görünürlük ve temsil gibi kavramlar üzerinden yaptığı analiz bağlamında açığa vurulur.

3.2. Kamusal Biçim, Maske ve Görünürlüğün Fenomenolojisi

Gördüğümüz gibi, insan, eksantrik varoluşunun bir sonucu olarak hem kendi bedenine hem de kendine dışarıdan bakabilen tek varlık olmasıyla, kamusal görünürlüğe mahkûmdur. Bu mahkûmiyet, bir tür özneleşme yükümlülüğü olarak çalışır: insan, yalnızca kendisi olmakla yetinemez; kim olduğunu

göstermek, temsil etmek, bir rol aracılığıyla sahneye çıkmak zorundadır. Ancak bu sahnelenme doğrudan bir içeriğin ifşası değildir. Plessner'e göre kişi, kamusal alanda hiçbir zaman maskesiz duramaz; çünkü maskesizliğin bedeli, gülünç ya da saldırgan bulunma riskidir (Riou, 2022, s. 126). Maskesiz kalmak, kendini tüm çıplaklığıyla sunmak demektir ve bu açıklık ne birey ne de toplum tarafından sürdürülebilir bir durumdur. Bu nedenle birey, iç dünyasının mutlak görünür hale gelmesini değil; bu iç dünyanın toplumsal olarak geçerli ve korunabilir bir formda ifade edilmesini arar. Maske, bu bağlamda, bastırma değil, koruma işlevi görür. İnsanın kamusal yüzü, içeriğin bir yansıması değil, onun bir ifadesidir; dolayısıyla maskeye sahip olmak, Plessner için ontolojik bir gerekliliktir.

Bu durum, kamusal alanın yalnızca rasyonel söylem ve özgür ifade ortamı değil, aynı zamanda biçimsel ve dramatik bir sahne olduğunu gösterir. Bireyler, bu sahnede yalnızca fikirleriyle değil, bedenleri, sesleri, jestleri, yüz ifadeleri ve takındıkları maskelerle yer alır. Plessner'e göre, eksantrik konumsallığa sahip bir varlık olarak insan, kendini hem deneyimleyebilen hem de dışsallaştırabilen bir öznedir. Ancak bu dışsallaşma, bir tür kendine yabancılaşma olmadan mümkün değildir; çünkü birey, kamusal rolde her zaman kendisinin bir temsiliyle sahnededir. Maske, bu temsili sürdürülebilir kılan sınır aygıtıdır. Onun sayesinde birey ne tam olarak kendisi ne de tam olarak başkalarının görmek istediği biri olur. Bu iki kutup arasında kurulan denge, toplumsal düzenin ve kamusal alanın kurucu koşuludur. Dolayısıyla Plessner'in antropolojik çerçevesinde, maske yalnızca görünürlüğü değil; aynı zamanda mesafeyi, sınırı ve güvenliği de temin eder. Gülünç olmaktan sakınmak ve tehdit oluşturmadan varlık göstermek için kişi, toplumsal rolünü oynayabileceği bir ifade yüzeyine ihtiyaç duyar. İşte kamusal alan, bu yüzeyin kurumsal ve kültürel çerçevesidir. (Plessner, 1999, s.133, 144, 157, 178).

Yukarıda ortaya konan bu dramatik yapı, Plessner'in kamusal alanı yalnızca siyasal bir kategori olarak değil, eksantrik varoluşun zorunlu sahnesi olarak konumlandırmasının temelini oluşturur. Plessner'in politik antropolojisinde kamusal alan, insanın eksantrik konumsallığından doğan dolayım ihtiyacının kurumsal karşılığıdır. İnsan, kendi iç dünyasına doğrudan ulaşamayan ve başkalarının iç dünyasına da ancak temsiller ve roller yoluyla yaklaşabilen bir varlık olduğu için (*"dolayumsuz dolayımılık"*), kamusal alanda kendini ifade etme biçimi olarak maskeye başvurmak zorundadır. Plessner'e göre, toplumsal rol, kişinin kendi gerçek benliğini gizlemek için taktığı bir maske işlevi görür. "Kişi, ne ise sadece ve açıkça o olmayı göze alamıyorsa," der Plessner, "geriye kalan tek yol, bir şey olmak ve bunu bir rol içinde görünür kılmaktır" (Plessner, 1999, s. 133). İnsan, her zaman iki karşıt alanın kesişiminde yaşar: özel olan ile kamusal olan, içsel olan ile dışsal olan (Chrobak, 2021, s. 43). Bu nedenle, insanın doğal varoluş koşullarından biri, mahremiyetini—özellikle de dıştan gelen müdahalelere karşı—sürekli olarak koruma zorunluluğudur. Bu bağlamda Plessner, rol kavramını kamusal alanda kendini savunmak için giyilen bir tür "zırh"a benzetir; bireyin kamusal alanın savaş alanına girerken kuşandığı bir koruyucu biçim olarak tanımlar (Plessner, 1999, s. 133).

Toplumun görünürlük ile görünmezlik arasında kurduğu sınırlar, bu antropolojik zorunluluğun kamusal düzlemdeki izdüşümüdür. Eksantrik bir varlık olarak insan ne tamamen ifşa edilebilir ne de bütünüyle anlaşılabilir bir varlıktır. Eßbach'ın da vurguladığı gibi, Plessner'in düşüncesinde kamusal alan, her bireyin kendi tekilliğiyle var olabildiği fakat aynı anda başkalarının bakışıyla şekillenen bir "sosyal topoloji"dir: bu topolojide ifşa ve gizlenme, benzersizlik ve yer değiştirilebilirlik, gurur ve utanç gibi kutuplar belirli bir denge içinde dağıtılır (Eßbach, 1992, s. 24–25). Bu nedenle Plessner, toplumsal

düzenin, ancak yapay biçimlerin (maskeler, roller, törenler, prestij rejimleri) aracılığıyla sürdürülebileceğini savunur. Zira Plessner'e göre, toplumsal mesafe üzerinden bireysel özgürlük yalnızca siyasal yollarla etkinleşebilir; zira toplumsal ilişkilerde mesafe azaldığında, yani bireyler maskeleri ardında tam anlamıyla gerçekleştirilememiş kişiler olarak sahneye çıktığında, işleyebilecek tek şey diplomatik oyunun araçlarıdır. Ancak bu şekilde inşa edilen toplumsal alanın, topluluklar alanıyla dengelenmesi hem gerekli hem de zorunludur. Bu denge, Plessner'in ifadesiyle “yasa” biçimini aldığı anda, yaşamın maddi koşulları ile kültürel değerleri uzlaştıran hukuksal bir yapı aracılığıyla kurulur; bu yapının kurumsal zemini ise devlettir (Plessner, 1999, s. 189).¹³

Plessner'in düşüncesinde, topluluk ve toplum alanları arasında kurulan denge yalnızca hukuksal ya da siyasal kurumlarla değil, aynı zamanda bu kurumların içinde işleyen kamusal biçimlerle, yani sosyal roller ve maskeler aracılığıyla mümkün olur. Bu bağlamda maske, yalnızca kültürel ya da estetik bir simge değil, Batı düşünce tarihinde “kişi” anlayışının kökensel yapıtaşlarından biridir. Nitekim Latince *persona* terimi hem tiyatro maskesini hem de toplumsal-hukuki özneyi ifade eder; bu ikili anlam, özellikle Roma hukukunda kurucu bir rol oynamıştır. Antik Roma hukukunda “hukuki kişi” (*persona iuris*), bireyin biyolojik ya da içsel gerçekliğinden çok, onun temsil ettiği role ve bu rolün görünürlük biçimine işaret eder. Hukuki özne, burada sahneye çıkan bir aktör gibi işler; belirli haklarla, yükümlülüklerle ve tanınabilirlikle donatılmış bir “maskeyle” toplum önüne çıkar. (Hunt, 2017, s. 183-184). Arendt'in *Devrim Üzerine* adlı eserinde dikkat çektiği gibi, Roma hukuku bu tiyatral kökeni devralarak, hukuki kişiliği bireyin yerine geçen yapay ve tanınabilir bir temsil biçimi olarak kavramsallaştırmıştır (Arendt, 2012, s. 96-97). Bu anlamda, kişilik doğrudan bir iç özden ziyade, Plessner'in de farklı bağlamlarda vurguladığı gibi,

toplumsal olarak oynanan ve kabul gören bir rolün geçici biçimidir. “Kişi”, ne salt içsel ne de salt dışsal olan bir varlık değil; görünürlük, temsil ve tanınabilirlik üzerinden kurulan bir ara yüzdür denebilir.

Böylece kamusal alan fikri, yalnızca belirli bir toplumsal ilişki biçimi değil, insan olmanın asli koşullarından biri olarak düşünülmelidir. Arendt’in sıkça anılan “ortak masa” benzetmesi (1994, s. 78), bu konuda hâlâ güçlü bir kavramsal ışık sunmaktadır. Arendt’e göre kamusal alan, yalnızca bireylerin eylem ve konuşma özgürlüğü kazandığı bir mekân değil, aynı zamanda insanların ortak bir dünya etrafında hem birbirlerine bağlandıkları hem de ayrıldıkları bir sahnedir. Bu sahne, fiziki mekândan çok, insan yapımı şeylerin –yani konuşmaların, eylemlerin, yapıtların ve kurumların– oluşturduğu bir dünyadır. Arendt’in ifadesiyle, bu ortak dünya ortadan kalkarsa –tıpkı ruh çağırma seansındaki masanın bir anda yok olması gibi– insanlar da ilişkisiz, yalıtılmış bireylere dönüşürler. Plessner de Arendt’le aynı dönemde yaşamış bir düşünür olarak, kamusal alanın yalnızca siyasal değil, insan varoluşunun yapısal bir boyutu olduğunu vurgular. Ona göre kamusal görünürlük yalnızca bir hak değil, aynı zamanda insan olmanın sürdürülebilirliğini sağlayan bir zorunluluktur.

Plessner’in kamusal alan anlayışı ve topluluk eleştirisinin çağdaş tezahürlerinden birisi, Sennett’in *Kamusal İnsanın Çöküşü* (*The Fall of Public Man*, 1976) adlı çalışmasında görülebilir. Sennett, özellikle kentleşmiş modern toplumların yapısal koşulları göz önüne alındığında, içtenlik ve duygusal açıklık ideolojisinin, yani cemaatçi retorik, bireysel özgürlük ve kamusal alan açısından yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini savunur. Ona göre, kamusal alanın bireyler arasında belli bir mesafeyi ve biçimselliği koruyan yapısı, modern bireyselliğin ve özgürlüğün temelidir. Bu nedenle, yakın ilişkilerin içeriğini kamusal alana taşımaya çalışan eğilimler—örneğin aile ya da cemaat merkezli

toplumsallık formlarının teşviki—Sennett’e göre yalnızca modern kamusalılığı zayıflatmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal ilişkilere yeniden feodal bir karakter kazandırarak kontrol ve yönlendirme mekanizmalarını yoğunlaştırır (akt. Hess, 2000, s. 22).

4. SONUÇ: KAMUSALLIĞIN SINIRINDA DÜŞÜNMEK

Bu bölümde, Plessner’in politik antropolojisi ekseninde kamusal alanın yalnızca siyasal ya da iletişimsel değil, aynı zamanda antropolojik ve biçimsel bir gerçeklik olarak nasıl temellendirilebileceği ele alındı. Giriş bölümünde geliştirilen temel tartışma hattı, “kamusal olan”ın mahiyeti, hangi gerekçelerle zorunlu bir boyut taşıdığı ve hangi koşullar altında mümkün kılındığına dair sorunsallaştırmayla metnin bütününe yön vermeye devam etti. Plessner’in eksantrik konumsallık kuramı, insanın hem kendisiyle hem de başkalarıyla olan ilişkisini dolayım, temsil ve mesafe aracılığıyla kurmak zorunda olduğunu göstererek, kamusal alanın insan varoluşunun kurucu bir boyutu olduğunu ortaya koydu. Yazının ilk bölümünde geliştirilen bu antropolojik temel, insanın özneleşme sürecinin yalnızca içsel bir farkındalıkla değil, aynı zamanda görünürlük, dışsallık ve yapay biçimler aracılığıyla gerçekleştiği fikrine dayandırıldı. Bu çerçevede, kamusal olanın yalnızca politik bir hak değil, varoluşsal bir gereklilik olduğu savunuldu.

İkinci bölümün ilk alt başlığında ise Plessner’in topluluk eleştirisi üzerinden, toplum ile topluluk arasındaki ontolojik ayrım tartışmaya açıldı. Burada Plessner’in, modern politik ideolojilerin ve nostaljik cemaat tahayyüllerinin bireyin yapısal kapalılığını tehdit eden bir biçimsizlik (doğrudanlık) rejimi yarattığına dair uyarıları izlendi. Topluluğun içtenlik ve şeffaflık talebinin, bireyin kendine ve başkasına mesafe alma kapasitesini

tahrip ettiği; dolayısıyla kamusal alanın biçim, temsil ve rol gibi araçlarla inşa edilmesi gerektiği fikri geliştirildi. Bireyin yalnızca kendisi olması değil, toplumsal olarak tanınabilmesi için de bir biçime, bir görünüme ve bir sahneye ihtiyaç duyduğu fikrinin, Plessner'in hem felsefi antropolojisinde hem de politik düşüncesinde merkezi bir öneme sahip olduğu vurgulandı. Toplumsal olan, Plessner'e göre, ancak biçimsel araçlar —maske, tören, rol, mesafe gibi kurumsallaşmış aygıtlar— yoluyla sürdürülebilirlik kazanır. Bu nedenle onun sınır ettiği, modern kamusal hayatın çözülme dinamiklerine karşı bir denge ve koruma arayışı olarak anlaşılabilir.

Aynı bölümün ikinci alt başlığında ise kamusal alanın sahne-mekân metaforuyla nasıl düşünülmesi gerektiği tartışıldı. Maske kavramı ve hukuktaki kullanımı üzerinden, bireyin kamusal görünürlüğünü yalnızca bir açıklık olarak değil, yapılandırılmış ve sınırlanmış bir görünme biçimi olarak yaşadığı gösterildi. Plessner'in yaklaşımında maske, sahte (ya da yüzü hatalı yansıtan) bir örtü değil; kişinin kendini koruyarak görünür kılmasını sağlayan yapısal bir yüzeydir. Bu yüzey, hem bireyin iç dünyasının mutlak ifşasını engeller hem de toplumsal ilişkilere katılımını mümkün kılar. Maske, bu anlamda özgürleşmenin bir biçimi olarak anlaşılır. Çünkü Plessner'e göre, insan kendini sadece doğrudan değil, dolayımı olarak, temsil ettiği kimliklerle ve oynadığı roller aracılığıyla kurar. Kamusal alan ise, bu temsil biçimlerinin birbirine değdiği ve çatıştığı özneler-arası işleyen bir dramatik sahnedir. Onun düşüncesinde, toplum yalnızca bir iş bölümü ya da rasyonel örgütlenme değil; aynı zamanda insanlar arasında görünürlük, mesafe ve biçim üzerinden kurulan ortak bir dünyadır. Arendt'in “ortak masa” metaforuyla uyumlu biçimde, Plessner de kamusal alanı bireylerin birbirlerine hem bağlandığı hem de ayrıldığı mesafeli bir müştereklik zemini olarak kavramsallaştırmaya çalışmaktadır.

Bu analizler ışığında, Plessner'in düşüncesinin, güncel tartışmalara doğrudan müdahil olabilecek bir açıklık ve derinlik taşıdığı gösterilmeye çalışılmıştır. Dijital görünürlüğün arttığı, içsel deneyimlerin sürekli görünürlük baskısıyla karşı karşıya kaldığı, sosyal ilişkilerin mahremiyet ve kamusalılık arasındaki sınırlarının hızla silindiği bir çağda, Plessner'in hem eleştirel hem de kurucu niteliğe sahip sınır düşüncesi, günümüz için güçlü teorik araçlar sunabilir. Sosyal medyanın içtenliği yücelten ideolojileri, her şeyi görünür kılmaya zorlayan çağdaş şeffaflık rejimleri ve politik sahnede yeniden güç kazanan cemaatçi tahayyüller karşısında, Plessner'in sınır, dolayım ve biçim vurgusu yeniden düşünölmeye değer bir ufuk açmaktadır.

Sonuç olarak, Plessner'in kamusal alan anlayışı, yalnızca birey ile toplum arasında işleyen yapısal mekanizmaları değil; aynı zamanda insanın ne olduğunu, nasıl var olduğunu ve başkalarıyla birlikte nasıl bir dünya kurabileceğini sorgulayan bütöncöl bir antropolojik tahayyüldür. Onun politik antropolojisi, modernliğin temel gerilimlerini —birey ve toplum, içerik ve biçim, doğrudanlık ve temsil, açıklık ve mesafe— yalnızca teşhis etmekle kalmaz, aynı zamanda bu gerilimleri -indirgeyici olmaksızın- taşıyan bir özgürlük ve öznellik anlayışı geliştirmeye çalışır. Bu anlayış, her ne kadar bu yazıda yalnızca belirli boyutları ele alınmış olsa da içinde yaşadığımız kırılğan ve kutuplaşmış dünyada ortak bir kamusal yaşamın asgari koşullarını yeniden düşünmek için vazgeçilmez bir felsefi kaynak niteliği sergilemektedir.

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu* (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Devrim üzerine* (O. E. Kara, Çev.). İletişim Yayınları.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Routledge.
- Boutayeb, R. (2023). In praise of coldness: The open neighborhood and its enemies. İçinde C. Royer & L. Matei (Ed.), *Open society unresolved: The contemporary relevance of a contested idea* (s. 38–47). Central European University Press.
- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Harvard University Press.
- Chrobak, K. (2021). Helmuth Plessner's social and political thought in light of his philosophy of life. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 5(2), 35–49. doi: 10.14394/eidos.jpc.2021.0025
- Dean, J. (2010). *Blog theory: Feedback and capture in the circuits of drive*. Polity Press.
- Delitz, H., & Seyfert, R. (2002). Introduction. İçinde H. Plessner, *Political anthropology* (s. vii–xxv). Northwestern University Press.
- Eßbach, W. (1992, November 4–7). *The center on the outside: Helmuth Plessner's philosophical anthropology* (D. Jones & J. Gaines, Çev.). Paper presented at the International Symposium in honor of Helmuth Plessner, Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg..
- Fischer, J. (2014). Philosophical anthropology: A third way between Darwinism and Foucaultism. İçinde J. De Mul

- (Ed.), *Plessner's philosophical anthropology: Perspectives and prospects* (s. 41–57). Amsterdam University Press.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, (25/26), 56–80. doi:10.2307/466240
- Göle, N. (2023). City life and public spaces. İçinde N. Göle (Ed.), *Public space: Democracy, assembly and creativity* (s. 8–28). Routledge.
- Habermas, J. (1997). 1990 baskısına önsöz (T. Bora & M. Sancar, Çev.). İçinde *Kamusal yaşamın yapısal dönüşümü* (s. 13–56). İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma 1990)
- Harvey, D. (2000). *Spaces of hope*. University of California Press.
- Hess, A. (2000). Against unspoilt authenticity: A re-appraisal of Helmuth Plessner's *The Limits of Community* (1924). *European Journal of Social Theory*, 3(1), 21–31. doi:10.1177/13684310022224601
- Honenberger, P. (2015). Plessner's *Levels of Organic Life and the Human: Introduction to Philosophical Anthropology*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2015(11.07).
- Hunt, A. (2017). Nonpersons. İçinde J. Weinstein & C. Colebrook (Ed.), *Posthuman life: Theorizing beyond the posthuman* (s. 179–209). Columbia University Press.
- Krüger, H.-P. (2010). Anthropology and politics: Helmuth Plessner's theory of the public sphere. *German Life and Letters*, 63(3), 253–269. doi:10.1111/j.1468-0483.2010.01467.x
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Çev.). Blackwell. (Orijinal çalışma 1974)

- Lerch, H. (2014). Anthropology as a foundation of cultural philosophy. İçinde J. De Mul (Ed.), *Plessner's philosophical anthropology: Perspectives and prospects* (s. 195–211). Amsterdam University Press..
- McCarthy, T. (2004). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü'nün İngilizce baskısına giriş* (M. Özbek, Çev.). İçinde M. Özbek (Ed. & Çev.), *Kamusal alan* (s. 91–93). Hil Yayın.
- Mitchell, D. (2003). *The right to the city: Social justice and the fight for public space*. Guilford Press.
- Plessner, H. (1999). *The limits of community: A critique of social radicalism* (A. Wallace, Çev.). Humanities Press. (Orijinal çalışma 1924)
- Plessner, H. (2002). *Political anthropology* (A. Wallace, Çev.). Northwestern University Press. (Orijinal çalışma 1931)
- Plessner, H. (2019). *Levels of organic life and the human: Introduction to philosophical anthropology* (M. Hyatt, Çev.). Fordham University Press. (Orijinal çalışma 1928)
- Riou, M. (2023). *The sociology of the mask: From human comedy to post-Covid society* (A. Translator, Çev.). Routledge. (Orijinal çalışma 2022)
- Sennett, R. (1977). *The fall of public man*. Alfred A. Knopf.
- Tönnies, F. (2001). *Community and society* (C. P. Loomis, Çev.). Dover Publications. (Orijinal çalışma 1887)
- Wallace, A. (1999). Introduction. İçinde H. Plessner, *The limits of community: A critique of social radicalism* (s. 2–35, A. Wallace, Çev.). Humanities Press.
- Warner, M. (2002). Publics and counterpublics. *Public Culture*, 14(1), 49–90. doi:10.1215/08992363-14-1-49

- ¹ “Kamusal alan” kavramı Türkçede hem *public sphere* (kamusal alan) hem de *public space* (kamusal mekân) terimlerini karşılamak üzere kullanılsa da, bu terimler farklı kuramsal bağlamlara işaret etmektedir. Göle’ye göre, kamusal mekân ve kamusal meydanlar gündelik toplumsal etkileşimlerin fiziksel zeminini oluştururken, *public sphere* Almanca *Öffentlichkeit*) soyut ve normatif bir anlamda tüm yurttaşlara açık, eşitlikçi ve tartışmaya dayalı bir kamusal tartışma alanını ifade eder hale gelmiştir. (Göle, 2023, s. 8). Benzer şekilde, Trenz de kamusal alan kavramının farklı disiplinlerde farklı anlamlar kazandığını belirtir: filozoflar için Aydınlanma düşüncesiyle, hukukçular için devlet ve hukukla, siyaset bilimciler için siyasal rekabetle, medya araştırmacıları için medya sistemleriyle ilişkilendirilir. Demokratik kuram ise kamusal alanı kamuoyu ve irade oluşumu süreçleriyle bağdaştırır (Trenz, 2020, s. 11).
- ² Butler’ın “assembly” (bir araya geliş) kavramı, bedenlerin kamusal alanda ortak varoluşları aracılığıyla politik etkide bulunmasını ifade eder.
- ³ Lefebvre, *The Production of Space* (1991 [1974]) adlı eserinde, mekânın toplumsal olarak üretildiğini ve bu üretimin ideolojik, ekonomik ve sembolik ilişkilerle iç içe geçtiğini savunur. Harvey ise *Spaces of Hope* (2000) ve *The Condition of Postmodernity* (1989) gibi çalışmalarında, neoliberal kentsel dönüşüm süreçlerinin kamusal mekânları nasıl yeniden biçimlendirdiğini analiz eder.
- ⁴ Jodi Dean’ın (2010) “recursive public” kavramı üzerinden yaptığı analizde olduğu gibi, yeni medya ortamlarında kamusal söylemin, katılım üretmekten çok dolaşıma ve yankılamaya odaklanan bir biçime bürünmesi, kamusal alanın eleştirel potansiyelini zayıflatan bir dönüşüm olarak okunmaktadır.
- ⁵ Plessner’in 1959 tarihli *Die verspätete Nation (The Delayed Nation)* adlı eseri, Almanya’nın modernleşme sürecini politik form ekseninde analiz ederken, ulusal kimliğin oluşumunu gecikmiş bir siyasal temsil sorunu olarak ele alır. Her ne kadar bu eser sınır, biçim ve dolayım temalarını tarihsel-toplumsal düzlemde derinleştirse de bu çalışmanın temel odak noktası Plessner’in 1924 tarihli *Topluluğun Sınırları: Toplumsal Radikalizmin Bir Eleştirisi (The Limits of Community: A Critique of Social Radicalism)* adlı metnidir; çünkü söz konusu eser, çalışmanın hedefine uygun bir şekilde sınır düşüncesinin antropolojik, toplumsal ve politik düzeyde ilk sistematik ifadesini içerir.
- ⁶ Plessner’in felsefi antropolojisi, yaşamın katmanlı yapısını biyolojik varoluştan kültürel biçimlenişe kadar çok boyutlu olarak ele alan kapsamlı bir sistemdir. Özellikle *Organik Yaşamın Düzeyleri ve İnsan: Felsefi Antropolojiye Giriş* (Orijinal çalışma 1928) adlı eseri, onun sınır, dışsallık ve eksantriklik gibi temel kavramlarını, canlılığın yapısal ilkeleriyle birlikte geliştirir. (Plessner, 2019). Ancak bu çalışmada, Plessner’in özgün biyoloji felsefesi ayrıntılı biçimde ele alınmayacak; yalnızca politik antropolojiye geçişi mümkün kılan kuramsal ilkeler bağlamında sınırlı bir kullanım söz konusu olacaktır.
- ⁷ Bu çalışmada “Felsefi Antropoloji” ifadesi, belirli bir insan kavrayışına dayanan özgün bir düşünce geleneğini belirtmek üzere büyük harfle yazılmaktadır; bu kullanım, genel bir alt disiplin olarak “felsefi antropoloji”den ayrılmak amacıyla tercih edilmiştir
- ⁸ Bu çalışmada “eccentric” terimi, Türkçeye “aykırı”, “merkezden uzak” ya da “dış merkezli” gibi çeşitli biçimlerde çevrilebilse de bu sözcüğün Türkçede yerleşik ve tekil bir karşılığının bulunmaması nedeniyle “eksantrik” biçiminde bırakılmıştır

-
- ⁹ Plessner'in terminolojisinde *Körper*, dışarıdan gözlemlenebilen fiziksel beden anlamına gelirken; *Leib*, kişinin doğrudan yaşantıladığı, duyumsadığı ve içerden deneyimlediği "yaşayan beden"i ifade eder. Bu ayrım, özne ile bedeni arasındaki dolayımın fenomenolojik temelini oluşturur.
- ¹⁰ Bu çift yönlü konumsallık, bireyin kendine özgü bir "ben" ile başkalarıyla paylaşılabilir bir "genel ben" (biz) arasında konumlanmasını mümkün kılar (Plessner, 2019, s. 279). Plessner'e göre bu "genel ben", soyut değil, ancak başkalarıyla birlikte yaşanan somut ilişkiler içinde kavranabilir. Bu durum, sempatik analogi ve role girme gibi fenomenler çerçevesinde, kişisel ve kolektif gelişim kuramlarında geniş biçimde ele alınmıştır. Ancak Plessner, bireyin başkalarını yalnızca kendi deneyim alanının bir uzantısı olarak kavradığı düşüncesine karşı çıkar; ona göre bireysel benlikler, eksantrik varoluşun yapısal sonucu olan ortak dünyanın yerleşmiş ifadeleridir (Plessner, 2019, s. 278–280).
- ¹¹ Bu yönüyle eseri, daha sonra geliştireceği politik antropoloji perspektifinin kavramsal öncülü olarak görmek mümkündür. Burada savunduğu sınır, maske, rol ve mesafe temaları, sonraki yıllarda *Politik Antropoloji* (2018) adlı eserine de temel teşkil edecektir.
- ¹² Wallace'ın girişte belirttiği üzere, Plessner'in düşüncesi, insan varoluşunun merkezine yerleştirdiği çatışmalı itkiler üzerinden şekillenir: insan hem dış dünyaya yönelerek bilgi ve gerçeklik arayışına giren, hem de içsel sınırlarını koruma, kendini geri çekme ve bilinç dışına yönelme eğilimi taşıyan bir varlıktır. Bu karşıt yönelimler, insanın aynı anda hem "olma" hem de "oluş" kaynağı olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Söz konusu gerilim, bireyi toplumsal işlevler ve roller aracılığıyla kendi gerçekliğinden geri çekilmeye, başka bir ifadeyle, "kendini gerçekleştirilmeye" de zorlar. Plessner'in yaklaşımı, bu içsel çatışmalarla malul bireyler için, onları sosyal bütünlük içinde koruyacak biçimsel entegrasyon stratejilerini düşünmeye yönelir; çünkü bu kişiler, tam da toplumun zamansal ve mekânsal yapısı içinde yaşayabilmek için, kimi yönleriyle kendilerinden feragat etmek zorundadırlar. (Wallace, 1999, s.25).
- ¹³ Plessner'e göre, tıpkı devlet gibi dinsel kurumlar da topluluğun değerlerini (tinsel anlamda temellenmiş olanları) bireylerin toplumsal etkileşim içindeki işlevsel koordinasyonu ile uyumlu hale getirme çabası olarak anlaşılabilir; maddi değerlerin söz konusu olduğu yerde bu denge devlette ve hukukta kurulurken, manevi ve tinsel değerlerin gündeme geldiği durumda bu işlev kilisede, yani genel olarak dinsel kurumlarda gerçekleşir (Plessner, 1999, s. 189).

CHARLOTTE PERKINS GILMAN'IN ERKEK YAPIMI DÜNYAYA ELEŞTİRİLERİ

Sebile BAŞOK DİŞ¹

1. GİRİŞ

Önemli Amerikalı feminist kadın yazarlardan biri olan Charlotte Perkins Gilman, 20. yüzyıl feminist düşüncesinin öncülerinden biri olarak sosyal cinsiyet eşitsizliğine dair derin analizleriyle tanınır. Aynı zamanda bir sosyolog olan Perkins, ütopya, roman, kısa hikâye, şiir gibi farklı türlerde çalışmalar kaleme almıştır. O, içinde yaşadığımız dünyayı feminist perspektiften bakarak değerlendirmiş ve bu dünyayı ‘androsentrik’ olarak nitelendirmiştir. Bununla, dünyanın erkek yapımı olduğunu ve bu kültürün de erkek egemen bir kültür olduğunu kastetmiş, eserleri boyunca bu kültürü eleştirmiştir.

Günümüzde her ne kadar bu tür eleştirilere aşina olsak da birinci dalga feminist hareket içinde yer alan Gilman'ın eleştirileri kendi dönemi için oldukça yenilikçiydi. Gilman, bir feministtir ve feminizm tanımlaması güç bir ideoloji olsa da hakkında söylenebilecek en temel şeylerden biri feminizmin kadınlara yapılan baskıya vurgu yaptığıdır. Andrew Vincent, feminizmi şu şekilde tanımlar: “*En basit anlamıyla, feminizm kavramı, kadınların maruz kaldığı baskının incelenmesine, bir duygu paylaşımına ve kadınların her alanda desteklenmesine işaret eder.*” (Vincent, 2006, s. 271)

Kuşkusuz, bu baskının türleri, baskıyla nasıl mücadele edileceği, kadınların nasıl destekleneceği, kadınların yaşadığı

¹ Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, sebile_basok2000@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-1960-697X.

sorunların kaynakları ve çözümleri noktasında feministler arasında önemli fikir ayrılıkları vardır. Örneğin, bazı kadınlar ortak bir insanlık doğasını paylaştıkları erkeklerle eşit seviyeye ulaşmayı hedeflerken bazı feministler ise bundan çok daha fazlasını talep etmektedir. Bu ikinci grubun görüşlerini Vincent şu sözlerle özetler:

Kadın ruhu eşsizdir, değişmez ve erkeğinkinden bütünüyle farklıdır. Aslında, bazıları, kadının doğuştan ekolojik kapasiteleriyle erkekten üstün olduğunu ve insan türlerinin tarihinin, erkek egemenliği yüzünden hastalıklı bir biçimde rotasından çıktığını öne sürerler. (Vincent, 2006, s. 277)

Çalışmamızın konusu olan Gilman'ın feminist düşüncelerinde de bu görüşün izlerini görmek mümkündür. Ancak bu durum bize Gilman'ın kadınları ve feministleri hiç eleştirmedişini düşündürmemelidir. Durum hiç de böyle değildir. Erkek yapımı dünyayı ve erkek doğasını sert biçimde eleştiren Gilman, hem feministlerin kendisini hem de kadınları eleştirmekten çekinmemiştir.

Çalışmamızda Gilman'ın dünyayı niçin erkek yapımı olarak adlandırdığı, bu dünyada neleri yanlış bulduğu, bu dünyanın nasıl inşa edildiği, insan doğasındaki ortak unsurların, erilliğin ve kadınlığın ne demek olduğu, kadın-erkek ilişkilerinin nasıl olduğu ve nasıl olabileceği sorularına Gilman'ın eserleri merkeze alınarak yanıt aranacaktır.

2. ERKEK YAPIMI DÜNYA

Gilman, çeşitli eserlerinde feminist görüşlerini ortaya koysa da kadınların erkekler tarafından nasıl kısıtlandığını ve baskıya uğradığını özellikle *Erkek Yapımı Dünya* adlı eserinde açıkça ortaya koymuştur. Bu eserin temel düşüncesi, tarihsel süreç içerisinde erkeğin bir şekilde kadının efendisi haline geldiği ve erkeğin egemenliğiyle oluşan dünyanın, kadınlar için hiç de iyi

bir yer olmadığıdır. Bu kötü durum o kadar derindir ki, sadece alt sınıftan kadınları değil, görece şanslı denilebilecek üst sınıftan kadınları da etkilemektedir. Gilman, bunun çarpıcı bir örneğini *Sarı Duvar Kağıdı* adlı öyküsünde verir. Bu öyküde ana karakter bir kadındır ve eşi yüksek statüye sahip bir doktordur. Ancak, kocasının eğitilmiş ve toplumsal açıdan saygın bir konuma sahip olması, karısına yönelik baskıcı tutumlarını engellememektedir. Kadın, kendi hayatıyla ilgili kararları alamamakta, hatta kendisine neyin iyi gelip neyin gelmediğini bile belirleyememektedir. Kocas, onun yaşamı üzerinde öyle güçlü bir belirleyiciliğe sahiptir ki tatili geçirecekleri evde hangi odada kalacaklarına dahi kendisi karar vermekte, kadının bu konuda söz hakkı bulunmamaktadır. Kuşkusuz, John (kadının kocası), bu otoriteyi kaba ya da doğrudan zorlayıcı bir şekilde kurmaz. Aksine karısı üzerindeki denetimini özenli, şefkatli ve korumacı bir dil kullanarak uygular. Ancak bu tutum, kadının psikolojik olarak daha derin bir boyutta baskılanmasına neden olur. Kadın, kocasının talimatlarının dışına çıkmadığı halde içinde bulunduğu durumun sorumlusunun kendisi olduğunu düşünür ve John'a karşı gelmenin nankörlük olacağını hisseder (Gilman, 2021a, ss.10-11). Bu noktada Gilman, ataerki egemenliğin yalnızca açık otoriteyle değil, duygusal bağıllık ve suçluluk duygusuyla da nasıl sürdürüldüğünü ortaya koyar.

Ne yapacağına, ne zaman yapacağına, kendisi için neyin iyi olduğuna karar veremeyen, inisiyatif hakkı elinden alınmış bu kadın, kocasının özenli ve şefkatli görünen egemenliği altında aslında derin bir baskıya maruz kalmaktadır. Ancak kadının içinde bulunduğu bu durum, bireysel ya da istisnai bir örnek değildir. Gilman'a göre bu durum, erkek yapımı dünyada benzeri pek çok örneği görülebilecek kadar yaygın bir durumdur.

Kadının itaatkâr rolü, erkek egemen kültür tarafından inşa belirlenmiştir. Gilman, işte bu erkek yapımı dünyayı eleştirir.

İnsanların çoğu bu tür eşitsizlikleri, sırf çok yaygın olduğu için doğal kabul eder. Bu durumu kendisi şöyle ifade eder:

Mental, mekanik ve sosyal gelişim neredeyse tümüyle onlarındı. Şimdiye dek erkek yapımı bir dünyada yaşadık, acı çektik ve öldük. Bu durum öyle yaygın, öyle fasılasızdı ki doğa kanunundan farkızmışçasına bahsediliyordu. Medeniyetin doğuşundan beri “Ademoğlunu” Adem ve oğulları olarak; dünyayı da onların dünyası olarak kanıksadık. (Gilman, 2022a, s. 15)

Gilman'a göre kadının hayatının kısıtlanmasını doğal sayacak kadar kanıksamış olmamızın nedeni, bu durumun eski zamanlardan beri devam ediyor olmasıdır. Çok eskiden beri böyle yapılıyor olması, insanlarda, durumun böyle olmasının doğal olduğu kanısına yol açar. Ancak durumun nedeni, doğa değil, bizzat insanın kendi tercihleridir. Gilman bunu şu sözlerle ifade eder:

İşte *Homo* cinsinin baskın ırk olduğu bir dünya. Bu ırk, tüm canlılar arasındaki en bilge, en güçlü, en sevecen ve en yetenekli olandır. Peki, bu canlı kendisi için mutlu, müreffeh, rahat ve tıkr tıkr ilerleyen bir dünya yaratmış mıdır? Yaratmadı. Yine de insanlığın dünyası büyük ölçüde bizim eserimizdir. Kendi davranışlarımızın sonucudur. (Gilman, 2023, s. 13)

İnsan ayrıcalıklı bir varlık olmasına rağmen sahip olduğu özellikleri, iyi, barışçıl, güvenli, rahat ve müreffeh bir hayat yaratmak için kullanmamıştır. Neticede, kendi tercihi sonucu hastalık, acı, savaş, yıkım, gelir adaletsizliği ve şiddetle karakterize olan bir dünya yaratmıştır. Gilman'ın erkek yapımı olarak gördüğü bu dünyanın en çarpıcı özelliklerinden biri, bu dünyanın erkeğe ait olmasıdır. Erkek, erkek olduğu için tüm dünyanın kendisine ait olduğunu düşünürken kadınınsa tüm dünyasının evden ibaret olduğunu savunur (Gilman, 2022a, s.19). Bunun anlamı, koskoca bir dünya erkeklere aitken kadınların dünyasının sadece küçük bir evden oluştuğudur. Neticede erkek,

dünyaya açılıp gelişme imkânına kavuşurken kadın, eve kapatılarak bu gelişimden mahrum bırakılmıştır.

Dünya ile ev ya da kamusal alan ile özel alan arasında yapılan ayırım, feminist kuram açısından son derece önemli bir ayırımdır. Gilman gibi pek çok feminist düşünür, bu ayrımı tarihsel ve toplumsal bağlamda sorgulamış ve eleştirmiştir. Andrew Heywood'un da belirttiği gibi siyaset, iş yaşamı, sanat ve edebiyat gibi kamusal alanlar tarih boyunca erkek egemenliğinde şekillenmiştir. Kadınlarsa, aile ve ev sorumluluklarıyla sınırlı özel alana hapsedilmiş; ev hanımı ve anne rollerine indirgenmişlerdir. Bu nedenle feminist hareket, kamusal erkek – özel kadın ikiliğini ortadan kaldırmak için uzun süre mücadele vermiştir (Heywood, 2010, s. 251).

Gilman da çalışmalarında kamusal alan ile ev arasındaki ayırma dikkat çeker. Ona göre toplumlarda hem mahremiyet ihtiyacı için evler, hem de diğer insanlarla iletişim kurulabilecek ve birlikte çalışılabilecek ortak kullanım alanları her zaman var olmuştur. Ancak kadınlar, mümkün olduğunca evde tutulup kısıtlanırken; kamusal alanlar erkeklerin kullanımına açık olmuştur (Gilman, 2022a, s. 102) Gilman, kadınların evde tutulmalarını eleştirirken evi kötülüyor değildir. Gilman, evin sağladığı rahatlık, güvenlik ve mahremiyeti takdir eder. Ancak o, kadınlara olan etkisi nedeniyle kadınların hayatlarının evle ve eylemlerinin ev işleriyle sınırlandırılmasına karşı çıkar. Ona göre erkek, özgürdür ve binlerce farklı alanda uzmanlaşma şansına sahiptir. Buna karşın kadın eve hapsedilmektedir ve yalnızca ev içi faaliyetlerle sınırlı bir yaşama mahkûm edilmektedir (Gilman, 2022b, s. 17).

Gilman, kadının evde tutulmasının onu nasıl gelişimden alıkoyduğunu, erkeğin gerisinde bıraktığını ve karakterini nasıl olumsuz etkilediğini ayrıntılı biçimde açıklar. Ona göre kadının bir mülkiyet nesnesine indirgenmesi, yaşam alanının evle

sınırlandırılması, bir obje hâline getirilmesi ve bilinçli olarak cahil bırakılması birbirleriyle yakından ilişkili süreçlerdir. Bu koşullar altında kadın, ortak insan doğasını gerçekleştirme imkânından mahrum kalmış; bunun yerine, toplumun ona biçtiği “dişil” özellikleri abartılı biçimde sergilemek zorunda bırakılmıştır. Tüm bu durumlar, kadının insan olarak kabul edilmemesinin doğrudan sonuçlarıdır. Gilman, kadınların insan ırkının bir parçası olarak değil, yalnızca üremeye hizmet eden bir alt tür olarak görüldüğünü açıkça ifade eder. Ona göre, "kabul edilen şeyler şemasında tuhaf, değişik, alabildiğine uyumsuz bir yaratık olan kadın ise ancak bir dişil olarak mazur kılınmış ve bu bağlamda tasvir edilmiş"tir. (Gilman, 2022a, s. 16) Gilman Bu duruma kanıt olarak dilin kullanımını gösterir. Kadının farklılıklarına dayalı sıfat ve sözcükler genellikle egzotik ve aşağılayıcıdır. Örneğin, “efemine” kelimesi küçümseme anlamı taşıırken “fazlasıyla erkeksi olmak” böyle bir anlam taşımaz. Kısaca, insan türü olarak erkek anlaşılırken, kadın sadece neslin devamı için gerekli olan bir tür "refakatçi ve madun muavindir." (Gilman, 2022b, s. 17)

Bir tür “madun” haline gelen kadının erkeğe hizmet etmesi beklenmektedir. Kadının bu hizmeti erkeğin yaptığı profesyonel iş gibi değildir. Bu açıdan aralarında herhangi bir eşitlik söz konusu değildir. Kadının başka bir işte çalışması ve eşiyle kazançlarını paylaşmasındaki gibi bir ortaklık da yoktur. Kadın terzi veya berber gibi bir uzman da değildir. Kadının yaptığı iş, bir hizmetkârın yaptığı işte olduğu gibi şahsi hizmetten ibarettir (Gilman, 2022a, s. 25). Buna göre eve kapatılan kadının kocasına karşı durumu, bir hizmetkârın efendisine karşı durumu ile benzerlik gösterir. Bu benzerlik, aralarındaki güç eşitsizliğinden kaynaklanan asimetrik ilişkiden ileri gelir. Ancak kadından yalnızca kocasına değil, erkek kardeşlerinden farklı olarak ebeveynlerine de hizmet etmesi beklenir. Gilman, bu durumu gözden kaçırmaz ve şöyle der:

Baba, kızının kendisine hizmet etmesini bekler, bu hizmet oğlundan beklediğinden farklıdır. Buradan da anlayacağımız üzere bu tür bir hizmet anneliğin bir parçası değil, hatta evliliğin bir parçası da değildir. Gelin görün ki bu hizmetin yakışık alır bir biçimde kadının endüstriyel konumu olması beklenir.

Bu neden böyledir? Kız ve erkek evlat bağlamında neden ikincisinin aşağılayıcı bulduğu bir hizmet biçimi ilkenden beklenmektedir? (Gilman, 2022a, s. 27)

Erkek evlattan beklenmeyen hizmetin kız evlattan beklenmesi, ebeveynlerin evlatları karşısında eşitsiz davrandığı tek durum değildir. Onlara karşı farklı, belki de adaletsiz muameleleri, çok daha erken bir zamanda, bebeklik döneminde başlar. Gilman'ın buna ilişkin tespitleri şöyledir:

Kadınları sadece bir cinsiyet olarak ve bu cinsiyetin bebeklikten itibaren tezahür ettiğini benimseyerek, küçük kız çocuklarımıza bu doğrultuda oyuncaklar ürettik ve satın aldık. Dişi olmakla (ki bu anne olmak anlamına gelir), onlara mutlaka bebek aldık. Henüz kendi bebeklikleri bitmemişken. Dahası onlardan anaç bakım vermeye ilişkin taktikleri içeren bir oyun oynamalarını bekledik...

Küçük bir erkek çocuğundan imitasyon oyuncak bir bebeğe baba sevgisi ve ilgisi göstermesini beklemeyiz, fakat kız çocuğundan bekleriz. Bu durum bize henüz anormal gelmiyor...

Sonu gelmeyen oyuncak bebeklerin ve bunların mütemadiyen giydirilmesinin ötesinde, küçük kızlarımıza çay ve mutfak setleri, bebek evleri, küçük dikiş kutuları alıyoruz. Bunlar ise zaten onların dar kapsamlı işlerinin dar kapsamlı aracı. Erkeklerle gelince, onların seçenekleri daha geniş. Erkek çocuklara özünde eril olan savaş oyuncakları vermekle kalmıyoruz... aynı zamanda gemiler, tren yolları, vagonlar gibi insani şeylerin küçük birer modellerini de temin ediyoruz. Aynı şekilde uçurtma, topa, top gibi yüzyıllardır var olan kapsamlı oyuncaklar da onlar içindir. (Gilman, 2022a, ss. 70-71)

Gilman, bu tespitleriyle kadının kısıtlanmasının düşündüğümüzden çok daha erken, henüz bebeklik

dönemindeyken başladığını ve hayat boyu devam ettiğini ortaya koyar. Kız çocuklarının hayatı, evde oyuncak bebeklerle oynamakla sınırlandırılırken bu duruma herkes olağan gözüyle bakar. Ancak kız çocuklarının durumu erkek çocuklarla kıyaslandığında bu kısıtlamanın ne denli sınırlayıcı olduğu daha net anlaşılmaktadır. Küçük oğlan çocuklara, dünyaya hazırlanmalarını sağlayacak çok çeşitli oyunlar ve oyuncaklar sunulurken, küçük kız çocuklarına sadece anneliğe ve ev işlerine hazırlayacak türde bebekler ve evcilik oyunları verilmektedir. Bu durum, onların ufuklarını daraltmakta ve kendilerini annelik ile ev kadınlığı rolleriyle sınırlandırmalarına yol açmaktadır. Gelecekte kendisini sadece bir anne ya da ev kadını olarak hayal eden bir çocuğun, farklı hedefler gütmesi pek olası değildir; özellikle çevresindeki insanlar ona farklı seçenekler sunmuyorsa. Yani, erkek yapımı dünyada kadının hayatının annelik ve ev kadınlığı ile sınırlandırılmasının temelleri çok erken atılmaktadır. Gilman'ın ifadesiyle, kadınların nasıl insanlar olacağı, neleri yapıp neleri yapmamaları gerektiği, erkek standartları çerçevesinde ölçülmektedir (Gilman, 2022a, s. 104). Aslında burada ölçülmekten daha fazlası yapılmakta, tam olarak belirlenmektedir.

3. ERKEK YAPIMI DÜNYANIN KADINA ETKİLERİ

Gilman, yaşam alanı evle kısıtlanmış kadının ev yaşamında nasıl etkilendiğini ayrıntılı bir şekilde açıklar. O bunu yaparken öncelikle bir kadının evde gün boyu neler yaptığına bakar. Onun tespitlerine göre kadının zamanı daha çok yemek yapmakla, alışverişe çıkmakla ve temizlik yapmakla geçmektedir. Bunlar, kadının vaktini o kadar çok almaktadır ki öncelikli görevi olması gereken çocuğun bakımıyla bile yeterince ilgilenememektedir (Gilman, 2022b, s. 63). Gilman'ın

eleştirilerinden biri, tarih boyunca yaşanan sayısız ilerlemeye rağmen kadının hayatında kayda değer bir değişimin olmamasıdır. Zenginlik artmış, mülkiyet hakları tanınmış, dinler yükselmiş ancak tüm bunlara karşın kadınlar evlere daha da çok hapsedilmiştir (Gilman, 2022b, s. 78). O, bunca ilerlemeye karşın kadının durumunda bir gelişme olmamasına dikkat çekerken aynı zamanda kadının evde üstlendiği işlerin birbirleriyle uyumsuz olduğunu ileri sürer. Ona göre kadın evde birbirleriyle çelişen işler yapmak zorundadır. Kadın, öncelikle aşçı rolündedir; evde yemek yenildiği sürece yemek yapma işi ona kalmıştır. Ancak kadını bekleyen başka işler de vardır: temizlik yapmak, giysi dikmek veya onarmak, çocuğun bakımıyla ilgilenmek gibi. Gilman, bu işlerin birbirleriyle bağlantılı olmadığını düşünür. Ayrıca o, yemek hazırlamanın en fazla zaman alan iş olduğunu belirtir ve ne yazık ki uzmanlık ve eğitim gerektiren bu işte kadınlar yeterince iyi değildir. Öte yandan Gilman'a göre evin öncelikli amacı çocuğun yetiştirilmesidir ve anneliğin amacı da çocuğun bakımını üstlenmektir. Ancak kadın, ev işleriyle o kadar meşgul olmaktadır ki çocuğun yetiştirilmesi için yeterince zamanı kalmamaktadır (Gilman, 2022b, ss. 78-80). Kadın, bizzat bu koşullar nedeniyle yeterince gelişim gösterememektedir. Kadın, ev içinde birbiriyle ilgisi olmayan işlerin peşinde koşarken, kendini eğitime ve geliştirme fırsatı bulamaz. Gilman'ın ifadesiyle,

"Ev işleri ve ev hizmetlerinden oluşan bu devasa yığını aşip herhangi bir vatandaşlık görevi veya kamu hizmetinin ucundan tutup tutamayacağını düşünmeyiz." (Gilman, 2022b, s. 81)

Kadın ya da erkek hiç kimse için cezbedici olmayan bu işlere kadınların nasıl ikna edildiği merak edilebilir. Gilman bu soruyu da ele alır. Ona göre insani gelişimi engelleyecek bir kısıtlılığa erkekler boyun eğmezken kadınlar, bir yanılğı nedeniyle buna razı olmuştur. Bu yanılğı, onun ailesine duyduğu sevginin, sunduğu hizmeti tatmin edici kıldığıdır. Oysa aile

sevgisinin ne uzmanlık becerisiyle ne de iş sevgisiyle bir ilgisi vardır. Kadının kalbinin sevgiyle dolup taşması da, evde bir işten diğerine koşturması da insanlığı yükseltmeye yetmeyecektir. Böyle bir yükselişin gerçekleşmesi, işlerin niceliğinden çok niteliğine bağlıdır (Gilman, 2022b, ss. 81-84). Oysa kadının evde yaptığı bitmek bilmeyen işler, bu yükselişe katkı sağlayacak türden değildir.

Kadının en dikkate değer yönlerinden biri, entelektüel bakımdan geri kalmışlığıdır. Gilman, bu durumun toplumsal yapıların ve eğitim sistemlerinin kadınları nasıl sınırladığıyla doğrudan ilişkili olduğunu savunur. Ona göre kadınların entelektüel olarak geri kalmışlığı, aslında onlara tanınmayan fırsatların ve sistematik ayrımcılığın sonucudur. Kadınların potansiyelleri bastırılmış, yaratıcı düşünme ve eleştirel bakış geliştirme imkânları kısıtlanmıştır. Gilman'a göre ne yazık ki kadınlar, bilinçsizce de olsa güzellikler var eden ilkel sadelikten uzak oldukları gibi güzeli entelektüel olarak kavramalarını sağlayabilecek kültürden ve geniş hayat anlayışından da yoksundurlar. Güzelliği ne yaratabilirler ne de tanıyabilirler. Güzelliğe dair doğal bir içgüdüleri olmadığı gibi ona ilişkin bilgileri de yoktur. Ancak bu durum yine onların ev hayatına mahkûm olmalarından kaynaklanmaktadır. Gilman, bunu kadınların çalışma ve görev alanlarının onları önemli düşüncelere yönlendirmek için değil, nispeten önemsiz düzeyde bulunan duygular uyandırmaya yönelik olmasıyla açıklar. Kadın günlük hayatı içerisinde bir keşmekeş içindedir. Hiç durmadan birbiriyle uyuşmayan işleri yapmak zorunda kalan kadın, aynı anda ve aynı yerde uyumsuz süreçleri yürütme çabası içindedir (Gilman, 2022b, s. 118).

Kadının gündelik hayatında sürekli farklı ve çoğu zaman çelişen uyarıcılara maruz kalması, dikkatini ve enerjisini parçalar hâle getirir. Bu durum, onun odaklanma ve derinlemesine düşünme kapasitesini sınırlar; böylece daha karmaşık ve soyut

kavramları anlaması güçleşir. Bu da onun güzelliği tanıyacak ve kavrayacak bir yetkinliğe ulaşmasına engel olmaktadır. Ne yazık ki kadının ev hayatıyla kısıtlı olmaktan kaynaklanan birçok kusuru vardır ve fakat o, bunları görüp öz eleştiri yapabilecek durumda da değildir. Gilman, kadının içinde bulunduğu durumu şöyle açıklar:

Kişi kendine ve çalışmalarına dair adil bir değerlendirmeye ancak en geniş ve katıyetle kişisel olmayan karşılaştırmalar yoluyla erişebilir. Evin değerlendirmesi temelinde kişiseldir ve dar görüşlüdür. Kişi bazen dünya yeteneklerinden birini küçümseme hatasında bulunur. Ancak on vakanın dokuzunda diğer yönde hata yapar, yani ev yeteneğine olduğundan fazla değer biçerek. Kişinin kendisini dürüst ve doğru değerlendirmesi anlamında tevazu, ev yapımı bir ürün değildir, aşırı alçak gönüllülük veya temelsiz bir gurursa çoğu zaman öyledir. Hepimiz o yoğun özbilince ve ev yaşamının getirdiği o belirgin hassas kişiliği kadınlarda görmeye aşinayız. (Gilman, 2022b, s. 134)

Deneyim ve gözlem eksikliği nedeniyle kadın, insanlar, olaylar ve hatta kendisi hakkında isabetli yorumlar yapamaz. Çok az insan tanımış, çok az yer görmüş, çok az hayat deneyimi edinmiştir. Bu durum hem zihinsel yapısını hem de karakterini derinden etkiler. Bu açıdan kadınlar, erkeklerle tam bir karşıtlık içindedir. Gilman durumu şöyle açıklar:

Her türlü insanla birçok farklı yolla tanışmaya alışkın olan erkek çok daha geniş çaplı olarak ve kolay şekilde uyumu sağlar. Çocuk, ebeveyn, hizmetçi veya seyyar satıcı gibi yalnızca birkaç kişinin yakın temasına ve sabit ‘görgü’ kurallarına alışkın olan kadının insanlarla temas kurduğu böyle sağlıklı bir düzemi yoktur. (Gilman, 2022b, s. 135)

Gilman, kadının yetersizliklerinin ve kusurlarının kaynağı olarak onun eve mahkum edilmesini görür. İnsanlardan, deneyimden, iletişimden, sosyallikten, eğitim, sanat ve sahici bir işten mahrum bırakılan kadın, aklını, mantığını, irade gücünü, çeşitli erdemleri, bilgisini, becerilerini geliştirememektedir.

Adeta küçükken oyuncak bebekleriyle oynadığı evcilik oyununun daha büyük bir versiyonunu gerçek hayatta oynayan bir çocuk gibidir. Engellenen kadın, hem aklen hem ruhen çocuk seviyesinde kalır; zihinsel ve manevi olarak yeterince güçlü olamaz. Bu güçsüzlük, onun küçük zorluklardan bile çekinmesine, güvensizlik duymasına yol açabilir. Gilman, bu konuya da değinir. Doğruluk bu erdemlerden biridir. Gilman, doğruluğun güç ve özgürlük ile birlikte mevcut olabileceğini söyler. Güçlü kimseler, örneğin krallar, yalan söylemezler. Ama zayıf olanlar, mesela köleler, yalana başvururlar. Zayıflık, çaresizlik, cehalet, bağımlılık yalanı doğurur. Bu nedenle, içinde bulundukları zayıf ve bağımlı konumdan dolayı kadınlar yalana daha meyillidir (Gilman, 2022b, s. 130)

Gilman benzer şekilde cesaret erdemini de değerlendirir. Ona göre cesaret tehlikeyle karşılaşıldığında veya kuvvetin artmasıyla ortaya çıkar. Kadınlar, sürekli olarak korunmaya, kollanmaya, tehlikelerden uzak tutulmaya alıştıklarında, cesaret geliştirecek fırsatlardan da mahrum kalırlar. Ev içi yaşamın güvenli sınırları içinde büyüyen kadın, gerçek dünya ile yüzleşme deneyimi kazanamadığı için korkuya karşı koyma yetisini de geliştiremez. Cesaret, mücadeleyle, engellerle, bilinmezle karşı karşıya gelerek kazanılır; oysa kadının yaşamı bu tür karşılaşmalardan bilinçli olarak yalıtılmıştır. Gilman’a göre bu durum, kadının doğasından değil, onu şekillendiren koşullardan kaynaklanmaktadır. Korkaklık, kadınsı bir özellik değil; kadını çevreleyen sınırların ve kısıtlamaların doğrudan sonucudur. O, bu durumu şöyle açıklar:

Bir erkek doğumdan itibaren kat kat kumaşa sarılı tutulursa; gökyüzünden ve güneşten, rüzgârdan ve yağmurdan uzak kalırsa; gergin enerjisini durmaksızın küçük monoton işlerle aralıksız meşguliyet yoluyla harcarsa; ona uyan bol, çeşitli egzersizlerle kas gücünü ve becerisini asla geliştirmese, o da zayıf olacaktır. Yabancı kadınlar zayıf değildir. Köylü kadınlar zayıf değildir. Balıkçı kadınlar

da zayıf değildir, evine bağlı olan kadın zayıftır; tıpkı evine bağlı erkeğin olacağı gibi. Buna ek olarak bir de cahildir, hiç kitap okumamış değildir, ya da en azından bugünlerde öyle değildir; ancak genel hayata dair bilgisi yoktur. (Gilman, 2022b, s. 131)

Kadının eve kapatılması onun zihnin ve kişiliğinin yanı sıra doğrudan bedenini de olumsuz biçimde etkilemektedir. Gilman, bu soruna da dikkat çeker. Ancak ona göre bu sorun, kadının kaslarının gelişmemesinden daha büyüktür. Kadının eve ve o evi sağlayan erkeğe olan bağımlılığı onu bir süs objesi haline getirebilmektedir. Bunda hem kadının evden dışarıya çıkamaması hem de erkeğin kadına dair beklentileri etkili olmaktadır. Gilman bu süreci şöyle anlatır:

Önce fiziksel sonuçları inceleyelim. Evlerimiz yüzünden hiç şüphesiz beyazlaşmış ve yumuşatılmışızdır. Güneş karartır, gölge ise beyazlatır. O hayran olduğumuz narin güzelliğimiz evde daha da artmıştır fakat buna hayranlık duymakla doğru mu yapıyoruz?

Dünyada şimdiye dek görülen en üstün güzellik, güneşi seven Atinalılara aitti. Onların da kadınları eve bağlıydı ama erkekleri açık havada yarışıp güreşirlerdi. Temiz havanın, güneşin ve açık havada yapılan egzersizin sağlık için gerekli olduğunu, sağlığın da güzellik için gerekli olduğunu kanıtlamak için delil sunmaya gerek yoktur. Zayıflığa ve solgun ten rengine hayran olmamız bu özelliklerin iyi olduğunu hiçbir şekilde kanıtlamaz, alıştırıldığımız sürece biçimsizliğe de hayranlık besleyebiliriz. (Gilman, 2022b, s. 159)

Anlaşıldığı üzere kadın, çarpık güzellik anlayışı yüzünden sağlığı için son derece önemli olan temiz havadan, güneş ışığından, açık havada yapılan egzersizlerden de uzak kalmaktadır. Bu koşullar altında kadın elbette solgun ve narin görünecektir. Ancak böyle bir görünüme “güzel” denilip denilmeyeceği tamamen kültürel kabullerle ilgilidir ve bu androsentrik kültürü belirleyen de pek tabii erkektir. Erkek, solgun ve narin görünümü güzel bulur ve kadın da bunu benimser. Ancak kadının bu kabullenişinde etkili olan tek faktör güzellik

algısını belirleyen erkek olması değildir. Kadın, eve bağımlı yaşam biçimi nedeniyle erkeğe muhtaçtır. Dolayısıyla kadın, hayatta kalmak, kabul görmek ve değerli sayılmak adına erkeğin güzellik anlayışını içselleştirir. Görüldüğü kadarıyla durum, yalnızca estetik bir mesele değil, aynı zamanda ekonomik ve toplumsal bir zorunluluğun ürünüdür.

Gilman’a göre doğada tüm dişiler arasında yalnızca kadın, “erkeğin dikkatini çekmek için kendini süslemek, kendine çeki düzen vermek ve kelimenin tam anlamıyla ödünç süslerini sergilemek” durumunda kalır. Gilman’ın “rezillik” olarak gördüğü bu durumun nedeniyse kadının ekonomik bağımlılığı ve içinde bulunduğu çaresizliktir. En temel yaşamsal gereklilikleri bile evlendiği adam tarafından karşılanan kadının hayatı kocasına bağlıdır (Gilman, 2022a, s. 43).

Eş seçiminde belirleyiciliğini kaybeden kadın, seçilebilir olmak için seçici konumuna geçen erkeğin beğeneceği bir görünüm elde etmeye çalışır. Ancak Gilman, erkeğin güzellik olarak gördüğü şeyin niteliği konusunda son derece eleştireldir. O, şöyle der:

... erkeğin, kadındaki güzellik diye adlandırdığı şeyin büyük bir kısmı hiç de insana ilişkin bir güzellik değildir, daha ziyade bir erkek olarak kendisine çekici gelen belirli noktaların hantal bir biçimde aşırı geliştirilmesidir... Bir kadında güzellik olarak düşünülen bir şey; gerçek hayatta irade zayıflığı, verimsizlik ve hastalık alameti olabilir. Kasten tercih edilen, sebatla istenen ve netice itibarıyla ırkın içine yerleştirilen görece küçük bedenli kadınlar her noktada insan gelişiminde bir darbedir. (Gilman, 2022a, s. 39)

Gilman, kadınların içine düştüğü bu durumu, geçmiş dönemlerde uygulanan süsleme gelenekleriyle karşılaştırır. Zira geçmişte insanlar, geliştirdikleri sözde güzellik anlayışları nedeniyle bedenlerini deforme edebiliyor, hatta kimi zaman bedenlerine kalıcı biçimde zarar verebiliyorlardı. Bu tür uygulamaların ardındaki temel neden, insanların hem fizyoloji

bilgisine hem de bedensel zarafetin genel ahengine ilişkin bir kavrayışa sahip olmamalarıydı (Gilman, 2022b, s. 120).

Gilman, modern kadınların ve özellikle feministlerin geçmişe kıyasla çok daha büyük bir bilgiye ve özgürlüğe sahip olmalarına rağmen yine de benzer biçimde çarpık bir güzellik anlayışını benimsemelerini eleştirir. Kadının kendisini son derece yapay bir görünüme sokarak bir süs objesi hâline getirmesiyle, “ultra-kadın” tipi ortaya çıkar. Gilman’a göre ultra-kadının özellikleri; “zayıflık, çekingenlik, anlama ve yapma yetersizliğinin her türlü belirtisidir” (Gilman, 2022b, s. 204). Ultra-kadının taşıdığı varsayılan “kadınsı cazibeler” ise gerçekte kadınsı nitelikler değildirler. Bunlar yalnızca kadınların, erkekleri memnun etmek amacıyla geliştirdikleri özelliklerdir (Gilman, 2021a, s. 81). Kadının bu tür nitelikleri benimsemesi, bilinçli ya da bilinçsiz şekilde geliştirilmiş bir stratejinin sonucudur. Gilman, bu stratejik yönelimi şöyle açıklar:

Aşırı eril erkeklerin aşırı rekabetçi içgüdü, daha az eril olanları yenip ortadan kaldırma eğilimindeydi ve erkeğin acımasız sömürsünden ancak aşırı dişil kadın sağ çıkabileceğinden kadının dişiliği de haddinden fazla gelişme göstermiştir (Gilman, 2023, s. 49). Ancak Gilman’a göre kadının varlığını sürdürebilmek için ultra kadın haline gelmesi son derece sorunlu bir çözümdür. Gilman, “ultra kadın” a karşılık kendi ideal kadın imgesini ortaya koyar. Özellikle *Kadınlar Ülkesi* adlı eserinde, erkek müdahalesi ve baskısı olmaksızın özgürce var olan kadınların nasıl bireyler hâline geleceği ve nasıl bir yaşam sürecekleri üzerine odaklanır. Bu bağlamda ideal kadına ilişkin ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Gilman’a göre ideal kadın, günümüz kadınına kıyasla hem bedensel açıdan daha güçlü hem de zihinsel olarak daha gelişkindir. Bu kadınlar hem atletik hem de zarif ve güçlüdürler. Zeki olmalarına rağmen gergin değildirler; aksine son derece sakinlerdir (Gilman, 2021b, s. 35). En dikkat çekici yönleri ise mantıklı olmalarıdır. Ancak bu

özellik, tesadüfî değildir. Gilman’a göre bu mantıklı tavır, yaratıcı ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmek için harcanan yoğun çabanın bir sonucudur (Gilman, 2021b, s. 103). Kısacası, bu kadınların gelişmiş zihinsel kapasiteleri aldıkları eğitimin bir ürünüdür.

Gilman’ın bir diğer eseri olan *Daha Yerinden Oynatmak* adlı kitabı ise kadınlarla birlikte bütün bir toplumun nasıl dönüştürölüp geliştirilebileceği sorusuna yanıt verir. Ancak bu eserde dönüşüm ve gelişim, sosyal, siyasal, ekonomik ve eğitsel birtakım reformlarla gerçekleşir. Bu toplumda hem yoksulluk ve suç gibi sorunlar çözülmüştür hem de kadınlar özgürleşmiş ve gelişmiştir. Bu kadınlar da tıpkı *Kadınlar Ülkesi*’ndeki kadınlar gibi güçlü, zeki, kendinden emin, akıllı ve becerikli kadınlardır; alışıktığımız ince, narin, kırılgan kadınlardan çok farklıdırlar (Gilman, 2021c, s. 16)

Gilman’ın idealindeki kadın, erkeklere çaresizce bağımlı olmayan, kendini sadece ücretsiz ev hizmetiyle kısıtlamayan, anneliği erkek egemenliğine tabi kılınmamış, insan ırkına karşı öncelikli sorumluluğunu bilen ve bunu yerine getiren bir kadındır (Gilman, 2022a, s. 146). Ancak Gilman, sadece kadınların özgürleşerek güçlenmelerini istemez. O, aynı zamanda kadınlar ile erkekler arasındaki asimetric ilişkinin de değişmesini arzular. Kadın-erkek arasındaki ilişkinin eşitliğe, karşılıklı saygıya, iki tarafın da çıkarlarına uygun saf bir sevgiye dayanması gerektiğini düşünür. Ona göre daha yüksek bir mutluluğa ancak böyle bir ilişkiyle ulaşılabilir (Gilman, 2022a, s. 147).

Gilman’ın idealindeki kadın tipi dünyada çok yaygın değildir. Erkek yapımı dünyanın en göze çarpan yönlerden biri, bu dünyada erkekler ve kadınlar arasındaki gelişmişlik farkıdır. Gilman hiç çekinmeden açık yüreklilikle bu durumu ortaya koyar. Ona göre günümüzde erkekler kadınlardan daha insanidirler. Bunu anlamak için hükümet ve hukuk tarihine bakmak yeterlidir.

İnsanlığı toplumsal gelişmeye katkı olarak gören Gilman, erkeklerin toplumsal gelişme yönünde yavaş fakat karşı konulmaz bir ilerleme gösterdiklerini söyler. Bu gelişimi yönetim biçimlerinde görmek mümkündür. Geçmişin eski kralları keyfi bir şekilde karşı konulamaz otoritelerini kullanabilmekteydiler. Şimdi bu monarşi günleri geride kalmıştır. Kanunlar artık üst makamlar tarafından empoze edilmemekte, halk tarafından geliştirilmektedir (Gilman, 2022a, 112).

Sahip oldukları ayrıcalık ve özgürlük nedeniyle erkekler kadınlara kıyasla kendilerini çok daha fazla geliştirebilmiştir. Erkek, eğitim almış, bir işte uzmanlaşmış ve çalışmış, dış dünyaya açılmış, bilim, sanat, sanayi, siyaset gibi pek çok farklı alanda kayda değer çalışmalar yapmıştır. Buna karşın kadınlar yüzlerce yıl önce yaşamış ilkel ataları gibi kalmıştır. Bunun nedeni kesinlikle kadının doğa bakımından erkeklerden daha aşağı olması değildir. Gilman'ın da açıkladığı gibi bunun nedeni, erkek tüm ayırt edici insan faaliyetlerini her yerde özgürce sürdürme imkânına sahipken, kadının ev hizmetine ayrılmış halde bulunmasıdır (Gilman, 2023, s. 60).

Gilman'a göre kadının sahip olduğu insani nitelikleri ortaya çıkaramayacak şekilde dünyadan soyutlanmasının nedeni erkeğin baskıcı doğasıdır. O, her ne kadar erkeklerin tamamen kötü veya kadınların tamamen iyi olduğunu söylemediğini belirtse de dünyadaki birçok sorunun kaynağında eril özelliklerin olduğunu iddia eder (Gilman, 2022a, 84). O, kadın ve erkeklerin insan olduğunu ve insan doğasını paylaştıklarını özellikle vurgular. Eğitim, çalışma, toplumsallaşma, dinlenme, eğlenme, iletişim kurma, etkileşim içinde olma, uzmanlaşma gibi faaliyetlerin hepsi insan oldukları için kadın ve erkek her insan için gereklidir. Ancak tüm bu ortaklıklara rağmen insanlar erkek veya kadın olmaktan kaynaklanan bazı eğilim ve özelliklere de sahiptir. Gilman'a göre erkek doğası rekabetçidir. Rekabetçi erkek ya yarışarak ya da savaşarak çaba harcar. Onun bu özelliği

dile bile yansımıştır. Bu nedenle ortaya konan her tür çaba "savaşmak" olarak görülür. Ölmekte olan adam nefes almak için savaşırken, bilge doktor ölümle savaşır. Dindar Hristiyan ise dini için savaşır (Gilman, 2023, s. 66).

Gilman'ın iddialarına göre erkeklerin savaşmaya yönelik doğalarından kaynaklanan bir eğilimleri vardır. Erkekler, doğal olarak savaşır, sevinç çılgınlıkları atarlar, rakiplerini yenerler, ödülleri kaparlar. Erillikleri bu şekilde inşa olduğu için erkeklik savaş anlamına gelir. Gilman erkeğin iki temel özelliği olduğunu söyler: Arzu ve mücadele. Hayatta savaşmayı asıl görev olarak gören erkekler için savaşmamak, yarıştan elenmek anlamına gelir. Savaşma yetisine verilen öneme kıyasla kamusal meseleleri; sağlıkla, eğitimle, ahlakla ve ekonomiyle ilgili sorunları çözme yetisinin neredeyse hiçbir önemi yoktur (Gilman, 2022a, s.133).

Buna karşın kadınlarda böyle bir eğilim yoktur. Kadınların birbirlerine vurma dürtüsü olmadığı gibi şiddet sonucu aldıkları yaralardan gurur duymaz ya da zevk almazlar. (Gilman, 2022a, ss. 59-61).Kadınların temel motivasyonları çatışma ve macera değildir. Gilman, kadınların kendilerine has özelliklerini sonsuz sevgi, bitmek bilmeyen hizmet ve yaratıcı annelikten doğan beceri ve cesaret olarak sıralar (Gilman, 2022a, s. 59). Anneliğin özü olan hizmet etmek, sevmek ve iyilik yapmak hayatın da özüdür. Ancak bunlar eril dünyada yeterince kıymet görmemekte ve ikincil meseleler olarak görülmektedir (Gilman, 2022a, s.122).

Görüldüğü üzere Gilman, eril ve dişil değerler arasında ayırım yapmakta ve dişil değerlerin hayat için daha asli olduğunu ancak bunların erkek yapımı dünyada eril değerlere verilen öncelik nedeniyle yeterince kıymet görmediğini iddia etmektedir. Gilman'ın bu görüşleri, Carol Gilligan'ın görüşlerine yakın durmaktadır. Gilligan, erkeklerin ve kadınların farklı değerlere

ağırlık veren ahlak anlayışları geliştirdiğini söyler. Gilligan'a göre iki ayrı cinse hitap eden iki ayrı etik vardır. Erkeklerin etiğinde adalet, eşitlik ve bireysel haklar temel değerlerken, kadınların benimsemeye yatkın oldukları alaka etiğinde anlayış, sorumluluk, nezaket, duyarlılık, ilgi ve yakınlık başat değerlerdir (Cevizci, 2018, ss. 469-471). Hem Gilman hem de Gilligan, kadınların erkeklerden farklı değerlere yatkın olduğunu ve bu değerlerin erkekler tarafından benimsenen değerlerden hiç de aşağı olmadığı noktasında hemfikirlerdir.

4. SONUÇ

Önemli yazarlar arasında yer alan Gilman, içinde yaşadığı dünyayı anlamaya çalışmış ve bağımsızlığını yitirmiş, baskı altında tutulan kadınların içinde bulunduğu hali görmüştür. Yüzyıllardır yaşanan bu durum doğal sayılacak kadar kanıksanmışken o, bunun hiç de doğal olmadığını, aksine bir tercihin sonucu ortaya çıktığını söyleyerek durumun değiştirilebileceğine vurgu yapmıştır. Öncelikle o, değiştirilmesini istediği bu dünyanın androsentrik oluşuna, yani erkek yapımı olduğuna dikkat çeker. Bu dünyada her ne kadar bilimsel, teknolojik, endüstriyel, siyasi ve hukuki bakımdan erkeklerin katkılarıyla önemli ilerlemeler olmuşsa da geri bırakılmış kadın yüzlerce yıl önceki ataları gibi ilkel kalmıştır.

Dünya, içinde barındırdığı her türlü gelişim fırsatı ile birlikte erkeğe açık tutulmuş. Kadının dünyası ise içinde yaşadığı evle sınırlandırılmıştır. Kadının evle sınırlandırılması, eğitim, uzmanlaşma, çalışma, toplumsallaşma gibi erkeğe özgü olmayan, insan doğasının gerektirdiği faaliyetlerden mahrum bırakılması, onu çeşitli açılardan olumsuz etkilemiştir. Bu etkiler öncelikle fiziksel durumunda ortaya çıkar. Kadın, güneşten, açık havadan ve egzersizden uzak tutulduğu için solgun ve güçsüzdür. Ancak ilginç bir şekilde onun bu sağlıksız görünümü güzel bulunur.

Kadın gerek formel eğitimden gerekse de hayat tecrübesinden yoksun olduğu için cahildir; pek çok şeyi yapamaması ve bilmemesi bakımından çocuk gibidir. Yine Gilman'a göre kadının evle kısıtlanmış hayatı, onda cesaret ve doğruluk gibi erdemlerin gelişimine de imkân tanımaz. Fiziksel, zihinsel ve karakter bakımından yetersizlikleriyle göze çarpan kadın, erkeğe bağımlı hale gelir. Çünkü bu haliyle kadın, yaşamı için temel olan gereksinimlerini dahi tek başına karşılayabilecek durumda değildir. Bu mecburiyet, kadını kendisini erkeğe beğendirmek için çabalamaya sevk eder ki Gilman'ın ultra kadın olarak adlandırdığı kadın tipi bu çabanın ürünüdür.

Gilman, kadının hem ultra kadın haline gelmesine hem de ev içi hizmet dışında bir işleve sahip olmamasına itiraz eder. Ona göre kadın, erkekle ortaklaşa paylaştığı insan doğasının gereği olan faaliyetlerle meşgul olmalı, böylece bir insan olarak daha fazla yetkinleşmelidir. Bu, kadının eril değerleri benimsemesi anlamına gelmez. Kadınların erkek gibi olma çabasına girmesine gerek yoktur. Çünkü erkek doğası için savaş, mücadele ve rekabet temel eğilimlerken, annelikte olduğu gibi kadın doğası için sevgi, iyilik ve hizmet temel eğilimlerdir. Kadının doğal olarak eğilimli olduğu bu değerler hayat için çok daha aslidir. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Gilman, kadının topluma, insanlığa ve çocuğuna hizmet etmesine karşı değildir. Hatta bunları destekler ancak o, kadının, erkeğin kişisel hizmetkârı olmasını doğru bulmaz.

Gilman'ın eserlerini kaleme aldığı dönemden beri yaklaşık bir asır geçmiştir ve o zamandan beri dünyada kadın hak ve özgürlükleri bakımından büyük gelişmeler olmuştur. Ancak bu gelişmeler dünyanın her yerinde eş zamanlı veya aynı şekilde gerçekleşmemiştir. Bu açıdan ülkeler arasında olduğu gibi aynı ülkenin farklı bölgelerinde bile farklılıklar söz konusudur. Elde edilen kazanımlar sayesinde dünyanın bazı yerlerindeki kadınlar, geçmişe kıyasla birer insan olarak çok daha tatmin edici

yaşamlara kavuşmuştur. Ancak pek çok kadının dünyası günümüzde dahi son derece erkek yapımıdır ve bu kadınlar hayatlarını evde ev içi hizmetle geçirmeye devam etmektedir. Bu nedenle Gilman'ın erkek yapımı dünya kavramının, dünyanın bazı yerlerinde hâlâ geçerli olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Cevizci, A. (2018). Etik- ahlak felsefesi. İstanbul: Say Yayınları.
- Gilman, C. P. (2021a). *Sarı duvar kâğıdı*. İstanbul: SaltOkur Yayınları.
- Gilman, C. P. (2021b). *Kadınlar ülkesi*. İstanbul: SaltOkur Yayınları.
- Gilman, C. P. (2021c). *Dağı yerinden oynatmak*. İzmir: Cem Yayınevi.
- Gilman, C. P. (2022a). *Erkek yapımı dünya*. Çanakkale: Akademim Yayınları.
- Gilman, C. P. (2022b). *Ev işleri ve etkileri*. Çanakkale: Akademim Yayınları.
- Gilman, C. P. (2023). *Erkeğin ve kadının dini*. Çanakkale: Akademim Yayınları.
- Heywood, A. (2010). *Siyasi ideolojiler*. Ankara: Adres Yayınları.
- Vincent, A. (2006). *Modern politik ideolojiler*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

PLATON’UN BİLGİ GÖRÜŞÜ

İclal BAĞCI¹

1. GİRİŞ

Platon ‘‘bilgi nedir ve nasıl elde edilir?’’ sorusuna varlık görüşünden hareketle cevap verir. Bu sebeple felsefi sisteminin mihenk taşı olan *idea* kavramından hareket eder. Ona göre idealar tümel, zorunlu, değişmez, mutlak, ezeli ve ebedi varlıklardır. Ruh, insan bedenine girmeden önce ideaları temaşa etmiş ve onların bilgisini edinmiştir. Bedene girdikten sonra ideaların bilgisini unutmuştur ve unutulmuş bilgiler diyalektik yöntemle hatırlanır. Platon’da bilgi mutlak ve kesin olan ideaların bilgisidir (*episteme*). Buna mukabil münferit objelerin yer aldığı maddi âlem, oluş ve bozuluşa tabidir ve burada mütemadi bir değişim söz konusudur. Bu objelerin bilgisi ise ancak duyular aracılığıyla elde edilir. Duyular yoluyla elde edilen şey, kişiden kişiye göre değiştiği için bilgi değil sanıdır (*doksa*). Platon’un bilgi görüşüne yönelik verilen bu özet daha en başta gösteriyor ki bilgi ve varlık konusu iç içe geçen ya da birbirinden ayrılamayan bir yapıya sahiptir.

2. VARLIK VE BİLGİ İLİŞKİSİ

Antikçağ’dan bu yana pek çok filozof bilgi problemi üzerinde sistematik çalışmalar yapmış ve bilginin kaynağını araştırmıştır.² Bilgi nedir ve nasıl oluşur? İnsan bilgisinin

¹ Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0001-6018-476X, e-mail: iclalbagci90@gmail.com.

² Ferhat Ağırman ve Ahmed Türkmetin, ‘‘Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği’’, *Kaygı*, 18 (2012): 198.

kaynağı nedir? Şey bilinebilir mi? Şayet bilinirse onu hangi kaynaklardan, nasıl temin edebiliriz? Bilen özne (suje/âlim) ile bilinen nesne (obje/malum) arasında nasıl bir ilişki mevcuttur? Bilgi türleri nelerdir? Hakiki bilgiye ulaşmak mümkün müdür? Bilgi sorununda tecrübenin ve duyu organlarının işlevi nedir? Bilginin doğası ve sınırları nelerdir? Doğru bilginin ölçütü nedir? gibi daha birçok soruya cevap aranmıştır. Söz gelimi Sofistler bilginin göreceli ve değişken olduğunu;³ Parmenides değişmeyen, ezeli, tek varlığa yani *Bir*'e ait olduğunu;⁴ Protagoras “insan her şeyin ölçüsüdür”⁵ argümanından yola çıkarak duyumlarla elde edileceğini; Aristoteles akıl ile duyu verilerinin işlenmesiyle gerçekleşen bir zihinsel etkinlik olduğunu öne sürmüştür.⁶ Öte taraftan Descartes apaçık, doğru bilgiye akılla ulaşılacağını;⁷ John Locke bilgilerimizin doğuştan olmadığını ve insan zihninin dünyaya geldiğinde boş bir levha olduğunu;⁸ David Hume zihinde bulunan her şeyin temelinde duyular olduğunu;⁹ Kant insanın, bilgi sürecinde, pasif olmayıp aktif bir biçimde duyular yoluyla gelen izlenimleri sınıfladığını, aklın ilkeleri ile yoğurduğunu savunur.¹⁰ Platon ise *bilgi* lafzına

³ Ali Taşkın, “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII / 1 (Haziran-2003): 203.

⁴ Parmenides, *Fragmanlar*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 91.

⁵ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, çev. Oğuz Özügöl (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 86.

⁶ Mehmet Ali Sarı ve Selin Güleroglu, “Aristoteles’in Bilgi Anlayışı: Episteme, Mantık ve Düşünce Erdemleri İlişkisi”, *tabula rasa Felsefe & Teoloji dergisi*, 43 (2024): 215-216.

⁷ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1986), 10.

⁸ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), 12.

⁹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009), 307.

¹⁰ Pınar Kaya Özçelik, “Kant’ın Bilgi Anlayışı”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 3/2 (Temmuz 2010), 8-9.

yüklediği manayla, onu edinme sürecinde çizdiği yolla ve bilgi türleri arasındaki farka dikkat çekmesiyle haleflerini epeyce etkilemiştir.¹¹ Doğru ve kesin bilginin imkânına dair yaptığı analizler, onun *varlık* anlayışıyla paralel bir şekilde açıklanabilir.¹² Daha açık bir ifadeyle Platon'un bilgi ve varlık anlayışının birbiri ile alakalı olmasından dolayı, bilgi görüşünü incelerken varlık görüşüne de intikal etme zarureti ortaya çıkar.

İnsan bilginin ne olduğunu, onun mahiyetini sorgulama esnasında aslında var olan üzerine bir düşünme gerçekleştirir. Daha açık bir ifadeyle, insan aklı “şey vardır” yargısını kabul ettikten sonra ancak “varolan (mevcud) bilinebilir” yargısına intikal edebilir. Çünkü *şey* olmadan malumat olmaz ve dolayısıyla yorum yapılamaz. Öyle ki “var olan nedir?” sorusu felsefenin en temel sorusudur. Bu soru duyuların ve sezginin tesirinden arındırılarak bir zihin faaliyetine kapı açar. İnsan *var-olanı* zihninde temellendirir; kavramsallaştırma ve soyutlama yoluna gider. Bu noktada talep edilen şey nesnenin bilgisidir. Ayrıca yok olan şey, yani *yokluk* hakkında da tahayyül edilemez ve konuşulamaz. Çünkü zihnin, fenomenler dünyasında varolmayanı üretmesi ve böylece onun üzerine konuşması mümkün değildir. Başka bir deyişle, Platon’a göre bilinebilir olanlar varolanlardır; varolmayanlar bilinemez.¹³ Ancak şey-in mevcudiyeti kabul edildikten sonra bilgi söz konusu olabilir. Bundan ötürü bu çalışmada Platon'un varlık görüşü ele alındıktan sonra bilgi görüşüne değinmek yerinde olacaktır.

¹¹ Mehmet Fatih Elmas, “Platon’da Varlık ve Oluş Sorunu”, *Metafizik Filozofların Metafizik Sistemleri*, ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019) 35.

¹² Çiğdem Yıldızdöken, “Platon Bağlamında Varlıktan Bilgiye Giden Yol”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/50 (Haziran 2017), 441.

¹³ Platon’dan aktaran Cemal Güzel, “Platon’un Bilgi Görüşü”, *Özne 24. Kitap Platon*, ed. Birdal Akar, (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2016) 23.

3. PLATON'UN VARLIK ANLAYIŞI

Antik çağ düşünürleri doğanın düzeni ve işleyişi üzerine içinde bulundukları anlam-değer dünyasını sorgulamış ve ilk maddenin ne olduğunu kavramaya çalışmışlardır.¹⁴ Buradaki temel amaç gözle görülen varlıkların oluşturduğu çokluğun arkasında saklı olan birliği, bütünlüğü ya da gerçekliği anlayabilmektir. Bunun için evrenin ana maddesinin ne olduğu sorusu, yani arkhe sorusu Thales'ten Demokritos'a kadar pek çok filozofun odaklandığı temel bir mesele olmuştur. Tüm değişimlerin arkasında değişmeden kalan hakikat nedir? Bu soru varlığı ve onun bilgisini birarada değerlendirmeyi zorunlu kılarak “varolanlar nasıl bilinebilir?” sorusunu açığa çıkarmıştır.¹⁵

Platon'un varlık anlayışı, evrendeki tüm görünür/duyulur şeylerin bir ideası olduğu kabulüne dayanır.¹⁶ İdealar maddi dünyanın ötesinde yer alır ve fenomenlerden/tikellerden bağımsız bir varlığa/gerçekliğe sahiptir.¹⁷ Tikel kavramı tek tek nesneleri tanımlarken tümel kavramı bu nesneleri tanımlayan adları ifade eder. Örneğin, odamdaki çalışma masası, bahçemdeki erik ağacı, saksıdaki kaktüs, okuduğum kitap birer tekil nesnedir. “Masa, ağaç, kaktüs, kitap” ise tümelleri oluşturur.¹⁸ Platon'a göre elde edilmesi gereken bilgi tümellerin bilgisidir ve zaten hakiki bilgi değişen-dönüşen bir dünya içerisinde yer almaz. Dünyada ise tikel nesnelerin mükemmellikten uzak örnekleri vardır ve tümeller bozulan,

¹⁴ Işıl Bayar Bravo, “Antikçağda Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne”, *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2007): 54.

¹⁵ Bayar Bravo, “Antikçağda Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne”, 45.

¹⁶ Zizaur Rahaman, “Revisiting Plato's Theory of Idea”, *International Journal of Current Science*, 13/1 (January 2023), 416.

¹⁷ Mehmet Latif, “İdealizm ve Realizmin Birbirini Tenkidi: Rasyonel Temellendirmeler Ekseninde Bir Karşılaştırma”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 18 (2024): 314.

¹⁸ Murat Baç, *Epistemoloji* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 50.

sonlu, değişen bir yapıya sahip olmadıkları için idealar alemine aittirler.¹⁹ Söz gelimi doğadaki tek tek çiçeklere varlığını veren bir çiçek ideası mevcuttur ve onun değişmeyen bir şey olarak bu dünyanın dışında olması gerekir. Bu idea çiçek tikellerinden (cûziyyat/particular) bağımsız bir varlığa sahiptir; dünyada birbirinden farklı ve değişken yapıda olan çiçekler ondan pay alarak mevcudiyet kazanırlar. Çünkü çiçek ideası çiçeklerin kusursuz biçimini temsil eder.

İdealar duyu organlarıyla kavranacak bir yapıda değildir; yalnızca tahayyül edilerek bilinebilir ve kavranabilirler.²⁰ Platon'a göre duyular aracılığıyla elde ettiğimiz tecrübeler hakiki bilgiyi vermez.²¹ Çünkü duyulur evren değişken ve maddi bir yapıdadır. Zaman ve mekâna, dolayısıyla oluş ve bozuluşa (kevn ve fesâd) tabidir. Başlangıcı ve sonu vardır.²²

Platon idealar olmadan fenomenlerin var olamayacağını defaatle vurgular. Gördüğümüz tüm nesneler idealarından pay alarak varlık kazanmıştır. Çünkü idealar dünyası değişmez, mutlak ve mükemmel olanı temsil eder; maddi hiçbir bir özellik taşımaz. Zaman ve mekân söz konusu olmadığı için oluş ve bozuluşa tabi değildir. Ezeli ve ebedi bir nizam mevcuttur.²³ Ayrıca idealar var olmak için kendilerinden başka bir şeye ihtiyaç duymazlar. Hâlbuki görünür şeyler, ideaların birer kopyası, yansıması ya da gölgesi niteliğindedir. İdealar dünyasının *kusursuz*, fenomenler dünyasının ise *noksan* ya da *gelip geçici* resmedilmesi, Platon'un bu iki dünyayı birbirinden ayırarak *dualist* bir yaklaşım sergilediğini gösterir. Böylece

¹⁹ Baç, *Epistemoloji*, 51.

²⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 222-223.

²¹ Platon, *Devlet*, 250.

²² Elmas, "Platon'da Varlık ve Oluş Sorunu", 37.

²³ Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982), 3.

Platon, idealar öğretisinin iki temel kabulünü ortaya koymuş olur; “idealar vardır” ve “idealar görünür şeylerden ayrıdır.”²⁴ Filozofun bilgi görüşü de bu kabüller üzerine inşa edilmiştir.

4. PLATON’UN BİLGİ ANLAYIŞI

Bilginin nesnesi olarak idealar ve somut nesneler ele alınınca yine dualist bir tutumla karşılaşırız. Bu iki nesne birbirinden farklı olduğu için onların bilgisi de farklı olacaktır. Nitekim Platon, Theaitetos diyalogunda bilginin ne olduğunu, nasıl bilindiğini ve türlerinin neler olduğunu Sokrates aracılığıyla sorgular. Theaitetos’a göre bilgi duyularımızla nesnelerin algılanmasıdır.²⁵ Görmek, koklamak, işitmek, dokunmak birer algılama biçimidir ve Platon’a göre şayet bilgi bu şekilde algılamadan ibaretse nesnel ve herkes için geçerli bir bilginin olması mümkün değildir. Çünkü algılar kişiden kişiye göre değişir ve göreceli bir yaklaşımda mutlak olana yer yoktur.²⁶ Değişen şey hiçbir zaman bilinemez; duyularsa bizlere değişenin bilgisini verir. Platon’un kendi ifadesiyle “bilgi yalnızca algıların bildirdiklerinden başka bir şey olmasaydı, o zaman “insan her şeyin ölçüsüdür” diyen Protagoras haklı olurdu.²⁷ Bilindiği gibi Protagoras’ta bilgi, duyu organları aracılığıyla elde edilen verilerin “bilen özne” tarafından işlenmesiyle oluşur. Başka bir ifadeyle bilgimizin kaynağı duyumlardır. Düşünüre göre bilginin oluşum sürecinde mühim olan ve belirleyici rolünü üstlenen bilinenden (malumdan) ziyade bilen (âlimin) kendisidir. Bir olay ve olguyu inceleyen

²⁴ Cengiz Çakmak, Nedim Yıldız, Serdar Uslu, *İlkçağ Felsefesi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Ağustos 2012), 107.

²⁵ Platon, “Theaitetos”, *Diyaloglar*, ed. Mustafa Bayka (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 463.

²⁶ Çiğdem Dürüşken, *İlkçağ Klasik Dönem Felsefesi*, 9.

²⁷ Platon’dan aktaran Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev: Vural Okur (İstanbul: İm yayın tasarım, Şubat 2005), 200.

ya da herhangi bir fenomene odaklanan kaç tane özne mevcutsa o kadar algı söz konusudur. Bu nedenle Protagoras var olan bir şey için karşıt iki görüşün olmasını bir çelişki olarak değerlendirmez. Herkesin üzerinde uzlaşabileceği/hemfikir olacağı hakiki, mutlak ve sabit bir bilginin olmadığını öne sürer. Her şey bir akış/değişim içinde ise genel geçer savlardan bahsetmek anlamsızdır. Platon bu argümana karşı çıkarak değişmeyenin ne olduğunu sorgular ve mutlak olanın bilgisini nasıl elde edeceğimizin peşine düşer. Çünkü ona göre söz gelimi esen rüzgârı kimisi sıcak kimisi soğuk hisseder; bir gün güzel bulduğumuzu ertesi gün çirkin bulabiliriz. Dolayısıyla duyuların bize ilettiği şeyler evrensel olanı vermez. Mutlak ve kesin bilgiye ise ancak akılla (nous) ulaşabiliriz ve sonuç olarak bilgi akıl yoluyla idrak edilen kavramların bilgisidir. Yani bilgi tek tek varolanların (münferit objelerin) bilgisi değil tümellerin (külliyyat/universal) bilgisidir. Böylece Ernst von Aster'ın belirttiği gibi Platon için hakiki bilginin kaynağı kavramlardır:

“Şu anda tahtaya tebeşir ile çizdiğim üçgen değil, aynı zamanda matematikçilerin anladığı anlamda genel bir üçgen kavramı da vardır. Yalnızca güzel olan birtakım tek tek objeler değil bir de tümel güzellik İdesi vardır. Aynı şekilde insanların iyi davranışlarından başka, bir de tümel iyilik idesi ve ideali vardır. Acaba genellikle tümel olan bir üçgen kavramı olmasaydı, tek başına somut üçgen olabilir miydi? Bir ide olarak güzelliğin kendisi olmasaydı, güzel şeylerin var olması mümkün olur muydu? Kuşkusuz bunlar var olamazdı. Çünkü tek objeler ancak genel kavramların var olması ve bu tümel kavramlara katılmaları ile bir varlık kazanırlar. Tikel şeylerin oluşturduğu evren yanında bir de idelerin oluşturduğu bir evren vardır. Bilmek de, bu ideleri bilmek

demektir. Zaten bilgi hiçbir zaman bireylere değil, her zaman tümellere yöneliktir.’’²⁸

Sokrates’in dilinden konuşan Platon, Theaitetos’un bilginin algı olduğuna yönelik savını çürüttükten sonra “bilgi doğru sanıdır”²⁹ argümanına odaklanır. Doğru sanı ifadesi görülen ve duyulan nesnelere yönelik yargıları içerir. Sürekliliği olmayan bu yargıların konusu fenomenler/görünüşler dünyasıdır. Bir özneye yöneltilen doğru sorulara verilen doğru cevaplar birer doğru sanıdır. Ancak doğru sanının bilgi olabilmesi için öznenin cevapların neden doğru olduğunu bilmesi gerekir.³⁰ Bunun için bilgiyi elde etme sürecinde doğru bir inancın yeterli olmayıp logosun devreye girmesi esastır. Platon verdiği bir örnek üzerinden rasyonel olanın bilgi açısından önemini izah eder. Bir hırsızın, hitabeti kuvvetli bir avukat tarafından çok iyi bir şekilde savunulduğunu hayal edelim. Hakim de bu hitabeti göz önünde bulundurarak kişinin beraatına karar verse ve aynı zamanda gerçekten bu kişinin masum olduğu ortaya çıksa bu tabloyu nasıl yorumlayacağız? Hakimin doğru bir inanca sahip olduğu aşikâr ancak bu inanca bilgi diyebilir miyiz? Tamamen şans eseri gerçekleşen bu sonuç Platon’a göre bilgi değildir.³¹ Çünkü Platon, “gerekçelendirme (justification) kavramı ile bir anlamda bilgi tanımı içerisinden şans unsurunu çıkarmayı hedeflemiştir.”³² Hakimin doğru olan inancının bilgiye dönüşebilmesi için kişinin masumiyetinin delillerle kanıtlanması gerekir.

²⁸ Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev: Vural Okur (İstanbul: İm yayın tasarım, Şubat 2005), 200.

²⁹ Platon, “Theaitetos”, 508.

³⁰ İhsan Turgut, “Platon’da Bilgi Türleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (1978): 350.

³¹ Platon, “Theaitetos”, 526-527.

³² Muhammed Abdullah Haksever, “Gettier Sorunu: Fârâbî’nin Epistemik Seviyeleri Ekseninde Bir İnceleme”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 12/2 (2022): 830.

Platon ruhumuzda doğuştan bilgilerin bulunduğunu ve bu bilgilerin kaynağının dış dünya olmadığını öne sürer.³³ Çünkü fenomenler dünyası değişken bir yapıya sahiptir ve buradan sabit, mutlak ve mükemmel olanı elde etmek mümkün değildir. Platon'un bilgi anlayışında öz (ousia, essence, mahiyet) nesnelerde değil idealarda yer alır. Tam da bu aşamada bizdeki değişmez öz ya da idea düşüncesinin nereden geldiği sorusu açığa çıkar. Platon ruhun, insan bedenine girmeden önce idealar âlemi ile tanıştığını belirtir. Burada ruh, ideleri temaşa ederek onların bilgisini edinmiştir. Lâkin bedene girdikten sonra mevcut bilgiyi unutmuştur. Dolayısıyla ruhun fenomenler dünyasında aradığı şey aslında bilmediği şey değildir. Vaktiyle unuttuğu şeyleri bulma/hatırlama çabasıdır. İşte gerçek bilgi, ruhun bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğu idealar bilgisini hatırlamasıdır.³⁴ Bu aşamada Platon'un bilgi anlayışının en temel yargısı açığa çıkar: “Bilgi anımsamadır (anamnesis)”.³⁵

Platon bu tezini ispatlamak için *Menon*'da hiç eğitim almamış bir köleye geometrik şekiller çizdirerek sorular sorar. Onun iddiası kölenin daha önce kendisinde var olan ancak unuttuğu bilgiyi anımsayarak geometri problemini çözeceği yönündedir. Bu sebeple köleye istikrarlı bir şekilde sorular yöneltir ve unuttuğu bilgiyi hatırlamasını sağlar. Felsefe tarihinde Menon Paradoksu olarak geçen bu sorgulamada Platon bir insanın aslında zaten bildiği ancak bildiğini bilmediği bir şeyi araştırabileceğini; onun üzerine düşünebileceğini gösterir.³⁶ Nitekim köle kendisine sorulan soruları aşama aşama ilerleyerek

³³ Platon'dan aktaran David Bronstein, “Aristotle’s Critique of Plato’s Theory of Innate Knowledge”, *History of Philosophy & Logical Analysis*, 19/1 (2016): 126-127.

³⁴ Platon, “Menon”, *Diyaloglar*, ed. Mustafa Bayka (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 163.

³⁵ Peter Sena Gawu and Husein Inusah, “The Problem of Qualia and Knowledge in Plato and Aristotle”, *Philosophy Study*, 9/8 (August 2019): 464.

³⁶ Meryem Şule Öktem, “Platon'un Menon Diyalogunda Erdem Kavramı”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/60 (Ekim 2022): 401.

doğru çözer. Çünkü Platon’a göre herhangi bir konuda bilgi sahibi olmayan insanda o konuyla ilgili doğru sanı mevcuttur. Bu sanılar yeni yeni uyandıklarından düşse benzer bir niteliktedirler. Kişiyi doğru sorular sorulduğunda istenilen bilgiyi hatırlar. Hatırlanan bilgi öğretme sebebiyle değil sorulan sorular sebebiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla ortaya çıkan bilgi öznenin kendisinde zaten var olan bilginin hatırlanmasından başka bir şey değildir.³⁷

Platon muhatabına soru sorarak bilgilerin uyanmasına ya da ortaya çıkmasına yardımcı olurken kullandığı metodu doğurtma olarak adlandırır.³⁸ Bunu sağlamak için karşısındaki ile bir diyalog kurar ve böylece malumat alışverişi başlar ki bu aşama *diyalektik yöntem* olarak bilinir.³⁹ Platon’a göre kişideki idea bilgisini açığa çıkaran ve hakikati bulmayı sağlayan bu yöntemde adalet, erdem, doğruluk gibi daha birçok kavramın ne olduğu ve mahiyeti tetkik edilir. Kavramların birbiriyle olan ilişkisi üzerinden hakiki bilgiye ulaşılır. Nitekim diyalektik, kavramlarla düşünme sanatıdır; duyularla ya da görüntülerle değil kavramlarla, düşüncenin özü oluşturulur.⁴⁰

Menon diyalogunda Platon diyalektik yöntemle sanı (doxa) ve bilgi (episteme) arasındaki farkı izah eder. İlki istikrarsız, yanıltıcı, sallantılı, değişip dönüşen şeyleri temsil ederken ikincisi mitoslardan, gelenek ve görenekten, sanılardan, kulaktan dolma bilgilerden ayrılmalı ve arındırılmalıdır. Soyut ve kavramsal evreni temsil eden ideaların bilgisi epistemeye; somut ve algılanabilir evreni temsil eden fenomenlerin bilgisi

³⁷ Mustafa Ülger, “Platon’un Bilgi Görüşü”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2007): 191-201.

³⁸ Platon, “Theaitetos”, 461-462.

³⁹ Nicolae Sfetcu, “Plato’s Dialectics”, *Telework* (February 2022): 4.

⁴⁰ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000), 116.

sanıya karşılık gelir.⁴¹ Platon *Devlet* adlı eserinde de episteme ve doksa arasındaki farkı “bir şeyin kopyası ondan ne kadar ayrıysa sanıyla bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır”⁴² diyerek vurgular. Doksanın bilgi olabilmesi için temellendirilmesi/gerekçelendirilmesi gerekir. Daha açık bir ifadeyle, bir sanının bilgiye dönüşmesi için logosun devreye girmesi, yani nedenlerin (reasons) iştirak etmesi gerekir. Çünkü bilgiye ancak akılla ulaşılır. Özetle, olgu (fact) ve olay (event), akledilmiş olguya (reasoned fact) ve akledilmiş olaya (reasoned event) çevrilmeden idrak edilemez.⁴³

Doksanın tanımındaki ve belirlenişindeki esas kriter değişimdir. Değişen şeyin bilgisi hakiki olanı vermezken değişmeyen bilgisi episteme olarak değerlendirilir ve doksanın konusu tikellerden epistemenin konusu tümellerden oluşur. İlki duyular aracılığıyla elde edilir; ikincisi ise düşüncede kavranır. Bu tablodan çıkan sonuca göre mutlak kabul edilen idealar hakkında bilgi sahibi olunurken; değişime konu olan fenomenler hakkında sanı sahibi olunur.⁴⁴

5. SONUÇ

Bilgi zihnimizde bir şeye dair oluşan suret ile obje arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan şeydir. Bu aşamada birbirinden ayrılmayan iki öge ortaya çıkar: bilen özne (suje) ve bilinen nesne (obje). Platon’un bilgi öğretisi bilen öznenin bilgiyi nasıl elde ettiğine ve onu nasıl işlediğine yönelik felsefi

⁴¹ Abdullah Demir, “Platon’da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2015): 287.

⁴² Platon, *Devlet*, 225-226.

⁴³ İhsan Fazlıoğlu, “Meta-fiziğe Durmak”, *İtibar -Aylık Edebiyat ve Fikriyat Dergisi-*, 19 (Nisan 2013): 28-29.

⁴⁴ Mustafa İlboğa, “Platon Epistemolojisinde Episteme – Doxa Ayrımı”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/11 (2014): 283.

bir kuram sunar. Bu kuramda Platon'un varlık görüşü ile bilgi görüşünün birbiriyle doğrudan bağlantılı olduğu görülür. Ona göre fenomenler dünyası ve idealar dünyası olmak üzere iki farklı âlem mevcuttur. İlkini meydana getiren münferit objeler değişime, oluş ve bozuluşa tabidir. İdeaların birer kopyası, yansıması ya da gölgesi olan bu objelerin bilgisi duyular aracılığıyla edinilir. Duyularla elde edilen şey ise sanıdan öteye geçemez. İkincisini meydana getiren idealar ise mükemmel, değişmez, ezeli ve ebedi varlıklardır. Hakiki bilgi ideaların bilgisidir.

Platon'a göre ruh, bu yaşamından önce ideaların bilgisini edinmiştir. Bu sebeple bilgi, mevcut olanın hatırlanmasından ibarettir. Bu hatırlama işlevinin gerçekleşmesi diyalektik yöntemle mümkündür. Bu yöntem gereği sorular sormak, sözcüklerin mefhumlarına ulaşmak unutilan bilgilerin doğmasını sağlar.

Platon için bilgi (*episteme*) ne algı (*aisthesis*) ne de doğru sanıdır (*alethes doxa*). Bir şeyin bilgi olabilmesi için temellendirilmiş (*logos*) olması gerekir. Yani akledilebilir hale dönüşmesi şarttır. Aksi takdirde düşünme faaliyeti işin içine katılmayacak ve bilgi sadece bir zan ya da sanı olarak kalacaktır.

KAYNAKÇA

- Ağırman, F., & Türkmecin, A. (2012). “Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği”. *Kaygı* (18), 197-208.
- Alan Sümer, B. (2011). “Parmenides’in ‘Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir’ Yargısına Heidegger’in Yorumu Açısından Bir Bakış”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* (11), 137-154.
- Aster, E. V. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. (V. Okur, Çev.) İstanbul: İm yayın tasarımı.
- Baç, M. (2011). *Epistemoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Bravo, I. B. (2007). “Antikçağda Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne”. *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 43-58.
- Bronstein, D. (2016). “Aristotle’s Critique of Plato’s Theory of Innate Knowledge”. *History of Philosophy & Logical Analysis*, 19 (1), 126-139.
- Capelle, W. (1995). *Sokrates’ten Önce Felsefe II*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çakmak, C., Yıldız, N., & Uslu, S. (2012). *İlkçağ Felsefesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Demir, A. (2015). “Platon’da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme vs Doksa”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 285-300.
- Descartes. (1986). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. (M. Ökmen, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Elmas, M. F. (2019). “Platon’da Varlık ve Oluş Sorunu”. *Metafizik Filozofların Metafizik Sistemleri* (s. 31-50). içinde Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Fazlıoğlu, İ. (2013). “Meta-fiziğe Durmak”. *İtibar -Aylık Edebiyat ve Fikriyat Dergisi-* (19).
- Gawu, P. S., & Inusah, H. (August 2019). Philosophy Study. “*The Problem of Qualia and Knowledge in Plato and Aristotle*” , 9 (8), 462-467.
- Güzel, C. (2016). “Platon’un Bilgi Görüşü”. B. Akar (Dü.) içinde, *Özne 24. Kitap Platon* (s. 21-31). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Haksever, M. A. (2022). “Gettier Sorunu: Fârâbî’nin Epistemik Seviyeleri Ekseninde Bir İnceleme”. *İslam Tetkikleri Dergisi* , 12 (2), 827-843.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. (E. Baylan, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- İlboğa, M. (2014). “Platon Epistemolojisinde Episteme – Doxa Ayrımı”. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* , 9 (11), 283-294.
- Kaya, P., & Özçelik. (2010). “Kant’ın Bilgi Anlayışı”. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* , 3 (2), 1-14.
- Latif, M. (2024). “İdealizm ve Realizmin Birbirini Tenkidi: Rasyonel Temellendirmeler Ekseninde Bir Karşılaştırma”. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* (18), 311-340.
- Locke, J. (1996). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (V. Hacıkadiroğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Öktemi, M. Ş. (2022). “Platon'un Menon Diyalogunda Erdem Kavramı”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* , 9 (60), 398-405.
- Özenç, N., & Uçak. (2010). “Bilgi: Çok Yüzlü Bir Kavram”. *Türk Kütüphaneciliği* , 24 (2), 705-722.
- Paksüt, F. (1982). *Platon ve Platon Sonrası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar*. (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Platon. (2010). "Menon". *Diyaloglar* (s. 449-543). içinde İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2010). “Theaitetos”. *Diyaloglar* (s. 449-543). içinde İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1999). *Devlet*. (S. Eyüpoğlu, & A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rahaman, Z. (2023). “Revisiting Plato’s Theory of Idea”. *International Journal of Current Science* , 13 (1), 415-424.
- Sarı, M. A., & Güleroğlu, S. (2024). “Aristoteles’in Bilgi Anlayışı: Episteme, Mantık ve Düşünce Erdemleri İlişkisi”. *tabula rasa Felsefe & Teoloji dergisi* (43), 210-223.
- Sfetcu, N. (February 2022). “Plato’s Dialectics”. *Telework* , 1-9.
- Taşkın, A. (Haziran 2023). “Sofistlere Özel Bir Referansla Bilginin Kaynağı ve İmkânı Üzerine Yapılan Tartışmalar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , VII (1), 199-209.
- Thilly, F. (2000). *Felsefenin Öyküsü*. (İ. Şener, Çev.) İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

- Turgut, İ. (1978). “Platon’da Bilgi Türleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 22 (1), 349-359.
- Ülger, M. (2007). “‘Platon’un Bilgi Görüşü’”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 12 (2), 191-201.
- Yıldızdöken, Ç. (2017). “Platon Bağlamında Varlıktan Bilgiye Giden Yol”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* , 10 (50), 441-450.

AKADEMİK PERSPEKTİFTEN

FELSEFE

yaz
yayınları

YAZ Yayınları

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3

İscehisar / AFYONKARAHİSAR

Tel : (0 531) 880 92 99

yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com