**T.C.**
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**
**ANABİLİM DALI**
**(SİYASET BİLİMİ)**

# ANTİK YUNAN'DA BİLGİ, SİYASET, ERDEM İLİŞKİLERİ

## Bilme Biçimleri, Varlık ve Hafızadan Siyasete

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdurrahman AYDIN

Ankara–2009

**T.C.**
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**
**ANABİLİM DALI**
**(SİYASET BİLİMİ)**

# ANTİK YUNAN'DA BİLGİ, SİYASET, ERDEM İLİŞKİLERİ

## Bilme Biçimleri, Varlık ve Hafızadan Siyasete

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdurrahman AYDIN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Ayhan YALÇINKAYA

Ankara–2009

**T.C.**
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**
**ANABİLİM DALI**
**(SİYASET BİLİMİ)**

# ANTİK YUNAN'DA BİLGİ, SİYASET, ERDEM İLİŞKİLERİ

## Bilme Biçimleri, Varlık ve Hafızadan Siyasete

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ayhan YALÇINKAYA

Tez Jürisi Üyeleri

| **Adı ve Soyadı** | **İmzası** |
|---|---|
| Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya | |
| Doç. Dr. Zeliha Etöz | |
| Yrd. Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz | |

Ankara–2009

# İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... i

GİRİŞ ..... 1

I. GEÇMİŞ, TARİH VE DOLAYIMLAR ..... 19

II. GELENEKTEN MODERNE FELSEFE ve TARİH ..... 28

III. MİTİK DÜNYA, TARİHSEL AKIL, TRAGEDYA ve FELSEFE ..... 56

IV. PRESOKRATİK FİLOZOFLARDA BİLGİ ve VARLIK ..... 85

V. PLATON ve YENİ BİR UZAMIN İNŞASI ..... 101

VI. ARİSTOTELES'İN BİLGİ ve VARLIK KURAMINDANSİYASET KURAMINA ..... 120

SONUÇ ..... 135

KAYNAKÇA ..... 141

ÖZET ..... 149

ABSTRACT ..... 150

# GİRİŞ

Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler* adlı çalışmasında, milliyetçiliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak, dinin ortadan kalkmasıyla oluşan boşluğun milliyetçilik tarafından doldurulduğu biçiminde bir tez geliştirir. Milliyetçiliğin açıklanışı konusunda tikel bir örnekten (Avrupa'da milliyetçiliğin ortaya çıkış biçimi olması bakımından tikel bir örnekten) evrensel bir kuram çıkarma girişimi olarak da ele alınabilecek olan bu çalışma, kimliğin inşa edilen de bir şey olduğunu gözden kaçırması nedeniyle kısmen sorunlu da olsa, bir işleyişin doğasını ortaya koyması açısından oldukça berrak bir düşünce hattına sahiptir: Mukadderatı sürekliliğe, rastlantıyı anlama, dünyevi bir tarzda dönüştürecek yeni bir şey olarak milliyetçilik fikri (Anderson, 2004: 25). Burada üzerinde durulması gereken konu, bir şeyi bir başka şeye dünyevi bir tarzda dönüştürecek olan milliyetçilik konusu değil, tam da bir şeyin bir başka şeye dönüştürülmesinin zorunluluğu konusudur: Rastlantının anlama, mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesi. Bu çerçeve bütün aydınlanma iddialarına karşın modern devletin de bizatihi metafizik bir yapılanışının, her ne kadar auctoritas'ın kaynağı içkinleştirilmiş olsa da hala toplumu aşan bir şeyin, bir fazlanın var olduğunu ortaya koymaktadır. Bu "fazla" zamansal bir fazlalıktır. Platon, yaklaşık 2500 yıl önce bu meseleyi fark etmiş olmalı ki *Şölen* adlı diyalogunda Matineialı bir kadın olarak söz ettiği Diotima'ya şunları söyletir:

> Bütün insanlarda tene ve cana göre üretme gücü vardır. Bir yaşa geldik mi, tabiatımız doğurmak ister. Bu doğurma çirkinlik içinde olmaz, güzellik içinde olur. Erkekle kadının birleşmesi bir doğurma işidir ve bu da bir Tanrı işidir, çünkü üretme, çoğaltma ölümlü bir varlığın ölümsüzlüğünü

> sağlamaktır. Böyle bir iş bozuk düzen içinde olamaz; çirkin Tanrı düzenine uymaz, güzelse, uyar. Demek ki güzellik her doğuranın beşiği, kundağı, Moira'sı, Eileithuia'sıdır. İşte onun için yaratma gücü ile yüklü bir varlık güzele yanaştı mı, ferahlar, genişler, sevinçten taşar, doğurur ve çoğalır. Çirkine de rastladı mı, tersine kasvet basar içine, tıkanır, duraklar, büzülür, doğuracak yerde içinde kalan yükü taşıma derdine düşer. İşte öz ve bereketle şişkin bir varlığın, içindeki dayanılmaz doğum sancısından kurtulmak için güzel olan her şeye var gücüyle atılması bundandır. ... Çünkü doğurma sonsuzluğa götürür, ölümlüyü ölümsüz eder. İyiyi isteyen ölümsüzlüğü istemek zorunda, çünkü sevginin iyiyi bir an için değil, her zaman için istemek olduğunda anlaşmıştık. ...Ölümlü varlık elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışıyor. Bunun için de yapabileceği bir tek şey var: Doğurmak, eskiyen bir varlığın yerine durmadan bir yenisini koymak (*Şölen*, 206 c-207 d).

Platon bu sözlerin hemen ardından bilgi konusuna geçer; hatırlamaya ve dolayısıyla belleğe atıfta bulunarak ölümsüzlüğe ermenin yolu olarak bilgiyi yaşatmayı gösterir:

> "...Bilgilerimiz bile bir yandan doğar, bir yandan ölür... Bilgi yitirildiği içindir ki, öğrenme diye bir şey vardır. Unutma bir bilginin silinmesidir. Öğrenme, gidenin yerine bir yenisini belletmekle bilgiyi yaşatır, böylece de bilgi hiç değişmemiş gibi görünür. Bütün ölümlü varlık bedeniyle ve her şeyiyle ölümsüzlüğe bu yoldan erişir." (*Şölen*, 207 e-208 a-b)

Mitik söylem de dâhil olmak üzere bütün dinlerin, aslında, insan ile "insanı aşan zaman" arasında bir ilişki kurmak ve bu ilişki dolayımıyla hem insanı hem de toplumu tesis etmek biçiminde bir yapıları vardır. O halde toplum, dinin geri çekilişi

sonucu hiç de kendi metafizik unsurlarından arınmış değil; fakat "kutsallaştırma" biçimleri ve pratikleri değişmiştir.

Bu, kehanetin kendisini doğrulamak üzere gerçeklik üstünde yarattığı basıncı hatırlatır bize. Sophokles'in *Oedipus*'unu ele alalım örneğin. Kehanet olmasa Oedipus gönderilmeyecektir ve annesiyle kendisinin annesi olduğunu bilmediği için ilişkiye girmesi diye bir durum söz konusu olmayacaktır. Bununla birlikte söz söylenmiştir artık ve bu sözün ağırlığı, gerçekliği baskısı altına almıştır. Kral tam da bu sözün, kehanetin dile gelmiş olmasının ağırlığından ötürü Oedipus'u ölüme gönderir. İlk defa karşılaştığımız bir metin dahi olsa biz okurlar biliriz ki Oedipus ölmeyecektir. Zira kehanetin gerçekleşmesinin birinci koşulu, bu kehanetin anlatılmasıysa, ikinci koşulu da Kral'ın bunu engellemek için Oedipus'u göndermesidir. Kehanet ilk etkisini kral üzerinde göstermiştir. Bu, söylemin bütün gerçeklik alanını ele geçirmiş, istila etmiş olmasından başka ne anlama gelir? Söylemle birlikte kurulan gerçeklik, söylemin gerçekliği ya da söylemin inşa ettiği gerçeklik ve bilgi olmak üzere dile gelen her ifadenin bir bilgi olarak doğrulanabilmesinin tek yolu olarak beliren referansların hep bu söyleme dönük olmak zorunda olması… Herhangi bir ifade bir bilgiye dönüşebilmek için söyleme referansta bulunmak zorundadır; çünkü söylem baskıcıdır. Peki, ama söylemin kendisi nasıl doğrulanacaktır? Söylem, kendisiyle doğrudan uyuşmayan "yerler"le karşılaştığında, kendini gözden geçirip düzeltmeler yapmaz; ele geçirmek, fethetmek ister.

Fetheden fethettiğine kendi kodlarını, kendi anlam bloklarını götürür, yani eskiye dair hafızayı ortadan kaldırır, eskinin kırıntılarını da yeni (here-and-now) içerisinden anlamlandırmaya girişir, bellekle oynar. Bununla birlikte fetihçi, yalnızca

geçmişi baskı altına almaz; o aynı zamanda “zaman”la kurduğumuz ilişkinin bütünü üzerinde söz sahibi olmak ister.

Anderson, birkaç sayfa önce (Anderson, 2004: 23), meçhul asker anıtlarının çevresinde kutlanan toplumsal törenlerin, önceki zamanlarda hiçbir gerçek öncülünün olmadığını dile getirmekte ve fakat yine bizzat kendisinin koymuş olduğu çerçeve, bunun büsbütün bir kopuş olmadığını, hatta bir süreklilik halinin biçim değiştirmiş hali olduğunu da göstermektedir. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat* adlı çalışmasında modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarının, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları olduğunu berraklıkla gözler önüne sermektedir (Schmitt, 2005: 41).

Benedict Anderson, dinsel düşünce hakkında şunları söyler: “Dinsel düşünce, mukadderatı sürekliliğe dönüştürerek (karma, ilk günah vb.) insandaki belli belirsiz ve karanlık ölümsüzlük sezgilerine karşılık veriyor. Böylelikle ölülerle doğmamış olanların ilişkisiyle, yeniden oluşumun gizemiyle de ilgilenmiş oluyor. Kendi çocuğunun oluşum ve doğumuna tanıklık eden ve bir tür “sürekliliğin” dili içinde mukadderatla rastlantının iç içe geçmiş olduğunu, bulanık bir biçimde de olsa, hissetmeyen kimse var mıdır?” (Anderson, 2004: 24-25). Anderson, kendi tarifiyle “bu bayat gözlemleri”, 18’inci yüzyılın yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinsel düşünce tarzlarının da günbatımı olması hasebiyle yaptığını söyler (Anderson, 2004: 25). Böylelikle açıklaması özetle şudur: Dinsel düşüncenin ortadan kalkışıyla oluşan boşluğu milliyetçilik doldurmuştur. Bizim üzerinde duracağımız konu ise hem milliyetçilikte hem de dinsel düşüncede ortak olan şeydir: Rastlantının anlama, mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesi, ola ki bu bize tarihi de kuşatan evrensel bir açıklama şeması verir.

Rastlantının anlama dönüştürülmesi, bir yandan yüzer-gezer göstergenin sabitlenmesi, fakat bir yandan da yüzer-gezer olanın, üzerinde sabitlenebileceği zeminin de inşa edilmesidir ve bu, ancak mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesiyle mümkündür. Mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesi ise aslında, burada olan ile ideal olan arasındaki ilişkinin tesisine bağlıdır. Böylelikle dinsel düşünüşün ya da milliyetçiliğin ya da bu işleyiş dâhilinde bunların muadili olabilecek herhangi bir düşünüş tarzının yaptığı iş, burada olanın dilinin ideal olanın diline, ya da tam tersi, ideal olanın dilinin burada olanın diline tercüme edilmesi işidir. Bu mekanizma şimdi-burada-somut-geçici olan toplum ile ideal-sürekli olan toplum arasındaki ilişkiyi sağlar. Böylelikle milliyetçiliği bir tür kopuş olarak değil fakat bu türde bir ilişkiyi tesis edici yeni bir mekanizma olarak okumak gerekir. Aksi takdirde Antik Yunan'la ilgili olarak da yüzyıllardır içinde bulunulan büyük yanılgıyı paylaşmak durumunda kalır ve Thales'in hylozoist (canlı-maddeci) dünya görüşüne rağmen, birtakım "dahi" adamlar ve bilimsel ilerleme sayesinde mitolojinin yerini felsefeye ve bilime bırakmış olduğu görüşünü paylaşırız. Bu model hem mitlerin kendisini anlamamızı hem de felsefenin ortaya çıkışını kendi tarihsel-siyasal bağlamına oturtmamızı engeller.

Mitler, süreksiz ve somut olan ile sürekli ve ideal olan arasında bir tür tercümanlık yapmıştır. Tıpkı modern çağlarda bu tercüme işini dinsel düşünüşün götürememesi nedeniyle başka tercüme mekanizmalarının üretilmiş, inşa edilmiş (hatta belki icat edilmiş) olmaları gibi, Antik Yunan'da da bu işin aksamaya başlamasıyla tam da mukadderatı sürekliliğe dönüştürecek yeni bir anlam silsilesi ve buna bağlı olarak da bu anlam silsilesinin kendine özgü bir dili ortaya çıkmıştır.

Bu sürecin daha açık bir hale getirilebilmesi için, mitlerin ilkel topluluklardaki işlevi ve yine bu mitlerin doğanın yıllık dönüşümleri (kışın ölüm ve yazınsa dirim mevsimi olması gibi) çerçevesinde ortaya çıkmış olan mevsimsel ritüellerle ve genel olarak ritüellerle ilişkileri üzerinde durmak yerinde olacaktır. Ritüeller genelde dörde ayrılırlar: çile ayinleri, arınma ayinleri, canlan(dır)ma ayinleri ve kutlama ayinleri. Ritüellerin çerçevesini bu biçimde belirleyen ise mevsimsel dönüşümlerdir. Kışın ölmüş olan doğanın tekrara dirilebilmesi için tanrıları ya da kutsal ruhları harekete geçirebilmek üzere çile ayinleri gerçekleştirilir. Bunun arkasından, dirim ortaya çıktığı zaman onun bir parçası olmaya layık olabilmek ve ayrıca bu dirim halinin, ölüm tanrılarını yenen dirim tanrılarının geldikleri yerde hoşnut olmalarını sağlamak üzere arınma ayinleri gerçekleştirilir. Canlan(dır)ma ayinleri, tam eşiği temsil ederler; kötü ruhların kovulduğu ve iyi ruhların, dirim tanrılarının galip geldikleri anı. Buna uygun olarak, canlandırma ayinleri, genellikle, iyi ruhlarla kötü ruhların, kötü ruhların kovulmasıyla sonuçlanan temsili savaşlarından ibarettir. Temel ekseni yukarıda anlatıldığı gibi olan ritüellerin mevsimsel bir kalıp içerisinde ifade bulmaları, bu ritüellerin işlevsel niteliklerini gözler önüne serer:

> Kamusal törenler… ilkel bir düzeyde, toplumun dönemsel olarak kendi canlılığını tazeleme ve bu yolla sürekliliğini sağlama yolunu temsil eder… Bir ilkel topluluğun bakışı açısından yaşam, beşikten mezara kadar bir ilerleme olmaktan çok her yıl ya da belli dönemlerde yenilenen bir dizi antlaşmadır, bunun en iyi örneği de mevsimlerin her yıl yeniden devretmesidir. Ama yenilenme, yüce tanrının iyiliğinin ya da kendiliğinden işleyen bir doğa yasasının etkisiyle olmaz; ilkel insanda böyle bir kavram yoktur. Tersine, bu uğurda savaşmak ve bunu insanların ortak çabalarıyla

> kazanmak gerekir. Buna göre, bütün toplumun ortak onayı ve katılımıyla, dönemsel olarak yerine getirildiğinde yaşamın ve dirimselliğin gereksindiği yenilenmeyi, yeniden dolmayı[1] sağlayacak düzenli bir etkinlikler programı belirlenir. Bu program mevsimsel törenlerin kalıbını oluşturur (Gaster, 2000: 23).

Ritüellerin bu yapısı, bize ayrıca, henüz kutsal olan ile kutsal olmayanın birbirinden ayrışmadığını, bir tür üst üste binme durumunun var olduğunu gösterir. Her şey ruhlarla doludur. Bu nedenle şimdi ve burada olan yaşantı, aslında mitik dünyanın kendisi de hep yanı başımızdaymış gibi örgütlenir.

Theodor H. Gaster, ayinsel işlemlerin temelinde, "önce sönüp sonra yeniden canlanan şey, yalnızca belli bir bölgenin ya da yörenin insan topluluğu değil, hep birlikte bu yerin ayırt edici özelliğini ve "hava"sını oluşturan, canlı ya da cansız bütün öğelerin tümel ortak birliğidir" biçiminde bir fikrin yattığını söylemektedir. Bu tümel ortak birliğe, bu daha geniş varlığa Gaster, Yunanca "topos" (yer) ve "cosmos" (dünya, düzen) sözcüklerinden hareketle *topokozmos* adını verir. Topokozmosun asli niteliği ise ikili bir özelliğe sahip olmasıdır. Topokozmos;

> Aynı anda hem gerçek ve anlık, hem de ideal ve sürerlidir; tıpkı bir anın zaman içine gömülü olması gibi, birinci özellik de ikincisi içindedir. Şimdiki zaman içinde gerçek ve somut bir örgenlik olarak oluşmuşsa, bura'yı ve

[1] Theodor H. Gaster biri dolmak öbürü boşalmak olmak üzere temelde iki tip ayinden söz eder: "Bunlar, Kenosis ya da boşaltma ve Plerosis ya da doldurma olmak üzere iki belli bölüme ayrılabilir: bunlardan ilki yaşamın boşaltılmasını, ikincisiyse yeniden doldurulmasını temsil eder" (Gaster, 2000: 17). "Bu etkinlikler, sırasıyla Kenosis ya da Boşalma ayinleri ile Plerosis ya da Dolma ayinleri diyebileceğimiz iki ana bölüme ayrılır. Bunlardan ilki, her antlaşma sonunda yaşamın ve dirimselliğin sönüşünü, yok oluşunu betimler ve simgeler; perhiz dönemleri, oruçlar, kendini sıkıntıya sokma ile çilenin ve askıya alınmış canlılığın başka anlatımlarıyla örneklenir. Öte yandan, ikincisi, yeni antlaşmanın başlangıcıyla birlikte ortaya çıkan yeniden canlanmayı betimler ve simgeler; toplu çiftleşme ayinleri, kötülükten ve (hem bedensel hem de törel) zararlı şeylerden temizlenme törenleriyle; bereketi artırmak, yağmur yağdırmak, güneşi yeniden aydınlatmak ve benzeri şeyler için düzenlenen büyü işlemleriyle örneklenir" (Gaster, 2000: 23-24).

> şimdi'yi kucaklayan, ama aynı zamanda aşan ideal ve sonsuz bir varlık olarak da vardır, tıpkı ideal Amerika'nın bugünkü Amerikalı kuşağı kucaklaması ve aşması gibi. Dolayısıyla onun yaşamındaki birbirini izleyen antlaşmalar, yalnızca şimdiki zamanın gerçekliği içinde değil, aynı zamanda bir tür sonsuz sürekli dizi içinde de vardır, şimdiki zaman bu sürekli dizinin şu andaki aşamasıdır yalnızca. Bu yüzden de bu antlaşmaların başlangıçlarını ve sonlarını belirleyen mevsimsel törenler aynı zamanda hem anlık hem de aşkın bir özelliğe sahiptir. İlkinde, hemen o andaki durumları dile getirecek, o andaki gereksinimleri doyuracak etkili yöntemler olarak iş görürler. Ama sonuncuda, içsel olarak sürerli ve sonsuz olan durumları, şimdiki zaman çerçevesinde nesnelleştirirler (Gaster, 2000: 25).

Böylelikle ilkel toplumlardaki ritüellerle, Benedict Anderson'un hiçbir gerçek öncülünün olmadığını söylediği törenlerin, tam da gerçek öncülleri olarak karşılaşmış oluruz. Mukadderatın sürekliliğe dönüştürülmesi konusu ise, karşımıza tam da ideal ve sürekli olan ile geçici-somut-burada olan arasındaki ilişkiyi çıkarır. Bu ikisi arasındaki birleştirici bağ mit olduğu içindir ki, modern devletler de dâhil olmak üzere bütün siyasal birliklerin birer mitolojik anlatısı söz konusudur. O halde mitlerin gerçek yapısını anlama çabaları, sözü edilen ikili yapı ekseninde örülmüş varlık tasarımına odaklanmalıdır. Mit, varlığın bu iki durumu arasındaki birleştirici bağdır.

> Mitin (bir türlü doğru anlaşılamayan) işlevi, gerçek olanı ideal olanın, anlık olanı sürerli ve aşkın olanın diline çevirmektir. Mit, bu görevi, ritüel işlemlerini ideal durumlar düzlemine yansıtarak yapar, ancak ondan sonra nesneleştirme ve yeniden üretme başlar. Bundan dolayı mit, mevsimsel törenlerin temel bir parçasıdır (Gaster, 2000: 25).

Mitler ve ritüeller arasındaki ilişkiyi bu biçimde saptadıktan sonra, artık mitolojik bilginin yerini her neye bıraktıysa ona bırakışı üzerinde, üstelik Benedict Anderson örneğinde gördüğümüz üzere modern çağlarda bile karşımıza çıkan işleyişi öne çıkararak durabilir durumdayız. Mitolojik bilginin yerini her neye bıraktıysa ona bırakışı ifadesi bilinçli olarak tercih edilmiştir; çünkü mitolojinin yerini felsefi/bilimsel bir söyleme bırakmış olduğu fikri, bu hat içerisinden bile açıklansa büsbütün doğru olmayacaktır. Bu Yunanlıların trajik çağını büsbütün görmezden gelmek anlamına gelirdi. Sanki trajik çağ hiç yaşanmamış da kahramanlık çağından doğrudan doğruya felsefi çağ olarak adlandırılabilecek olan çağa bir sıçrama gerçekleştirilmiştir. Burada kahramanlık çağı, trajik çağ gibi terimler kendi tarihsel bağlamlarına oturtulmalıdırlar. Böylelikle mitolojik bilgiyi ve trajik bilgiyi kendi anlamlandırılma dünyalarının ve dolayısıyla içerisinde bulundukları bağlamın dışında kalan anlam dünyaları içerisine yerleştirme tehlikesinden büsbütün sakınma şansımız olmasa bile, en azından biraz ihtimamlı davranmış oluruz.

Mitik söylem, insan soyunun aşkın bir varlığı düşünebilmesini, hâlihazırda önümüzde duran var-olanların dünyasını aşan bir varlık kuramının olanaklı olmasını mümkün kılmıştır. Ya da daha doğru bir deyişle ikili bir yapısı olan bir varlık kuramının olanaklarının dilsel düzeydeki kodu, şifresi olmuştur. İktidarı ise tam da bu olanaklar ile elde bulunanlar, var olanlar arasındaki ilişkinin birliğinde sorgulamak gerekir; velev ki mitoloji bu ikisi arasındaki “birleştirici” bağdır. Michel Foucault 21 Ocak 1976 tarihli dersinde, hükümranlık kuramı ile ilgili üç temel saptamada bulunur. Bunlardan ilki, hükümranlığın uyruktan uyruğa yönelen, uyruklar arasındaki siyasal ilişkiyi kuran kuram oluşudur. “İkinci olarak, bana göre hükümranlık düşüncesi, başlangıçta kendisini sayısız iktidarla donatır, bunlar

sözcüğün siyasal anlamında güç değil, fakat olanaklar, yetkeler, yeterliliklerdir; ve olanaklarla iktidarlar arasında, iktidarın birliği olan kurucu ve temel bir birlik anı kurması koşuluyla ancak siyasal anlamda bunlardan iktidar oluşturulabilir. Bu iktidar birliğinin bir hükümdar çehresine bürünmesi ya da devlet biçimini alması önemli değildir; farklı iktidar biçimleri, görünümleri, mekanizmaları ve kurumları, iktidarın bu birliğinden türeyecektir. Siyasal iktidar olarak kavranan iktidarların çokluğu, ancak hükümranlık düşüncesiyle kurulan bu iktidar birliği dayanak alınarak sağlanabilir ve işleyebilir. Üçüncü ve son olarak, bana göre hükümranlık kuramı, bir iktidarın tam olarak yasaya göre değil ama temel bir yasallığa göre kendisini nasıl oluşturduğunu gösterir, göstermeye girişir; bu bütün yasalardan daha temel olan, farklı yasaların yasa olarak işlemesine olanak tanıyan bir yasallıktır" (Foucault, 2008: 55-56). Bu üç saptamadan ikincisini ve "birleştirici" sözcüğünün de "bir haline getirici" anlamını ön plana almak kaydıyla ifademizi tekrar dile getirelim: Velev ki mitoloji bu ikisi arasındaki birleştirici bağdır.

Bu birliğe dair kavramsallaştırma bizi bir yanıyla ontolojik bir tartışmaya götürürken bir yanıyla da zamansal bir tartışmaya götürür. Ontolojik bir tartışmanın kapısı açılır, çünkü var-olanların toplamını dahi kucaklayarak aşan bir varlık alanından söz ediyoruz. Zamanla ilgili bir tartışmanın kapısı açılır; çünkü somut ve burada olan topluluğun üyelerinin yapıp etmeleri, ancak bu yapıp etmelerin ideal ve sürerli olanla ilişkisi sayesinde tarihsel bir nitelik kazanır ya da somut ve burada olan topluluğun üyelerine bir tarihsellik ufku sağlayan şey, ideal ve sürekli olana dair tasarımdır. Bunların ortaya çıkardığı sonuç, varlığın, Gilles Deleuze'un ifadesiyle, siyasi oluşudur (Deleuze, 2006: 102).

Varlık'ı siyasi bir şey olarak kavramsallaştırmayı başaramadığımızda, trajik bilginin gerçek niteliğini ortaya koymayı da başaramayacağımız için –zira trajik bilgi, asli olarak belirli bir nesne hakkında söz söyleyen, ele aldığı nesneyle ilgili birtakım önermeler ileri süren bir bilgi türü olmaktan ziyade, mitolojik bilginin krizine işaret eden, bu krizi ortaya koyan bir bilgi türüdür- hem Heidegger'in hem de Nietzsche'nin birbirinden ayrı bağlamlarda da olsa, kökenlerindeki sorunsal bakımından ortak olan yanılgılarına düşmüş oluruz.

Temel kitabı olan *Varlık ve Zaman*'a varlık sorusunun günümüzde artık unutulmuş olduğu saptamasıyla (ve dolayısıyla eleştirisiyle) başlayan Heidegger, Platon ile beraber felsefede, zaman algısının önemini yitirmiş olduğu fikrindedir. Fakat bizim "varlık nedir?" sorusuna yanıt verebilmemizin tek yolu, metafizik soruları tekrar tekrar sormamızdır. Slavoj Zizek'in ifadeleriyle "Heidegger, metafizikten çabuk ve kolay kaçışların… Nietzscheci reddini kendi metafiziği 'aşma' tasarısında tümüyle destekler: Metafizik kapanmayı kırmanın tek yolu onun (hem de en tehlikeli biçiminin) 'içinden geçmek', metafizik nihilizmin verdiği acıyı en üst noktada çekmektir." (Zizek, 2005: 18). Bunun en temel yolu da zaman algısına yeniden sahip çıkmaktır; çünkü metafizik soruların sürekli ve yeniden sorulmasıyla zamanı kuran özne, kendi var-olmaklığının ve aynı zamanda varlık koşullarının farkına varacaktır. Bu motiflerle, varlık ile zamanın özdeşliğini ileri sürecek olan Heidegger Dasein'ı kendi geçmişini takip eden bir şey olarak niteler: "…Dasein'ın kendi geçmişi (ve bu her zaman kendi "nesli"nin geçmişi demektir), onu takip etmez, aksine hep onun önünden gider" (Heidegger, 2008: 21). Fakat bu nitelemeyi yapmadan önce kendi tabiriyle "ontoloji tarihini bozma ödevi"ne girişir:

> Her türlü araştırmalar (özellikle de odaktaki varlık sorusu çevresinde hareket eden araştırmalar), Dasein'ın ontik imkânlarıdır. Dasein'ın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Nitekim zamansallık, Dasein'ın zaman içinde varolup olmadığından, "zaman içinde" nasıl varolduğundan başka, bizatihi Dasein'ın bir zamansal varlık minvali olan tarihselliğinin de koşuludur. Fakat tarihsellik denilen belirlenim, tarih denilenden (yani dünya-tarihsel yaşanılmışlıklardan) önce gelmektedir. Tarihsellik, bizatihi Dasein'ın varlık konstitüsyonu olan "yaşanılmışlık" demektir. Ancak söz konusu yaşanılmışlık zemini üzerinde, "dünya-tarihi" gibisinden bir şey ve dünya-tarihine tarihsel olarak ait olmak mümkündür. Dasein hep kendi olgusal varlığıyla ne ve "nasıl"dıysa öyle vardır. Belirtik olsun ya da olmasın Dasein hep kendi geçmişi olarak vardır. Ama bu Dasein'ın geçmişinin onun arkasından sürünerek gelmesi ve geçmiş şeyleri halen el altında bulundurduğu birer nitelik olarak muhafaza edip, onların etkisinin sürüp gitmesi anlamına gelmemektedir. Aksine Dasein, kendi varlığının bir minvali olarak geçmişte vardır. Kabaca ifade edecek olursak, Dasein'ın varlığı kendi istikbalinden hareketle yaşanılmaktadır. Dasein şu veya bu şekildeki kendi varolma minvali içinde ve dolayısıyla ona ait olan ilgili varlık anlayışı bakımından, hep birtakım geleneksel Dasein yorumlarına dâhil olmuş, bunların içinde serpilip büyümüştür. Dasein söz konusu geleneksel yorumlardan hareketle kendisini en yakından ve belirli bir muhit içinde anlamaktadır. İşbu anlayış, ona kendi varlığının imkânlarını açımlayıp düzenlemektedir. Dolayısıyla Dasein'ın kendi geçmişi (ve bu her zaman kendi neslinin geçmişi demektir), onu takip etmez, aksine hep onun önünden gider. (Heidegger, 2008: 20-21).

Heidegger'in yaşanılmışlık vurgusu boşuna değildir. Bu, tarihle girilmiş bir ilişki tarzının ürünüdür ve bu ilişki de aslında modern devletten dolayımlanan bir ilişkidir. Bu tarz, "yaşanılmışlık" tasavvurunun Heidegger'in ontolojisinde de önem

kazanmasına neden olur. Ama bu önem, büyük oranda çağın tininin belirlediği bir önemdir; çünkü geçmiş ve tarih, ulus devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte başka bir işleyiş kazanmış, ideal ve sürekli toplumun varoluşsal temeli haline gelmiştir. Böylelikle tarih, ulus devlet tarafından "fethedilmiş" ve ideal ve sürekli olan ile somut ve geçici olan arasındaki birliği tesis edici bir mekanizma haline gelmiştir.

Tarihin bir olaylar silsilesi olarak belirmesini sağlayan şey, burada-somut-geçici olanın, ideal ve sürekli olanın hizmetine koşulmasıdır. Burada-somut ve geçici olan, kendisini ideal ve sürekli olanın bir parçası kılabildiği oranda bir tarihin bir parçası haline gelebilir. Trajik bilgi, bu ikisi arasındaki ilişkinin ve dolayısıyla mitik bilginin krizini işaret ederken, aslında bu anlamıyla tarihin ve dolayısıyla da zamanın artık bir kategori olmaktan çıktığını da göstermektedir. Ya da başka bir ifadeyle, ideal ve sürekli olan ile somut ve geçici olan arasındaki bağ koptuğu için, tarih artık başka bir tarihtir. Kategorik düşünüşün açmazlarını bütün şeffaflığıyla ortaya koyan Heidegger'in eleştirisi, zaman ve tarihe ilişkin bu saptamayla geçerliliğini yitirir; çünkü Heidegger de zamanı bir kategoriye dönüştürmekte; bu kategorinin kendisini ise bir ölçek olarak ortaya koymaktadır. Hareketin varlığı dolayısıyla ortaya çıkan bir kategori olarak zaman, dönüp kendi temelini ölçebilir bir şeye dönüştürülmüş; böylelikle hareket artık birimlere bölünebilir, ölçülebilir hale getirilmiştir. O halde varlığın siyasi oluşuna dair saptamaya şu da eklenmelidir: Zaman siyasidir. Siyasi bir şey olarak icat edilmiştir.

Heidegger, Dasein'ın anlamını ortaya koymaya dönük çabada talep ettiği "ihtimamı", Antik Yunan'ı ve özellikle de Platon'u anlamaya çalışırken göstermez.

> İhtimam-göstermekliğin anlamını arıyoruz, dediğimizde, ontolojik bakımdan neyi anlamış oluruz? Anlam ne demektir? …Buna göre anlam, bir şeylerin

> anlaşılabilirliğinin içinde bulunduğu daire olup, onun kendisi ne açıkça ne de tematik olarak nazarı dikkate taşınmış oluyordu. Anlam birincil tasarımın nereye-yönelikliğidir. Buradan hareketle bir şey ne ise o olarak ve kendi imkânı içerisinde kavranabilmektedir. Tasarım imkânları açımlar, bir başka deyişle tasarım, mümkün kılan imkânları açımlar. Bir tasarımın nereye-yönelikliğini meydana çıkarmak demek, tasarlanılanın mümkün kıldığı şeyi açımlamak demektir. Söz konusu meydana çıkarılış, yöntemsel olarak bizden şunu talep eder: Bir tefsirin zeminini meydana getiren ve çoğu kez de belirtik olmayan tasarımın peşinden öylesine gidilmelidir ki, tasarım sırasında tasarlanılan, nereye yönelikliği bakımından açımlanmalı ve kavranabilir hale gelmelidir. (Heidegger, 2008: 343).

Bizzat Heidegger'in Platon'un *Sofist* diyalogundan alarak metninin başına yerleştirmiş olduğu "Açıkça anlaşılıyor ki, 'varolan' ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüde düşmüş durumdayız" ifadesini gerekli ihtimamla ele aldığımızda, bu sözlerin anlamını, nereye-yönelikliği içerisinden açımlamamız gerekir. Bu yöneliklik ise, bazı kavramların artık eskisi gibi anlaşılamayacağına dönük vurgudur; zira trajik bilginin bize gösterdiği üzere, artık uçup gitmiş (tarihsel, toplumsal, siyasal ve epistemolojik) bir bağlamın sözcükleri, hâlihazırdaki bu belirsizlik içerisinde anlamlandırılamazlardı. Platon artık tereddüde düşmüş durumdadır, çünkü kavramların yönelebilecekleri bir varlık tasarımından yoksun durumdadır. Bu yüzden Platon'un yaptığı işin asıl anlamı, onun girişimini,

Alain Badiou'nun ifadesiyle, "meselelerin asıl anlamlarını bulacakları kavramsal bir uzamı inşa etme"[2] girişimi olarak değerlendirdiğimizde belirginleşir.

"İnsan"ı ancak, kendi deyimiyle Yunanlıların Trajik Çağı'nda arayıp bulabileceğimizi söyleyen Friedrich Nietzsche ise, Thales'le birlikte başlatılan felsefe tarihini bir çöküşün, kendi deyimiyle "dekadans"ın tarihi olarak ele alır. Aklın dünyaya yayılımı bir dekadanstan başka bir şey değildir. Bu dekadansın nedeni ise Apollon'cu olanın Dionysos'çu olana baskın gelmesidir. Sanatın, biri Apolloncu öbürü Dionysosçu olan iki eğiliminden, ölçüyü, itidali, orta olmayı temsil eden Apolloncu eğilim, yaşamı, dirimi, lirizmi, coşkunluğu temsil eden Dionysosçu eğilimi diskalifiye etmiştir. Dinysosçu bakış tarzının diskalifiye edilmesinin sonucu olarak evren ile insan arasındaki "trajik" ilişki bir komediye dönüşmüştür. Nietzsche'ye göre, Sokrates ve Platon öncesi filozoflar sadece kuru birer mantıkçı değildirler; onlar bütün özellikleri ile insandır, evreni kavrarken kendisini de kavramak isteyen, bunu da yalnız mantığı ile değil, bütün kişiliği ile yapan, heyecanı, tasarım kuvveti, yaratıcı ve duyucu yetileri ile başarmaya koyulmuş olan insanlardır. Yazgıya ait olduğunu duyumsayan ve özgür karar verebileceğinin bilincinde olan, evren ile ilişkisinde yalnız olan insan için Platon ile beraber "idealar" bu yalnızlığı bozarlar ve bunlar dünyanın kavranışında "hastalıklı" öğelerdir. Olmayan kurguları arayış insanın dünyaya yönelmesindeki doğallığı bozar; bu aynı zamanda daha

[2]Felsefenin hakikati dile getirmediğini, hatta getirmemesi gerektiğini düşünen Badiou, hakikatle ilgili söz söyleme yetkisini dört alana verir: Şiir, aşk, bilim ve siyaset. Bu dört alanı da hakikat usulleri (procedures) olarak adlandırır. Felsefe, hakikatlerin düşünülebilir birbirleriyle karşılaşmasını konu almalıdır. "Felsefenin özgül işlevi, hakikat usullerine (procedures) hareket noktası işlevi gören olayların adlandırılmasının *ikamet ettiği* bütünleşmiş bir kavramsal uzam önermektir. …Bu anlamda felsefenin tek sorunu, hakikat sorunudur. Bu da, felsefenin herhangi bir hakikat üretmesiyle değil, ama felsefenin hakikatlerin bir anının bütünlüğüne bir erişme kipi, türeyimsel usullerin birlikte mümkün olabilirliğinin düşünüldüğü kavramsal bir uzam (site) sunmasıyla bağlantılıdır. …Felsefe hakikati dile getirmez, onu bağlamsallaştırır" (Badiou, 2005: 26-27).

radikal bir şekilde söylersek soysuzlaşmadır. Aklın yaratıcı bir yeti olarak dünyaya yöneldiği son dönem Presokratiklerin çağıdır.

Nietzsche'nin düşüncesinde Dionysos figürü ile temsil edilen düşünsel içeriğin kökeninde doğanın yeniden dirilmesine dayalı mevsimsel ritüellerin bulunduğu açıkça bellidir. Dionysos şenlikleri, doğanın yeniden dirildiği bahar aylarında yapılırdı. Böylelikle Nietzsche'nin işaret ettiği sorunu, trajik bilgiyi bir tür kendinde değer anlayışı içerisinde değil, mit ile rasyonalite arasındaki bir gerilimin ifadesi olarak ele aldığımız takdirde çözümleyebiliriz. Trajik bilgi, madem bir krize işaret ediyordu ve bu kriz de insanın aslında evren karşısındaki yalnızlığıydı; o halde Platon'un "idea" kuramının da bu yalnızlığı bozan bir dolayımın kuramı olarak değil, trajik bilginin kendisinin aslında mitik dünya görüşünün bu yalnızlığa Platon'dan yüzyıllar önce müdahale etmişliğine bir itiraz olarak ele alınması gerekir. Her ne kadar tragedyalarda karşımıza kimi zaman tanrılara yapılmış kimi yanlış davranışlardan ötürü karşılaşılan felaket durumları çıksa da, tragedyayı tragedya yapan, aslında -mitik ya da felsefi- dolayımlara karşı dolayımsızlığı öne çıkarıyor oluşudur. Genel bir ifadeyle şu söylenebilir: Tragedyalarda, aslında tanrılar dünyasına yönelik sahici hiçbir yanlış yapılmamış olduğu halde kişilerin başına gelen felaketler asli temadır. Bu, somut-burada-geçici olan ile ideal ve sürekli olan arasındaki birliği kuran anlatının krizini ortaya koymaktadır. O halde artık rahatlıkla şu da söylenebilir: Trajik bilgi, insanın evren karşısındaki yalnızlığını ortaya koyunca, ideal ve sürekli olan ile somut-burada-geçici olan arasındaki birliği sağlayacak yeni bir mekanizma olarak "akıl" belirmeye başlamıştır. Bu, "Mit yerini logos'a bıraktı" şeklinde okunamaz; çünkü bu bakış açısı aklı mutlaklaştırır. Bunun yerine "siyasal akıl" kavramını öne çıkarırsak, hem mitlerin hem de daha sonra

felsefenin, farklı biçimlerde inşa da etseler, bir "logos"u inşa etmiş oldukları açıkça ortaya çıkar. Böylelikle trajik bilgi aslında "bölünmemişliğin" bilgisi değil, aksine, daha önce felsefece olmayan, mitik olanda ortaya çıkmış bir bölünmüşlüğün krizinin bilgisidir. Felsefe, mitlerin artık yapamadığı işi başka bir biçimde, yeniden yapmaya soyunmuştur. "Ayna" durmaktadır; fakat insanoğlu kendisine baktığı, kendisini onun dolayımıyla gördüğü bir ayna olan mitik dünyayı, bir başka aynayla, polisle değiştirmiştir. Artık tanrılar dünyasıyla insanlar dünyasının iç içeliği ortadan kalkmış, bunun yerini "erdemli yurttaş" ile "yurt" yani "polis" arasındaki ontolojik ilişki almıştır.

Bu anlamda tarih, yukarıda kavramsallaştırıldığı biçimiyle, ideal ve sürekli olanın tarihidir. Somut ve geçici olan, tarihin taşıyıcısı olamayacağına göre, ancak ideal ve sürerli olanla ilişkisinde tarihselleşir; tarihin bir parçası, bir uğrağı haline gelir. Bu noktada belki de Walter Benjamin'e kulak vererek, "tarihin havını tersine taramak"[3] gerekmektedir. Bu tersine tarayış da elbette riskli bir girişimdir. Galiplerin değil de mağlupların bakış açısına yerleşmeye kalkışmak en azından ikili bir risk taşır. Birincisi mazlumluğun kutsallığı düşüncesine sürüklenmekken ikincisi de egemen olmayan fakat gene her durumda çağımızdan yansılanan bir bakış açısını; "ezilenlere ait" olduğunu varsaydığımız bir bakış açısını geçmişe yansıtmaktır. Bu

[3]Walter Benjamin, "Tarih Üzerine Tezler"inde Fustel de Coulanges'nin "Bir çağı yeniden yaşamak isteyen tarihçinin, tarihin sonraki akışı hakkında bildiklerini tümüyle bir kenara bırakması" biçimindeki öğüdünü, tarihsel maddeciliğin tam da karşısına alması gereken yöntemin en iyi tanımı olarak niteler. Çünkü bu öğüt, tarihi yeniden kurmanın yolu olarak empatiyi gösterir; fakat Benjamin'e gore empati ancak galip gelenle kurulabilmektedir. Böylelikle tarihin sonraki akışını unutmak, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerini almaktır. "Kültürel zenginlik" denilen şey ise, bu zafer alayının ganimetidir. "Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi de olmasın" diyen Benjamin, kültür ürününün kendisi gibi, elden ele aktarılma sürecinin de bu barbarlıktan nasibini aldığını ileri surer. "Bu yüzden tarihsel maddeci, kendini bundan olabildiğince uzak tutar. Kendine biçtiği görev, tarihin havını tersine taramaktır" (Benjamin, 2006: 42-43).

çalışmada, bundan sakınabilmek için bir yandan düşünce tarihindeki kesintiler göz önünde bulundurulacak, fakat öbür yandan bu kesintileri aşan ve elbette bir iç mantığı bulunan bir süreklilik de hesaba katılacaktır. “Bu yol seçildiğinde, ilk bakışta çelişkili gibi görünen bir önerme kendini dayatır: Siyasi düşünce tarihini de, siyasi yapılanmalar tarihini de kesintilerle okumak mümkündür, ama bunun yanında söz konusu kesintileri aşan ortak düşünce biçimleri ve ortak siyasi yapılanma tarzları bulunabilir. Kesintilerle düşünmek, kesintilerin birbirinden ayırdığı düşünsel alanları yalnızlığa mahkûm etmek olmamalıdır” (Akal, 2005: 15).

# I. GEÇMİŞ, TARİH VE DOLAYIMLAR

Antik Yunan'ın hem tarihçiler hem de düşünce tarihçileri tarafından ele alınışı sırasında, genelde içine düşülen bir yanılgı, Hesiodos ile Homeros'un aynı tinin taşıyıcıları olarak, aynı tin içerisinde söz söylemiş kimseler olarak ele alınmalarıdır ki bu durum daha çok felsefe tarihçilerinin metinlerinde karşımıza çıkar. Bunun temel nedenlerinden bir tanesi, felsefe öncesi düşünce tarihinin hep felsefeye doğru ilerleyen bir tarih olarak ele alınmasıdır ve bu aslında Aristoteles ile malul bir ele alma biçimidir. Aristotelesçi erekselcilik, yalnızca aileden köye ve köyden de polise giden bir erekselcilik değildir; Aristoteles kendisinden önceki düşünce serüveninin ereği olarak da kendisini görür. Hannah Arendt ile Seyla Benhabib'in, iki ayrı bağlamda olmalarına karşın bu mesele üzerinden birbirlerini kesen yorumları konumuz açısından iki verimli örnek teşkil etmektedirler.

> Siyasi düşünce geleneğimiz tam olarak Platon ve Aristo'nun öğretileriyle başlar; sonunu ise Karl Marx'ın teorisinde bulduğuna en az aynı kesinlikle inanmaktayım. Platon, *Devlet* kitabındaki mağara meselinde –bir arada müşterek bir dünyada yaşamakta olan insanlara dair her şey demek olan- insani meseleler alanını, hakikate susamış kimselerin yüz çevirmesi, ebedi fikirlerin berrak göğünü keşfetmek isteyenlerin kurtulması gereken "karanlık", "sisli" ve "aldatıcı" gibi terimlerle tarif ettiğinde, bu gelenek başlamış oldu. Marx'ın felsefenin ve felsefi hakikatin, somut insanlara özgü meselelerin ve onların müşterek dünyalarının dışında değil, tam tersine bizzat burada bulunduğunu ve "toplum" adını verdiği bu bir arada yaşam alanında "toplumsallaşmış insan"ın (*vergesellschaftete Menschen*) ortaya çıkışıyla "gerçekleştirilebileceğini" ilan etmesiyle birlikte, bu gelenek sona ermiş oldu (Arendt, 1996: 31).

Bu, hem Platon'u hem de Marx'ı anlamamaktır. Bu yorum, Platon'un siyasal müdahalesinin niteliğini gözden kaçırmakla kalmaz (Platon'da siyasetin mahiyetine ilişkin bir tartışmaya çalışmanın ilerleyen sayfalarında girilecektir); Marx'ta da köken soruları ve yanıtları olduğunu düşünerek ona, Hegel'in tabiri ile felsefi bir dünya tarihi bağlamında yaklaşır. Platon'un bilgiyi (epistemeyi) bir başka yerde inşa etmeye dönük girişimi, ancak ve ancak bu girişimin nereye-dönüklüğü çerçevesinde anlaşılabilir: Bu girişim neyi hedef alır? Başka bir dili inşa etmenin gereği nedir? Hangi anlamsal bloklar ve hangi dilsel bağlam terk edilmektedir? Ya da biraz şairane bir ifadeyle soracak olursak Platon sözcüklerin hangi dil hapishanesinden çıkarılması ve özgürleştirilmesi için uğraşmaktadır? Bu sorular bize Marx'ın da aslında Platon'la buluştuğu bir çabayı, bir "habitus"u gösterirler: Bir şeyi anlayabilmek için başka bir şeyleri terk etmenin zorunluluğunu. Böylelikle Deleuze'cu bir formül uygulamış oluruz: "Bu makine nasıl çalışıyor?" sorusuyla ikisini de yerli yerine oturtma fırsatını yakalarız. Bu, "akışın kesintiye uğratılması"dır.[4]

Seyla Benhabib de benzeri bir son temasından hareket eder: "Pratik felsefe diye adlandırılan geleneksel etik ve politika öğretisi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci

[4] Günümüz Avrupa felsefesinin dört tip baskı altında bulunduğunu söyleyen Alain Badiou, felsefenin bu dört tip baskıdan kurtulabilmesinin yolu olarak da yavaşlığı ve kesintiye uğratmayı önerir. Kesintiye uğratılan durumun kendisidir, fakat Badiou, durum (situation) sözcüğüne olabilecek en geniş anlamı yükler. Şeylerin ve bu şeylerin tek bir andaki ilişkilerinin toplamı değildir durum, zamanı ve tarihi de içine alır. Böylelikle Badiou'nun kavramsal seti sayesinde zamanın da varlığın bir parçası, siyasi olan "varlık"ın siyasi fenomenlerinden birisi olduğunu düşünme olanağını yakalamış oluruz. Hem belirli bir biçimde inşa olmuş/edilmiş bir varlık ve hem de buna uygun bir zaman anlayışının toplamından da fazla bir şeydir durum. Kendisine ait bir akışı vardır ve kesintiye uğratılması gereken de bizzat budur. Bu kesintiye uğratma işi, "kanaatler rejimi"nin de kesintiye uğratılmasıdır. Böylelikle, kanaatler rejiminin kesintiye uğratılması, kanaatlere karşı hakikatler aracılığıyla mümkün olur. Bu olanak ise insanın dört tip etkinliği içerisinde gerçekleştirilebilir: Bilim, sanat, siyaset ve aşk. Bu durumda Badiou, hakikatler arama ve ortaya koyma edimini felsefenin elinden almış olur. Bu, felsefenin değil, sözü edilen dört etkinliğin işidir. O halde felsefe ne yapacaktır? Badiou, burada felsefenin işinin bu dört etkinlik tarafından ortaya konulan hakikatlerin asli gönderilerinin belirleneceği ve açıklığa kavuşturulacağı bir "kavramsal uzam"ı inşa etmek olduğunu söyler.

yarısında son buldu." (Benhabib, 2005: 17). Arendt'in tartışması doğrudan siyasi nitelikli bir tartışma iken, Benhabib'in tartışması, pratik felsefe ile toplumbilimi arasındaki bir gerilimden beslenir ve bu yüzden daha çok yönteme ilişkin, bilim içi bir tartışmadır; bu yüzden bağlamları farklıdır. Fakat öbür yandan işaret ettikleri sonun tarihinin aynı olması nedeniyle de düşüncelerinin nereye-dönüklüğü sorgulaması, aslında bağlamlarının zımnen aynı olduğunu söyler bize. Nitekim Benhabib de bu geleneğin başlangıcı olarak Eski Yunan'ı gösterir: "Eski Yunan'daki başlangıcından beri bu gelenek … birey için iyi yaşam nedir, ortak yaşam için en iyi toplumsal ve politik düzen nedir gibi soruların ancak akılla yanıtlanabileceğini savundu. Pratik felsefe, pozitivizm, tarihselcilik ve "değerlerden bağımsız" toplumbiliminin üç koldan gelen saldırıları karşısında, akıl yürütme gerekçelerini yitirdi. En iyimser yaklaşımla, bu felsefe bilimsel toplum incelemelerinin tarih öncesi çağına ait olarak görüldü (Benhabib, 2005: 17).

Leo Strauss, felsefenin "iyi toplum" sorusundan asla vazgeçmemesi gerektiğini söylediği çalışması olan *Politika Felsefesi Nedir'*de bu sorudan vazgeçilmesine neden olan şeyin tarihsicilik olduğunu ileri sürerken, aslında tartışmanın kendisini de yeniden tarihselleştirmeye çalışır. Çünkü Strauss'a göre politika felsefesinin bilimsellikten ve tarihsellikten yoksun olduğunu ileri süren argüman, tarihselci bir perspektifin değil, tarihsici bir perspektifin ürünüdür ve bu perspektifin arkasında da hâlihazırda hâkim olan pozitivist paradigma bulunmaktadır. Strauss'a göre, kendisini zorunlu olarak historisizme dönüştüren "pozitivizmin doğa bilimi modelince yönlendirilmesi dolayısıyla sosyal bilim … batı toplumuna özgü özellikleri sanki onlar insani toplumun özsel özellikleriymiş gibi alma tehlikesi içindedir. Bu tehlikeden kaçınmak için sosyal bilim, "kültürler-arası araştırma"ya,

gerek geçmişteki gerekse şimdiki başka kültürleri incelemeye girişmek zorunda kalır. Fakat bunu yaparken de söz konusu başka kültürlerin anlamını ıskalar, çünkü bu kültürleri, orijini modern batı toplumu olan, bu tikel toplumu yansıtan ve olsa olsa sadece bu tikel topluma uyan kavramsal bir şema aracılığıyla yorumlar" (Strauss, 2000: 54). Bu sefer de bundan kurtulmak için sosyal bilim, söz konusu kültürleri, onların kendilerini anladıkları gibi anlamaya çalışır. Bu, tarihsel anlamadır. Ama bu işin de sonu yoktur. Sosyal bilimin bizzat kendisi tarihseldir, tarihsel bir fenomendir. Bu bakış açısı, modern bilimin kendisini de görelileştirir. Bu nokta, politika felsefesinin en ciddi hasmı olan tarihsicilikle yüz yüze getirir bizi. Toplum ve insan düşüncesinin özünde tarihsel olduğunu ileri süren tarihsiciliğin de tarihsel olduğunu belirten Strauss, iyi toplum sorununun ele alınışının reddedilişini de bu paradigmaya bağlar. Strauss, bu noktada adını zikretmeden Heidegger'i ve onun Nazi bağlanımını eleştirir. Ona göre bu en büyük tarihsici, insanlığın sürekli karakteristiklerinin statüsünü küçümsediği için "İyi Toplum" sorusundan vazgeçmiştir. Oysa insan, bu sorudan vazgeçemez, vazgeçmemelidir ve bu soruyu "Tarih"e ya da kendi aklından farklı bir başka güce havale etmek suretiyle bu soruyu yanıtlama sorumluluğundan kendisini kurtaramaz (Strauss, 2000: 49-56).

Strauss, sorunun her şeyden önce tarihle girilmiş bir ilişki tarzının ürünü olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Fakat Strauss'un da hesaba katmadığı bir mesele söz konusudur: Son kertede belirleyici olan, modern devletin ve bu devletin ulusçuluğunun ürettiği dolayımlardır. Bu dolayımlar nedeniyle, 'tarih'le sanki 'zaman'la temas kuruluyormuşçasına temas kurulur. Zamana ve geçmişe bakışın, bizzat devlet aygıtının dolayımından geçmekte olduğu unutuluverir. Böylelikle Strauss'un "pozitivizmin kendi tarihselliğini örtüyor olduğu" biçimindeki

önermesine, modern devletin de kendi dolayımlarını aynı oranda örtüyor olduğu önermesi eklenmelidir. Benhabib ve Arendt'in yukarıda anlatıldığı biçimde koyutlamış oldukları bir başlangıç ve son metafiziği, bu metafizik çerçevesinde konuşan öznenin kendi tarihselliğinin de maniple olmasına ve öznenin kendi tarihselliğini unutuvermesine neden olur.

Benhabib, sona, Durkheim'ı bilerek yerleştirmektedir; çünkü hem Durkheim tam da sonun arkasından ortaya çıkarak bir sonu ilan etmektedir hem de Benhabib, bir adım sonra Frankfurt okulunun eleştirel kuramını ele alırken, eleştirel kuramın Durkheim karşıtlığını vurgulayarak sürdürmektedir düşüncesini: "1930'larda Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyeleri ve bağlaşıklarınca formülleştirilen eleştirel toplum teorisi, genç Durkheim'ın etik ve politika ile yeni toplum bilimi arasına çizdiği sınırı reddederek işe başlar. Eleştirel toplum teorisi, toplumu "insanların güçlerini ve ihtiyaçlarını tatmin eden bir dünyaya" götüren toplumsal bir kurtuluş dönüşümü noktasından incelediği için, geleneksel etik ve politika öğretisinin bireylerin özgürlüğü ve mutluluğunu ve ortak yaşamın adaletini aklın yoluyla birleştirme niyetlerini paylaşır" (Benhabib, 2005: 20-21).[5] Kolaycı bir yorumdur bu. Aklın araçsal bir akla dönüşmesi biçimindeki eleştirinin felsefi niteliğini ıskalar. Akıl, ancak ve ancak kendisini de aşan bir akıl tasarımı nedeniyle, bir tür metafizik-siyasal akıl nedeniyle araçsallaşabilirken, incelenmesi gereken tam da bu işleyişin kendisidir. Bu ikisi arasındaki, başka bir deyişle ideal-sürerli olan ile somut-burada-geçici olan arasındaki negatif diyalektiğe odaklanır Frankfurt Okulunun bakışı.

[5]Böylelikle dünya tarihinin üçüncü Platonik müdahalesi (ilki Platon'un bizzat kendisi, ikincisi Karl Marx) de bir normatifliğe kaydırılarak yerinden edilir.

Herhangi bir şey, "Var" olabilmek için hep bir varlık tasarımının, şu ya da bu biçimde oluşmuş, oluşturulmuş ya da icat edilip kurulmuş bir varlık tasarımının dolayımına (negatif bir biçimde de olsa) ihtiyaç duyuyorsa, otantiklik de bir ideolojiden başka bir şey değildir. Nitekim Frankfurt Okulunun temel, kurucu argümanı da Marx'ın on birinci tezine yapılmış konjonktürel (konjonktürel sözcüğünü özellikle kullanıyorum. Bu müdahalenin teorik bir itiraz içermediğini, kendisinin de bizzat değişimi eksen aldığını, fakat değişim motifinin içine yerleşebileceği bir "kavramsal uzam"ın yeniden inşa edilmesinin zorunluluğuna işaret ettiğini vurgulamak açısından itirazın konjonktürel olduğunu, hatta bir itiraz da değil, bir müdahale olduğunu vurgulamak amacıyla yapıyorum bunu) bir müdahaleden gelir: Dünyayı değiştirme çabaları yenik düştü, şimdi bir kez daha anlamak gerekiyor onu (Koçak, 1986: 7). Dünyayı değiştirme fırsatı kaçırılmıştır ve onu değiştirebilmek için yeniden yorumlamak, yeniden anlamak zorunluluğu söz konusudur. Yeniden anlayabilmek içinse, "kanaatler rejimi"ne keskin ve bu kez kuramsal da olan bir itiraz yükselir: İdeoloji eleştirisi. Bu eleştiri, çağın tininin nereye-yönelikliği bakımından ele alınmasıdır. Heidegger'in kuramsallaştırdığı halde kullanmayı başaramadığı aygıtı,[6] Frankfurt Okulu düşünürleri, bu aygıtın bizzat kendisini kavramsallaştırmamış olsalar da kullanmayı başarırlar. Bu durumun en güzel ifadesi, Frankfurt Okulu mensubu saymak çok yerinde olmasa da Frankfurt Okulundan çok ayrı da düşünülemeyen Walter Benjamin'den gelir: "Yapıtlarımda

[6]Bu çalışmanın giriş bölümünde "yorum"la ilgili olarak Heidegger'den şu sözler aktarılmıştı: "Söz konusu meydana çıkarılış, yöntemsel olarak bizden şunu talep eder: **Bir tefsirin zeminini meydana getiren ve çoğu kez de belirtik olmayan tasarımın peşinden öylesine gidilmelidir ki, tasarım sırasında tasarlanılan, nereye yönelikliği bakımından açımlanmalı ve kavranabilir hale gelmelidir.**" Bu sözler çok daha açık ve anlaşılır bir biçimde Wittgenstein tarafından "anlamın kullanımda belirdiği" biçiminde dile getirilmişlerdir. Wittgenstein'a göre bir anlam, ancak ve ancak o anlamı imleyen göstergenin içerisinde kullanılabilir olduğu bağlamda (hem dilsel hem de olgusal bağlamda) gördüğü işle ortaya konulabilir (Wittgenstein, 2007).

alıntılar, silahlı eşkıyalara benzerler; gelen geçenleri kanaatlerinden ederler" (Benjamin, 2006: 73). Başarılı olup olmadıkları bir kenara, Frankfurt okulu düşünürlerinin ayırıcı özelliği, tam da Badiou'nun sözünü ettiği biçimiyle, "akışı kesintiye uğratma" çabasıdır: ideoloji eleştirisi ya da kanaatlere karşı bu kanaatlerin doğasının ortaya konuluşu, bir anlamsal zeminin imhasına olduğu kadar bir başka kavramsal uzamın da inşa edilmesine dönük bir girişim.

Sözü edilen ikili işleyişin, Seyla Benhabib de farkında gibidir, fakat meseleyi bilim-içi, yöntemsel bir eksenden ele aldığı ve de bir başlangıç ve son metafiziği içerisine sıkıştırdığı için bizzat kendisinin dile getirdiği hat üzerinden ilerletmez düşüncesini:

> Durkheim, yeni toplum bilimini pratik felsefe geleneğinden ayırmak için iki ölçüt daha sunar. Birincisine göre, pratik felsefe toplumsal faillere doğru, adil ve sağduyulu eylemeleri için kural koyar ve bu tür eylemi gerçekleştirmeleri için onlara yol gösterir. Ancak eyleme ve eylemin gelecekte gerçekleştirilmesine yönelmiş bir öğreti bilimsel olamaz. Eylem belli bir zaman ve mekânla, burada ve şimdi gerçekleşmesi gerekenle ilgilenirken; bilim, evrenseli, değişmeyeni, zorunluluğu, tüm zamanlar ve tüm mekânlarda geçerli olanı anlamalıdır. İkincisi, geleneksel etik ve politika öğretisi, yol gösterme ve aydınlatma amacı nedeniyle kendini toplumsal yaşamla, görünenle, ortada olanla sınırlar. Teorisyen, insanın eylemine kılavuzluk etmek ve yol göstermek için, insani eylemin içinde gerçekleştiği ve herkesçe paylaşılan kanılar ve görünüşler dünyasından yola çıkmak zorundadır. Buna karşın, bilim görünür olandan görünmeyene, *doxa*'dan *episteme*'ye, insanların günlük etkinliklerinden, inançlarından, kanılarından tüm bunları yaratan nedenlere yükselir (Benhabib, 2005: 19).

Bu ifadeler adeta kendilerinin eleştirilmesine çağırmaktadırlar. İlk olarak, Benhabib'in geleneğin başlangıcı olarak işaret ettiği Antik Yunan'da felsefenin ortaya çıkışı bizzat "bunca değişen şeyin arkasında bir değişmez olanın varlığı" kabulüne dayanır ve her şeyi tek bir ilkeyle, "su" arkhesiyle açıklamaya çalışan Thales'ten ve "değişmeyen tek şey değişimdir" önermesinin sahibi Herakleitos'tan tutun da "idealar" kuramının sahibi Platon'a ve "felsefe ilk ilkelerin bilgisidir" diyen Aristoteles'e kadar bütün filozoflar tam da bu değişmez-olanın bilgisini elde etmeye çalışmışlardır. Demek ki ya "Böyle bir gelenek yoktur" diyeceğiz ya da Benhabib'i biraz daha ihtimamlı olmaya davet edeceğiz.

İkinci olarak da Durkheim'dan hareketle ya da Durkheim hakkında kimi saptamalarda bulunmak suretiyle bunları söyleyen Benhabib, ideal-sürerli olan ile somut-burada ve geçici olan arasındaki ilişkiden söz etmekte fakat bunun bizzat kendisini kavramsallaştırmaktan uzak kalmaktadır. Çünkü bu konunun bizzat kendisini siyasallaştırmayı denemediğinden, ideal-sürerli olan ile somut-burada-geçici olan arasındaki negatif ilişkiyi, sanki tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkmış bir bilim-yöntem tartışması olarak ele almaktadır.

İlerleyen sayfalarda uzun uzun Aristoteles'i tartışan Benhabib, Platon'dan ise hep Aristoteles'in yanında bir biçimde söz eder: "Horkheimer'in "Platon ve Aristoteles'in altın çağı"na göndermesi yanlış anlamaya yol açabilir, zira eleştirel teorinin normatif ölçütleri, Platon ve Aristoteles'in paylaştığı doğa ontolojisini temel almaz" (Benhabib, 2005: 23). "Bu bağlamda, Horkheimer'in eleştirel toplum teorisini Platon ve Aristoteles'in altın çağındaki Eski Yunan felsefesine benzetme iddiası cidden yanlış bir yönlendirmedir" (Benhabib, 2005: 24). "*Aklın kendini sezişi*'ne başvurma, ne Platon ve Aristoteles'in paylaştığı mutluluk tasavvuru idealiyle ne de

insan nous'unun kutsal ve ebedi bir akıl düzenine katıldığı iddiasıyla örtüşür" (Benhabib, 2005: 25). Bu ifadeler bir yandan "bir kavramsal uzamın" inşa edilmesi amacını bütünüyle ıskalarken, bir yandan da yalnızca Aristoteles'i tartışarak hem Aristoteles'e hem de Platon'a yönelik sonuçlar çıkarmaları bakımından da bir şeyi ortaya koyarlar: Bu ele alış biçimi, fena halde Aristotelesçidir ve Platon'a da Aristoteles'in gözleriyle bakar. Bizzat Platon'un kendi başına ele alınmasının önüne geçer ve Aristoteles'in Platon yorumundan adeta ikinci bir Platon yaratır. Platon'u Aristoteles'in bagajına yerleştirir. Aristoteles'in bizzat kendisinin yapmış olduğu şeyi yaparak, Platon'u Aristoteles'e yedekler.

Thales öncesi Yunan düşüncesi birkaç istisna dışında, felsefeye ve akla doğru yürüyen, Thales ve sonrası Yunan düşüncesi ise Aristoteles'e doğru yürüyen bir hat içerisinde ele alındığı için, hem Hesiodos'ta hem de Homeros metinlerinde sözgelimi Thales'teki "ilk ilke" fikrinin kökenleri aranır; böylelikle tarih bütünüyle unutulur. Tarih unutulur; çünkü artık yalnızca Hesiodos ile Homeros değil Thales de aynı anlam dünyasının ürünü muamelesi görmeye başlar. Bu, düşüncenin belirli bir ereğe doğru yürüdüğü fikrinin baskıladığı bir inceleme tarzıdır. Bu biçimdeki düşünüşünse iki doruk noktası vardır: Antik Çağ'da Aristoteles ve modern çağlarda Hegel. Heidegger'e de karşı olan bir Heidegger okumasıyla, baktığı her şeye köken soruları bağlamında bakan aklın ve bu soruların yanıtlarını arayan düşünme tarzının, ya da Hegel'in tabiriyle ele aldığı her şeyi felsefi bir dünya tarihi bağlamında ele alan akılların biraz "ihtimama" davet edilmesi ve bu çerçevede bir eleştirisinin oluşturulması gerekmektedir.

# II. GELENEKTEN MODERNE FELSEFE ve TARİH

Aristoteles, insanı “zoon politikon” olarak tanımlamıştı. “Siyasal hayvan” olarak insanın diğer hayvanlarla arasındaki özgül farkı vurgulamak amacındaki bu tanım, siyaset işlerine karışan herkesi içeren bir tanım değildi elbette. Çünkü Atina’da kölelerin de siyaset işlerinde yer aldıklarını, kimi memuriyetlere getirilmiş olduklarını biliyoruz. Köleleri birer insan olarak değil de birer mülkiyet konusu olarak ele alan Aristoteles demek ki siyaset işlerine bulaşan her “insanı” insan olarak ele almıyor; daha çok “yurttaş”ı kastediyor ve yurttaşın da polis ile olan ontolojik bağına vurgu yapıyordu. Bir yandan hayvanlar arasında bir hayvan olarak insanın özgüllüğü, diğer hayvanlar (ve dolayısıyla doğa) karşısındaki ayrıcalıklı yeri biçiminde bir kabulü içeren bu tanımlama, öbür yandan ise bir grup insanı; sözgelimi köleleri birer hayvan düzeyine indirgemektedir ki Aristoteles’in kendisi bu durumu şu biçimde ifade eder: “*Doğadan köle* bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla da bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimsedir. Öteki, hayvanlar, sahiplerine akıllarını işleterek değil, söz dinleyerek hizmet ederler. Kölelerin kullanılması da evcil hayvanlarınkinden hiç ayrılmaz; **biz** her ikisinden de bedensel gereksinmelerimizin giderilmesinde yararlanırız.” (Aristoteles, 2000: 14). Buradaki “biz” sözcüğü bile apaçık özgür yurttaşa referansta bulunmaktadır ve “zoon politikon” da tam olarak bu “biz”dir.

Aristoteles’in bu biçimdeki insan kavrayışı “İnsan nedir?” sorusuna bir yanıt girişimi olmasına karşın, felsefede antropolojik olarak addedilen soruyu ilk olarak ortaya koymuş olmak onuru Augustinus’a atfedilir. Augustinus ise Hannah Arendt’e

göre “eğer bir doğamız ve özümüz varsa, bunu ancak bir tanrının bilip tanımlayabileceğinin” (Arendt, 2006: 39) çok iyi farkındadır:

> "Ben kimim?" sorusuyla "Ben neyim?" sorusunu; birincisi insanın kendisine yönelttiği ("Ve kendime döndüm ve dedim ki kendime: Sen, kimsin sen? Ve ben cevap verdim: Bir insan" *–tu, quis es?* [Confessions x. 6] İkincisi de tanrıyı muhatap alan ("O halde, ey Tanrım, neyim ben? Nedir benim doğam?" [x. 17] sorularını birbirinden ayırmıştı. Demek ki insanın bunlardan hangisi olduğu bir "büyük muamma"dır, "insan ruhunda, kendisinin bilmediği bir yan var. Ama sen, onu yaratan Tanrı, onu en iyi bilensin" [x. 5]. Öyleyse, zikrettiğim bu pasajlar arasında en tanıdık olanı, "kendimi onun gözüyle bir soru haline koyduğum" [x. 33] Tanrı nezdinde ileri sürülen bir sorudur. Özetlersek, "Ben kimim?" sorusunun yanıtı basittir: "Her ne olursan ol, Sen bir insansın"; "Ben neyim?" sorusunun yanıtı ise sadece insanı yaratan Tanrı tarafından verilebilir. İnsanın doğası hakkındaki soru, Tanrı’nın doğası hakkındaki sorudan daha az teolojik değildir; her ikisinin de yanıtı ilahi olarak vahyedilmiş bir çerçevede aranabilir (Arendt, 2006: 39-40).

“Bunun da söz konusu tanrının “kim”den, sanki o bir “ne” imiş gibi söz edebilir olması gibi bir ön-gereği olacaktır” (Arendt, 2006: 39). İnsanın doğayla olan ilişkisini, sözü edilen bu doğa (yani nesne), sanki bir “ne” imiş gibi tasarlayarak kuran klasik epistemolojinin kendi içinde barındırdığı zorunlu bir teolojik içerik vardır. İnsanın özgül ve ayrıcalıklı bir yerinin olduğu sayıltısının zorunlu bir sonucu olarak epistemolojik yaklaşım da kendisine “aşkın” bir konum atfeder. Böylesi bir konumlanışta insanın kendisini ele alması da ancak aşkın bir bakışla mümkün olacağı için “İnsan nedir?” sorusu ancak tanrıya yöneltilebilir ya da bu sorunun yanıtlanmasını mümkün kılacak olan aşkınlık yalnızca tanrıda bulunabileceği için bu sorunun yanıtlanması ancak tanrı aracılığıyla mümkün olur. İnsanın kendisine dönük

bakışı tanrının dolayımından geçer ve insana ulaşır. Fakat tanrı insanı, o bir "ne" imiş gibi ele alacağı için, bu biçimdeki bir dolayımdan geçerek kendisine yönelen insan da kendisini bir "ne" imiş gibi ele alacaktır. Marx'ın diliyle konuşursak bu, yabancılaşmanın epistemolojik görünümüdür. Çünkü insan kendisini, kendisini aşkın bir çerçeve ile anlamlandırmaktadır.

Klasik epistemolojinin sorunu tümevarımsal ya da tümdengelimsel olması değildir. Bu sorun bu epistemolojik biçimin -Kant'ın epistemolojide özne ile nesnenin yerini değiştirmek yoluyla gerçekleştirmiş olduğunu iddia ettiği bir tür Copernicus devrimine karşın- kendisine atfetmiş olduğu aşkın konumdur. Bunun ideolojik bir yanının var olduğunu ve bilim yapan öznenin kendi kendisine peşinen yüklemiş olduğu bir siyasal "değer atfetme" olgusundan kaynaklanmakta olduğunu Aristoteles örneğinde görmüştük. Bu aşkın konum insanı, bilen özne olarak tasarladığı için insanla nesnesi arasına aşılması imkânsız bir uçurum koyar. Bilinç ile bilincin yönelmiş olduğu nesne arasında ontolojik bir ayrılık geliştirir ve burada şu soru kendisini kaçınılmaz olarak dayatır: Bilinç ile nesnesi, birbirlerinin cinsinden bir şey taşımadıklarına göre bilinç ile bu nesne arasındaki ilişki nasıl kurulacaktır? Sözgelimi bilincimle kolumu kaldırmak istediğim zaman kolumu kaldırabilmemi sağlayan şey nedir?

Bu *soru*nun en büyük muhatabı Descartes'tır. Bilindiği üzere Descartes, varlık dünyasındaki her şeyden kuşku duymuş ve bilgisini geliştirebileceği en sağlam bir temelin arayışına girmiştir. Metodunu tarif ederken kendilerine bağlı kaldığını söylediği dört kuralın ilkini şu biçimde açıklar: "Birincisi, doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani acele hüküm vermekten ve peşin hükümlere saplanmaktan dikkatle çekinerek, verdiğim hükümlerde ancak

kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeyleri bulundurmaktı." (Descartes, 1997b: 20). Descartes aradığı sağlam temeli *cogito*'da bulur. "Fakat bundan sonra her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim esnada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu *düşünüyorum, öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek, bu hakikati, aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim" (Descartes, 1997b: 35). Descartes'ın öznenin varlığını bu biçimde ortaya koyması düşünce temelinde gerçekleşir ve var-olan da düşünen özne olarak "ben"dir. Bu *düşünen ben*, maddeden (bedenden) bütünüyle ayrı bir ontolojik varlığa sahiptir: "…Anladım ki ben, bütün öz veya tabiatı düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere (mekân) muhtaç bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki bu ben, yani, kendisi ile ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha da kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz" (Descartes, 1997b: 35-36). Bunun ardından Descartes, "düşünüyorum öyleyse varım" önermesini kesin doğru bir bilgi yapan şeyin ne olduğunu soruşturur ve şu sonuca varır: "Pek açıkça ve pek seçikçe kavradığımız şeylerin hep doğru olduğunu genel bir kural olarak kabul edebileceğime hükmettim" (Descartes, 1997b: 36). Artık Descartes dünyayı anlayabilmek amacıyla hep bu "açık ve seçik kavrama" yöntemini kullanacaktır. Şüphe etmiş olduğu için onun varlığı tam olgun bir varlık değildir ama tam olgun bir varlık düşüncesine de sahiptir. Kendisi yeterince olgun olmayan bir varlığa, kendisinden daha olgun bir varlıkla ilgili bir düşünce nasıl yerleşmiş olabilir? Descartes buradan Tanrı'ya varır: "Böylece olduğundan daha olgun bir tabiat, hatta

herhangi bir fikrine sahip olduğum bütün olgunluklara sahip olan bir tabiat tarafından, yani fikrimi bir kelime ile açmak istersem, Tanrı tarafından bana konulmuş olması gerekiyordu" (Descartes, 1997b: 37).[7] Aristoteles'te polise ve yurttaş ile polis arasındaki ontolojik ilgiye yapılmış olan vurgu, yerini uzun zaman önce başka bir aşkın kategoriye, Tanrı'ya bırakmıştır zaten. Descartes'ın özgüllüğü, varlık kanıtlamasını ilk defa Tanrı'ya başvurmaksızın, doğrudan doğruya öznenin kendisinden hareketle yapmış olmasıdır. Ama bir biçim, bir düşünme formu olarak varolan bu ben, kendi kurucu ilkelerini yine tanrıdan almaktadır. "Tanrı kanıtlaması" insandan hareketle yapılmakta fakat insanın asli niteliği olan düşünmenin ürünlerinin (örneğin "kendisinden daha olgun bir varlık" düşüncesinin) anlaşılabilmesi için insan-özne kendisine Tanrı adlı bir "ayna"dan bakmaktadır. Çünkü Descartes, "dünya"yı ve "ben"i bilmeyi, Tanrı'yı bilmeye bağlamıştır (Gökberk, 2000: 246). Böylelikle varolmanın dayanağı düşünen özne olurken, bilebilmenin dayanağı da Tanrı olarak belirir. Descartes'ın kendi bilgi kuramına, yani açık ve seçik kavrama sayesinde öznenin kendisinden başka şeyleri de kavrayabileceği düşüncesine dayanılarak bunun böyle olmadığı ileri sürülebilir; fakat Descartes'ın tarif ettiği biçimiyle "açık ve seçik" olarak kavranabilecek olan tek önermenin "Düşünüyorum, o halde varım" önermesi olduğunu da unutmamak gerekir. Nitekim düşünen-özne ile cisimli beden arasındaki ilişki sorununa "Ruh bedenle nasıl ilişkilenmektedir?" sorusuna Descartes'ın verdiği yanıt kesinlikle doyurucu değildir; çünkü o, bu ilişkiyi beyinde çift olmayan tek organ olan "kozalaksı bez" aracılığıyla kurar. Bu kozalaksı bez ruh ile beden arasındaki ilişkinin kurulduğu yerdir. Ruhla beden bu bez

[7] Bu biçimdeki Tanrı kanıtlamaları Ortaçağ'da yüzyıllar önce zaten yapılmaktaydı ve bu türdeki kanıtlamalara felsefe tarihinde "Ontolojik Tanrı Kanıtlamaları" adı verilmektedir. Descartes'ın bu kanıtlaması Anselmus'un akıl yürütmesinin birebir aynısıdır, fakat Descartes, Anselmus'un sözünü bile etmez.

sayesinde bir *çalışma birliği* içerisinde yer alırlar. "Ruh bedenin birtakım uyarmalarını doğrudan doğruya duyar ve onlara birtakım durumlarla tepkide bulunur; ruhun birtakım eğilimlerini, yani istenç edimlerini de beden bazı hareketler olarak gerçekleştirir. Buna göre ruh ile beden birbiri karşısında hem etkin hem de edilgin olabilen birer etmen durumundadırlar" (Gökberk, 2000: 242). Böylelikle Descartes, varolduğundan hiçbir biçimde kuşku duyulamayacak olan düşünen özne ile cisimli beden arasındaki ilişkiyi tesis etmeye dönük her girişiminde, aradaki uçurumu daha da büyütür. Düşünen öznenin varlığı kesindir. Descartes bunu *Felsefenin İlkeleri*'nin sekizincisinde şöyle ifade eder: "…Düşüncemiz dışında gerçekten bulunan ya da var olan başka hiçbir şeyin olmadığına inandığımız bu anda, ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka bir şeye gereksinimimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz" (Descartes, 1997a: 58). Descartes bu sözleri, bedene yer açmak üzere söyler ve hemen arkasından ruhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavramların bedenden edindiklerimizden önce geldiğini dile getirir. Bedenin varlığı tanıtlanmışçasına sürdürülen bir akıl yürütmedir bu. Fakat Descartes da Tanrı'dan kaçmayı başaramamakta, "ben-olmayan"ın varlığı sorununu bir tür *deus ex machina* yöntemiyle çözmektedir. Ancak bu çözümden (!) sonradır ki cisimli beden, hakkında konuşulabilir bir şey haline gelir, fakat bu yöntem, felsefenin felsefe olmaktan çıktığı, kendisini trajikleştirdiği bir ana tekabül etmektedir. Platon, *Kratylos* diyalogunda, uzun konuşmalardan sonra tartışmanın tıkandığı bir anda, tragedya yazarları gibi deus ex machina yöntemine başvurmamaları gerektiğini söyler: "Elimizde, ilkel adların doğru anlamlarını bulup ortaya koymak için, tragedia ozanlarının içinden çıkılmayacak bir duruma

düştüklerinde makinelerin yardımına sığınıp tanrıları ortan'a sürdükleri gibi, biz de o ozanlara öykünüp ilkel adları tanrıların kurduklarını, onun için de doğru olduklarını söyleyerek, kendimizi işin zorluğundan sıyıracak başka bir yol yok mu diyeceğiz?" (*Kratylos,* 425 d-e).[8] Felsefe, eğer kendisi olarak kalacaksa, trajikleşmemek zorundadır.

Descartes'ın ruh ile beden arasındaki ilişki konusunda kozalaksı bez aracılığıyla getirdiği açıklamanın doyurucu olmaması, onun ardından gelen felsefecileri de bu sorunun çözülmesi çerçevesinde düşünmeye itmiştir. Descartes düşüncesinin bu temel sorunu çoğunlukla mistik bir dünya yorumu çerçevesinde yanıtlanmaya çalışılmıştır. Pascal akıl-gönül biçiminde bir ayrım yapmış; günahtan kurtulmanın ve mutluluğa erişmenin sağlanmasını gönlün bilgisine bağlamıştır. Ona göre aklın bilgisi buna erişemez. İnsanın bileceği en iyi iki şeyden biri Tanrı, öbürü ise insanı kurtaracak olan tanrısal inayettir; bunların ikisi de akıl ile değil, temiz ve mütevazı bir yürek ile edinilir. Pascal'ın ardından Bayle din ile bilim arasında

---

[8]Burada maalesef bir çeviri sorunu sözkonusudur. Platon'un sözünü ettiği ve Teoman Aktürel'in Türkçe'ye "makinelerin yardımı" olarak çevirdiği konu, tragedyalarda kullanılan "deus ex machina" yöntemidir. Deus ex machina'nın birebir çevirisi "makineden tanrı" olup, Antik Yunan tiyatrosunda bir tanrıyı canlandıran karakterin bir vinç (machina) yardımıyla yukarıdan indirilmesi anlamında kullanılmaktaydı. Antik Yunan döneminde yazılan tiyatro eserlerinde, eser yazarlarının çok sık başvurduğu bir yöntemdir. Hikâyenin gidişi öyle karmaşık, içinden çıkılamaz bir hal alır ki, artık yazarın üretebileceği ilginç bir çözüm kalmaz ve sıklıkla başvurulan bir yöntem olarak da mitolojik tanrılar bir anda ortaya çıkarak olaya müdahale ederler. İngilizce'de John M. Cooper editörlüğünde yayınlanmış olan Platon'un toplu eserlerinde C.D.C. Reeve'in çevirisiyle yer alan *Kratylos*'ta bu kısım (İngilizceden benim yaptığım çeviriyle) şu biçimde geçmektedir: "Şeylerin harfler ve heceler yoluyla taklit edilmelerinin onları daha açık kıldığını düşünmek belki absürt görünebilir, Hermogenes, ama bu kesinlikle kaçınılmaz bir şey. Çünkü ilk adların doğruluğunu üzerine dayandıracağımız daha iyi bir şey yok elimizde. Tabi eğer bizden, kafaları iyice karıştığı zaman *deus ex machina*'ya başvuran trajik şairler gibi davranmamızı beklemiyorsan [böyle bu]. Çünkü biz de ilk adların tanrılar tarafından verilmiş oldukları için doğru olduklarını söyleyerek kendimizi zorluklardan kurtarabiliriz. Ama ortaya koyabileceğimiz en iyi yanıt bu mudur?" (*Kratylos*, 425 d-e).

ortadan kaldırılamaz bir çelişkinin bulunduğunu ileri sürerek aklın doğruları ile inancın doğrularını birbirinden ayırmıştır. Ona göre aklın bilgileri arasında şüphe edilemeyecek olan tek bir önerme dahi yoktur. Üstelik esas mesele aklın verdiklerine değil, aklın almadığına inanabilmektir. Bu düşünce daha sonra Kierkegaard'da "kendini saçmanın kollarına bırakmayı başararak kusursuz bir iman şövalyesi durumuna gelebilmek" biçiminde bir düşünce halini alacaktır.

Pascal ile Bayle'ın mistik olandan yana bir tavrı geliştirmelerine karşılık Geulincx ile Malebranch, Descartes felsefesindeki töz sorunu üzerine eğilir ve kendilerine başlıca konu olarak "düşünce ile cisim; ruh ile beden arasındaki bağlantı" sorununu alırlar. Her ikisi de bu sorunu "vesile nedenler" (causes occasionelles) aracılığıyla çözmeyi denerler. Geulincx, bilincin hallerini ikiye ayırır: duymak, istemek yargıda bulunmak gibi, bizim kendimizden türeyen, kendimizin yarattığımız (yaratıyoruz diye yaşadığımız) haller, bir de duyumlar. Duyumlar, bilinçte yaratışmış olmayıp bize verilmişlerdir; bunları biz yaratmadığımıza göre nedenleri de bilincin dışında olacaklardır (Gökberk, 2000: 255). İşte düşünen özne ile dünya arasındaki ilişki bu vesilelerle kurulmuştur. İnsanın kolunu kaldırmak istemesi, kolunu kaldırmasının asıl nedeni değil, bunun vesilesidir. Aynı şekilde dış dünyadan alınan duyumların kimi düşünceleri oluşturması veya tetiklemesi de düşüncelerin nedeni değil vesilesidirler. Bu olayların asıl nedeni Tanrı'dır. Tanrı bedendeki bir uyarma dolayısıyla, bu vesile ile ruhta bir tasarım meydana getirir; bir isteme vesilesi ile de bedende bir hareket yaratır. Malebranche da büsbütün ayrı yapıları olan iki töz arasındaki bağlantıyı Tanrı aracılığıyla kurar. Ona göre ruh ve cisim sonlu tözlerdir ve asla kendi başlarına etkin değildirler. "Bütün etkinliğin tek nedeni sonsuz tözdür, Tanrı'dır… Nesnelerin kendileri etkin olmayıp Tanrı'nın etkileridirler. Evrende

eylemde bulunan tek varlık Tanrı'dır; burada bütün olup bitenlerin gerçek nedeni O'dur. Beden ile ruh arasındaki bağlantıyı kurup düzenleyen de, cisimler arasındaki etkilere aracılık eden de O'dur. Ruh da bağımsız bir töz değildir, ruhta da olup bitenler ancak "vesile nedenler"dir (Gökberk, 2000: 257).

Bu vesile nedenler anlayışı Spinoza'da gene Aristoteles'teki gibi ama bu defa nispeten daha tarihsel bir ereksellik biçiminde bir nitelik edinir. Spinoza'ya göre insanlar kendi özgür iradeleriyle eylediklerini düşünmektedirler; fakat sanki farkında olmaksızın daha yüksek bir amaca hizmet etmektedirler. Bilindiği üzere Spinoza, metafizikte kesin bilgiye ulaşmanın olanağı olarak geometrik yöntemi görmüştür. *Etika* adlı yapıtı, başından sonuna tanımlardan, bu tanımlardan türetilen aksiyomlardan oluşur. Ardından ele alınan kimi sorunlar, tıpkı bir geometri probleminin çözümünde olduğu gibi, bu tanımlar ile aksiyomlar kullanılarak çözülmeye çalışılır. Tözün, "özü varlığı kuşatan olarak" tanımlanması, bizi mantıksal bir zorunlulukla tek bir töz fikrine götürür. Varlık dünyasında varolan her şey ise bu tözün sıfatlarından (attributum) başka bir şey değildirler. Ezeli, ebedi, sonsuz tözün yansımaları… İlk bakışta geometri gibi içeriksiz bir alanın yönteminin, felsefe gibi içerikli bir alana uygulanmasının yaratacağı sıkıntılar görülebilir bu biçimde gerçekleştirilmiş bir felsefi etkinlikte. Buradan hareketle de Spinoza'ya yöneltilecek ilk eleştiri, "her belirleme bir sınırlamadır" biçimindeki önermesinin, bizi sonsuz olan hakkında konuşamaz duruma getirmesi gerektiği, fakat Spinoza'nın buna karşın töz hakkında; sonsuz ve sınırsız olan töz hakkında konuştuğudur. Bununla birlikte, felsefenin kendi içeriğinin de zorunlu olarak kendi dışında bulunduğu hatırlanırsa bu eleştiri, belirli bir sorunsal, felsefi bir sorunsal içinden geliştirilmiş bir eleştiri olarak geçerliliğini yitirir. "Felsefenin, kendini dağıtmadan, tutarlılığını kaybetmeden

dikkate almasının mümkün olmadığı bir yer vardır: felsefi tefekkürün kapalı çevresinin dışında bulunan, bu tefekkür biçiminin çoktan "sahnelendiği" dışsal bir yer. Bu dışsal yerin, felsefi tefekkürün karşısına çıkarılmasıyla felsefi tefekkür, "sen busun" şeklindeki eski şark formülünün özetlediğine benzer tekinsiz bir deneyime tabi tutulur: Sana uygun yer orada, mübadele sürecinin dışsal etkinliğindedir; senin hakikatinin sen daha onun farkına varmadan önce sahnelendiği tiyatro oradadır. Bu yerle karşılaşmak tahammül edilmez bir şeydir, çünkü felsefenin kendisi bu yer karşısındaki *körlüğü tarafından tanımlanır*" (Zizek, 2002: 35).

Zaten Spinoza, bu biçimde bir tefekkürün tehlikesinin de farkındadır. Bu nedenle insanın aşkın bir konumla onurlandırılması düşüncesini eleştirir. Ona göre insan, doğadaki egemenliğin dışında, ayrı bir egemenlik alanı olarak ele alınmaktadır. Bu düşünceye göre insan doğanın düzenine bağlı olmayan, doğayı bozan ve eylemleri üzerinde mutlak bir güce sahip bir varlık olarak tasarlanır. Bu durumda da insanın güçsüzlüğünü ve kararsızlığını açığa vuran durumlarla karşılaşıldığında da bu durumların nedeni olarak insan doğası değil; bu doğanın düşüklüğü, ilk günahla malul olma durumu gösterilir (Spinoza, 1984: 140). Ya da insan tutkularını, kötülüğün nedeni olarak görüp bu tutkularla alay eder ve suçlarlar. İnsan doğasına ilişkin her iki tavır da, insan doğasını anlamak ve olduğu gibi incelemek yerine aşkın nedenlere veya hayali, imgesel bir temsile başvururlar. Bu nedenle, kimileri, dinden kaynaklanan önyargılarla insanlara baktıklarından, insana gücü dâhilinde olmayan şeyleri yükleyip kurgusal bir insan doğası tasarlarlar. İlk günah bir yanılgıdır, çünkü doğa her yerde daima aynıdır ve aynı şekilde işler. İlk insanın doğası, şimdiki insanların doğasından daha yetkin değildi, o da tutkularına eğilimliydi (Spinoza, 1984: 227-293). Kimileri ise, insan tutkularını olduğu gibi

incelemek yerine, onları kabahatlerin, kötülüklerin kaynağı olarak görürler ve ortaya koydukları da etik bir görüşten çok yergiye dönüşür. Siyasal bir kuram ortaya koymak istediklerinde ise, ya bir "ütopya" ya da şairlerin betimledikleri bir "altın çağ" kurgularlar (Spinoza, 1951: 287). Spinoza için sorunun can alıcı noktası burasıdır: Birlikte yaşamak zorunda olan insanları gerçekçi bir biçimde incelemek gerekir, öyle ki, siyasal birlikteliğin en uygun koşullarının neler olduğunu gözden kaçırmayalım.

Spinoza için insan bir tutkular varlığıdır. Spinoza'ya göre, insanın özü arzudur, kendi varlığında devam etmek için yaptığı çabadır (conatus) (Spinoza, 1984: 236). İnsanın sırf akıl yetisiyle tanımlanması tek başına yeterli değildir. İnsan doğası, hem akıl hem de tutkuyla tanımlanır. Çünkü akıl, kendi kendisini ancak bedenin duygulanışlarının fikirlerini kavraması bakımından bilir; akıl, bedenin fikridir (Spinoza, 1984: 109). Görüldüğü gibi Spinoza insanın kendisine baktığı, kendisi hakkındaki düşüncelerini, tasarımlarını oluşturup çerçevesini belirlediği "ayna" olarak insanı (hem bedeniyle hem de aklıyla bir bütün olarak insanı) gösterir. İnsan kendisini bilmek istiyorsa bedenine de bakmalıdır. Bu biçimdeki bir düşünüş, ruh-beden ikiliği sorununu başka bir çerçeveye taşımak ve bu çerçeve içerisinde tartışmak anlamına gelmektedir. Oldukça maddeci bir düşünüştür bu. Bedenin fikri olarak akıl kavramı, artık insan bedeninin felsefi düşünüşten uzaklaştırılmadığı bir düşünme tarzını ortaya koyar.

Spinoza'ya göre insan zorunlu olarak tutkulara eğilimlidir. Tutkularca yönetilen insan için bir şeyin iyi olması, o şeye arzu duymasından ileri gelir, yoksa

iyi olduğu için o şeyi arzulamaz.[9] Edilgen duygulanışların etkisinde olan insan için "iyi ve kötü", göreli ve değişken kavramlardır. Arzunun yönelmesine ve geri çekilmesine göre bir şey hem iyi hem kötü olabilir (Spinoza, 1984: 222). Şeylerin doğası bilinmeyince akıl yerine imgelem yetisi kullanılır, insan kendi doğasını ve doğanın düzenini bilmekten mahrum kalır. Ama Spinoza, felsefesinde yalnızca göreli ve değişken olan iyi ve kötü dışında, "sevinç ve keder" tutkularına bağlı olarak ortaya çıkan, göreli olmayan bir "iyi ve kötü" fikri de bulunur. Göreli olmayan iyi ve kötünün ne olduğunu bilmek için sevinç ve kederin ne olduğunu bilmek gerekir.

İnsan doğası tutkulara eğilimlidir, ama bu tutkular insanı yalnızca edilgen kılmaz, kimi tutkular da insanı etkin kılar. İnsanın tutkuları neticesinde etkin ve edilgen olması, onun yetkin olup olmamasına göre değişir. Buna göre, insanı daha büyük bir yetkinliğe ulaştıran şey sevinçli; daha az yetkin kılan ise kederli tutkulardır. İnsanın bütün öbür tutkuları bu iki temel tutkudan türer (Spinoza, 1984: 153). Böylece Spinoza, göreli olmayan "iyi ve kötü"nün bilgisine ulaşır. İyi ve kötü bilgisi haklarında bilinç sahibi olmamız bakımından sevinç veya keder duygulanışlarından başka bir şey değildir. Yani, varlığımızın korunması için faydalı veya zararlı olan, işleme, etki gücümüzü artıran ya da eksilten, tamamlayan ya da

[9]Aristoteles de bu sorunun farkındadır. Bu konular kişilerin iyi niyetine bırakılamayacak kadar hassas konulardır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtını, artık devleti incelemek üzere bu biçimde sonlandırır. Aristoteles'e göre "sözler özgür gençleri güçlü olmaya; alışkanlıklarını soylu, gerçekten güzeli sever, erdemlere bağlı kılmaya yüreklendiriyor, özendiriyor ama pek çoğunu "*iyi-güzele*" ulaştıramıyor. Çünkü onlar doğal olarak utanmaya değil, korkuya baş eğer; kötüden çirkinlikler yüzünden değil, cezalar yüzünden uzak dururlar. Tutkuyla yaşadıklarından kendilerine özgü hazların, bunları sağlayacak şeylerin peşinde koşuyorlar, oysa 'güzel'i, gerçekten hoş olanı –tadına varamadıklarından– bunları düşünmüyorlar bile. İmdi böyle insanları hangi söz değiştirebilir? …Çünkü tutkuya göre yaşayan kişi onu bundan vazgeçirecek söze kulak vermeyebilir, imdi bu tür birini değiştirmek nasıl olanaklı? …Ama genç oldukları için doğru bir eğitim ve doğru bir kılavuz bulmak herhalde yeterli değil; 'adam' olduktan sonra bunları gözetmesi, alışkanlık haline getirmesi de gerekir; işte bunlar için yasalara gerek var. Çoğunluk sözden çok zorunluluğa, güzelden çok cezalara baş eğiyor. …Demek ki en iyi şey, kamusal, doğru bir denetim olması <bunun gerçekleştirilebilmesi>. …Nitekim ortak denetim yasalarla oluşur, doğru denetim de erdemli yasalarla, bu açık." B.k.z. Aristoteles, 2005: 1179b 1–1180a 35.

indiren duygulanışlara iyi veya kötü denilir (Spinoza, 1984: 229). İnsan doğası hakkında karamsar ve iyimser bir bakış yerine gerçekçi bir bakışı gözeten Spinoza'ya göre, kederli tutkular insanları bilgisizliğe ve ayrılığa sürüklerken, sevinçli tutkular ise insanları birleştiren, bilimsel bilgiye ulaştıran ve özgürleştiren sevinçli tutkulardır. Buna göre, insanlar edilgen tutkulardan, yani kederden kurtulup etkin tutkulara sahip olmalıdır. Çünkü etkin tutkular, yani sevinçli tutkular, erdemin ilk kökü olan kendini koruma çabasını ortaya çıkarır. İnsanın erdemli olması ise, kendi doğasına uygun davranması, etki yapması ve aklın yönetimi altında olmasıdır. Çünkü etkin ve sevinçli tutkuların kökeni akıldır. Etkin tutkular, insanı imgesel bir düşünmeden, "birinci türden bilgi"den[10] kurtarıp upuygun bilgileri oluşturmaya götürür (Spinoza, 1984: 240-277).

Spinoza erdemi, gücü, aklın yönetiminde ve özgür olmayı aynı şey olarak görür: İnsanın sırf doğasının yasalarına göre eylemesi (Spinoza, 1984: 224). Sevinçli tutkular, aynı zamanda insanı özgür kılar. Yaygın bir kabul olarak, Spinoza'nın insanın özgür bir varlık olduğunu yadsıdığına dair görüş yanlıştır. Spinoza'nın yadsıdığı irade özgürlüğüdür. İnsanlar kendi iradelerinin, arzularının bilinci ve yakın bilgisi olduğu için kendilerini özgür sanıyorlar. Oysaki insanlar her tekil iradeyi ve arzuyu gerektiren nedenleri, bedenlerini nasıl harekete geçirdiklerini bilmiyorlar. Bu yüzden de, hayali bir tasarımda bulunarak, ya mutlak bir irade ya da nedensiz istemeler kuruyorlar (Spinoza, 1984: 117). Spinoza, mutlak, bağımsız ve zorunluluğa karşıt olan irade özgürlüğüne karşı çıkar. Ona göre, bilgi insanı rastlantısal, düzensiz

[10] Spinoza'ya göre, şeyleri neden ve etkileriyle değil de imgelerine göre bilmek, upuygun olmayan, yanlış olan ve zihnin edilgen olduğu, birinci türden bir bilme çeşididir. Ayrıca, Spinoza'da iki bilme çeşidi daha bulunur: bilimsel bilgiyi sağlayan, ortak kavramlara dayanan, zihnin etkin olduğu, doğru ve upuygun olan bilgidir. Spinoza, buna ikinci tür bilgi der. Üçüncü tür bilgi ise, sezgiyle bilinen öz bilgisidir (Spinoza, 1984: 127).

duygulanışlardan kurtarır. Akıldan kaynaklanan özgürlük, insanın kendi doğasının zorunluluğu ile eylemesidir. Yani, insanın sevinçli, etkin tutkulara sahip olmasıdır. İnsanlar aklın yönetiminde yaşadıkları sürece şeyleri nedenleriyle bilir ve doğayla uyuşurlar. Tam tersi durumundaysa, insanın edilgen, kederli tutkuların denetiminde olması, yani kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmasındaki güçsüzlüğe "kölelik" der Spinoza. Duygulanışlara bağlı olan insan, kendi kendisine sahip değildir ve upuygun olmayan fikirlerce kendisini kavrar (Spinoza, 1984: 229). Akıllı insan ise, yaşamak, etkide bulunmak ve varlığını korumak ister. Spinoza, çileciliği vaaz eden, tutku ve bedenden hor görüyle söz eden filozoflara, özellikle de Kalvinistlere karşı çıkar. Kalvinistlerin ölüm korkusunu insan hayatının merkezine yerleştirmelerine karşı, Spinoza yaşam sevincini, etkin olmayı, eylemde bulunmayı baş ilke yapar.

Spinoza'nın etik ve insan görüşlerini dile getirdiği *Etika* adlı eserde varmak istediği amaç, kendilerinin ve şeylerin doğasını bilmedikleri için, kendilerini imgesel bir tarzda "birinci türden bilgiyle" kavrayan insanlara, "ikinci türden bilgiye" ve özgürlüğe nasıl ulaşabileceklerini göstermektir. Bu amaca varmanın yolu, dışsal ya da aşkın bir kurtuluşu ummak değildir, insanın ve şeylerin doğasının ne olduğunu incelemektir. Spinoza'ya göre, insanlar aklın denetimine girmedikçe ne özgür olabilir ne de birlikte yaşayabilirler. Akıl kavramları üretir, kavramlar ise ruhun etkinliğini ifade ederler. Spinoza, aklın şeyler hakkında upuygun olan, ortak kavramlar oluşturduğunu, yani şeyleri doğası itibariyle inceleyip zorunlu bilgiyi ortaya koyduğunu söyler (Spinoza, 1984: 125). Böylece, akıl yetisi sayesinde, insan rastlantının ve tikelliklerin ötesine geçip tümel olanı kurar. Elde edilen bu tümellik, insanların uzlaşmasının imkânını verir. Aklın egemenliği ile kastedilen, aklın tutkuları ortadan kaldırması veya bastırması değildir, kederli tutkuların yerinden

edilip sevinçli tutkuların hâkim kılınmasıdır. Akıl mutlak bir güce sahip olmadığından, bir duygulanış ancak karşıt bir duygulanışla azaltılabilir veya ortadan kaldırabilir. Akıl ürettiği "ikinci türden bilgiyle" bu sevinçli tutkulara eşlik eder (Spinoza, 1984: 228).

İnsanlar edilgen kederli tutkulara maruz kaldıkça doğaca uyuşmazlar ve birbirlerine karşı olurlar. Sevinçli, etkin tutkular ise insanları birleştirir. Kederli bir tutku olan korku, insanları karşıt kılarken, sevinçli tutkular olan, yaşama sevinci ve kendini koruma arzusu insanları birleştirir (Spinoza, 1984: 245). Spinoza, insanın kendini koruyan, yetkin kılan ve işbirliğini olanaklı kılan yanını öne çıkarır. İnsan, eylemde bulunmak, arzulamak istemlerini taşıdığı sürece siyasal birlikteliğin sağladığı iyi yaşamaya ve mutluluğa erişebilir (Spinoza, 1984: 239).[11]

Spinoza, Hobbes'un siyasal kuramını geliştirirken kendisinden hareket etmiş olduğu insan tutkularından alınmış bir feyizle hareket edip, Hobbes'un kuramının eksiklerini ortaya koymak yoluyla bir insan ve siyaset tasarımı geliştirirken, Immanuel Kant, sırtını David Hume'a yaslar. "Beni metafizik uykumdan uyandırdı"

---

[11] Spinoza'yı elbette erekselci bir düşünüş içerisine yerleştirmek olanağı yoktur. O, düşünmede "insanca" olana fazlasıyla karşıdır. Özellikle de *Etika*'nın birinci bölümünün sonuna yazdığı zeylde, tam bir anti-humanizmle karşılaşırız. "Hiç kimse onları [insanları], bilinmesi meraklarının bütün konusunu meydana getiren gaye-nedenler üzerinde aydınlatamadığı zaman, ilk çareleri kendi kendilerine dönmek ve böyle bir halde hangi gaye-nedenin onları gerektirmiş olacağını göz önüne almaktır, kendi kendilerine ait bu yargılama metodu ile kendi ruhlarını bütün ruhların ölçüsü yaparlar" (Spinoza, 1984: 76). İnsanın kendisini ve kendi tikel durumunu bir ölçüt olarak ortaya koyuyor oluşuna tavizsiz bir biçimde karşı durmaktadır Spinoza. Böylelikle düşüncesini daha da genişletir ve insanın türsel bakımdan da evrenin merkezine yerleştirilişine karşı çıkar: "Halbuki onlar, gerek kendilerinde, gerek kendi dışlarında meylettikleri rahatlığa onları götürmeye elverişli birçok araçlar buldukları için (görmekte göz, çiğnemekte diş, beslenmekte otlar ve hayvanlar, kendilerini aydınlatmakta güneş, balıkları beslemekte deniz vs.) bütün bu şeylerin ve genel olarak bütün tabiatın rahat yaşamalarını sağlayan araçlar olduğunu zannederler" (Spinoza, 1984: 76). Böylelikle insanlar, kendilerine göre bütün bu araçları kendileri için tedarik eden başka bir varlığa inanma saikini geliştirmişlerdir. Spinoza insanın kendisine böyle bir konum atfedişinin kibrini eleştiri konusu yapmakta, böylelikle de düşünme biçimini halihazırda içinde bulunduğu yapıların dolayımından kurtarmaktadır. Fakat öbür yandan da "Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynısıdır" (Spinoza, 1984: 91) diyerek Alman idealistlerinin "spekülatif özdeşlik" adını verecekleri düşünce içeriğini besleyen bir yönü de söz konusudur. Bu çalışmada Spinoza'ya böyle bir yer verilmesinin nedeni, onu erekselci düşüncenin bağlamına yerleştirmek niyeti değil, fakat ondan sonra ele alınan filozofların düşüncelerinin ele alınışında oynayacağı kilit roldür.

dediği Hume'un bilim eleştirisini kendisine sancak yapar. Hume'a göre bizim bilim yaparken kendimize temel aldığımız görüş yasalılık düşüncesinden beslenir ve bu yasalılığı da neden-sonuç ilişkileri biçiminde ele alarak ortaya koyarız. İşte Hume tam da bu nedensellik ilişkisini eleştirir ve bunun hep tekrar eden olgulara bizim yüklediğimiz bir kategori olduğunu söyler. Buna göre bir nedensellik ilişkisi var mıdır yok mudur, biz bunu bilemeyiz. Ama olayların ardı adına gelişlerinin sürekliliğinin bizde oluşturduğu alışkanlık, bunun hep bu biçimde sürüp gitmesi beklentisini doğurur ve biz alışkanlığımızdan ötürü, doğaya bir nedensellik atfeder ve kendimize ait olan bir kategoriyi doğaya yükleriz.

Hume'un "neden ve etkinin bağlantılılığı kavramından yola çıkışını … bu kavramı kucağında büyüttüğünü ileri süren aklın kendisine hesap vermeye bir çağrı" (Kant, 2002b: 5) olarak değerlendiren Kant da yalnızca bir tane kategori olmadığını, pek çok kategorinin bulunduğunu (ki Kant'a göre bunların sayısı on ikidir) söyler[12] ve bunlara anlama yetisinin kategorileri adını verir. Buna göre, insanda, anlamadan önce olup da anlamayı mümkün kılan bir şeyler bulunmalıdır. Bir başka deyişle bu kategorilerin işlerlik kazanacakları bir zeminin varlığı ortaya konmalıdır. Kant bu zemine "görü"nün saf formları adını verir: Uzam ve zaman. "Şeyleri a priori görmemizi sağlayan, sadece duyusal görünün biçimidir… Uzam ve zaman Saf Matematiğin, aynı zamanda zorunluklu ve zorunlu olan tüm bilgilerinin ve yargılarının temeline koyduğu görülerdir" (Kant, 2002b: 32).

Biz nesneleri her şeyden önce belirli bir mekânda ve belirli bir zamanda algılarız. Nesnenin mekânsal ve zamansal olarak algılanması ise onun anlama

[12] Kant anlama yetisinin kategorilerini önce dörde ve bu birimlerin her birini de kendi içinde üçe ayırır. Yargılarımız 1) niceliğe göre a) tümel, b) tikel, c) tekil olarak, 2) niteliğe göre a) evetleyici, b) değilleyici, c)sonsuz olan olarak, 3) ilişkiye göre a) kesin, b) koşullu, c) ayırıcı olarak ve 4) kipliğe göre a) sorunlu, b) onaylayıcı ve c) zorunluluklu olarak ayrılırlar (Kant, 2002b: 53).

yetisinin kategorileri içerisine yerleştirilmesini sağlar ve bu durum bizde bir alışkanlık yaratır. Gördüğümüz her şeyin bir sınırının var olması, bizi evreni düşünürken de sınırlılık kategorisine mahkûm eder ve biz evreni de sınırı olması gereken bir şey olarak düşünürüz. Bu durumda da bir açmazla karşılaşırız. Eğer evrenin bir sınır varsa o sınırın da bir dışı olmalıdır ve bu dışarının da bir sınırı ve o sınırın da bir dışı olmalıdır. Bu böylece sonsuza kadar gider. Kant bu duruma antinomi adını verecektir. Ona göre biz, ideleri düşünür ve anlamaya çalışırken anlama yetisinin kategorilerinin neden olduğu bir alışkanlıkla, idelerle anlama yetisinin kategorileriyle iş görüyormuşçasına iş görmeye kalkışırız. Hâlbuki ideler söz konusu olduklarında başka türlü bir akıl yürütme gereklidir ve bu da anlığımızın çalışma biçiminden dolayı olanaklı değildir.

Bununla birlikte Kant'a göre bir ideyi, bu tuzağa düşmeden ele almak mümkündür; bu ide ise özgürlük idesidir. "Pratik özgürlük, yani aklın nesnel-belirleyici nedenlere göre nedenselliği olan özgürlük kurtulur" (Kant, 2002b: 100). Özgürlüğün bu kaçışı, saf aklın sınırlarından kurtulması anlamına gelir; onu ele alacak olan yeti pratik akıldır. Çünkü özgürlük son noktada istençle ilgilidir ve pratik kullanımda "akıl, tasarımlara uygun nesneleri ortaya koyan ya da bu nesneleri ortaya koymak için belirleyen; daha doğrusu kendi nedenselliğini belirleyen bir yeti olan istencin belirleme nedeniyle uğraşır. Çünkü burada akıl, en azından istenci belirlemeyi başarabilir" (Kant, 1989: 39). Saf aklın eleştirisiyle ortaya konulmuş, fakat saf akıl aracılığıyla çözümlenmesi olanaklı olmayan "özgürlük" idesi nedeniyle/sayesinde *Pratik Aklın Eleştirisi* doğacaktır. Çünkü Kant, metafiziği bir bilim olarak temellendirebilme girişiminde aradığı özerk alanı, doğa nedenselliğinin

ya da zorunluluğun dışında durabileni, istençte bulacak ve özgürlük kavramını da istencin özerkliğini açıklamanın anahtarı olarak görecektir (Kant, 2002a: 64-65).

*Pratik Aklın Eleştirisi*, birer yasa değeri kazanamayan pratik ilkelerden pratik yasaya doğru bir gidiştir.

> Nesne istencin belirleme nedeniyse, istencin kuralı deneysel bir koşula (belirleyen tasarımın haz ve acı duygusuyla ilişkisine) bağlıdır; bu yüzden pratik yasa olamaz. İmdi bir yasa bütün içeriğinden (belirleme nedeni olarak), her türlü istenç nesnesinden soyutlanırsa, geriye bir genel yasa koymanın yalın biçiminden başka bir şey kalmaz.bu durumda, us taşıyan bir varlık kendi maksimleri olan öznel pratik ilkelerini ya genel yasalar diye düşünemez, ya da maksimlerine pratik yasalar niteliği kazandırarak onları genel yasaya uygun kılanın bu maksimlerin biçimi olduğunu benimseme gereğinde kalır (Kant, 1989: 56-57).

Kant, bu yasayı ahlak yasası olarak gösterir, bunu da akla bağlayarak insanı, doğa nedenselliğinin dışına çıkma olanağına sahip bir varlık olarak konumlandırır. Özgürlük idesinden hareketle insanın doğa nedenselliğinin dışına çıkabileceği bir negatif özgürlük düşüncesi geliştirir. Özgürlüğün negatif olması onun bir olanak olarak var-olup da gerçekleştirilmeyi beklemesinden dolayıdır. Fakat insanın doğa nedenselliğinin dışına çıkabilmesi için zorunlu olarak doğaya bağımlı bir tarafının var olduğunun gösterilmesi gerekir. Kant da böylesi bir ayrım yapar ve insanı ikiye böler: Bir doğa yanı bir de akıl yanı bulunan bir varlık. Kant'a göre insanın doğrudan çıkarlarıyla örtüşen eğilimleri onun doğal yanına karşılık gelir ve insan eğilimleri doğrultusunda eylediği müddetçe doğa nedenselliğinin içinde kalır. Doğa nedenselliğinin dışına çıkabilmesi için aklın yasası uyarınca hareket etmesi gerekir ve bu yasa uyarınca eylemde bulunduğu her seferinde negatif olarak, henüz

gerçekleşmemiş bir olanak olarak varolduğunu düşündüğü özgürlük gerçekleştirilmiş olur ve insanın pozitif özgürlüğünü oluşturur (Kant, 2002a: 61-70).

Kant da insan ile varlık dünyası arasındaki ontolojik uçurumu genişletmekte ve insana bir adacık sunmaktadır. Kendi tekilliğinde eyleyen insanın edimlerinin akla uygun olup olmadıklarına karar verebilmek için elde yalnızca bir olanak kalır: Küçük ya da büyük trajediler. Gücünü trajik olandan alan bir etiktir bu ve her zaman için bir kurbanı, "amaç olarak ya da araç olarak algılanmış" bir kurbanı varsayar.

Yukarıda tartışılmış olduğu biçimiyle bir aşkınlığın iş gördüğü düşüncelerin doruk noktasında Hegel düşüncesi bulunmaktadır. "*Fenomenoloji'*de ele alındığı biçimiyle *öznel tin*, doğaya gömülmüş bulunan bilincin kendini ondan ayırma çabalarının türlü evrelerinden oluşan bir tarihe sahiptir. …Öznel tinin ilk figürü olan doğal bilinç, kendinde'dir, kendi için değildir… Bu bilincin "şafak vakti", özne ve nesneyi ayırmak üzere, daha sonra, anlığın gelip çizeceği çizginin berisine düşmesi nedeniyle, "dile getirilemez" bir bütünlük olarak kendini gösterir. Bilincin bu evresi ancak, onun dışına çıkmış bir bilinç tarafından anlaşılabilir" (Bumin, 1987: 34). Hegel'e göre bilincin öznel tin aşamasını kavrayacak olan aşama nesnel tin aşamasıdır. Nesnel tin aşamasının yerli yerine oturmasını, kendi yurdunda ikamet etmesini; böylelikle de yine kendi kendisini kavramasını sağlayacak olan aşama ise mutlak tin aşamasıdır. Burada anlama işi, artık insanın işi olmaktan çıkar ve tinin kendisini anlamasına dönüşür. Tinin kendisini anlaması ise tarihi anlamasıyla mümkündür; fakat tarihin anlaşılması için, olmuş bitmiş şeylerin anlaşılması için, bu şeylerin tam da dile geldikleri gibi olmuş ve bitmiş olmaları gerekir. "Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta uçar" biçimindeki ünlü sözü de tam olarak bunun anlatımıdır. Bu yüzden tinin yabancılaşmış halinden kurtulabilmesi için mantıksal bir

zorunluluk olarak tarihin sonu düşüncesi ortaya çıkar. Tinin kendisiyle bir bütün hale gelebilmesinin tek yolu tarihin sonunda durarak dönüp tarihe bakması ve onu anlamasıdır.

Hegel, mantığa tarih kategorisini sokarak düşünceye de diyalektik yöntemi sokar. Klasik epistemolojinin sorununun tümdengelimsel ya da tümevarımsal olmasıyla ilgili olmadığı düşüncesiyle bu türde bir bilgi üretme etkinliğinin iç mantığını eleştirir. Bilindiği üzere klasik epistemoloji birtakım biçimsel değişikliklerine karşın hep Aristoteles'in mantığı üzerinden hareket etmiştir. Aristoteles ise doğru düşünmenin biçimini üç tür mantık ilkesinden hareketle ortaya koymayı denemiştir. Bu ilkeler üç tanedir:

> 1. "A, A'dır" biçiminde dile getirilen özdeşlik ilkesi; bu ilkeye göre her şey kendisiyle özdeştir.
>
> 2. "A, A-olmayan değildir" ifade edilen çelişmezlik ilkesi; bu ilkeye göre hiçbir şey kendisiyle çelişemez.
>
> 3. "X ya A'dır ya da A-olmayandır" biçimindeki üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi; bu ilkeye göre de mantıksal olarak bir ara durum yoktur; bir şey ya şudur ya da budur (*Metafizik*, 1005a 20-1011b 25).

Böylesi bir mantıksal zemin üzerinde iş gören Aristotelesçi düşünce, zorunlu olarak her şeyde bir mantıksal erek görecektir. Aristoteles'e göre insan teklerinin bir araya gelişi, aileyi oluşturmak ereğini taşır; aileler kendilerinde köyü bir amaç olarak bulundururlar; köylerin amacı sitedir ve birleşerek siteyi oluştururlar. Burada erek zaman-dışı mantıksal bir erektir; yoksa bu düşünüşte tarihsel bir açıklama çabası yoktur.

Yönteme ilişkin olarak getirilen bütün yeniliklere; devreye sokulan bütün "yeni" kategorilere karşın bu üç ilke hep temelde gözetilmiştir. Bu türde bir mantıksal zemine yapılan ilk itirazın sahibi Hegel olmuştur ve Hegel'in ilk hedefi de bu üç ilkenin birincisi olan özdeşlik ilkesidir. Hegel'in bu itirazı gerçekleştirirken Herakleitos'un ünlü "Bir ırmakta iki kere yıkanamazsınız" önermesine yaslanmış olduğu açıkça bellidir. Bu önerme mantığın içerisine tarihi (zamanı) sokar ve bir nesnenin bugün olduğu şeyin, yarın mümkün olamayacağı anlayışını içerir. Hegel gibi söylersek "A, aynı zamanda A-olmayandır da." Bu, her şeyin, başka bir şeyin tohumunu içinde barındırdığı; her şeyin bir başka şey olmaya yönelik bir potansiyele, bir dönüşüm olanağına sahip olduğu anlamına gelir: "Tomurcuk çiçeğin açılışı içinde kaybolur, öyle ki tomurcuğu çiçek çürütüp yadsımaktadır sanki" (Hegel, 1986: 37) Bu yüzden hakikat ortaya konulacaksa bir bütün olarak ortaya konulmalıdır; çünkü hakikat bütündür.

O halde yapılacak olan şey bütünü açıklamaktır: "Bir şeyin özü, onun ereğiyle değil, bütünüyle oluşup tamamlanmasıyla tükenir. Varılmış sonuç, somut bütün değildir; o ancak sonucu olduğu süreçle birlikte somut bütün olur" (Hegel, 1986: 37). Hakikat bütünse ve amaç da bütünü açıklamaksa, yapılması gereken şey hakikate, yani bütüne ilişkin olarak en kuşatıcı, en genel, en soyut kavramdan hareket etmektir. Hegel'e göre bu kavram, "varlık" kavramıdır ve *Mantık*'a da "varlık" ile başlar. Böylelikle Hegel mantığı, salt bir mantık olarak değil, aynı zamanda bir ontoloji olarak belirir. Çünkü Hegel düşüncesinde "nesnel akıl ile öznel akıl özdeştirler ve bu yüzden mantık her ikisinin de bilimidir. En yüksek gerçeklik, Mutlak, nesnel aklın bilimi olarak bir ontoloji ya da metafiziktir. Öznel aklın,

kendileriyle düşündüğümüz kategorilerin bir bilimi olarak ise epistemolojidir" (Stace, 2008: 162).[13]

O halde varlık nedir ya da biz varlığı nasıl düşünürüz? Hegel'e göre mutlak varlık, salt varlık, yani bütün belirlenimlerden soyutlanmış varlık, tam da bütün belirlenimlerinden koparılmış olduğu için yoklukla özdeştir. Peki, yoklukla varlığın özdeşliğinden varolanlar nasıl türeyecektir? Bu yanlış bir sorudur; çünkü Hegel varolanların nasıl varlığa geldikleriyle değil, bizatihi düşüncenin belirlenim kazanmasıyla ilgilenir. Doğru soru şudur: Varlık ile yokluk arasında salınan düşünce, belirlenimi nerede türetecektir? Hegel'in cevabı tam da bu salınımdan, düşüncenin bu hareketinden gelir. Düşüncenin varlık ile yokluk arasındaki hareketi sayesinde, yani oluş sayesinde düşünce belirlenim kazanır. "Bu yalnızca, varlık düşüncesinin yokluk düşüncesiyle özdeş olduğu anlamına gelir ve bunu yokluk düşüncesinin de varlık düşüncesiyle özdeş olduğu, yani yokluğun varlığa geri geçtiği düşüncesi takip eder. Varlığın yokluğa ve yokluğun da varlığa bu geçişi oluştur. Yokluğun varlığa geçişi meydana geliş ya da varlığa-geliştir. Varlığın yokluğa geçişi ise ölüm ya da varolmaktan-kesilmektir" (Stace, 2008: 179). Düşüncenin belirlenim kazanması, varlığın dolaysızlığının, böylelikle de yokluğun olumsuzlanmasıdır. Böylelikle olumsuzlama da hareketle ilgili bir şey olarak, düşüncenin hareketi olarak karşımıza çıkar. Hegel bu durumu şöyle ifade eder: "…bu rota, bizzat varlığın hareketidir. Varlığın bizzat kendi doğası aracılığıyla kendi içine doğru çöktüğü görülmüştü ve varlık kendi içine doğru olan bu hareketi aracılığıyla öz haline gelir" (Hegel, 1989: 809).

---

[13] Bu bölümde Hegel'in *Mantık Bilimi (Science of Logic)* adlı eseri ile W. T. Stace'in Hegel üzerine bir çalışması olan *Hegel Felsefesi (The Philosophy of Hegel)* adlı eserine yapılan göndermelerde sayfa numaraları değil, fragman numaraları esas alınacaktır.

Bu olumsuzlama bizi dolayımın alanına, yani özün alanına götürür. Nasıl ki varlık dolayımsızlığın alanıydıysa, öz de dolayımın alanı olarak belirir. Varlık alanındaki kategoriler, herhangi bir başka kategoriyle ilişkisinde var-olmayan, kendinde-var kavramlar olarak düzenlenmeleri anlamında temel, dolaysız kategorilerdi. Özün kategorileri ise çiftler halindedirler ve "Bir çiftteki her bir kategori, açıkça kendisinin bağlılaşık olduğu kategoriye göndermede bulunur ve onu işaret eder. Bunların her biri bir diğerini dolayımlar" (Stace, 2008: 164). Her bir kategori çiftinde kategorilerden biri, diğerinin özü ve zemini olarak, onun dış yüzeyi ya da görünümü olduğu içsel özsel gerçeklik olarak tasavvur edilir. Öz kategorilerindeki bağlantı açık ve belirgindir. Örneğin töz-ilinek, özdeşlik-ayrım ve olumlu-olumsuz çiftlerindeki her bir kategori açıkça bir diğerine göndermede bulunur.

Düşünce bu dolayım halini de olumsuzlayacak ve varlık alanında örtük bir biçimde bulunan bağıntıları, öz alanından geriye bakarak, yani dedüksiyon sayesinde açıklığa kavuşturacaktır. Böylelikle, ikinci bir olumsuzlama aracılığıyla, düşüncenin yeni bir basamağıyla karşılaşmış oluruz: Kavram. Varlık dolaysızlığın ve öz de dolayımın alanı iken, böylece son olarak Kavram da dolaysızlık ile dolayımın birleşmesinin alanıdır. Kavramın kategorileri dolaysız bir biçimde bir birliğin içerisine doğru çöktükleri için, ayrım yapıldığı anda ayrım ortadan kalkmış olur. "Böylelikle genel olarak, Varlık dolayımsızlıktır; öz dolayımdır; Kavram ise dolayımsızlık ile dolayımın birliğidir" (Stace, 2008: 165).

*Mantık*'ın ikinci kitabının 812 numaralı fragmanında "burada, kendisi olarak öz, kendisine yabancı olmadığı gibi bizzat kendisinde var olan bir olumsuzlama aracılığıyla, varlığın sonsuz hareketi aracılığıyla neyse o olduğu şey haline gelir"

(Hegel, 1989: 812) diyen Hegel, aslında olumsuzlamanın da varlığın sonsuz hareketi olduğunu söylemiş olmaktadır. Böylelikle bu hareket, nesnel akıl ile öznel akıl ya da gerçeklik ile ussallık özdeş oldukları için, aynı zamanda düşüncenin de hareketi olarak belirir. O halde aslında Mantık'taki her olumsuzlama, düşüncenin belirlenim kazanması yolundaki hareketin uğraklarından biridir: Varlığın dolaysızlığının ya da yokluğun oluş içerisinde olumsuzlanmasıyla özün dolayımlı alanına geçiş ve özün dolayımlılığının iptal edilmesi, yani dolayım ile dolaysızlığın bir birlik içerisinde soğurulması sonucu Kavram'ın dolaysız dolayımlılığına ya da ya da dolayımlı dolaysızlığına geçiş. Böylelikle dolayım ile dolaysızlık Kavram aşamasında kapsanarak aşılmış olur.

Bu sonsuz hareket varlığın hareketi olduğu için varlığın uygulanabildiği her nesneye Mutlak İdea da uygulanabilirdir. Stace bunu şu biçimde ifade eder: "Herhangi bir nesne hakkında, örneğin bir şapka hakkında o'dur' (vardır) dediğimizde, bunu mantığın kesin zorunluluğu nedeniyle aynı zamanda "değildir", o "olmaktadır", o bir "nedendir", bir "tözdür" ve nihayet "o bir düşüncedir" -Mutlak İdea'dır- takip edecektir. Kategorilerin dedüksiyonunun kanıtladığı tam olarak budur. Varlık, zorunlu olarak "oluşu" içerir. Bu nedenle herhangi bir şey "vardır" ise, o aynı zamanda oluş halindedir. Oluş halinde olmak zorunlu olarak bir sonraki kategoriyi içerir ve bu nedenle eğer bir şey oluş halindeyse, bunu bir sonraki kategorinin ona uygulanması takip eder. Ve bu bir sonraki adım ve bir sonraki adım biçiminde *Mantık*'ın sonuna kadar gider. Bu nedenle en sonunda varlık kategorisi hangi nesneye uygulanabiliyorsa o nesneye Mutlak İdea da uygulanabilir olur" (Stace, 2008: 167).

Varlığın bu hareketi aynı zamanda düşüncenin de hareketidir ve her bir aşama bir düşünme kipine tekabül eder. Dolaysız varlık aşamasının "kategorileri, dünyayı

tanımak için ortak duyu ya da düşünümsel-olmayan bilinç tarafından kullanılan kavramlardır. Öz kategorileri bilim tarafından kullanılan kavramlardır. Kavram'ın kategorileri ise felsefe tarafından kullanılan kavramlardır" (Stace, 2008: 171). Böylelikle özetle şu söylenebilir: Düşünce, ortak duyunun olumsuzlanmasıyla bilim aşamasına ve bilim aşamasının da olumsuzlanmasıyla felsefe aşamasına yükselir.

Bu bilme kipleri, varlık alanının diğer kategorileri üzerinde durmamızı gerektirmektedir: nicelik, nitelik ve ölçü. Nicelik ve nitelik ortak duyu ve bilim aşamalarının ortaklıklarıdır; fakat bilim aşamasında nicelikler ve nitelikler hala önemli olsalar da "bilimi ortak bilinçten ayıran şey, onun nesneleri metodik bir biçimde tasniflemesi ve bu yolla da bilgi dünyasının içine bir ayrımlar ve farklar çokluğunu sokmasıdır. Bilim, yalnızca daha kesin ve daha detaylı bir hale getirilmiş ortak duyudur" (Stace, 2008: 172). Felsefe ise tam da bilimin ortak duyuyu aştığı gibi –olumsuzlayarak- bilimi aşar.

Sonuç olarak düşüncenin belirlenim kazanması ile varlığın hareketinin özdeş olduğu söylenebilir. Buna göre düşüncenin varlık ile yokluk arasındaki hareketi aracılığıyla ortaya çıkan "oluş," dolaysızlığı olumsuzlayarak, düşüncenin varlık aşamasından öz aşamasına yükselmesini sağlar. Bu aşamada da dolayımın olumsuzlanarak aşılması sonucu Kavram aşamasına yükseliriz. Bu aşamaların her birine de varlığın diğer kategorileriyle girilen ilişkinin biçimi ve bu biçimlere tekabül eden bilme kipleri denk gelir.

Hegel, özdeşlik ilkesinin tuzağına, ama çok daha soyut, çok daha karmaşık bir düzeyde yakalanır. Bütünün özdeşliğidir bu. Hegel, felsefeye tarihi sokarak klasik epistemolojiyi sarsar fakat içinde kaldığı sorunsal felsefi bir sorunsal olarak

kaldığı için onu devirmeyi başaramaz. Felsefeye dâhil ettiği tarihsellik, Hegel'i, bütünü kendisiyle özdeş olma amacındaki bir süreç ve bu sürecin sonucu olarak algılamaya iter. Her şeyin kendi kendisini yadsımaya bu denli açık oluşunun, sözgelimi durduğu yerde eskimekte olan bir nesnenin dünkü nesne olamayacağı düşüncesinin, değişime karşın her nesnede taşıyıcı bir tözün, o eskimeyi de içinde barındıran bir tözün bulunması gibi bir fikri getirmesi beklenir; fakat derin bir Spinoza etkisi altında bulunan Hegel, tek bir töz fikrini benimser: İdea. Süreç İdea'nın kendi özgürlüğüne doğru yürüdüğü bir süreç, sonuç ise İdea'nın kendisidir. Tarih ise İdea'nın "kendinde İdea" olmaktan çıkıp "kendisi için İdea" olmak yolundaki ilerleyişinin tarihidir. Augustinus'un düştüğü tuzağa Hegel, inanç düzeyinden geçerek değil; mantıksal bir düzeyden geçerek düşmektedir.

Hegel felsefesi Spinoza düşüncesinin izinden gider ve sözü edilen uçurumu kapatmaya yönelik girişimlerden bir tanesi olarak ele alınabilir. Fakat bu uçurum düşüncenin lehine kapanacaktır. Tinin kendi yasaları vardır ve tarihsel ilerleyişi bu yasalar uyarınca gerçekleşir. Bu türde bir varlık tasarımında insanın yapıya müdahale olanağı yoktur.

İnsan dünyasını ve bu dünyanın ürettiği düşünceleri ikilikler uyarınca ele almanın kaynağında, insanın kendisini ontolojik olarak farklı bir düzlemde tanımlama girişimi bulunmaktadır. Platon'dan beri düşünce tarihine damgasını vurmuş olan bu ikicilik; "düşünülenler alanı" ile "görülenler alanı" arasındaki bu ayrım, bu iki dünya arasındaki ilişkileri de zorunlu olarak bilgiyle değil de mistik birtakım çerçevelerle açıklamayı beraberinde getiriyordu. Fakat Platon, yaşlılık dönemi yapıtlarından olan *Parmenides* diyalogunda kendi bilgi ve varlık anlayışını da kendi sokratik yöntemiyle bir sınavdan geçirmiş ve başarısızlığını görmüştü.

Düşünülenler dünyası ile görülenler dünyası biçiminde iki ayrı ontolojik dünya kurgulamak, düşünülenler ile görülenler arasında aşılmaz bir kopukluğu da inşa etmektir. Bu durum insanın ideaları bilebilmesini olanaksızlaştırır. Öbür yandan, bu türlü düşünüşün en yetkin varlık saydığı Tanrı da en yetkin varlık olmasına karşın "görülenleri bilemeyecektir; çünkü ideaların kendilerinin sahip olduğu değer, görülenler için geçersiz, görülenlerin değeri de idealar için geçersizdir" (Babür, 2001: 24). Platon, bu çıkmazı ideaları ayrı bir ontolojik gerçeklik olarak düşünmekten vazgeçip, ideayı "aynı adı verdiğimiz değişik nesnelerin hepsini içine alan bir bilgi nesnesi" (Babür, 2001: 28) biçiminde tanımlayarak çözmeyi denemiştir. Platon'un aynası bir başka "insan"dır artık ve insana bir başka insanın dolayımıyla bakar; bu bakış ise onu, deyim yerindeyse kurtarır; fakat ondan sonraki felsefe, hep ondan feyiz almakla birlikte –ve buna karşın- başka bir mecra boyunca akacaktır. Yüzyıllar sonra Marx'ın başına gelecek olanlar onun başına yüzyıllar boyunca gelmiştir. Marx da hep ön-kabulleri olan sorular uyarınca anlaşılmaya kalkışıldığı için hep kimi dikotomilerle ele alınacak ve 20. yüzyılın neredeyse tamamı -Marksistler de buna dâhil olmak üzere- Marx'ta hala köken soruları ve yanıtları olduğunu düşünerek ona, Hegel'in tabiri ile felsefi bir dünya tarihi bağlamında yaklaşacaklardır.

Felsefi dünya tarihi ise, bizzat Nietzsche'nin işaret ettiği soruna, bütün başlangıç sorunlarının metafizik sorunlar olduğu sorununa karşın, tam da bir tarih olmaklığı dolayısıyla bir başlangıç ve son metafiziği içerisine yerleşir. Frankfurt Okulu düşünürlerinin böylesi bir tarih görüşüne karşı bütün direnişlerine karşın 20. yüzyılda baskın olan düşünüş, bu "son" temasıyla damgalanmıştır: Tarihin sonu, siyasalın sonu, toplumsalın sonu, etiğin sonu vs. Jacques Ranciere, "saplantılı bir

*son* temasının damgasını vurduğu bir siyasal-kuramsal konjonktür" (Ranciere, 2007: 9) olarak tarif eder bunu. Son teması, zorunlu olarak başlangıçlar konusunu da gündeme getirir ve bu, erekselci düşünüşü (örneğin Hegel'i ya da erekselci bir bağlam içerisine yerleştirilmiş Marx'ı) eleştirirken, bu son(lara) Platon ve Aristoteles'te başlangıçlar arayarak (bir yandan da Platon ile Aristoteles'in başlangıçlarını da Antik Yunan'ın düşünce tarihi içerisinde arayarak), geçmişi bugünden geriye doğru kurma işine girişir. Hegel ile Aristoteles arasındaki bağdaşıklığı (yukarıda dile getirilmiş olduğu gibi mantık ve düşünmenin aygıtları bağlamında, Hegel düşüncesi Aristoteles düşüncesinin geliştirilmiş hali olarak değerlendirilebilir) gözden kaçıran bu bakış, tam da eleştirmekte olduğunu ileri sürdüğü düşünce biçiminin kaplamı içerisinde kalır; içleme müdahaleyi ise her seferinde düşünce tarihini yeniden yazmak biçiminde oluşturur. Bu tarzda düşünen biri, teknik bakımdan kendi çağının Aristoteles'idir; ya da Ranciere'in ifadesiyle "çağımızın sözde somut çözümlemeleri ve yeni bilgelikleri, aslında siyaset felsefesinin en eski betimleme kalıplarının ve çözümlerinin ucuz birer kopyasıdırlar" (Ranciere, 2007: 10).

# III. MİTİK DÜNYA, TARİHSEL AKIL, TRAGEDYA ve FELSEFE

Bu çalışmanın daha önce dile getirdiği türden anlamsal sıkıntılar, sadece siyaset felsefesi alanı için geçerli sıkıntılar değillerdir; François Hartog, *Heredotos'un Aynası* adlı yapıtında -bu çalışmada önemli bir yere oturan mitolojiden felsefeye geçiş konusuna benzer bir biçimde- mitolojik anlatıdan tarihsel anlatıya geçişi ya da Homeros ve Hesiodos gibilerin yerini Heredotosların veya Thukidydeslerin alışı üzerinde dururken, ısrarla bir "akıl değişimi"nin üzerinde durur. Bu, akıl olmayan bir şeyin yerini aklın alması üzerinde değil, şu türde bir aklın yerini başka türde bir aklın almasının açıklanışı üzerinde durmaktır aynı zamanda. Destansı anlatıdan tarihsel anlatıya geçiş, logostaki bir değişimi imler: "Destandan tarihe geçildiğinde, alan, birçok yöne doğru genişler. Artık yalnızca çarpışmaların hatırası yâd edilmez, insanların yaptıkları bellekte saklanmaya, sadece şu ya da bu kahramanın yaptıkları değil, Yunanlıların ve Barbarların, yani bütün insanların bıraktığı izler ve belirtiler hecelenmeye, anımsanmaya çalışılır. Şu düzeltme yapılmalıdır: Sadece "büyük ve muhteşem" olanlar alıkonacaktır. Çarpışma, yani savaşçıların çarpışması değişir: Üstünlük ortak hale gelir. Ordu düzeni ve kentin yasası öne çıkar. Artık ön saflarda değil kendi safında ölmek güzeldir" (Hartog, 1997: 5).

Logos'taki bu değişim, logos sözcüğünün "akılla temellendirilebilir söz" anlamıyla bir arada düşünülmelidir ki, böylelikle "akıl" da sözün nereye-yönelikliği bağlamında bir anlamsal çerçeve, semantik bir zemin olarak tarif edilebilir hale gelsin. Bu çalışmada "akıl" sözcüğü Badiou'dan hareketle "devasa bir uzam" olarak

konumlandırılmıştır. Bir sözün akılla temellendirilebilir oluşuysa, bu "söz"ün, sözü edilen devasa bağlam içerisinde, Badiou'nun kavramlarıyla söyleyecek olursak, bir "durum" içerisinde belirli bir "yönelim"e sahip olabilmesidir.[14] O halde logostaki ya da akıldaki değişim, tam da düşüncelerin yönelimleri uyarınca, yöneldikleri "yer" itibarıyla ele alınmalıdır. Bu ise "aklın" ortaya çıkışı olarak adlandırılan sürecin, sözü edilen "yer"deki değişimlere işaret eden bir analizle anlaşılabileceği anlamına gelir. Tarihin bir anında kendinden menkul bir akıl ortaya çıkmış değil, aklın biçiminde bir dönüşüm, bir kırılma yaşanmıştır. O halde artık akıl kavramını çeşitli yönelimleri itibarıyla sınıflandırabiliriz: Mitik akıl, trajik akıl, tarihsel akıl ve felsefi akıl. Bunlardan birini daha çok akıl, bir diğerini ise daha az akıl olarak telakki etmeyi zorunlu kılacak (siyasi olanlar dışında) hiçbir neden bulunmamaktadır. Bunları birbirinden ayıran kendilerine özgü nitelikler ya da ayrımlar değil, kendisinden dolayımlandıkları çerçevedir. Bu durumda Thales'le birlikte başlatılan ve "aklın dünyaya yayılımı" olarak ele alınan konu, bir kopuş olarak değil, bir sürecin bir

[14]Kavramların anlamları söz konusu olduğunda, bu anlamların ancak birer bağlam içerisinde, üstelik yalnızca dilsel bir bağlam da değil, pekala siyasal ve toplumsal bir bağlam içerisinde belirebileceğinin farkında olan Platon'un "durum"a yönelik müdahalesinin en belirgin biçimde ortaya çıktığı iki metni *Menon* diyalogu ile *Devlet* adlı yapıtının ilk iki bölümüdür. *Menon* diyalogunda bir erdem tartışmasına giren Platon, erdeme ilişkin bütün tarifleri tabiri caizse yapı-bozuma uğratır ve erdemin hâlihazırdaki (Yunanlı) kodlarını işlevsizleştirir. Diyalog erdemin ne olduğuna dair net bir tarife ulaşamasa bile, hâlihazırdaki kullanılış biçimiyle bu kavramın imlediği anlamları kavramın kendisinden koparark, kavramın içerisinde anlamlı olduğu "kanaatler uzamını" imha eder. *Devlet* yapıtının ilk bölümünde de benzer bir şekilde bir "adalet" tartışmasına giren Platon, erdem kavramına yaptığı şeyin aşağı yukarı aynısını adalet kavramına da yapar. Adalet kavramına ilişkin net bir tarife yine ulaşılmaz, fakat Platon adalet kavramını hâlihazırdaki bağlamından koparmasının hemen arkasından, bu yapıtın ikinci bölümünde, adaleti (doğruluğu) bir simetri içerisinde tartışmaya girişir: Tartışmayı, bu kavramın karşıtı olan eğrilikle bir arada kurarak sürdürür. Fakat bu tesadüf değildir; çünkü "eğrilik" bir sapmaya işaret eden bir sözcüktür ve Platon "ne"den sapılmış olduğuna ilişkin bir akıl yürütmeye girişerek metnine Homeros'u davet etmektedir. Böylelikle "adalet" (ya da doğruluk) kavramının tarif edilmiş bir "iyi"ye referansta bulunarak geçerli olabildiğini ortaya koymak amacını güder. Tarif edilmiş "iyi" ise, tam da kurucu ilkelerini Homeros'ta bulan Antik Yunan dünyasının "anlamsal" yönelimlerinin kökeninde aranmalıdır. Böylelikle eğrilik de bu kökenden bir sapma olarak belirmektedir. Platon hem eğriliğin hem de doğruluğun bu biçimdeki kökenine işaret ettikten ve bu zeminin de ne eğriliği ne de doğruluğu tanımlayabildiğini gösterdikten sonra, bu zeminin kendisini hedef alır: Yeni bir kavramsal uzam inşa edilecekse, bunun ilk yolu hâlihazırdakini tahrip etmekten geçmektedir.

uğrağı olarak değerlendirilmelidir. O süreç ise "insan"ın evrendeki yalnızlığını konu edinen trajik aklın ve toplumsal hafızayı sürekli ve yeniden inşa etmek[15] gerekliliği üzerine kurulu olan tarihsel aklın, mitik akılda açmış olduğu bir gedikten felsefi-bilimsel aklın içeri sızması biçiminde özetlenebilir. Mesele yeniden ideal ve sürerli olan ile somut ve burada olan arasındaki ilişki meselesidir. Toplumu hangi referanslar uyarınca kurmalı, idare etmeli ve en önemlisi toplumun devamını en iyi şekilde nasıl sağlamalı? Hem Aristoteles'te hem de Platon'da karşımıza çıkan "devletin görevinin yurttaşlar için en iyiyi sağlamak oluşu" fikri, açıkça modern olana yakın bir devlet formunun varlığına işaret ediyorsa, dünyaya yayılan da akıl değil, devlet ve politika olsa gerektir. O halde sözü edilen akıl da bugün bildiğimiz anlamına yakın bir siyasal akıl, "polis"ten ve onun kurumlarından dolayımlanarak bilgi olabilen bir bilgiyi işleyen ve tam da bu nedenden ötürü siyasal olan bir akıl olsa gerektir.

Logos'taki bu dönüşümlerin yerli yerine oturtulabilmesi, mitik akla trajik aklın ve tarihsel aklın müdahalelerini deşifre etmek yoluyla olanaklı hale gelir. Fakat bunlardan önce kolektif bilince mitik akıl içerisinden yapılmış bir müdahale söz konusudur. Bu müdahalenin sahibi ise Hesiodos'tur. Hesiodos'un yaptığı iş bir "anımsatma" girişimidir ve onun sürekli Homeros'la aynı anlam dünyası içerisine yerleştirilmesi hatalı bir yaklaşımdır.

Bu yanılgının önemli bir nedeni ise Homeros metinleri ile Hesiodos metinlerinin yazılı bir biçimde belirmelerinin aşağı yukarı aynı zamana denk gelmiş

[15]Heredotos, bugün *Heredotos Tarihi* adını verdiğimiz çalışmasına "Bu, Halikarnassoslu Heredotos'un kamuya sunduğu araştırmasıdır. İnsanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlıların, gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün adsız kalmasın, tek amacı budur..." (Heredotos, 1991: 17) sözleriyle başlar. Unutmamaya ve adsız kalmamaya yapılan vurgu herhalde boşuna değildir.

olmasıdır. Burada unutulmaması gereken şey, Homeros anlatılarının varlıklarını yazıya dökülmeden önce de yüzyıllar boyunca sözlü olarak korumuş olduklarıdır. Bütün tarihçilerin üzerinde hemfikir oldukları noktalardan bir tanesi Antik Yunan'da yazının bir dönem unutulmuş, sonra M. Ö. 8'inci yüzyılda tekrar kullanılmaya başlanmış olduğudur. Bu yazı biçimi, Giritlilerden alınıp geliştirilmiştir. Giritlilerin Mısır'la girdikleri ticari ilişkilerden ötürü bir tür envanter dökümü biçiminde kullanmak üzere geliştirmiş oldukları ve tarihçilerin Linear A adını verdikleri yazı tipi, Mikenelilerden kalma buluntularda da karşımıza çıktığı için, Girit'in yıkılmasının nedeni olarak Mikene saldırıları ve istilaları gösterilmektedir. Linear A tipi yazı biçimi, daha sonra Linear B adı verilen yazı tipine doğru bir gelişim göstermiştir. Bu yazı tipi Troya Savaşı'ndan sonraki dönemlere kadar kullanılmıştır, fakat ardından tarihçilerin karanlık çağlar adını verdikleri dönem başlamıştır. Troya Savaşı için kabul edilen tarih M. Ö. 1184'tür ve karanlık çağlar adı verilen dönem ise yazının ortadan kalkmış ve sonradan tekrar kullanılmaya başlanmış olduğu bir ara dönemi, M. Ö. 1100'lerden M. Ö. 700'lere kadar olan bir dönemi kapsar. Böylelikle yaklaşık dört yüz yıldır sözlü olarak varlığını sürdüren Homerik anlatıların yazıya dökülmesiyle, Hesiodos'un "Theogonia" ve "İşler ve Günler" adlı yapıtlarını yazması aynı döneme denk gelse de aynı anlam silsilesinin, aynı varlık dünyasının ürünleri değillerdir. Yönelimleri birbirinden ayrıdır. Söz ile yazı arasındaki işlevsel ayrılık ise doğrudan doğruya mitin konumuyla ilgilidir.

Homerik metinler kurucu nitelik taşırlarken, Hesiodos metinleri tam da bu kurucu kökenin unutulmuşluğuna, bu unutmanın neden olduğu yozlaşmaya odaklanırlar. Fakat Hesiodos ile Homeros arasındaki bu köklü ayrılık, mitolojik anlatının kendisine odaklanan bakışlar yüzünden gözden kaçırılır. Homerik metinler

şanın ve şöhretin (kleros) dağıtıcısı konumundayken Hesiodos'un bir ahlak önerdiği, daha doğrusu unutulmaya yüz tutmuş bir ahlakı yeniden diriltmeye çalıştığı açıkça bellidir. İnsanlar tanrıları unutmaya, unutmadılarsa da savsaklamaya, gerekli özeni göstermemeye başlamışlardır. Bunların, yeniden hatırlatılması gerekmektedir. Demek ki Hesiodos'ta asıl olan klasik kuramların tarif ettiği biçimiyle "akla" karşı bir direniştir. Uçup gitmeye, dağılıp belirginliğini yitirmeye başlamış olan bir anlam dünyasının yeniden belirginleştirilmeye çalışılması, sınırlarının yeniden çizilmesi: Hesiodos'un eserinin ayırt edici yönü budur.

Jean Pierre Vernant, Hesiodos'un hem mitik söylemle olan bağlarını hem de Hesiodos'u bu söylemden ayıran niteliklerini incelikli bir biçimde ortaya koyarken, farklı anlam dünyalarını birbirinden ayırmanın gerekliliği üzerinde ısrar eder: "Söylen derleyicilerinin gönlüne göre kopuk kopuk ya da az çok bütünleşik bu anlatı derlemeleriyle, Yunan örneğinde, söylen değil ama söylenbilgisi (mitologya) oluşturan, yani alanın genişliğiyle, iç tutarlılığıyla, başka bir alanda belki de kendine özgü tarzıyla bir düşünürün elinden çıkmışçasına karmaşık, sağlam, özgün bir düşünceyi temsil eden bir kaynaşmış anlatılar bütününü birbirinden ayırmak gerekmektedir… *Mythos*'u yerine geçtiği *logos* çerçevesinde düşünmekten kurtulmak istiyorsak, metnin çözümlenmesi sırasında anlatının düzenlenişinden kaynaklanan her şeye dikkat etmek gerekir"[16] (Vernant, 1996: 205-206). Böylelikle Hesiodos'un konumlandığı yer, mitik dünyanın kendisi olarak değil de bu mitik dünyadan hareketle ve bu mitik dünya üzerine bir bilgiyi ya da belki de daha doğrusu bir

[16] Bu çeviride "söylen" sözcüğüyle karşılanmış olan sözcük, tam olarak "mit" sözcüğüdür. Orijinal adı "*Mythe et societe en Grece ancienne*" olan kitap da Türkçe'ye "Antik Yunan'da Söylen ve Toplum" olarak çevrilmiş. Ayrıca alıntının ikinci cümlesinde de bir çeviri sorunu olduğu açıkça bellidir. "*Mythos*'u yerine geçtiği *logos* çerçevesinde..." değil de "*Mythos*'u, onun yerine geçen *logos* çerçevesinde..." mealinde bir şeylerin kastedilmiş olduğu açıkça ortadadır.

“söylem”i üreten bir yer olarak belirir. O halde Hesiodos, bir mitik anlatıcı değil; bilakis bir mitolog'tur. “Yapıt, sözlü şiirle bağlarını korusa da artık yazılı bir düzenlemedir. ... Ama aynı zamanda bir yaratımdır; poetikasıyla kendinden öncekiler ile çağdaşlarından alabildiğine kopan, biricik bir kişinin yapıtıdır” (Vernant, 1996: 206). Bir felsefe dizgesinin bütün inceliğiyle iç tutarlılığını kendinde taşıyan, fakat hala mite özgü düşünme biçiminin diline bağımlı olan bir yapıttır bu.

Vernant'ın bizi uyardığı konuya; yani mitik olanla mitolojik olanın birbirine karıştırılmaması gerekliliğine, bu yerine getirilmezse sürükleneceğimiz yanlış yorumlar meselesine ilişkin en açık örneklerden birisi Edith Hamilton'ın *Mitologya* adlı çalışmasıdır. Hamilton bu çalışmasında, mitik dünya için yanlış olarak şunları söyler: “Gerçekle gerçekdışı pek ayrılmamıştır daha; korularda dolaşan delikanlılar, ağaçlar arasında ansızın bir nymphe'ye rastlarlar, duru bir kaynağa eğilen genç kızlar sularda bir naiad'ın yüzünü görüverirler.” (Hamilton, 2006: 5). Bu değerlendirme yanlıştır; çünkü henüz birbirinden ayrılmamış olan gerçek ile gerçekdışı değil, kutsal olan ile kutsal olmayandır. Vurgunun gerçek ile gerçek dışı arasındaki ayrıma ya da ayrımsızlığa kaydırılması, tam da ilerlemeci düşüncenin kendi kavramsal bloklarını gerçekliğin kendisine dayatmasından başka bir anlama gelmez. Fakat vurgunun kutsal olan ile kutsal olmayana kaydırılması, hem siyasal aklın kendisindeki hem de düşünce alanındaki değişimleri ve dönüşümleri açıklamak bakımından daha güçlü bir çerçeve sunar. Böylelikle, henüz kutsal olan ile kutsal olmayanın birbirinden ayrılmamış olduğu bir dünyada söz söyleyen Homeros ile, bu ayrımın ortaya çıkmasından rahatsızlık duyarak eskiyi anımsamaya çalışan Hesiodos arasındaki temel ayrım da açıklığa kavuşmuş olur. Homeros gördüğünü (elbette “görme”nin görenle ilgisini unutmamak gerekir) anlatmaktadır, onun için “simgeler” bir

tartışmanın konusu değillerdir; Hesiodos ise semantik bir müdahalede bulunmakta, simgeler ve anlamları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Fakat simgelerin anlamları bir kez tartışma konusu haline geldilerse, bu, dünyanın büyüsünün artık bozulmuş olduğu anlamına da gelir.

Bu tür kırılmaları gözden kaçırırken, aslında birer kırılma ya da kopuş olmayıp da bir sürecin bir halkası olan durumları da birer kopuş olarak telakki eden akıllar, böyle yapmak suretiyle meseleleri anlamaktan uzaklaştıkları yetmezmiş gibi, neredeyse her şeye köken soruları ve cevapları bağlamında baktıkları için de kelimenin belirli bir anlamıyla "akıl dolu" bir tarih fikriyle karşı karşıya getirirler bizi. "Yunan mitologyası daha çok tanrılarla, tanrıçalarla ilgili öykülerden meydana gelmiştir; ama Yunanlıların *Kutsal Kitap'ı* olarak okunmamalıdır. Çağdaş mitologya anlayışına göre, gerçek bir mythos'un dinle doğrudan doğruya hiç ilgisi olamaz, asıl ilgisi doğayla kurulmuştur. İnsanların, hayvanların, ağaçların, çiçeklerin, güneşin, ayın, yıldızların, fırtınaların, depremlerin nasıl olduğunu anlatır o öyküler. Zeus öfkelenince elindekini yeryüzüne şöyle bir fırlatır, yıldırım olur. Dağın içine kapatılmış bir canavar kurtulmak için çırpınır, deprem olur. İlk bilim belirtileri." (Hamilton, 2006: 8-9). İlk bilim belirtileri olduklarına göre, aklın da henüz çocukluk çağları olsa gerek! Hâlbuki mitler, doğanın nasıl olduğunu anlatmak derdinde de değillerdir, birer açıklama da değillerdir. Mitler, doğayla ve dış dünyayla ilişki kurmanın bir tarzı olarak belirirler. Hamilton, bunları yazarak kutsallık tartışmasını, üzerinden atlayarak sona erdirir ve Yunanlıların mitik çağlarından modern bir dünya yaratmaya girişir. Bu, her zaman için bir bakış açısının söylemidir. Ona göre zaten Yunan mitologyasının yarattığı mucize de "insancıl bir dünya; her şeyi bilen, her şeyin üstündeki o Bilinmeyen Varlık'ın saldığı bunaltıcı korkunun silinişi"dir

(Hamilton, 2006: 7-8). Bununla birlikte birkaç sayfa sonra, “Karşı konulmaz bir kalkanı vardı Zeus'un. Kuşu kartal, ağacı meşeydi. Tapınağı meşe ağaçlarının arasında, Dodona'daydı. Bakıcılar meşe yapraklarının hışırtılarını yorumlayarak onun dileğini anlamaya çalışırlardı” (Hamilton, 2006: 14) diyen de, “Apollon'un en önemli özelliği, insanlarla tanrılar arasında bağlar, ilgiler kurmuş olmasıdır. Tanrıların isteklerini insanlara bildiren, onlara tanrılarıyla nasıl iyi geçinebileceklerini söyleyen, aralarını bulan hep Apollon'du” (Hamilton, 2006: 17) diyen de bizzat kendisidir. Bu söyledikleriyle, Hamilton aslında “bu dünyanın”, somut ve burada olan dünyanın düzenlenişine ilişkin “aşkın” referansların sözünü etmektedir, ama bir yandan da kendi bakış açısının söylemine gömülmüş olduğundan, bu ilişkinin kendisini gözden kaçırmaktadır.

Mircea Eliade, kutsal mekânın inşa teknikleri olan yönlendirme tekniklerini incelerken çok açık ve ısrarlı bir uyarıda bulunur: “Fakat, söz konusu olanın insani bir çaba olduğunu, insanın bir mekânı bu çaba ile kutsallaştırdığını sanmamak gerekir. Gerçekte, insanın sayesinde kutsal bir mekânı inşa ettiği ayin, tanrıların eserini yeniden ürettiği ölçüde etkindir” (Eliade, 1991: 9). Eliade, buradan hareketle “dünya” kavramı üzerinde durur ve mekânsal bir zıtlık fikrini geliştirir:

> Geleneksel toplumları karakterize eden şey, onların oturdukları alanla, burayı çevreleyen bilinmeyen ve belirsiz mekân arasındaki, bu toplumların örtülü olarak kabul ettikleri zıtlıktır: birincisi “Dünya” (daha kesin olarak “dünyamız”), Evren'dir; geriye kalan ise, artık bir evren olmayıp, bir cins “başka dünya”; hayaletler, şeytanlar, “yabancı”larla (zaten bunlar da şeytanlar ve hayaletlere katılmaktadırlar) meskûn yabancı, kaotik bir mekândır. Mekândaki bu kopukluk ilk bakışta, meskûn ve örgütlü, yani “kozmoslaştırılmış”, evren haline getirilmiş bir toprak parçasıyla, bu toprağın

> sınırlarının ötesine uzanan, bilinmeyen mekân arasındaki zıtlıktan kaynaklanıyora benzemektedir: Bir yanda bir "Evren" ve diğer yanda bir "Kaos" bulunmaktadır. Fakat eğer tüm meskûn alanlar birer "Evren"se, bunun böyle olmasının buraların önceden kutsallaştırılmasından, buraların şu veya bu şekilde tanrıların eseri olmasından veya onların dünyasıyla iletişimde bulunmasından ötürü olduğu görülecektir. "Dünya" (yani dünyamız), içinde kutsalın zaten tezahür etmiş olduğu ve bunun sonucunda, orada düzeylerin kopmasının mümkün ve tekrarlanabilir hale geldiği bir evrendir (Eliade, 1991: 10-11).

O halde bilinmeyen toprakların evrenleştirilmesi, her zaman için bir kutsallaştırmadır: "Bir mekân örgütlenirken, tanrıların örnek eseri tekrarlanmış olmaktadır." (Eliade, 1991: 13). "Bir toprak parçasına yerleşmek, son tahlilde onu kutsallaştırmak anlamına gelmektedir. ...Kendini belli bir yere "koymak", orayı örgütlemek, iskân etmek, varoluşsal bir tercihi önceden gerektiren bir sürü eylem: onu "yaratarak" omuzlamaya hazır olunan Evren'in seçimi. Öte yandan bu "Evren" her zaman tanrılar tarafından yaratılan ve onların oturduğu Evren"in benzeridir; demek ki insani evren de tanrılar evreninin kutsallığına katılmaktadır" (Eliade, 1991: 15). Mekânın bu bölünmesini gözden kaçıran Hamilton, şehirlerde yanan kutsal ateşi ve bu ateşin kolonilere de taşınması konusunu kuru bir bilgi biçiminde aktarır: "Her şehirde kutsal bir ocak bulunur, bu ocakta yakılan ateş de hiç söndürülmezdi. Yeni bir şehir kurulacağı zaman başka bir şehrin ocağından ateş getirilerek yeni şehirdeki ocak törenle yakılırdı" (Hamilton, 2006: 21). Hamilton'un kuru bir bilgi olarak aktardığı ateşin taşınması konusu, yeni mekânın tam da tanrılar evreni gözetilerek kutsallaştırılmasından başka bir şey değildir. O halde Yunan mitolojisine ilişkin, bu

mitolojinin büsbütün din dışı olduğunu öne sürmek, hem dini hem de mitolojiyi anlamamak demektir.

Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş* adlı eserinde, "Eserlerin anlamları, durağan, evrensel ve değişmez değildir. Bir eserden, sunumu ve alımlanışı arasındaki uzlaşıma, esere yapısını veren biçemlerin, motiflerin bir paydada buluşmalarına ve eserin ulaştığı kitlenin yetkinliklerine ya da beklentilerine göre oluşan çok sayıda değişken anlam çıkabilir. Gerçi, yaratıcılar ya da yetkililer ya da "ruhban" sınıfı, (Kilise'den olsun olmasın) her zaman anlamı sabitlemek, okuyucuların (izleyicilerin) bu eserle ilgili yorumlarını denetlemek ve kendilerine göre doğru yorumun yapılmasını sağlamak istemişlerdir" (Chartier, 1998: 92) demektedir. Hamilton'un tutumu dindarca değil, ruhbanca bir tutumdur; o bir yetkili gibi konuşmaktadır. Çünkü dindar insan ile ruhban ya da yetkili arasında anlama ve algılama tarzı açısından ciddi bir fark söz konusudur: "Dindar insana göre, doğa hiçbir zaman yalnızca "doğal" olmayıp, her zaman dinsel bir değer yüklüdür. Bu açıklanmaktadır, çünkü Evren tanrısal bir yaratıdır; tanrıların ellerinden çıkmış olan Dünya, kutsallıkla damgalanmış olmaya devam etmektedir. Söz konusu olan yalnızca, tanrılar tarafından aktarılan bir kutsallık, örneğin bir tanrının varlığıyla kutsallık kazanan bir yerin veya bir nesnenin kutsallığı değildir. Tanrılar daha fazlasını yapmışlardır: *Bizatihi Dünya'nın yapısında ve kozmik olgularda kutsalın çeşitli tarzlarını tezahür ettirmişlerdir*." (Eliade, 1991: 95, vurgu yazara ait). Artık kesin olarak şu belirleme yapılabilir: Homeros, bu tezahürlerin sözcüsü konumundayken, henüz kutsal olan ile kutsal olmayanın net bir ayrıma uğramadığı bir dünyada söz söylerken, Hesiodos, bu ayrımın ortaya çıkışına, Homerik bilgi aracılığıyla itiraz etmekte, kökeni hatırlatmaya çalışmaktadır. Çünkü köken-zamana dönüşün diriltici bir işlevi vardır.

Eliade, köken zamana dönüşün bu işleviyle ilgili olarak Tibet-Birman kökenli bir halk olan Nu-kilerin tedavi yöntemlerine dair düşüncelerini şu biçimde ifade eder:

> Tedavi ayini, esas olarak Dünya'nın Yaradılışı efsanesinin huşu içinde söylenmesi ve… hastalıkların kökenine dair efsanelerin… ve insanlara gerekli ilaçları getiren ilk şaman-iyileştiricinin ortaya çıkış efsanesinin söylenmesinden ibarettir. Hemen tüm ayinler dünyanın henüz varolmadığı efsanevi zamanı anmaktadırlar: "Başlangıçta, göklerin, güneşin, ayın, yıldızların, gezegenlerin ve yeryüzünün henüz belirmediği, hiçbir şeyin ortaya çıkmadığı vs... sırada". Arkasından evrenin yaradılışı… gelmektedir: "Gökyüzünün belirdiği zamanda güneş, ay, yıldızlar ve gezegenler ve yeryüzü yayıldılar; dağlar, vadiler, ağaçlar ve kayalıklar belirdiklerinde, o anda Nagalar ve Ejderhalar vb. Belirdiler". Daha sonra ilk iyileştiricinin doğumu ve ilk ilaçların belirmesi anlatılmaktadır. Ve şu ilave edilmektedir: İlacın kökenini anlatmak gerekir, yoksa ondan söz edilemez… Bu tıbbi amaçlı büyü şarkılarıyla ilişkili olarak altı çizilmesi gereken nokta, *ilaçların kökeni efsanesi'*nin her zaman evrenin yaradılışı efsanesinin içinde yer aldığıdır. İlkel ve geleneksel tedavi uygulamalarında bir ilaç ancak, hastanın önünde kökenlerinin ayinsel olarak hatırlatılmasıyla etkin hale gelebilmektedir. ... Büyülü sözün tedavi etkinliği, bu sözün ayinsel olarak söylenmesi halinde "köken"in efsanevi zamanının -Dünya'nın kökeni olduğu kadar, hastalığın ve tedavisinin de kökeni- yeniden güncelleştirilmesine bağlıdır. (Eliade, 1991: 63-64).

Hesiodos'un yaptığı iş, bu iyileştirme rolünün, yazınsal düzeyde yeniden üretilmesidir. Kökenin efsanevi zamanına dair göndermesi, ilham perileri olan Musalar üzerinden gerçekleşir: "Şarkılarıyla, Olimpos'taki babaları Zeus'un büyük ruhunu şenlendiren, olmakta olan, olacak olan ve evvelce olmuş olan şeyleri hep birlikte söyleyen Musalarla başlayalım o zaman" (Hesiodos; II, 36-38). "Anlatın

bana Musalar, ilk başta tanrılar ve yer nasıl varlığa geldi, ve nehirler ve kabaran köpüren sınırsız deniz, ve pırıltılı yıldızlar, ve yukarıdaki geniş gök ve onlardan doğan, iyiliklerin bağışlayıcısı tanrılar" (Hesiodos, II, 105-110). Hesiodos'un hedefi, kökendir. Böylelikle, sözün kendisinin bir rit olmaktan çıkıp, bir gösterene dönüşmesi, bir şeylerin dile gelmesi olarak değil de bir şeyler hakkında konuşma olarak söze dönüşmesi durumu da yazınsal biçimin kökeninde bile mevsimsel ritlerin bulunduğuna işaret eder. Fakat bir farkla: Hesiodos'ta artık diriltme çabası, kaybolmuş ya da kaybolmakta olan bir anlamsal zemini güncelleştirmeye dönük bir çaba halindedir. Biraz düşünürsek bu da büsbütün bir varlık tasarımını yeniden inşa etmeye kalkışmak anlamına gelir, çünkü sözün semantik yönelimini hâlihazırdaki biçiminden bir başka biçime kaydırmaya çabalar. Hesiodos'un trajedisi ise artık ne yaparsa yapsın, yaptığı işin bir rite dönüşemeyecek olmasıdır. Bu yüzden sonsuza dek Homeros'un gölgesinde kalacaktır; çünkü Homeros kutsal söz ile konuşmuştur; ya da daha doğru bir deyişle kutsallık, Homeros'un dilinde kendini açığa vurmuştur; Hesiodos ise yeniden kutsallaştırmaya çabalamaktadır. Bu durumda mitik olanın "akla" direnişinden söz edilecekse, bu direnişin temsilcisi Homeros değil, Hesiodos'tur. Peki, bu direnişin mahiyeti nedir? Neye karşı ve neyle, neyin direnişidir bu? Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*'nin "Tarihin Dehşeti" başlıklı dördüncü bölümünde "kendini bilen ve tarihin yaratıcısı olmak isteyen tarihsel insan ile" "tarih karşısında olumsuz bir tavır takınan", kozmogoni tekrarı ve rit içinde zamanın yeniden yaratılması sayesinde tarihi periyodik olarak yok etmeyi bilen, ya da başka biçimde söylersek, tarihsel olaylara birer anlam verebilmek için, bunlara tarih ötesi anlamlar yükleyen geleneksel uygarlıkların insanı arasında karşıtlık kurar. Şeylerin bu şekilde görülmesi dolayısıyla mit, tarihe karşı bir savunma olmaktadır (Eliade,

1994). Benzeri bir tema, Eliade'nin tam aksi kutbunda yer alan Levi-Strauss'ta da görülür. Ona göre de mit, zamanı yenmeye yarayan bir makinedir. Öncelikle anlatının zamansallığını, ama aynı zamanda kısaca tarihi yenmeye yarayan bir makine. Fakat her iki düşünürün de gözden kaçırdığı bir konu vardır: Mitsel dünyanın kendi zamanı vardır ve mit yalnızca iki mekân arasında değil, aynı zamanda iki "zaman" arasında da bir köprü konumundadır. O zaman bir savaştan söz edilebilecekse, bu savaş, ancak ve ancak tarihin ve dolayısıyla bir tür tarihsel aklın, tarihselleştiği oranda aslında siyasileşmiş de olan bir aklın ortaya çıkmasıyla mümkündür. Bu kırılma yaşandıktan sonradır ki birileri -söz gelimi Hesiodos- eskiye, mitik anlam dünyasına yaslanarak bu savaşa girişip, peygamberane bir işe soyunabilirler. "Musa'lardan esinlenen Hesiodos, "doğru"yu açınlayacağını; anlatıları yalnızca yöneldiği soylu kesimin hiçliğine yaltaklanmak için yaratılmış, yapıntıdan, yalandan öteye geçmeyen başka yapıtların aksine, "olmuş olanı, olanı, olacak olanı" ululayacağını söyler. Yeni bir şiir türünü başlatarak doğruluğun sözünü taşımak, şaire tanrılar ile insanlar arasında kralların yerine benzer, aracı konumuyla bir yalvaç işlevi yükleme amacını güden bu kendini beğenmiş bilinci, Theogonia'yı oluşturan bu uzun anlatılar dizisine, gerçek bir dinbilimsel öğretim değeri kazandırır; *İşler ve Günler*'de, cömertçe sergilenen masalları, uyarıları, törel uyarı ya da alıştırmaları, İsrail peygamberleriyle karşılaştırabileceğimiz bir bilgelik ustasının derslerine dönüştürür" (Vernant, 1996: 206-207). Bu yüzden böylesi bir savaşta bir konum almış olan Homeros değil, Hesiodos'tur. Homeros'un direnişinden söz etme şansımız yoktur. Homeros'a inanmışların, yani müminlerin, sözcüğün Eliade'deki anlamıyla "dindarların" bir direnişi söz konusudur. Fakat bu direnişin sözcülerinin

her türlü dinsel ifadesi, eksiksiz deneyimin bozulmuş halinden başka bir şey de değildir.

Eğer sözcükleri klasik anlamlarıyla kullanırsak, "mitten akla ilerleyişin" asli yeri, tam da bu siyasal gediktir. Siyasal olarak ortaya çıkmış bu yarıktır; mitsel dünyadaki ve mitsel anlam silsilesindeki bu "yırtılma"dır. Bu yırtılma, ilk teorik ifadesini ise tarihsel anlatıda bulur. "*Histor* Heredotos'un niyeti, ne aktardığı konuları yeniden ele alıp düzeltmek ne de yeni hesaplar uğruna kökenlere ilişkin anlatılara el atmaktır, kendi bilgisinin el verdiğince bir başlangıç noktası belirlemek ve buraya tutunmaktır… Tarihçi, başlangıçları kendi bilgilerinin ışığıyla ölçmeye karar vererek oyunun kurallarını değiştirir. Başlangıçtaki küçük kararın tercümesi olan bu tarihyazımsal işlem, her ne kadar destana da benzese, ya da destanı sürdürür gibi de görünse, destandan kopar, böylece adına *historia* denilen yeni bir söz mekânı oluşur (Hartog, 1997: 6). "Söz mekânı" kavramını elbette bir "kavramsal uzam" olarak düşünmemek gerekir; çünkü "söz mekânı" yerleşilen bir mekân; konuşmak üzere konumlanılan bir "yer"dir, "kavramsal uzam" ise, öznenin (söz söyleyicinin) içine yerleşerek konuştuğu bir anlam-küresi değil, hakikatlerin içine yerleşebilmesi için inşa ettiği felsefi bir yapıdır.

Hartog bu yeni mekâna yerleşen söyleyicinin işinin başkalaşmışlığını; destan anlatıcısından farkını, her ne kadar kendisi bir benzerliğe vurgu yaparak dile getirse de, şu sözlerle ifade eder: "Bu girişle (Heredotos'un eserinin giriş cümlelerini kastetmektedir) destana özgü öndeyiş arasındaki yapı, sözcük dağarcığı ve neredeyse tını benzerlikleri çok uzun zaman önce ortaya çıkarılmıştır. Her ikisinde de bellek, unutuş, ölüm söz konusudur. Nasıl ki bir zamanların gezgin ozanı, *kleos*, yani soylu bir uğurda ölüme gitmeyi kabul etmiş kahramanlara sonsuz şöhret dağıtıyorsa,

*Histor*'dan istenen şey de insanların, ama sadece insanların etkinliklerinden kalan izlerin silinmesini önlemesi ya da en azından yavaşlatmak için anlatısını "üretmesi"dir" (Hartog, 1997: 4). Elbette hem destan anlatıcısı hem de histor, *kleos* dağıtmak yoluyla bir benzerlik içerisinde bulunmaktadırlar; fakat dikkatten kaçmaması gereken şey, "kleos"u "kleos" yapan anlam dünyasının yapısındaki köklü değişikliktir: Simgelerin nereye-yöneliklikleri konusunda ciddi bir ayrım ortaya çıkmıştır. Heredotos, bir zamanlar Tanrıların ve hepsinden önce de Zeus'un oturmuş olduğu mekâna, bu mekânın semantiğiyle oynayarak yerleşmeye çalışmaktadır.

Agamemnon ile Akhilleus arasındaki anlaşmazlığa son vermek üzere bir domuz kurban edilirken Agamemnon şu biçimde seslenir:

> Önce tanığım olsun Zeus, tanrıların en ulusu,
>
> tanığım olsun toprak, Güneş, Erinysler,
>
> andını bozan insanlara yer altında ceza veren... (*İlyada*, XIX, 258 ve devamı).

Zeus'un ve sözü edilen diğer tanrıların tanıklığa çağrılışı sırasında Agamemnon "isto" sözcüğünü kullanır: "İsto Zeus..." Yunanca "Historia" ve "Histor" sözcükleri tanıklık, bilip görmek vs. anlamlara gelen bu "isto" sözcüğünden türetilmişlerdir. Herodotos kamuya ise tam olarak "historia"sını; yani tanıklığını, bilip gördüklerini sunmaktadır; fakat ne bir şehrin kralı, ne bir tanrı, ne bir yarı-tanrı, ne de bir yöneticidir. "Agamemnon kral olduğu için, Periandros tiran olduğu için, Eskiler Eskiler oldukları için histor olabilirken, Heredotos'un *Histor*'luğu kendinden menkuldür. Böylece Hekataios'un kısa süre önce Soyağaçları adlı yapıtının başına koyduğu o mağrur imzayı ("Miletoslu Hekataios anlatır ki...") kendi hesabına geçiren

Heredotos, kitabına şu ünlü “Halikarnassoslu Heredotos”, yani Halikarnassos kenti yurttaşı Heredotos deyişiyle başlar. Bu adla, kendi adıyla “yerleşmesi” gerekmektedir” (Hartog, 1997: 10). Söz almayı düzenleyen eski rol dağılımı artık ortadan kalkmış durumdadır (Hesiodos'un savaşını anlamlı kılan ise Heredotos'u da doğurmuş olan bu kırılmadır).

Mitik söylemden rasyonel söyleme geçiş konusuna ilişkin, mit ile tarih arasında bir sorgulamaya girişilmiş olmasının nedeni, yeni bir söz mekânına yerleşilmesine ilişkin en berrak görüngüyü bu alanda yakalayabiliyor olmamızdır. Böylelikle felsefenin ortaya çıkışı meselesi de büsbütün aynı olmamakla birlikte, söze dair bir konum alış çerçevesinde açıklanabilir bir hal edinmektedir. Çünkü tarihsel anlatı örneğinde gördüğümüz üzere “söylemin konumu” değişmiştir. “Yunanlıların siyasal söz dağarında bu terime verdikleri anlamla, “ortak bir şey” olur: bu artık söz anıklığı olan kişinin tekelci ayrıcalığı değildir; topluluğun bütün üyelerinin eşit ölçüde malıdır. Bir metin yazmak, iletisini es meson, topluluğun ortasına koymak demektir, yani iletiyi öbeğin bütününün kullanımına açık açık sunmaktır. Logos, yazılı olarak kamusal alana taşınmıştır; tıpkı görevlerinin bitiminde yüksek kamu görevlilerinin yaptığı gibi, herkesin önünde hesap vermeli, herkesin öne sürme hakkı olan, karşı çıkışlar, tartışmalar karşısında kendini haklı çıkarmalıdır. Böylece *isegoria* ile herkese eşit söz hakkıyla yönetilen demokratik bir ülke-kentte işlediği biçimiyle siyaset oyununun kuralları aynı zamanda düşünsel kurallar olmaktadır. İç örgütlenmesinde yazılı söylem, artık herkesin eşit pusatla, tartışma, karşı uslamlama aracılığıyla çekiştiği bir duruşma biçimini içeren bir mantığa uymaktadır” (Vernant, 1996: 197-198). Foucault'nun sözleriyle Jean Pierre Vernant, “o orta konum”a ait oluşun Yunan Felsefesinin oluşmasında ne denli

önemli olduğunu açıklamaktadır (Foucault, 2008: 64). Bu orta konumun asli oluşturucusu ise siyasal akıldır. Akıl, biçimi ne olursa olsun -ister söylensel, ister tarihsel ve ister felsefi- "polis"ten ve onun kurumlarından dolayımlanarak bilgi olabilen bir bilgiyi işleyen ve tam da bu nedenden ötürü asli niteliği "siyasal" olan bir yapı arz eder.[17]

Tarihsel anlatı mitik olandan başka türlü bir akıl yürütmenin, başka türde bir konumlanışın ürettiği bir anlatıysa, tragedya da geçmişe hem bir uzaklık hem de bir yakınlık üzerine yapılanır. Tiyatro sahnesine getirilen "hikâye", çağın seyircisi bakımından çelişkili bir uzaklaşma, yakınlaşma durumunu inşa eder. Tragedyaların kahramanları artık doğaüstü güçler değil, insanlardır. Fakat bu insanlar, beşinci yüzyıl Atina'sına değil, başka bir çağa aittirler. *Demokratik Polis*, kral ailelerinin başlarına gelen yıkımları, deyim yerindeyse atalardan kalma acıları, bunları uzak, kapanmış bir geçmişe atarak kendisine katar. Öbür yandan sahneleme etkinliğinin kendisi, kullanılan tanıdık dil, bu kahramanları "sıradan" insanlara yaklaştırır ve tiyatro oturaklarını dolduran Atinalı yurttaşların çağdaşları durumuna getirir. Bu

[17] Jean Pierre Vernant, bu çalışmada Heredotos üzerinden belirgin kılmaya çalıştığım bu "konum alış"ın ve yine bu konum alış dolayısıyla fark edebildiğimiz değişimin, bizzat "logos"un ve haliyle de "aklın" yaşadığı değişimin temel tanığı olarak Thukydides'i gösterir. "Thukydides'in tarihsel söylemi bu değişinime tanıklık eder; bu söylem, uzak bir geçmişi -geleneğin dondurduğu söylen biçiminin dışında başka türlü ulaşılamayacak kadar uzak bir geçmişi- bir yana bırakır; "arkheologia"ya ayrılmış bölümcelerin dışında, yakın tarihin, Thukydides'in kendisinin tanık olmuş olabileceği ya da her birini yeterli sağınlıkla soruşturabileceği kadar yakın bir tarihin olgularıyla yetinir. Olguların belirlenmesi sırasında gösterilen doğruluk kaygısı, ülke-kent yaşamı boyunca ortaya çıkan değişiklikleri (savaşlar ile siyasal devrimler) anlatırken açık olmak isteği, "insan yaradılışının" olayların örüsündeki, olaylara anlaşılırlık veren düzeni ortaya çıkaracak kadar yeterince kesinlikle tanınması – bütün bu özellikler Heredotos'a karşın ilk gerçek Yunan tarihçisi olarak adlandırılabilecek kişide, *to mythodes*'in, olağanüstü olanın küçümsemeyle geri itilmesi ile birleşir: Bu doğaüstü onun gözünde, sözlü söyleme, onun durum ile koşullarına uygun bir bezektir ama katkısı sürekli bir edinti yazılı bir metinde yersiz bir bezek oluşturacaktır" (Vernant, 1996: 193-201). Bu çalışmada, Heredotos'u tercih etmiş olmamın nedeni, Heredotos'u bir şeyin başlangıcına yerleştirmek amacını gütmemektedir. Bu tercihin yapılmış olmasının nedeni, logos'taki değişime ve bu değişim üzerinden "söz söyleyiş"teki konumlanmaya dair bir perspektifi daha açık ve daha seçik bir biçimde oluşturabilmenin yolu olarak bana Heredotos'un görünmesi olmuştur. Bu hem kendi okumalarım nedeniyle, hem de inceleme fırsatını bulduğum kaynaklar nedeniyle böyledir.

gerilim, mitsel geçmişle *polis*'in şimdiki zamanı arasında bir karşılaştırmayı da sürekli yeniden üreterek, oyunu, bir tartışma konusu yapılmak üzere oluşmuş bir örnekçeyi temsil etmekten çıkarır: "Kamu önünde sorgulanır; oyunun açtığı tartışmada sorun biçimine bürünen insanın konumudur; sorgulanan, hep yeniden ele alınan ama hiçbir zaman bitmeyen tragedya soruşturmasının kesin bir yanıt vermeksizin, sorgulamayı sona erdirmeksizin ortaya attığı şey, insanlık durumu bilmecesidir. El değmemiş biçimindeki söylen, sorunları asla açıkça dile getirmeden yanıtlar sunmaktadır. Tragedya söylen geleneklerini yeniden ele aldığında, bunları çözüm içermeyen sorular sormak için kullanır" (Vernant, 1996: 204). Trajik düşünüş, bir yandan neredeyse bütün malzemesini mitlerden alırken, öbür yandan da bu malzemeyi mitsel düşüncenin dışında kalan ölçütlere göre yeniden yapılandırır.

Sanılanın aksine, bu yeni ölçütler din-karşıtıdır ve insanın evrendeki dolayımsız yalnızlığını öne çıkarırlar. Tragedya, "simgelerini" değiştirmez, simgelerle girilen ilişkiyi ters yüz eder; bunların anlamıyla, semantik yapısıyla oynar. Yöneten tanrılar değil, bu minvalde oluşmuş "söz"dür, söylemdir. Bunun en açık örneğini, bu çalışmanın giriş bölümünde de belirttiğim üzere, Oidupus'ta görürüz. Kör Kâhin Teresias, Oidupus'un geleceğini kehanetin, sözün hükmüne bağlar. Onun kehaneti var olanı anlamak amacını gütmez, gerçeğe "yeni" bir yön verir. Kehanetin dile getirdiği ve yaşamın akış çizgilerinden yalnızca bir tanesi, olanaklar içinde yalnızca bir olanak olan bir akış, bizzat kehanetin gerçeklik üzerinde etkide bulunması nedeniyle gerçekleşir. Bu, açıkça, belirli bir biçimde örgütlenmiş sözün, kurallarını siyaset oyununun belirlediği bir düşünme kipinin yaşam akışlarını kendi anlamsal çerçevesi içerisinde hapsetmeye, bunları kapmaya dönük yapılanışına işaret eder. Öyleyse tragedyaların işaret ettiği sorun, düşüncenin, Marksist bir dille

söylersek “ideal” olanın somut gerçekliğin yerini alması sorunudur. Tragedya yazarları, topluluğun simgesel bir biçimde kurulmuş olduğunu sanki fark etmişlerdir de mitik simgelerin anlam oluşturma kapasitelerini tersine kullanmaktadırlar. Üstelik mitle girilen bu müphem, belirsiz ilişki yalnızca tragedya yazarlarında değil, Aristoteles'i saymazsak (bu konu çalışmanın ileriki bölümlerinde ele alınacaktır) bütün filozoflarda da söz konusudur. Bu mitler toplamı, hem bir kültürün yüzyıllar boyunca kök saldığı alan, hem de bu kültürün, hakikiliğini tanımadığı bir parçası olarak beliriyorsa, “bu, temel rolünün, işlevinin, anlamının onu kullananlar için doğrudan açıkça ortada olmamasından, bunların en azından temelde anlatıların açık seçik biçimleri düzeyinde olmamasından ötürüdür” (Vernant, 1996: 213). Bu durum, bu açık-seçik-olmama durumu, mitlerin simgesel değerini ve biçimini tanıtlamaktadır: Şu ya da bu biçimde anlam üretme kapasiteleri sağlayan, fakat bu anlam(lar)ın ne olduğunu kendileri bizzat söylemeyen simgeler:

> Simgeler bize ne anlatmamız gerektiğini söylemez, yalnızca anlam yaratma kapasitesi kazandırır. Simgeler tarafından oluşturulan kültür, tüm üyelerinin dünyaya aynı biçimde anlam vermelerini sağlayacak şekilde dayatmaz kendisini. Tersine, kültür, üyelerine yalnızca anlam yaratma kapasitesi sağlar ve topluluğun tamamı dünyaya birbirine benzer türde anlam verme eğilimine giriyorsa eğer, bunun nedeni herhangi türden belirlenimci bir etki değil, topluluğun üyelerinin dünyaya anlam verirken aynı simgelere başvurmalarıdır. Topluluğun esas göndergesi, üyelerinin genelde ya da özgül ve önemli çıkarlar açısından şeylere birbirine benzer bir anlam vermeleri ya da benzer bir anlam verdiklerine inanmaları ve dahası, bu anlamın başka bir yerlerde verilen anlamdan farklı olduğunu düşünmeleridir. Topluluğun, insanların yaşantılarındaki gerçekliği, bu yüzden, insanların genel bir simgeler demetine bağlanmış olmalarında zorunluluk kazanır. ...Böylece,

> insanların kendi topluluklarını yaşantılamaları ve anlamaları topluluğun simgeselliğine yönelişlerinde yatar (Cohen, 1999: 14).

Toplumsal etkileşim dediğimiz şey ise, özünde, anlamların gördüğü iştir.

Bu durumda, tragedyaların simgelerle girdikleri ilişkinin nitelikçe mitten farklı olduğu açıkça bellidir. Mit, geleneği örten kutsallığı, bir eylem çizgisini kapsayacak şekilde genişleterek, bu eylem çizgisine "doğruluk" verir. Mitolojik mesafe, "günümüz" bakışını büyülü kılar. Mitin bu etkinliğini açıklayan şey mitin tarih-dışı karakteridir. Mitin kendi zamanı vardır. Bu yüzden mit geçmişi bloke eder ve rasyonel soruşturmaya kapatır. Tragedya ise bizzat kamusal konumu nedeniyle, tam da rasyonel soruşturmanın hedefine kendini açarak hedefine ulaşır. Tragedyalarda bir anımsatma girişiminden ziyade, uzaklaştırarak yakınlaştırma ya da yakınlaştırarak uzaklaştırma söz konusudur. Bu ikili mesafe, tragedya kahramanlarının kendi zamanlarıyla seyircinin zamanını birbirinden ayırır. Fakat burada söz konusu olan "geçmişin simgesel bir temsili" değildir. Trajik kahramanlar, yazgıları karşısında yapayalnızdırlar. Ne Agamemnon gibi kurbanlar keserek tanrıların öfkesini yatıştırabilecek konumdadırlar, ne de Akhilleus gibi, bir tanrının öfkesinin hedefi durumundayken bir başka tanrının da şefkatine mazhar bir durumdadırlar. Bunun en açık örneğini Euripides'in *Bakhhalar* adlı tragedyasında görürüz. Dionysos, kendisini bir tanrı olarak kabul etmeyen Thebai kralı Pentheus'u ve annesi Agaue'yi korkunç bir biçimde cezalandırır. Tanrısal güçlerini kullanır ve Agaue'nin oğlunu bir aslan yavrusu zannederek öldürmesine neden olur. Üstelik Agaue, bir aslan başı taşıdığını zannederek oğlunun başını bir mızrağın ucuna geçirip Thebai'ya kadar taşır. Pentheus, kutsallığa ve kutsal varlıklara inanmıyor değildir; sadece, yeni bir tanrı olan, Zeus'un baldırından yeni doğmuş olduğunu söyleyen

Dionysos'un tanrılığına ikna olmamıştır. Fakat Dionysos onu ikna etmek için hiçbir şey yapmadığı gibi doğrudan cezasını kesmek üzere gelir Thebai'ya. Bütün tragedya boyunca, diğer tanrılar meseleye hiçbir biçimde dâhil olmazlar. Pentheus ve Agaue, yazgılarıyla başbaşadırlar; ilkinin ölümü annesinin elleriyle gerçekleşirken Agaue de öz oğlunu öldürmenin acısıyla yurdunu terk etmeye karar verir. Tragedya koronun şu sözleriyle son bulur:

> Tanrılar değişik biçimlerde
>
> karışıyor insan yaşamına:
>
> Olmasını beklediğin olmuyor,
>
> ummadığın başına geliyor.
>
> Bu öykü de işte böyle sona eriyor (Euripides, 2001: 90).

Koronun bu sözleri mitik anlam dünyasındaki bir kırılmayı açıkça ortaya koymaktadır. Homeros metinlerinin aksine, tanrıların insanların yaşamına ne biçimde müdahale edecekleri bilinmemekte ve bu müdahalelerin insanlar tarafından kontrol edilebilmesi değilse bile en azından yönlendirilebilmesi mümkün olmamaktadır.

Sofokles'in 'Antigone' adlı tragedyası ise kökendeki kurucu yasa ile hâlihazırda işlerlikte olan (daha modern bir adlandırmayla pozitif) yasa arasındaki gerilimli ilişkiyi tartışma konusu yapar. Bu metinde Antigone, kardeşlerinden Polüneikes'in cenazesinin usulünce kaldırılmıyor oluşuna isyan etmektedir:

> Kreon yalnız birini gömüyor ağabeylerimizin
>
> öbürünü gömütsüz bırakıyor aşağılamak için
>
> Eteokles'in cenazesini doğru dürüst

törenle duayla kaldırttı, saygınlık içinde

varsın diye ölüler ülkesine

Ama onunla kucak kucağa can veren Polüneikes'i

kimse gömmeyecek demiş, kimse yasını tutmayacak!

Kardeşimizi böyle gömütsüz, gözyaşsız

leş kargalarına, akbabalara peşkeş çekmiş

şölen niyetine… (Sofokles, 2005: 69-70).

Bu sözler Antik Yunan dünyasında ölmüş bir kimsenin dahi cezalandırılabiliyor oluşunu ortaya koyuyor olmaları açısından önemlidirler. Yunanlılar, bu dünyadaki yaşamı olduğu gibi öldükten sonraki yaşamı da belirleyebilme yeteneğine sahip olduklarını tasavvur ediyor olmalıydılar. Yurttaş ile insan-olma arasındaki sıkı ilişki göz önünde bulundurulduğunda görülecektir ki yasa, insana insan-olma gücünü vermekte; ya da daha doğru bir ifadeyle dile getirecek olursak kimin insan olduğuna karar verebilmektedir. Fakat hangi yasa? Bu soruya *Antigone* adlı metinden hareketle yanıt arayacak olursak yasanın yozlaşabileceği olasılığının bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Elbette yozlaşan yasa kökendeki kurucu yasa değildir; kökendeki kurucu yasa ile bağları kopmuş ve tam olarak bu nedenle de meşruiyetini yitirmiş olan pozitif yasadır. Antigone, kız kardeşi İsmene'ye şu sözleri söylerken tam olarak bu ayrıma işaret etmektedir: "Yasağa karşı çıkan olursa, halkça taşlanarak/can verecek surlarda. Durum böyle,/günü saati geldi kanıtlamanın özündeki mayayı/görelim yaradılıştan soylu musun/yoksa soylu ataların yozlaşmış bir çocuğu mu?" (Sofokles, 2009: 70). İçinde bulunduğu durumu bir yandan bir tür imtihan olarak gören Antigone, bir yandan da uygulanan yasağın yasaya, kökendeki

yasaya dayanmadığı için doğru olmadığını ileri sürmektedir. Fakat yasağa itirazı ya da riayet etmeyi de bir tercih meselesi olarak değil, soyluluk ile yozlaşmışlık arasındaki sınır çizgisi olarak değerlendirmektedir. "Ölüyü birlikte gömeceğiz" dediği sırada kız kardeşinin "Yasağı hiçe sayıp gömecek miyiz onu?" ve "Kreon'a karşı mı geleceksin?" biçimindeki sorularına "Benim hakkımı benden esirgeyemez kimse" (Sofokles, 2009: 70) yanıtını verir. Bununla da kalmaz: "Ben gömmeye gidiyorum ağabeyimi/bu uğurda ölürsem ne gam/Yan yana yatarız kardeşimle iki sevgili gibi,/suçsa kutsal bir suç benimki" (Sofokles, 2009: 71). Kutsal! Çünkü Antigone'ye göre şu kısacık yaşamda dirilere yaranmaya değmez. "Öte yanda sonrasızlık bekler beni,/ölmüşlerime adıyorum sevgimi/sen ama yüz çevirip kutsal yasalardan/gönlünce sürdür günlerini." Kardeşini itham etmekten bile çekinmemektedir. Fakat İsmene de farkındadır durumun. "Biliyorsun o yasalardan yüz çevirmediğimi/ne var ki devletin koyduğu yasalara/karşı gelmek gücünü bulamıyorum kendimde" (Sofokles, 2009: 71).

Ardından Antigone "en kötüyü aldım göze, aslında en iyiyi/soylu bir ölümle son bulur acılarım" diyerek, şan ve şöhret dağıtıcılığını hiçbir dolayıma bırakmaz. Bununla birlikte bu soylu ölüm, ne Akhilleus'un, ne Hektor'un ne de Troya Savaşı'na ilişkin anlatılardaki diğer kahramanların soylu ölümlerine benzemektedir. Yurt ile yurttaş arasındaki ontolojik bağın kopmuşluğuna işaret eder bu ölme tarzı. Ontolojik bir ilişkinin, ilişkinin taraflarının her birinin diğerini "kendisi olarak" var kıldığı ilişkinin zedelenmişliğidir bu. Zedelenmemişlik hali *Odysseia*'daki haldir: Odysseus, yurduna dönme yolculuğunda, çabasında hep birtakım ayartmalar ve zorluklarla karşılaşır. Kalypso'nun ölümsüzlük vaadine aldanmaz, tek gözlü dev Kiklop'la ya da Sirenlerle vb. başa çıkmayı başarır ve sonunda yurduna döner. Odysseus yurdundan

uzaktayken kendisini tam hissedememektedir bir türlü, aynı şekilde yurdu olan İthake de erdem timsali bu "candan baba"nın yokluğunu bir düşüş, bir yozlaşma biçiminde yaşamaktadır. Yasa kaybolup gitmek üzeredir. Odysseus'un bin türlü işten sonra yurduna varması, yasanın yeniden belirmesi anlamına gelmektedir. Erdemli yurttaş ile yurt arasındaki kopmuşluk, bu ikisinin sürekli birbirini arzulaması, sonunda tatmin bulduğunda yasa yeniden kurulur. Odysseus yargılamak üzere değil, kendi eksikliğini gidermek, tamamlanmak amacıyla dönmüştür; İthake de kendi dekadansından kurtulmak üzere onu beklemiştir. Bu ikisinin birleştiği, ontolojik ilişkinin yeniden kurulduğu sınırda yasa da yeniden ortaya çıkar; fakat ortaya çıkabilmek için zorunlu olarak kan dökülür, Odysseus'un evinin bahçesinde toplanmış olan taliplerin hepsi öldürülür. Üstelik Odysseus'un bunu meşru göstermek gibi bir kaygısı yoktur. O "aslan inine girmiş geyikleri" ait olmadıkları bu yerden çıkarmıştır.

Bu karşılaştırma, Antigone adlı metni Kral Kreon'un ceberrut ve zalimce yönetimine karşı çıkan haktan yana bir Antigone biçimindeki kısır ve sığ tartışmaya girmekten de korur bizi. Zira Antigone'nin tek önemsediği -elbette kendi bağlamı içerisinde- kendi soyluluğuyken, Kreon sürekli olarak yurt ile yurttaş arasındaki ilişkiyi öne çıkarır.

> Devlet yönetiminde yoğrulmadıkça kişi / ölçülemez karakteri, zekâsı, gerçek düşünceleri / ...Her kim yakınlarını / üstün tutarsa yurt sevgisinden / onu adam yerine koymam, çünkü ben, / -gözünden bir şey kaçmayan Zeus tanığım olsun- / devlet tehlikedeyken susamam, / yurt düşmanlarını da kendime dost saymam / Şunu usumuzdan çıkarmayalım: / Varlığımız bu devletin gölgesinde / bu gemi ki ancak kazasız belasız / geleceğe doğru yol

> aldığı sürece / dostluğun kardeşliğin anlamı var bizce / Devleti bu kurallarla yüceltirim ben (Sofokles, 2009: 76).

Kreon, ısrarla siyasal olana referansta bulunur. Konu ne kendisine karşı gelinmiş olması ne de emirlerine itaat edilmemiş olmasıdır, o "devlet aklı"nın temsilcisidir; Odysseus'un yaptığının neredeyse aynısını yapmaktadır. "Aslan inine girmiş geyikler" ait olmadıkları bu yerden çıkarılmalıdır. Üstelik o da tıpkı Agamemnon gibi, Zeus'a seslenmekte, *histor*'luğa Zeus'u çağırmaktadır.

Kreon'un siyasal olanı öne çıkarmasına karşılık hem Antigone hem de Kreon'un oğlu Haimon kutsal yasaları öne çıkarırlar. Kreon'un "Yasalarımı yürütmek mi suçum?" sorusuna, oğlu Haimon "Tanrısal yasaları çiğnemekle kendi iktidarını gölgeliyorsun" yanıtını verir. Bu yanıt üzerine Kreon, oğluna "Utan, bir kadına boyun eğiyorsun" (Sofokles, 2009: 97) biçiminde bir karşılık verir. Bu, tartışmada sıkışmış bir adamın "erkeklik" kimliğine sığınmak yoluyla başvurduğu bir karşı saldırı değildir elbette. Tanrısal yasalar söz konusu olduğunda, kadının bu yasalar uyarınca ne tür bir konumda olduğunu hatırlatmaktadır Kreon oğluna. Kreon demokratik bir kent-devlette iktidarı ele geçirmeyi başarmış bir tiran değildir; "soylu"ların soyundan olan bir kraldır. Burada bir antagonizma belirir: Atalardan kalma yasalara dayanması gereken bizzat Kreon'un kendisiyken, bunu ondan başka neredeyse herkes yapar. Bunun bu biçimde olmasına neden olan tam olarak mitik simgelerin belirsizliği, müphemliğidir. Metinde çok da üzerinde durulmayan konu, tam da bu belirsizlik dolayısıyla hem Antigone'nin hem de Haimon'un siyaset yapmakta olduklarıdır. Birer "eşit" gibi konuşmakta, hem kralın yasasını hem de kralı kral yapan yasayı, tam da kendilerini, kralı kral yapan yasaya, atalardan alınmış mirasa dayandırarak ihlal etmektedirler. Bu, simgelerle girilen ilişkinin "öznel"

niteliğini de açığa vurmaktadır: “Öznellik, toplumsal etkileşimin bir görünümü olduğunda açık seçik bir tarzda kesinliksizliği, tam bir eşleştirmenin olmamasını, müphemliği, mizaca göre değişebilirliği gündeme getirir. Başka bir anlatımla, aynı fenomene eğilen farklı insanların bu fenomen hakkındaki yorumlarında birbirlerinden belli birtakım açılardan ayrı düşmeleri muhtemeldir” (Cohen, 1999: 15). O halde hem söze dair konum alıştaki -Antigone karakterinde büsbütün belirginleşen- farklılaşma vurgulanmalı, hem de kurucu simgelere ilişkin farklılaşmanın “yorum”lardaki bir farklılaşma olduğu belirtilmelidir. Antigone'nin sözlerinin “aklı”, Kreon'un sözlerinin ise “mitik” söylemi temsil ettiğini söylemek safdillik olur. Her ikisi de “kendi” yorumlarıdır. Zaten “yırtık” da asli olarak Kreon figürü üzerinden dile gelir:

> Götürün bu zavallıyı n'olur
>
> bu yolunu şaşırmış adamı buradan.
>
> Yazık, seni ben öldürdüm, oğul
>
> seni ben öldürdüm karıcığım
>
> Ne yana gideyim artık?
>
> Kimden güç bulayım? Neye el atsam ölüm!
>
> Taşıyamayacağım ağırlıkta
>
> bir kaderle eziliyorum (Sofokles, 2009:120-121).

Kreon'un siyasal olanı öne çıkaran tutumu, tıpkı Odysseia'da olduğu gibi ölümlere neden olmuştur; fakat Kreon aslında kişisel olarak doğrudan dahlinin olmadığı bu ölümlerden ötürü kendisini sorumlu tutup suçlamaktadır. Burada ne

Akhilleus'un kendinden emin adam kıyıcılığının, ne Agamemnon'un özgüveninin, ne de Odyssues'un huzurunun izine bile rastlanmaz. Çünkü tragedyalardaki anlaşmazlık durumlarında -karakterler arasında kimi tanrılar yer alsa bile- ne kendisine başvurularak bu anlaşmazlığı çözmesi istenecek bir tanrı, ne de başvurulabilecek bir bilici, bir kâhin söz konusudur. Bütün iş, şu ya da bu biçimde, şuraya ya da buraya yönelmiş olarak gerçekleştirilen "akıl yürütmelerin" işidir. Fakat akıl yürütme -yorumlama- sonucu yapılan her türlü eylemin sorumluluğu, artık bunu yapanın omuzlarındadır. Bu, iki şeye birden işaret eder. Birincisi, karakterlerin artık "mitik dünyanın" sağladığı "doğruluk" ekseninden yoksun oluşları, ikincisiyse mitik anlatının bizzat kendisinin anlamı belirleyen bir çerçeve olmaktan çıkmış, mithosların birer simgeye dönüşmüş ve simgeye dönüştükleri oranda da kimi hakikatlerin dile gelişi olmaktan çıkıp, birer yorum nesnesi haline gelmiş olduklarıdır. Varlık bölünmüştür. Kreon ile Antigone'yi -bir çatışma içerisinde bile olsa- bir arada tutan bağ, artık -üzerinde anlaşamasalar da- bir anlamsal ilişki zeminidir; bu bağ ontolojik bir bağ olmaktan çıkmıştır.

Artık rahatlıkla şunu söyleyebiliriz: Daha evvelki zamanlarda mitler ortak bir anlam dünyası, genel bir simgeler demetine bir bağlanma durumu yaratırlarken, bizim bilebildiğimiz kadarıyla Hesiodos'tan itibaren bir çözülme başlamış, trajik bilgi bu demeti ters yüz etmiş (oyunun belirli kurallarının olduğunu anlatır tragedyalar; sorunlar tanrılardan değil, oyunun kurallarıyla oynanmamasından

kaynaklanmaktadır), Platon mithosları kimi zaman dışlarken kimi zaman anımsama kuramıyla içiçe götürmüş,[18] Aristoteles ise bağları bütünüyle koparmıştır.

Aristoteles bu ontolojik bağı, daha rasyonel bir düzeyde, mitin yapmış olduğundan çok daha farklı bir biçimde fakat yine de "erdemi" yurt ile yurttaş arasındaki ilişkide açığa çıkan bir şey olarak tarif ederek Homeros'un *Odysseia*'sına yaklaşan bir biçimde yeniden inşa etmeye kalkışacaktır. Fakat elbette tanrılar dünyasının dolayımıyla değil de doğrudan doğruya "polis"in dolayımıyla insanlık durumu olabilen bir insanlık durumunu ve elbette "siyaseti" öne çıkararak yapacaktır bunu. Bu iki söylem türünden birinin tercih edilmesi, haliyle de diğerinin bir kenara bırakılmasıdır. Jean Pierre Vernant, bu durumu (özetle ifade edersek) şu biçimde değerlendirmektedir:

> Hesiodos geleneğini, "teologlar" dediği kimselerin -tanrılarla ilgili mitleri yazan kimselerin- geleneği olarak adlandıran Aristoteles, bu nitelemeyle aslında kendisi ile "onlar" arasındaki düşünsel uzaklığı vurgulamak amacındadır: "Hesiodos'un izleyicileri ile bütün teologlar, bizi düşünmeden, yalnızca kendi kendilerini ikna etme kaygısı güderler. Sonuçta tanrılar ya da tanrılardan doğanlar gibi ilkeleri göz önüne alarak nektarı, ambrosia'yı tatmamış olan varlıkların ölümlü olarak doğduğunu söylerler. Bu deyimlerin elbette kendileri için doyurucu bir anlamı vardır ama bu aynı nedenlerin uygulanması konusunda söylemiş oldukları ise anlayış sınırlarımızı aşmaktadır" (Metafizik. s...) Aristoteles, mitleri, ciddi ve incelikli bir sınava tabi tutmaya değer görmez ve bunu açıkça dile getirir: "Ancak mitlerin ince

[18] Platon'un *Devlet* adlı yapıtının sonuna doğru, Glaukon'a Er mitosunu anlattıktan hemen sonra, Türkçe'ye "İşte böylece Glaukon, unutulmaktan, kaybolmaktan kurtulmuş bu sana anlattıklarım" biçiminde çevrilmiş olan ifadenin Yunancası şu biçimdedir: "kai houtôs, ô Glaukôn, **muthos** esôthê kai ouk apôleto." Platon'un bizzat kendisi "muthos" sözcüğünü kullanmakta, mitosun unutulmaktan kurtulduğunu söylemektedir. Bkz. http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0167:book=10:section=621b.

> ayrıntıları ciddi bir sınava çekilmeye değmez. Biz daha çok tanıtlama yoluyla usavuranların yakasına dönelim (Metafizik, II. 1000 a 11-20). Aristoteles mitleri, onlar sanki birer felsefe metniymiş gibi ele alır. "İkisinden biri" diyerek bir kanıtlama yoluna gider: Ya tanrılar bu yiyecekleri haz için tüketirler -öyleyse bunlar onların ölümsüz özlerinin nedenini oluşturmaz; ya da bu yiyecekler gerçekten varlıklarının nedenidir- öyleyse, tanrılar beslenmeyi gereksedilerse nasıl ölümsüz olabilirler? Burada ilgi çekici olan şey, Aristoteles'in saptamalarının mite göre bir sapma içinde olması değil, büsbütün bir kayma içerisinde olmasıdır. Mythos ile logos arasındaki uzaklık şimdi o denli fazladır ki iletişim kurulamaz; konuşma olanaksızdır, kopuş tamamlanmıştır. Bu iki söylem türü aynı nesneyi erek tutsa da, aynı doğrultuya yönelse de karşılıklı birbirlerine yabancıdır." (Vernant, 1996: 200-201).

Aristoteles'in mitler hakkındaki değerlendirmeleri, eğer Aristoteles bir çağdaşımız olsaydı, muhtemelen günümüz antropologlarını gülmekten kırardı. *Politika*'da "İnsanlar başlangıçta kendileri kralların yönetimi altında yaşadıkları için -hala birçokları öyle ya- tanrıların da bir kralları olduğunu söylerlerdi. İnsanlar, tanrıları insan biçiminde tasarladıkları gibi, onların yaşayışlarının da kendi yaşayışlarına benzediklerini sanırlar" (Aristoteles, 2000: 9) demektedir. Aristoteles, açıkça farklı olan bir anlam dünyasının, kendi içinde bir farkı barındırmadığı sayıltısıyla kendi kavramlarının ışığında, kendi kavramlarını gerçekliğe giydirerek açıklamaya çalışmaktadır mitik dünyayı; hatta bir açıklama çabasına girmeye bile tenezzül etmemekte, alenen mahkûm etmektedir. Bunun nedeni, Aristoteles'in, mitleri "kamusal soruşturmaya" açık birer "metin" gibi ele almasıdır. Fakat mitlerin mitsel diyebileceğimiz dönemde böyle bir işlev görmediklerini biliyoruz.

# IV. PRESOKRATİK FİLOZOFLARDA BİLGİ ve VARLIK

Çalışmanın bundan önceki bölümünde Varlık'ın bölünmesine ilişkin şu saptamayı yapmıştık: "Daha evvelki zamanlarda mitler ortak bir anlam dünyası, genel bir simgeler demetine bir bağlanma durumu yaratırlarken, bizim bilebildiğimiz kadarıyla Hesiodos'tan itibaren bir çözülme başlamış, trajik bilgi bu demeti ters yüz etmiş (oyunun belirli kurallarının olduğunu anlatır tragedyalar; sorunlar tanrılardan değil, oyunun kurallarıyla oynanmamasından kaynaklanmaktadır), Platon mithosları kimi zaman dışlarken kimi zaman anımsama kuramıyla içiçe götürmüş, Aristoteles ise bağları bütünüyle koparmıştır."

O halde genel bir kabul olarak Thales ile başlatılan felsefenin konumlanışını da bu yarılmada aramak gerekir. Mitik dünya artık eski işlevini bütünüyle yerine getiremediğine ve varlık da bölünmüş olduğuna göre artık "Bir"liği tesis edici yeni bir ilkeye duyulan bir ihtiyaç söz konusudur. Burada asıl ele alınması gereken konu Thales'in bütün varlığı somut bir ilkeyle (su) açıklaması ya da açıklamaması değil, artık "mitik durum"daki bir fazlayı -ne mitik olandan bütünüyle koparak ne de her şeyi bu "fazla"ya bağlayarak- açıklamaya dâhil etmesidir. Bu her şeyden önce "Birliği" yeniden tesis etme girişimidir; yoksa mitik anlatıdaki yanlışlığı saptamak ve bu yanlışlığı bilimsel doğruluk yönünde ortadan kaldırmak değildir. Nitekim Thales bütün canlı-maddeci görüşüyle, su'yu da neredeyse mitsel bir figür haline getirir. Demek ki Thales'in sözünün kodları hala mitik olana bağlıdır; mitik bir anlam silsilesi içerisine maddi bir öğeyi bir ilk ilke olarak yerleştirir. Mitik olan ile rasyonel olan arasındaki yarıktan konuşmaktadır Thales; sözünün konumu budur. Ondan sonraki düşüncenin serüvenini belirleyecek olan da Birliği yeniden tesis etmeye

yönelik bu girişim olacaktır. İdeal ve sürerli olan ile somut-burada-geçici olan arasındaki birliktir bu. Somut-burada-geçici olana bir anlam kazandırabilmek için, onu, ideal ve sürerli olan bir şeyle ilişkilendirmek gerekmektedir; fakat Varlık yarılmış olduğuna göre ideal ve sürerli olan da çökmüştür. Tam da bu nedenle somut ve geçici olanın içine yerleştirilebileceği bir ontolojik tasarıma, "yeni" bir varlık görüşüne gereksinim bulunmaktadır. O halde somut-burada-geçici olanı kendisiyle ilişkilendireceğimiz bir ideal ve sürerli olanı tesis etmekten başka yapılabilecek bir şey yoktur. Bu birlik, Amaksimandros'ta "apeiron" (sınırsız-olan), Anaksimenes'te "hava" arkeleriyle tesis edilmeye çalışılır. Fakat bunun hemen arkasından "oluş"un ya da değişimin nasıl açıklanacağı sorunu belirir. Bu sorun aynı zamanda düşünce tarihinin kadim sorunlarından da biri olacaktır: Birlik ve Çokluk arasındaki ilişkiler nasıl ortaya konulacaktır? Her şeyin ilkesi ortaksa Çokluğu nasıl açıklamalı? Empedokles atomcu görüşüyle çokluğun mümkün olduğunu göstermeye çalışır; Anaksagoras ise bunu, iki karşıt görüşün sentezi yoluyla açıklamaya çalışır.[19] Aslında Birlik ile Çokluk arasındaki ilk uzlaştırma girişimi olarak da ele alınabilir Anaksagoras: Ne çokluğu Bir'e feda eder, ne de Bir'den vazgeçer. Fakat onun çabası bir uzlaştırma çabası olmasına karşın, geriye bir başka kadim sorun bırakır: Ruh ile madde arasındaki ilişki sorunu, ya da ilke ile hareket veya yasa ile maddi varoluş arasındaki ilişki sorunu.

---

[19] Anaksagoras'ın öğretisine göre evrenin ilk halinde varlığın sonsuz küçük parçaları birbirlerine karışmış durumda bulunuyorlardı. O, bu küçük parçalara "tohum" adını vermiştir. Ona göre bütün bir varlık kütlesi bu sonsuz sayıda tohumun bir karışımıdır ve bugün var olan dünya da bu tohumların ayrılıp bir araya gelmelerinin sonucudur. Fakat bu karışıma bir ayrım vererek, "ayrı"lardan oluşan evreni meydana getirecek olan nedir? Anaksagoras'a göre bu akıllı ve düzenleyici bir ilke olan Nous'tur. Madde dışı, maddeden bağımsız tinsel bir ilke olan Nous varlığa ilk hareketini vererek ayrımı olanaklı kılar, fakat Anaksagoras, Nous'u bu hareketle sınırlar. Birliğin yeniden tesisinin siyasal niteliğinin farkında olan Platon, siyaset ve ahlakı da bu Bir'e bakarak düzenlemek gerektiğini düşündüğünden Anaksagoras'ın Nous'u bir "deus ex machina" olarak kullandığını belirterek bu görüşü eleştirecektir.

Herakleitos üzerine yapılan çalışmaların genelde pek üzerinde durmadıkları bir fragman vardır: “Kana bulanarak arındırmaya çalışıyorlar kendilerini, çamura batmış birinin kendini çamurlu suyla yıkaması gibi. Çamurla temizlenen birine herkes deli der. Karşılarındaki tanrı heykellerine yakarıyorlar, konuşur gibi duvarlarıyla evlerin. Ne tanrılar ne de kahramanlar hakkında bir şey bildikleri var” (Herakleitos, 2005: 39). Herakleitos tasniflemelerindeki beşinci fragmandır bu ve dönemin din anlayışının açık bir eleştirisidir. Bu fragmanı “*Logos* her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar” (Herakleitos, 2005: 33) biçimindeki ikinci fragmanla birleştirirsek, Herakleitos’un nasıl bir kriz saptaması yaptığı da açıklığa kavuşur. Mitler artık rasyonel bir soruşturmanın konusu olabilecek kadar uzak bir mesafededirler. Kırk ikinci fragman çok daha serttir: “Homeros’u yarışmalardan kovmalı ve sopalamalı…” (Herakleitos, 2005: 113).

Kanla kirlenmiş olanın kanla ya da çamurla kirlenmiş olanın çamurla yıkanması biçimindeki benzetme, açıkça, *logos* olmayan bir şeyle kirlenmiş zihinlerin, *logos*’a başvurmak yerine yine kendilerini kirleten şeyin dolayımına başvurmakta oldukları anlamına gelir. Bu durumda Herakleitos, sözü edilen dolayımlara karşı *logos*’un dolayımını mı öne sürmüş olur? Elbette hayır. Kırk birinci fragmanda şöyle der: “Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir” (Herakleitos, 2005: 111). O halde Herakleitos insanda bir bozulma ya da bir bozukluk olduğu fikrindedir. Buradan iki sonuç çıkarmak mümkündür. İlki Hegel’in de gittiği yoldur ve insanların farkında olmadan daha büyük bir amaca hizmet ettikleri düşüncesini içerir. İkinci yol ise insanın *logos*’tan kaçabildiği, kaçabilme yetisine sahip olduğu biçimindedir ve elbette bu kaçış bir özgürleşme

biçiminde değil, bir alçalma biçiminde bir kaçıştır. Ama bu durumda da her şeyin her şeyle yönetilişi fikri çökmüş olur. Her şeyi her şeyle yöneten bir *logos* varsa, insanın bilge olmama durumu da her şeyin içerisindedir ve bizzat *logos*'un yönetimi altındadır: "Her şeyi yıldırım yönetir" (Herakleitos, 2005: 159). Bu durumda Homeros'a kızmanın anlamı nedir? Nitekim Herakleitos kırk ikinci fragmanda Homeros'un daha büyük bir amaca hizmet etmiş olduğunu ima bile etmemektedir. Hatta "Bu her zaman mevcut olan *logos*'u insanlar yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamıyorlar. …Uykudayken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanıkken ne yaptıklarının farkında değiller" (Herakleitos, 2005: 29) ve "insanların çoğu başlarına gelenler hakkında düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar" (Herakleitos, 2005: 63). Onun eleştirilerinden başkaları da nasibini alır: "Çok şey öğrenmek, anlayışlı olmayı öğretmez. Öğretseydi Hesiodos ile Pythagoras'a ve Ksenophanes ile Hekataios'a öğretirdi" (Herakleitos, 2005: 109).

Herakleitos'un eleştiri konusu yaptığı kimseler, ona göre *logos*'u kavramamışlardır ve bu nedenle eleştirilirler. *Logos* ise sürekli değişen, var olan ve var-olmaktan çıkanların ölçüsü, tikeller üstü bir hakikatin ifadesidir; hem varlığın yapısında hem de her tikel öznede varolan bir ilkedir. Herakleitos, kendi düşünce yapısında insana rasyonel bir yer vermenin yanı sıra, "onu, evrensel bir ilkeyle, *logos*'la gerçek rasyonel bir ilişkiye sokan, insanı rasyonel yönden araştırma nesnesi olarak ilk defa keşfeden filozoftur" (Capelle, 2006: 97).

*Logos*, çokluğun içindeki karşıtlıkların oluşturduğu uyumdur (harmonia). Herakleitos, "bu görünür kargaşada, uyuşmazlıkların bu sözüm ona anlamsız karmakarışıklığında karşıtlar tarafından koşullanan devasa bir uyum" fikrinden çıkarak

"felsefi görüşünü, felsefesinin ana kavramını tasarlamıştır: Yani ebedi, duyular üstü, her şeye yön veren evrensel akılla anlamdaş *logos* düşüncesini" (Capelle, 2006: 96). *Logos*, görünür dünyadaki karşıtlıkların arkasında duran Bir'leştirici ilkedir. Karşıtların savaşından türeyen birliktir:

> Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. Her şey çatışma sonucunda meydana gelir (Herakleitos, 2005: 45).
>
> Bağlanışlar; bütünler ve bütün olmayanlar, bir arada duran ve ayrı duran, birlikte söylenen ve ayrı söylenen. Her şeyden bir, bir'den her şey. (Herakleitos, 2005: 49).
>
> Uzlaşmaz şeylerin kendi aralarında nasıl uzlaştığını anlamazlar. Karşıt dönüşlerin uyumu; yay ve lirdeki gibi (Herakleitos, 2005: 133).
>
> Kendinde ikilik olan şeyin *logos*ta nasıl uyuştuğunu anlamazlar: Ters yana dönen uyum, (harmonia) yayla lyra da olduğu gibi (Kranz, 1994: 63).
>
> Tanrı gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır. [Bunun anlamı: *Bütün*, karşıt şeylerden oluşur] (Herakleitos, 2005: 137).
>
> Savaş her şeyin babası ve kralıdır: Kimini tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle kimini özgür kılar (Herakleitos, 2005: 137).
>
> Savaşın her şeyde ortak ve adaletin çatışma olduğu ve her şeyin zorunluluk sonucu çatışmayla meydana geldiği bilinmelidir (Herakleitos, 2005: 193).

Böylelikle Herakleitos düşüncesinde, bütün bu değişen şeylerin arkasındaki kalıcı ilke fikrini buluruz. Her şey değişime tabidir. Fakat değişimin bir yasası, bir ilkesi vardır ve asıl bilinmesi gereken de bu ilke olan *logos*'tur. *Logos*'u bilme çabası ise sürekli bir "akış ve değişmeyi" ve "hakikati" bu hareket içinde kavrama çabası, bu hareketin bütünlüğünü hakikat olarak kavrama çabasıdır. Bu bir-olanın (ideal ve

sürerli olanın) bir başka biçimde kavranışıdır. *Logos*un bir diğer ifadesi olan karşıtların birliğince sağlanan uyumun yasalılığının altında niteliksel olarak ayrılabilecek hiçbir şey yoktur; çünkü ne oluyorsa *logos*un zorunluluğuyla oluyordur.

*Logos*, anlamını, karşıtların savaşmasının oluşturduğu uyumda bulur. Savaş, uyum ve *logos*, dünyanın birliğini yeniden tesis etmeye yönelmiş bir düşünüşün uğrakları olarak belirirler; dünyanın Birliği, duyulara kendini gösteren bütün yönler doğrultusunda ve elbette bu yönlerin hepsini birden kuşatacak bir varlık kuramıyla tesis edilmeye çalışılmaktadır. Bu çabada elbette mitik dünya görüşü ve bu görüşe bağlı olanlar eleştiriden nasiplerini almaktadırlar: "Nedir ki onların anlayışı ve düşüncesi? Halk ozanlarına inanıyorlar. Çoğunluğun kötü, azınlığın ise iyi olduğunu bilmeden yığını öğretmen kabul ediyorlar" (Herakleitos, 2005: 245). Herakleitos hem mitik dünya görüşünün kodlarından bütünüyle uzaklaşmış durumdadır, hem de bunun farkındadır. Üstelik mitolojik anlatıya (mitlere değil) açıkça düşmandır.[20] İdeal ve sürerli olanı, bu kodların dışında bir yerde ve başka türde bir akıl yürütme aracılığıyla tesis etmeye çalışır.

Artık felsefe tarihinin kadim sorusu da sahnedeki yerini almış durumdadır: Hakikat nedir? Yirmi sekizinci fragmanda "En bilge sayılan kişinin bildiği ve tutunduğu şey sanılardır. Adalet yalanları uyduranları da, yalanlara tanıklık edenleri de yakalayacaktır" (Herakleitos, 2005: 85) diyen Herakleitos, açıkça "görünüşe dair bilgi" ile "hakiki bilgi" arasında bir ayrım yapmaktadır. Hakiki bilgi, ancak ideal ve sürekli olanın, bunca değişen şeyin ardında değişmeden duran ve değişimin ilkesi

[20] Bu, Herakleitos'un bir din düşmanı olduğunu düşündürmemelidir. Çünkü ona göre "inanç olmayınca [tanrısal olana ait pek çok şey] kavrayışımızdan uzaklaşır (Herakleitos, 2005: 207). O dinin hâlihazırdaki biçiminden hoşlanmamakta ve bir tür reddi miras eylemektedir: "Ana babasını dinleyen çocuklar gibi olmamalıyız; yani bize aktarıldığı gibi" (Herakleitos, 2005: 181).

olan şeyin, yani *logos*'un bilgisi olabilir; oysa "İnsanların çoğu başlarına gelen hakkında düşünmezler ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar" (Herakleitos, 2005: 63).

Görünüşe dair bilgi yanıltıcı ise ya da Herakleitos göz önüne alındığında yeterli değil ise varlığı kavrayacak olan yeti nedir? Herakleitos bir yandan "Ruhları barbar olanlar için gözleri ve kulakları kötü tanıklardır" (Herakleitos, 2005: 251) derken, öbür yandan da "Görme ve işitme yoluyla öğrenileni tercih ederim" demektedir. Bu durumda kanı bilgisini doğrudan duyulara bağlamadığı görülmektedir. O halde Herakleitos'a göre duyu organları, kendisini *logos*'un birliğine katmamış bir akla, dünyayı bir anlamsızlıklar yığını olarak göstermektedir. Öyleyse duyulara göründüğü gibi olan dünya aldatıcı bir görüntü değildir; ama bununla ilgili olarak tekil varlıklarla ilgisinde söylenenler de "bilgi" adını almayı hak eden şeyler değildir, onlar sürekli bir oluş içindedirler. İşte bilgi olarak ortaya sürülebilecek her önerme, "bu-oluşun-yasalılığını" görmekle, bütünü algılamakla olanaklıdır; tikeller ya da duyulara verilenler, kalıcılıklarında yakalanamazlar. O halde tikellerin ve duyulara verilmiş olanların, nasılsalar öyle olmalarını sağlayan sürerli-değişmez bir ontoloji inşa edilmelidir. İşte bunun bilgisi "bilgi" adını hak eder. Kalıcı olan ve "bilgi" olan "*logos*"tur. *Logos*, hem varlığın hem de aklın ilkesidir; karşıtlar arasındaki bir savaşı, o savaşın duyulara görünen durumu olan değişmeyi -ateşin bir tahta parçasını yakarak ilerlemesi gibi- bir düzenlilik olarak yakalamak, aklın görevidir.

Herakleitos düşüncesi, "Aklın" tarih sahnesine "şimdinin" ötesine de uzanan bir güç olarak çıkışının bir ifadesidir. Demek ki artık zaman da Varlık görüşlerinin bir parçası durumuna gelmiştir. İonyalı doğa filozoflarının içinden konuştukları

yarık, yerini "dünyanın ardındaki birliği" kavram yoluyla ortaya koymaya çalışan ve varlıkta kendisine bir yer açan bir akıl anlayışına, bir konum alışa bırakmıştır.

Herakleitosun ardılları, oluş ve değişmenin sürekliliği olgusundan yola çıkarak bir süre sonra bilginin olanağını yadsımışlardır; oysa Herakleitos'un vurgulamak istediği bütünlük algısıdır, eğer bir bilgi aranıyorsa, bunun, ancak bütünlüğün içindeki "*logos*ta" aranabileceğini anlatmaktadır. Her şey bütünlüğün içinde anlamını bulur. Ve daha sonra "Herakleitos'un hiçbir cümlesi yoktur ki 'Mantık'ıma almamış olayım" diyen Hegel, *Mantık*'ına "Hakikat bütündür" fikriyle başlayacaktır.

Bütünlük vurgusu, "ilksel nedenlerin ve bunları izleyen amaçların düzeniyle bu âlemin yapısı arasındaki sistematik ayrımın, bu âlemle onu harekete geçiren ve meşru kılan nedenler arasına konulan mesafenin" (Gauchet, 2005: 40) giderilmesine dönük bir vurgudur. Buradan, Herakleitos'un mitlere düşman olduğu fikrini çıkarmak acelecilik olur. O doğrudan doğruya mitlerle değil, artık devletin dolayımından geçmekte olan ve yeni bir semantik zemine kaydırılmış olan mitlerle, yani mitlere ilişkin bir bilme kipi olan bir mitolojiyle sorunludur. Yeni bir semantik zemin ve dolayım olarak devlet, "insanların kendi dünyalarının düzenini başkalarının müdahalesine borçlu oldukları yolundaki derin inançlarını" (Gauchet, 2005: 35), başka bir şeye, bir meşruluk kaynağına dönüştürmüştür.

> Devlet, aslında, insanın insana başka bir anlam yüklemesi, emretme/itaat etme bölünmesinde bir küme insanın bir diğer küme insana yabancılığı anlamına gelmektedir. Ancak devlet, sosyal dokuya zerk ettiği bu ayrımı kendi köklerinden almamaktadır. Bu ayrım daha önceden vardır. Devlet sadece, daha önce toplumun dışından toplumu idare eden bu ayrımı toplumun bünyesine dâhil etmiştir. Ve eğer devlet ortaya çıkabilmişse, bu, toplumun

> kendisini kendisi olmayan başka bir şeyde yansıtması, kendi anlamını borç yükü altında düşünmesi yolundaki gizemli zorunluluğun varlığı sayesindedir. Devletin kökenini, sosyal bütünlüğün bir iktidar odağı yaratılması üzerine ortadan kaybolduğu anın çok öncesinde, insanların toplum olarak bir araya geldikleri andan başlayarak ortaya çıkan, kendi kaderine hâkim olamama olgusunu doğuran zorunlulukta aramak gerekmektedir (Gauchet, 2005: 36).

Elbette Herakleitos'u böyle çözümlemelerin doğrudan bilgisine sahip bir konuma itmek gibi bir yanılgıya düşülmemelidir; fakat Herakleitos'un mitlerle doğrudan doğruya değil, bir dolayımla ilişki kurduğu da unutulmamalıdır. Bu dolayım devlettir. Devlet, mitleri alıp dönüştürmüş, kendi meşruluğunun kaynağı haline getirdiği yeni bir semantik zemine kaydırmıştır. Herakleitos –kendisi farkında olsun ya da olmasın- buna; başka bir anlamsal zeminde ve elbette başka bir biçimde yeniden-üretilmekte olan mitlere karşı çıkmaktadır. Mitlere mit oldukları için değil, yeni bir toplum biçiminin, artık mitik olmayan, yönetenler ve yönetilenler biçiminde bölünmüş, siyasal iktidarlı bir toplum biçiminin hizmetine girmiş oldukları için itiraz etmektedir. Onun düşmanlığı –yine kendisi farkında olsun ya da olmasın- mitlere değil, mitolojiye yöneliktir.

Herakleitos'un bu düşüncesinin bir karşı kutbu ortaya çıkacaktır. Bu karşı kutup nerdeyse bütün bir felsefe tarihini devindirecek olan gerilimin de diğer ucudur. Hareketin karşısına Varlık'ı çıkaran ve bu andan itibaren de bütün filozofları ya Varlık filozofu ya da Hareket filozofu kılacak olan gerilimdir bu. Herakleitosçu düşünce zaman kavramsallaştırmasından, daha doğrusu "tarih" kavramsallaştırmasından yoksun olduğu için oluş sorununu da zaman-dışı bir yerden kurmak zorunda kalıyordu. Bu ise bu düşünce biçiminin "var-olma ve var-olmama aynı şeydir ve aynı şey değildir" tezini ileri sürmesine neden oluyordu. Bu düşünceye

"Var-olmayan var değildir" (Jones, 2006: 36) diyerek itiraz eden Parmenides'tir söz konusu gerilimin karşı kutbu. Parmenides'e göre "her yerde *karşıtlık* bulan o *çift-başlıların* –yani hep birbirinin tersi iki yöne bakanların- yani Herakleitos ile Herakleitosçuların düşüncesi yanlıştır" (Kranz, 1994: 76, vurgular yazara ait).

Parmenides'ten söz etmeye geçmeden önce "tek tanrı" görüşü ile Parmenides'in "bir-olan"ını öncelemiş olduğu düşünülen Ksenophanes'ten söz etmek gerekir. Aristoteles de Parmenides'in Ksenophanes'in öğrencisi olduğunu ifade etmektedir:

> Bir olanın varlığını savunanlar arasında en eskisine, Ksenophanes'e gelince (çünkü Parmenides'in onun öğrencisi olduğu söylenmektedir) o açık bir şey söylemediği gibi bu nedenlerden hiç birinin doğasını da anlamamış görünmektedir. O bakışlarını maddi evrenin üzerinde gezdirerek Bir-olanın Tanrı olduğunu söylemektedir.

Aristoteles onun dizgesinin ya da söylediklerinin doğru bir kavrayışa sahip olmadığını anlatarak devam ettirir sözlerini. Aristoteles'in bu yargısı, tam bir bilimci yargısıdır; çünkü bu çalışmanın bir önceki bölümünde, Jean Pierre Vernant'a atıfla sözü edilen ve Aristoteles'te nihayetine eren kopuş, Aristoteles'in kendisinden önceki düşünürlerin verili olan hakkında konuşmadıklarını, daha çok inşa-edici bir konumda bulunduklarını gözden kaçırır; fakat geçmişe, kendisinden öncesine yönelik olarak Aristoteles'in bu bakış biçimi, modernlerin geçmişle kurdukları ilişki biçimlerine pek yaklaşmaktadır: Ya bir bakış açısını doğrulamak üzere fikrin kendisini tarihe götürmek, tarihle sınatmak biçimindeki bir tarihsicilik ya da şimdinin geçerliliklerini mutlaklaştırıp değerlerini sabitlemek üzere tarihe gitmek!

Ksenophanes'in Elealıları tek tanrılı evren tasarımıyla ve çok üzerine eğilmese de "doksa" ile ilgili söyledikleriyle etkilemiş olduğu bilinmektedir:

Tek bir tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en ulu,

Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece,

Hep göz hep düşünme hep kulaktır o

Hep aynı yerde kalır hiç kımıldanmadan,

Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek.

Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı

……

Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve aslanların

Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi

Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer

Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı

Her biri kendinin şekli nasılsa ona göre.

Habeşler kendi tanrılarının basık burunlu ve kara

Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta

Açık seçik olanı olmadı gören, olmayacak da

Görüp bilen tanrıları ve burada bütün söylediklerimi;

Biri pek başarı gösterip mükemmel bir şey söylese bile

Kendisi bilmiyordur yine; gibi geliş bağlıdır hepsine.

Bunlar benzer şeyler sanılsınlar gerçek olanlara,

Fakat gerçek değildirler yine de (Kranz, 1994: 53-55)

Bu çerçeve, böylelikle daha sonra, üstelik de son diyalogu olan *Yasalar*'da, insanı her şeyin ölçüsü olarak gören sofistlere karşı, her şeyin ölçüsünün Tanrı olduğunu söyleyen Platon'un da "Bir" haline getirici felsefesinde bulunan gerilimin; episteme ile kanı yani hakiki bilgi ile hakiki olmayan bilgi arasındaki gerilimin aslında nasıl da müdahaleci bir hatta sahip olduğunu yerli yerine oturtmamızı sağlar.

Herakleitos'tan kalan dağınık fragmanlara rağmen Parmenides'in *Peri Physeos* (Doğa Üzerine) adlı şiiri günümüze tam olarak ulaşmıştır. Bu şiir Parmenides'in, doğruluk tanrıçasının ona öğretiyi açtığı ışık ülkesine götürülüşünü tasvir etmektedir. Giriş, hakikat yolu ve görünüş yolu biçiminde üç bölümden oluşan şiirde konuşan yalnızca Tanrıça'dır ve Parmenides de dinleyen bir öğrenci konumundadır. Şiire göre Tanrıça onu dostça karşılar ve şöyle der: "İmdi senin her şeyi öğrenmen gerek / Hem doğruluğun iyice sarsılmaz yuvarlak yüreğini / Hem de ölümlülerin öyle sanışlarını, gerçek güven olmayan" (Kranz, 1994: 80).

Bu ifadeler, Parmenides'in kendi düşüncesini daha başından Herakleitos'a karşıt bir biçimde kurmakta olduğunu göstermektedir. Değişime ilişkin bütün bilgimiz aslında duyu algılarımıza dayanmaktadır. Parmenides duyu algılarını ölümlülerin öyle sanışlarına bağlayacak, bunun karşısına da doğruluğu yerleştirecektir. "Öğrenci, doğruyu bulmak dileğindeyse göze, işitmeye, dile değil, sadece lojik düşünmeye uyacaktır" (Kranz, 1994: 76). Parmenides buradan hareketle algıladığımızı düşündüğümüz değişmenin olmadığı sonucuna varacaktır. "Şeyleri değişir gördüğümüzü düşündüğümüzde, bir yanılsamanın kurbanlarıyız" (Jones, 2006: 36).

Parmenides, gerçekliğin temelde bir olduğu öncülüne dayanmakta; bu öncüle "varolan vardır" ile "varolmayan var değildir" önermelerini eklemekte ve varolma ile düşünmenin aynı olduğunu söylemektedir:

> Haydi bakalım ben söyleyeceğim sen de can kulağıyla dinle
>
> Hangi araştırma yollarının düşünüleceğini yalnız:
>
> Biri var-olmanın olduğu, var-olmamanın olmadığıdır,
>
> Bu inandırma yoludur-doğruluğun ardından yürür çünkü-
>
> Öteki, var-olmama, var-olmamanın zorunlu olduğudur;
>
> Hiç bulunmaz olduğunu söylüyorum sana bu patikanın
>
> Ne tanıyabilirdin var-olmayanı çünkü –yapılamaz çünkü bu-
>
> Ne de bildirebilirsin; aynı şeydir çünkü düşünmekle varolmak (Kranz, 1994: 81).

Parmenides yokluğun varolmadığı gibi düşünülemeyeceğini de ileri sürmekte ve bu hat içerisinden akıl yürüterek oluşun olanaksızlığı sonucuna varmaktadır. Çünkü oluşun söz konusu olabilmesi için bir şeyin bir başka şeye dönüşmesi gerekmektedir; yani Parmenidesçi düşünceye göre değişimin gerçekleşebilmesi ancak ve ancak bir şeyin önceden olmadığı şey haline gelmesiyle söz konusu olabilir. Bu ise imkânsızdır; çünkü "bir şey bir başka şeye dönüştüğünde, önceden olmadığı şey haline gelir (eski şey görünürden kaybolur, yeni şey görünüşe çıkar). Fakat eski şeyin görünürden kaybolup gideceği yokluk yoktur (Jones, 2006: 37).

Böylelikle Parmenides düşüncesi şu biçimde özetlenebilir: a) Var olan yaratılmamıştır, b) varolan yok olmaz, c) varolan ezeli-ebedidir ve d) var olan değişmez. Bu düşüncede beliren şey özdeşlik ilkesidir. Her şeyin ne ise o olduğunu ileri süren özdeşlik ilkesi, değişmeden kalan bir varlığın kabulünü zorunlu kılar.

Böylece tümdengelimsel bir metafizik içinde değişim ve oluş zorunlu olarak reddedilirken hakikati ortaya çıkaran şeyin kendisi kavramlar arası bir akıl yürütmeye dayanır ve bütün şiir de kavramın yani bir-olanın sınırlarının belirlenmesi çabası olarak belirir. Bu, doğruyu yalnızca aklın verebileceği anlamına gelmektedir. Bu tarz bir düşünmenin sonucu bir yandan da Herakleitos'taki sonuca çıkar: Varlığın ve düşünmenin ilkeleri birdir.[21] Ama oluş yerine özdeşlik ilkesinin konması aynı zamanda Herakleitos'a oldukça karşıt bir yönü de açığa çıkarır: Herakleitos'ta araştırmanın başlangıç noktası olan duyu algısının reddedilmesi, akıl ve duyu verilerinin, dolayısıyla da kavramlar ile görünüşlerin ilişkisinin kopmasına yol açar, Herakleitos ile Parmenides arasındaki bu fark aynı zamanda felsefenin uzun tarihini de belirleyecek olan bir farktır.

Herakleitos ile Parmenides arasındaki gerilimden ortaya çıkan sonuçlar şöyle özetlenebilir:

- Herakleitos ile birlikte görünüşlerin bilgisi ve hakiki bilgi birbirinden ayrılır, görünüşler çokluktan birliğe gitmekte bir aracı halini alırlar. Bütündeki uyumu, karşıtların birliğini kavramak hakiki bilgi olarak ortaya çıkarken, bu aynı zamanda *logos*un *logos*a dayalı kavranışıdır.
- Aynı şekilde Parmenides'te de varlığın ve düşünmenin ilkeleri birdir lakin Herakleitos'ta bütünüyle koparılmamış olan duyu ve akıl bilgisi, yani kavramlar ve görünüşler, burada birbirinden ayrılır; duyu algısı tamamen aldatıcı ve sanı olarak ortaya çıkarken hakikat yani "aletheia" özdeşlik ilkesinden yola çıkılarak mantıksal düşünmenin tümdengelimci formuna

[21] Bu düşünce yüzyıllar sonra Spinoza'da yeniden karşımıza çıkacak olan bir düşüncedir: "Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır" (Spinoza, 2006: 82). Yine Hegel de bu düşünceyi benimsemiştir: "Gerçek olan her şey ussal; ussal olan her şey gerçektir."

indirgenir.

- Bu iki sonuç bilginin sağduyu anlayışından koparak, naifliğinden sıyrılarak bir problem olarak bugüne kadar uzanışını bize gösterir. Ama aynı zamanda bu bilgiye ulaşmada bir yeti olarak akıl Parmenides ile birlikte Herakleitos'taki duyu verilerinin yardımından da sıyrılarak en güçlü ve hakikatin tek kavrayıcısı olarak çıkar.

Burada biraz durup, Parmenides'in bütün karşıtlığına karşın Herakleitos'la buluştuğu bir çerçeveyi deşip, ortaya koymak gerekiyor. Parmenides'in aslında Herakleitos'a yönelttiği eleştiri, onun "doğru" bir aygıtı doğru kullanamadığı yönündedir. Buradan hareketle onun Herakleitosçu düşünceyi ileri götürmüş olduğunu ileri sürmek biraz acelecilik olur; ama mitolojik söylemden kopuşun bir uğrağı Herakleitos ise bir diğer uğrağı da Parmenides'tir. Her ikisi de hâlihazırdaki anlamlandırma biçimlerinin ve bunların toplumsal yansımalarının karşısındadır. Örneğin Doğa Üzerine adlı şiirdeki "Bu evren-düzenini gerçeğe benzer şekilde her şeyiyle bildiriyorum ben sana / Hiçbir vakit ölümlülerin herhangi bir düşüncesi seni geçmesin diye" (Kranz, 1994: 85), dizeleri, düşünce pratiklerinin motifi itibarıyla Parmenides'i Herakleitos'a pek yaklaştırmaktadır. Ölümlülerin dünyasını aşmanın yolu olarak beliren aygıt, ne mitlerdir ne de mitoloji –ki bu Herakleitos'ta da buna yakındır. Bu aygıt takip edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Parmenides'te ideal ve sürekli olana ilişkin bir kullanıma uygun hale gelir; ya da ideal ve sürekli olanın tesisini (belki yeniden tesisini) olanaklı kılacak aygıt olarak akıl fikri ilk defa Parmenides'te dile gelir.

Yukarıdaki dizeler, yine açıkça göstermektedir ki Tanrıça içlerinde doğruluk bulunmayan "sözlerinin aldatıcı düzeni" (Kranz, 1994: 85) hakkında konuşma

zahmetine “insanların görüş açısından bakarak *doğruya benzer bir düzen* bildirmek istemesi” (Kranz, 1994: 77) nedeniyle katlanmaktadır. Burada elbette siyasal-toplumsal bir düzen kastedilmemektedir; bu kozmolojik bir düzendir. Parmenides de çağının kozmolojik görüşleri içerisinde düşünmektedir ve ideal-sürekli olanın tesis edilme biçimi bu nedenle “bir kişi”nin ilişki kurabileceği bir “hakikati görme/bilme” ilişkisi biçimindedir. Bu hakikat görüşü mutlak rasyonel olana bir yükselme perspektifi ya da motifiyle güdülenmiştir ve tam da bu nedenle hakikati zaman-dışı bir yerde kurgular. Çünkü Parmenides’in içerisinde düşündüğü kozmolojinin henüz hareketi de içeren bir zaman anlayışı söz konusu değildir.

Parmenides ve Herakleitos’tan sonra, düşünürler Varlık ve oluş arasındaki açıklığı kapatmak için uğraşmışlardır. Antik Yunan’ın kozmolojisi, Varlığın bizatihi değişimini eksen alan bir zaman ve tarih anlayışına olanak tanıyan bir yapıya sahip olmadığı için, Varlık aslında hep mutlak rasyonalitenin alanını temsil edecek ve ne doğa ne de insan dünyası mutlak rasyonaliteyi taşıyabilir olduğu için de insan dünyasının anlaşılabilmesi ancak harekete, yani mutlak anlamda rasyonel olmayana yer açabilecek şekilde tasarlanabilir bir şey haline gelecektir. Parmenides için “Varlık” mutlak bir biçimde rasyoneldir ve tam da bu nedenle onun Varlık görüşü siyasallaşamayacaktır. Platon da *Parmenides* diyaloguna kadar ortaya koymuş olduğu Varlık görüşünün siyasallaşamama potansiyelini tam da *Parmenides* diyalogunda gösterdikten sonra, hep siyaseti mümkün kılacak “mekân”ı inşa etmek üzere bir girişim içinde olduğunu görünür kılacaktır.

# V. PLATON ve YENİ BİR UZAMIN İNŞASI

Antik Yunan felsefesine neredeyse bütün biçimini vermiş Herakleitos-Parmenides gerilimi elbette büyük bir önemi haizdir ve bu gerilimi atlayan bir bakış, Platon'un projesinin felsefi anlamını ıskalar; fakat Platon düşüncesinin siyasi stratejisini ortaya koyabilmek açısından en az sözü edilen gerilim kadar önemli olan bir başka düşünce hattına, tragedyaların ortaya koyduğu düşünce hattına gitmek gerekmektedir. Platon elbette bilgi ve ahlak alanındaki göreci görüşlerinden ötürü sofistlere düşmandır ve onların karşısına tümel bir bilginin olanaklı olduğu düşüncesiyle çıkar. Bununla birlikte Platon düşüncesi salt sofistlerle girilmiş bir polemikten ibaret olamaz. Onun projesinin siyasi mahiyetini anlamak için Platon'un sofist figürüyle neyi hedeflediğini görebilmek gerekir. Sofist hangi kişilik kategorisinin temsilcisi, tarihsel devamı ve sonudur?

Michel Foucault'ya göre bu sorunun yanıtı "Tiran kişiliği"dir. Foucault, tiran kişiliğinin bu hedeflenişinde Platon'un tek başına olmadığı fikrindedir ve Platon düşüncesine giden yolu Oedipus tragedyasında görür: "Oedipus'un tragedyası … birkaç yıl sonra Platoncu felsefe olacak olan şeye oldukça yakındır" (Foucault, 2005: 196). Foucault bu benzerliği iki farklı bellek düşüncesini öne sürerek serimler: Bir yanda ideal ve sürekli olanın belleği, öbür yanda ise görülmüş olan şeyin ampirik belleği. "Platon'a göre … kölelerin bilgisi görülmüş olan şeyin ampirik belleği, daha derin, temel bir belleğin yararına, sadece akılla anlaşılır ve bu dünyanın ötesindeki noktada görülmüş olan şeyin belleği yararına değersizleşecektir" (Foucault, 2005: 196). Böylelikle Foucault sofisti bir siyasi iktidar ve bilgi profesyoneli olarak konumlandırır. Nitekim Platon da sofisti ve söylevini bir tür dalkavukluk olarak

nitelediği *Gorgias* diyalogunda, dört tip hakiki etkinliğe (siyaset, felsefe, hekimlik ve beden eğitimi) karşılık bunların dört taklidinin, dört sahtesinin (söylevcilik, sofistlik aşçılık ve süsçülük) bulunduğunu öne sürerken, siyaseti hakiki bir etkinlik olarak, söylevciliği ise siyasetin bir taklidi, bir tür şarlatanlık olarak konumlandırır (*Gorgias,* 463a-465d).

Bu bakış açısı, Platon'un felsefeden uzaklaşarak dine yaklaştığı yorumlarına neden olan *Yasalar*'ındaki "Tanrı her şeyin ölçüsüdür" fikrinin de aslında başka bir tartışma zemininde ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Oedipus'u sofiste bu kadar yaklaştıran, onun salt kendi gözleriyle görme arzusunun onu "körleştirme"sidir.

> Hem –işitmek istemediği- tanrıların kehanetinden hem de halkın söylediği ve istediği şeyden sapmış, sadece kendi keşfederek yönetme açlığında, tiranca ve tek başına bir iktidar uyguladığı için son çözümlemede, görmüş olan kimselerin tanıklığını bulur. …Bu Tiranca bilme, ne tanrıları ne insanları dinlemeden kendi gözleriyle görmek isteyenin bu bilgisi, tanrıların söylemiş olduğu ve halkın bildiği şeyin birbirine uymasını sağladığı için Oedipus böyle bir kişiliktir. Oedipus, istemeden, tanrıların kehaneti ile insanların belleği arasında birlik oluşturmayı başarır. …Oedipus, tiranca iktidarıyla çok fazla şey yapabiliyor, yalnız bilgisinde çok şey biliyordu. Bu aşırılıkta, hala annesinin eşiydi ve oğullarının kardeşi. Oedipus, fazlalığın adamıdır, her şeyde aşırı olan insandır: İktidarında, bilgisinde, ailesinde, cinselliğinde. Oedipus, çifte insan, çobanların bildikleri ve tanrıların söyledikleri şeyin sembolik şeffaflığına göre fazlaydı (Foucault, 2005: 195-196).

Toplumun devamı için bu fazlanın ortadan kaybolması gerekmektedir. Oedipus'un kendi gözlerini kör edişi, artık görmemeye/bilmemeye yönelmesidir. Eliade'nin "dinsel deneyimin bozulması" olarak tarif ettiği şeye bir bozulma daha

eklenmiştir: İktidar ile bilginin birliği de bozulmuştur. Tragedyanın işaret ettiği krizin siyasal halidir bu. "Böylece iktidar cahillikle, bilinçsizlikle, unutmayla, karanlıkla suçlanırken, bir yanda hakikatle –tanrıların ve ruhun ezeli hakikatleri- ilişki halindeki kâhin ve filozof ve diğer yanda, elinde hiç iktidar olmadan belleğinde hakikati taşıyan ve hakikate tanıklık edebilen halk vardır" (Foucault, 2005: 197). Böylelikle iktidar (oyunlarının) alanı, Platon'un bilgi olmadıklarını ısrarla vurguladığı ve sürekli bunu kanıtlamaya çalıştığı söylevlerin, yani sofistlerin alanı olarak belirir. Sofistin konumu, bir tür iktidarsız iktidar konumudur. Son tahlilde sofist, bir siyasal krizin ürünüdür, ama aynı şekilde sofist-karşıtı söylem de sofistlikle aynı zeminde bulunur. Sofist karşıtı söylem de sözü edilen siyasal krizden türemiştir.

Platon'un projesinin epistemolojik yönü ne kadar Herakleitos ile Parmenides arasındaki gerilimi uzlaştırmaya dönükse, siyasal yönü de aynı ölçüde, bilgi ile iktidar arasında var olduğunu düşündüğü birliğin bozulmasını gidermeye dönüktür. Filozof kral, bu birliğin tesis edilmesini amaçlayan bir öneriden başka bir şey değildir. "Filozoflar bu devletlerde kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe … bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz" (*Devlet*, 473 d-e). Böylelikle Platon, bilgi ile iktidarın, ancak filozof kralda yeniden birleşebileceğini söylemiş olur. Hatta tek bir kişi olarak filozof kral fikri, neredeyse matematiksel bir denklemin, matematiksel bir işlemin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tek bir kişi olması, elbette onun akıl ile bilgiyi en fazla birleştirebilir olmasını da sağlayacaktır.

Hakiki olan ile sahte olanı birbirinden ayırmaya yalnızca iktidarla birleşen bu akıl yetilidir. Fakat bu ayrımı yapabilme yetisi ve yetkisi, bu yetiye ve yetkiye sahip olanı, aynı zamanda yalan söyleyebilir tek figür haline getirir. O bir hakikat ustası

olduğu kadar bir yalan ustasıdır da. Bu yalan, yeni bulunmuş bir şey değil, bir Fenike masalıdır. "Şairlerin dediklerine göre birçok yerlerde olmuş bir şey, ama bizde olmamış, belki de hiç olmayacağı için inandırılması güç. İnsan çok usta olmalı" (*Devlet*, 414c).

Burada anlatılacak yalanın veya masalın ne olduğu oldukça önemlidir; fakat en az bunun kadar önemli olan iki konu daha söz konusudur. İlki bu yalanı söylemeye yetili ve yetkili olanın hakikat konusunda da tek yetkili olduğudur. İkincisi ise Platon'un bu masalı kurucu bir mit olarak kullanmaması; fakat devletin kuruluşu tamamlanırken, süreç içerisinde sadakat üretici bir mekanizma olarak kullanmasıdır.

Böylelikle yalan söyleme yetkisi şairlerin elinden alınmış olur. "Şairlerin şiirlerinde taklide başvurmalarına izin verecek miyiz, vermeyecek miyiz? Vereceksek ne zaman hangi konularda vereceğiz?" (*Devlet*, 394d). Bekçilerin başka bütün işlerden sıyrılarak kendilerini devlet işlerine verebilmeleri için başka hiçbir işin taklidini bile yapmamaları gerektiği için ve devlette her insan tek bir iş göreceği için "her kılığa girmesini, her şeyi ustaca taklit etmesini bilen bir adam, bizim topluma gelip de şiirlerini halkın önünde söylemek isterse, bu kutsal, bu eşsiz, tadına doyulmaz şairin önünde saygıyla eğilir, deriz ki: Bizim ülkemizde senin cinsinden insanlar yok, olması da yasak. Böylece başına kokular sürer, çelenkler takar, onu başka bir ülkeye yollarız" (*Devlet*, 398a).

Yalanı söyleyebilecek olan devleti yönetendir (daha sonra netlik kazanacağı üzere filozoftur). "Öyleyse, gerçekten ayrılma yetkisi yalnız devleti yönetenlerde olmalıdır. Devletin yararına düşmanlarına ya da yurttaşlarına yalan söyleyebilirler. Bunların dışında kimse böyle bir yola başvuramaz" (*Devlet*, 389b-c). Felsefenin

tragedyadan siyasi bakımdan ayrıldığı yer de burasıdır; yani *Devlet*'in üçüncü kitabı. Nitekim çalışmanın bu bölümünde Platon, tragedya yazarlarını eleştirdiği gibi, onlar gibi konuştuğunu söyleyerek kendisini de eleştirir: "Korkarım tragedya şairleri gibi konuşuyorum" (*Devlet*, 413b).

Çünkü tragedya (ve komedya) söyleyeceğini ancak taklit (öykünme) yoluyla söyleyebilmektedir (*Devlet*, 394b). Böylelikle Platon, sofistlere uyguladığı muameleyi yeniden işletmiş olur. *Gorgias* diyalogunda dört tip hakiki etkinliğe (siyaset, felsefe, hekimlik ve beden eğitimi) karşı bunların dört sahtesinden (söylevcilik, sofistlik aşçılık ve süsçülük) söz eden Platon, Sofisti ve söylevciyi gerçek anlamda felsefe de siyaset de yapmayan, fakat bunları taklit eden bir tür dalkavuk olarak konumlandırıyordu: "Söylevcilik, siyasetin bir parçasının gölgesi ya da görüntüsüdür" (*Gorgias*, 463c). Çünkü sofistlik yargılama kılığına bürünürken, söylevcilik de yasa kılığına bürünmektedir. (*Gorgias*, 465c). Ama "dalkavukluk bir sanat değildir; çünkü kullandığı şeylerin özünü anlatmak, onları açıklamak gücünde değildir" (*Gorgias*, 465a). Bu fikirler bir yandan *Devlet*'le paralel bir zemine oturtulabilse de *Gorgias*'ta yer alan "doğrunun ne olduğunu öğrenmiş olan doğrudur. Doğru adam doğru olmayanı yapmaz. O halde söylev sanatını bilenin doğru olması gerekir" (*Gorgias*, 460b-c) biçimindeki ifadeleri nereye koymak gerekir? Aslında yanıt açıktır: Yalan söylemek bazen doğru olabilir. Mesele bu işi kimin yaptığıdır. Platon, kurucu mitin (ya da masalın veya yalanın) kuruluşta işleyen bir şey olmadığının, sonradan üretilen bir anlatı olduğunun farkındadır. O halde ideal devlette de üretilecektir bu anlatı; ama polise hâlihazırdaki biçimini ve yapısını veren/vermekte olan anlatıdan başka bir anlatı seçilmelidir ki ideal devletin yapısı da polisin hâlihazırdaki biçiminden farklı bir yapı olabilsin.

Platon'un anlatacağı masal, doğrudan doğruya toprağa bağlı bir yurtseverlik geliştirmek üzerine kurulu bir masaldır. "Gerçekte siz silahlarınız, bütün eşyalarınızla birlikte yerin altında yetiştiniz, yoğruldunuz. Toprak, bir ana gibi, iyice büyüttükten sonra yeryüzüne çıkarttı sizi. Üstünde yaşadığınız bu toprak, sizleri büyüten, emziren ananızdır. Ona saldıran olursa korumak boynunuzun borcudur. Yurttaşlarınız da aynı toprağın çocukları ve sizin kardeşlerinizdir" (*Devlet*, 414d-e). Tanrılar soyu yok, kurucu ataların mirası üzerinden kutsallıkla kurulan bağlar ve bu bağları "kan" üzerinden kuran kimseler yok. Bu, artık siyasal işleyişin bünyesine "yer"i katmak yönünde bir girişimdir. Bu girişim, etkisini doğal ve doğaüstü güçlerin daha geniş olan mantığına kayıtlı oluşuna borçlu olan siyasal iktidar (Abeles, 1998: 80) için artık bir "yer"leştirme ve yerlileştirme sorununun söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Platon bu yalana, "onların devlete de birbirlerine de daha yakından bağlanmalarını sağlayacağı" için başvurmaktadır. Buradan en azından iki sonuç çıkarmak mümkündür. İlki, poliste yurttaşların devlete ve birbirlerine olan bağlılıklarında bir gevşemenin söz konusu olduğudur. Diğeri ise polisteki siyasal yapıyı ve biçimi kuran anlatının artık iş görememekte olduğudur.

Platon, ideal ve sürerli olana ilişkin yeni bir tahayyül geliştirmek zorundadır ve bunu da mutlak rasyonaliteyi bu dünyanın dışına atarak gerçekleştirecektir. Toplum "akıl" uyarınca düzenlenmelidir, fakat mutlak rasyonalite, yani varlıkbilimi ancak soyutlamalar düzeyinde mümkündür. Sözgelimi doğada mutlak üçgen yoktur; mutlak üçgen ancak bir soyutlama olarak vardır. Platon önce metafizik mekânı boşaltmış, ardından, boşalan bu mekâna aklı yerleştirmiştir. Aklın bizzat kendisi metafizik bir alana itilmiştir. "Geometri her zaman için varolanı bilmeye yarar; doğup öleni bilmeye değil" (*Devlet*, 527c).

Doğada ve insan dünyasında mutlak rasyonalitenin olanaklı olmadığını bilen Platon, *Devlet*'i de mutlak rasyonel bir devlet olarak örgütlemeye kalkışmayacaktır. Çünkü yaptığı iş "sözlerle, kusursuz bir devlet çizmektir" (*Devlet*, 472e). Bu nedenle şöyle diyecektir: "Öyleyse sözle kurduğum yapıyı, olduğu gibi gerçekleştirmemi isteme. Tasarımıza en yakın devleti kurmanın yolunu bulabilirsen artık kabul et ki istediğini yapmış, devletimizin mümkün olduğunu yeterince göstermiş olurum" (*Devlet*, 473a-b). Böylelikle ideal ve iyi devlete yönelik tahayyülün, bir proje olmaktan ziyade bir standart olduğu, somut ve burada olanın ölçülmesini sağlayacak "dil" olduğu ortaya çıkmaktadır. Tam da bir tercüme ilişkisidir bu: İdeal ve sürerli olanın dilinin somut ve burada olanın diline tercüme edilişi.

Siyaseti toprak ve yer üzerinden ele alan Platon'un, trajik olmamayı başarabilmek için yerleşebileceği bir konum söz konusudur artık: Yurtseverlik. O bir "Atinalı"dır ve bir Atinalı olarak konuşmaktadır. Platon'la birlikte, artık salt zamanda değil, mekânda da bir yarılmanın söz konusu olduğu görülmektedir. "Devlet, bütünlüğünü kaybetmediği ölçüde genişlesin, kabul; ama bütünlüğünü, birliğini boğacak kadar genişlemesini istemiyoruz. …Bunda amacımız yurttaşlarımız hangi iş için yaratılmışlarsa yalnız o işi yapmaları, böylece birçok işe bölünmeden bir tek bütün kalmalarıydı. Devlet de onlar gibi bir bütün kalacak, bölünüp dağılmayacak" (*Devlet*, 423b-d). Devletin bütünlüğünü koruyabilmesinin temel yolu, çok güçlü olması değil, mekânda konum tutmasıdır. Mekân üzerindeki bu denetim, "sınırlar"ın düşünme kategorilerimiz arasındaki yerini alması anlamına gelmektedir. Bu durumda mekân, her an her yeri kutsallaşabilecek bir yer olmaktan çıkar. Belirli bir uzam, "bizim için" kutsal hale gelmiştir. "Biz" Atinalıdır. Bir "yurdu" vardır.

Platon, düşünceye bir uzam (geometrik uzam), bir site sunmaktadır. Çünkü "süreklilik duygusunun kökü mekândadır" (Nora, 2006: 17). Burada, hafıza ve tarih bağlamında, mekânla girilen ilişki tarzının ve elbette 'yazı'nın ve 'söz'ün "hafızaları" üzerinde durmakta yarar var. Pierre Nora'ya göre "Sürekli olarak hafızadan söz etmemizin bir tek nedeni olabilir: Artık hafıza yok"tur. (Nora, 2006: 17). Tarihli toplumlarda hafıza, tarih tarafından ele geçirilmiştir; bu nedenle de artık hafıza ortamları olmadığı için (özel ve belirli) hafıza mekânları vardır. Bu mekânlar kimi izler oluştururlar, fakat "iz, mesafe, aracılar söz konusu olduğu andan itibaren, artık gerçek hafızayı bırakıp tarihe geçmişiz demektir" (Nora, 2006: 18-19). Hafıza, hatırayı kutsallaştırırken, tarih onu ayrıştırıp analiz nesnesi kılarak değersizleştirir. Platon'un aldığı konum, bunu değersizleştirmemek yönündedir; ama o da bir "tarih" insanıdır ve arada ciddi bir mesafe söz konusudur. Yazıyla olan ilişkisinin bütün gerilimine karşın o da "yazmaktadır" ve "yazının tarihine bakıldığında bu tarihin aynı zamanda "devlet"in, belirli bir anlamda iktidarın, eşitsizliğin tarihi olduğu görülür" (Yalçınkaya, 2005: 11).

O halde bir yanda doğrudan hafızanın ve sözün, öbür yanda ise tarihin ve yazının dünyası söz konusudur. "İlkel ya da arkaik denen toplumlar [el değmemiş] hafızanın modelini oluştururlar. Tarih ise değişime kapıldıklarından unutma'ya mahkûm toplumlarımızın geçmişle oluşturdukları şeydir" (Nora, 2006: 18). Hafızayı tarih oluşturmaz, ama hafızanın tarih tarafından ele geçirilişi onu siyasallaştırır. "Burada benim için önemli olan şey, "anımsamanın ve anımsananın" dünyasının yazının değil, sözün dünyası oluşudur. Oysa anımsamayı ve anımsananı siyasal kılan şey, tersine sözün dünyası değil, yazının dünyasıdır" (Yalçınkaya, 2005: 18). Platon düşüncesi içerisinden konuşursak, yazı ve tarih taklidin, öykünmenin dünyasıdır.

Aslında dünyayla ilişki kurma yolunda doğrudanlığın ortadan kalkmışlığını, artık istesek de istemesek de arada hep kimi "dolayımların" söz konusu olacağını fark etmiştir Platon. "Açıkça anlaşılıyor ki, 'varolan' ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüde düşmüş durumdayız" (*Devlet*, 244a).[22]

Soru, ideaların (Platon'un bizzat kendisi *Parmenides*'te idealar kuramını eleştiriden geçirip zayıflığını ortaya koymuş olsa da) böylesi dolayımlar olarak belirip belirmedikleri sorusudur. Yanıt hayırdır; zira Platon hâlihazırdaki dolayımlar nedeniyle ideaların bilgisine erişemediğimiz fikrindedir. Mağara metaforunu, tam da bu dolayımların zihinleri nasıl tutsak ettiklerinin bir çözümlemesi olarak ele almak gerekir. Mağarada şekillenmiş, orada üretilip inşa edilmiş bir zihin, olan biten her şeyi bir düşünce uzamı olarak "mağara"nın dolayımıyla ele alacak; bu anlam dünyası çerçevesinde anlamlandıracaktır:

> − Ama tıpkı bizler gibi! Bu durumdaki insanlar kendilerini ve yanlarındakileri nasıl görürler? Ancak arkadaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılarına vuran gölgeleri görebilirler, değil mi?
>
> − Ömürleri boyunca başlarını oynatamadıklarına göre, başka türlü olamaz.
>
> − Bölmenin üstünden gelip geçen bütün nesneleri de öyle görürler.
>
> − Şüphesiz (*Devlet*, 515a-b).

[22]Bu ifadeler Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın hemen başına yerleştirdiği ifadeler olup, Kaan Öktem'in yaptığı *Varlık ve Zaman* çevirisinden alıntılanmışlardır. Ömer Naci Soykan'ın çevirisi şu biçimdedir: "Böylece biz şaşkına döndüğümüzden, 'varolan' deyimini kullandığımızda bununla başlıca neyi kastettiğiniz konusunda bizi yeterince aydınlatmanız gerekir. Çünkü bu konuda sizin çoktan aydınlanmış olduğunuz apaçıktır. Buna karşın biz daha önce kuşkusuz onun varlığına inanıyorduk, ama şimdi bizim için o bir bilmece oldu" (Sofist, 244a).

İdealar ise gerçekliğin dışına atılarak, somut-burada-geçici olanın dolayımından çıkarılır. İdeaları bilmek, hâlihazırdaki siyasal ve toplumsal yapının ürettiği dolayımlardan kurtulmaktır. Zira Platon düşüncesinde, siyasal ve toplumsal hayat söz konusu olduğunda, idealar anlamayı mümkün kılıcı kavram şemaları olarak iş görmezler. İdealar, daha çok düzen-kuruculukla ilişkilendirilirler. Bir söylemden, bir düşünme ve bilme kipinden kaçmaya dönük bir girişimdir bu. Düşünce kendisine yeni bir "mekân" aramaktadır ve elbette bu mekânda da fazla ikamet etmeyecektir.

Platon, *Parmenides*'te, idealar kuramını kendi soruşturma yönteminin nesnesi haline getirir. Bu metin idealar kuramının bizzat Platon tarafından iflas ettirilmesi olarak belirir, fakat bu metni bu şekilde değerlendirmek de Platon'u incelerken bir tür "tersine idea saplantısı"yla ilintilidir. Daha radikal bir sorun ve daha temel bir soru söz konusudur: Siyaset olanaklı mıdır? Platon'un bütün felsefi girişimi aslında siyaseti mümkün kılacak bir kavramsal uzamın inşa edilişi çabası olarak düşünülebilir. Böylelikle idealar kuramına yönelttiği eleştirinin, aslında idealar kuramını geliştirirken de onun düşüncesini devindiren bir hattan gelmekte olduğu görülür. Aslında mutlak rasyonalite, olsa olsa tahayyül edebilmektedir; sürekli soyuttur ve bir türlü somuta uzanamamaktadır. Bu nedenle Platon idea kuramından türeyen siyasal tahayyülün sınırsızlığı, bir sınıra sahip olamayışı nedeniyle siyaset alanında işlerlik kazanamayacağının bilinciyle, idealar öğretisini yeniden gözden geçirecektir. Bu, idealar öğretisini büsbütün geri çektiği anlamına gelmemelidir. Yalnızca idea öğretisini, siyasete yer açacak ve siyaseti olanaklı kılacak bir biçimde genişletir. Bu olanaklı kılış, artık toplumsal ve siyasal olanın büsbütün rasyonel bir yerden kurgulanmayacağına ilişkin bir jest içermektedir. Platon siyasal ve felsefi

girişiminin bütününü aydınlık kılan bir jesttir bu: Siyaseti mümkün kılacak ve hâlihazırdaki durumu kesintiye uğratacak yeni bir uzamın inşası.

*Menon* diyalogu böylesi bir uzamın inşa edilmesine dönük ilk girişimidir Platon'un. Bu metin, Foucault'yu haklı çıkarmaktadır ve adeta *Oedipus*'un başka bir bağlamda ve başka bir biçimde yeniden-üretilmiş halidir. Ruh göçü öğretisi, sonra *Şölen*'de "doğarlık" üzerinden konumlandırılacak olan "süreklilik" fikrinin[23] bir biçimidir. Bu öğreti, anımsamaya yer açmaktadır ve anımsayanın bir köle olması hiç de tesadüf değildir. Platon, pekâlâ henüz doğru dürüst bir eğitim görmemiş bir çocuğu da bir figür olarak kullanabilirdi, ama köle bir yandan anımsarken öbür yandan da tam bir iktidarsızlık konumundadır. Foucault'nun ifadelerini ödünç alırsak, hakikat döngüsünün tamamlanabilmesi için "işe karışan son tanıklık çifti, hikâyeyi tamamlayacak olan son yarım ne tanrılar ne de krallar tarafından, hizmetçiler ve köleler tarafından oluşturulur. …Çobanlarla tanrılar arasındaki, insanların hafızaları ile ilahi kehanetler arasındaki iletişim [sonucu ortaya çıkan] … tekabüliyet trajediyi tamamlar ve insanların hafızası ile söyleminin tanrıların büyük kehanetlerinin ampirik bir marjı gibi oldukları sembolik bir dünya yaratır" (Foucault, 2005: 187-189). Kehanetin söylemiş olduklarının doğrudan tanığı olan ve bu nedenle hakikati bilenler iktidarsız çobanlar ve kölelerdir. Oedipus da hakikati öğrendiği anda iktidarından olacaktır.

[23]Platon'un doğarlık ve ölümsüzlük ile ilgili düşüncelerine, bu çalışmanın Giriş bölümünde (s.1-2) yer verilmişti. Fakat o kısma almadığım bir iki ifadeyi burada hatırlatacağım. "Sevgi ister istemez ölümsüzlüğün sevgisidir" (Şölen, 207a). "…ölümlü varlık elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışıyor. Bunun için de yapabileceği bir tek şey var: Doğurmak, eskiyen bir varlığın yerine durmadan bir yenisini koymak" (Şölen, 207d). "Bütün o emekler, sevgiler hep ölümsüzlük uğrunadır" (Şölen, 208b).

Böylelikle Ayhan Yalçınkaya'nın işaret ettiği tehlikeden de sakınmış oluruz. Bu tehlike, Platon'un salt epistemolojik ve dolayısıyla ontolojik, ya da tersinden kurarsak salt ontolojik ve dolayısıyla epistemolojik bir hat üzerinden tarif edilmesi girişimlerinin, onun "siyasal" yönünü gözden kaçırmaya neden olabileceği tehlikesidir. Tam da bu nedenle *Menon*'daki "ruh göçü öğretisi"ni, yeni bir tarzda bir ideal ve sürekli olanın inşa edilmesine dönük bir girişim olarak değerlendirmek gerekir. Süreklilik fikri zorunlu olarak "zaman"a gönderme yaptığı için, ideal ve sürekli olanı temsil eden Hades değildir; çünkü "Hades'te zamandan, en azından "önce-sonra-şimdi-dün-yarın" gibi kategorilerle ölçümleyerek ya da bölümleyerek kavrayabileceğimiz bir zamandan söz etmek olanaksızdır. Böylesi bir zaman, ruhun Hades'ten çıkışıyla, yani yeryüzüyle başlatılabilir" (Yalçınkaya, 2005: 101). Yalçınkaya'nın yerinde bir biçimde işaret ederken eksik bıraktığı konu, İdeal olana, sürekli olana bir zamansallık ufku veren şeyin, tarih olmak zorunda olmamasıdır.

İzleyebildiğimiz kadarıyla Platon'un bu yöndeki ilk girişimi budur; bunun ardından bir başka girişim olarak İdea öğretisi ve onun ardından yeni bir girişim olarak *Parmenides*, *Timaos* ve *Yasalar* diyalogları gelir. İdealar kuramının hâlihazırdaki haliyle yarattığı ciddi sorunlar *Parmenides*'te tartışılır. İdea kuramı Tanrı ile insanlar arasında her türlü bilgi alışverişini olanaksız kılıyormuş gibi görünmektedir; tabi meseleye salt epistemolojik açıdan yaklaşırsak. Ayhan Yalçınkaya'ya göre bir başka ele alma tarzı daha olanaklıdır. İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği anın yükselişin de sonu olduğunu belirten Yalçınkaya'ya göre "bu anda artık bilgi, bilgi edinme, bilgisizlik gibi kategoriler anlamsızlaşır. Aynı anda, tersine, nesneler dünyasında, geride bırakılan her nesne-l basamak anlam kazanır; bir "boşluktan" bir "doluluğa evrinir" (Yalçınkaya, 2005: 99). Nitekim

*Devlet*'te filozofun mağaraya geri girişini tarif ederken, onun gözlerini karanlığa alıştırmasından[24] söz etmiş olan Platon, *Parmenides*'te yöneldiği tutumla, aslında mutlak rasyonaliteyi Tanrı'ya havale etmiş olur. Çünkü ne doğada ne de insan yaşamında mutlak rasyonellik söz konusu olabilir. Ama bu yönelimin ipucunu daha *Devlet*'te zaten vermiştir: "İyinin kendiliğinden ne olduğunu şimdilik bir yana bırakalım. O kadar yükseklerde bir şey ki bu. Şimdiki halimizle tasarladığım yere çıkabileceğimizi sanmıyorum. Ama, isterseniz iyinin bir dalını, ona en çok benzeyen bir eşini, kendi görüşüme göre anlatabilirim" (*Devlet*, 506d-e). Ayrıca *Parmenides* aracılığıyla Platon'un, *Devlet*'teki niyetini sürdürmüş olduğunu da görmekteyiz. *Devlet*'te "Öyleyse sözle kurduğum yapıyı, olduğu gibi gerçekleştirmemi isteme. Tasarımıza en yakın devleti kurmanın yolunu bulabilirsen artık kabul et ki istediğini yapmış, devletimizin mümkün olduğunu yeterince göstermiş olurum" (*Devlet*, 473a-b) diyen Platon, insan yaşamasında, yani toplumsal-siyasal hayatta mutlak anlamıyla rasyonelliğin olanaklılığı üzerine, daha o zamandan düşünmekte olduğunu göstermektedir. Yalçınkaya'nın da işaret ettiği gibi, 'orası' o kadar yüksektir ki orada bilgi, bilgi olmaktan çıkar. O halde insana, bilginin olanağı olarak bırakılması gereken bir şey olmalıdır ki uzam (site) tamamlanabilsin. *Parmenides* diyalogunda bu olanak, kanı bilgisi olarak belirir. İnsanın pekâlâ doğru olan kanıları söz konusu olabilir ve bu konunun ipuçları da *Menon*'da zaten mevcuttur.

> Bu söze göre, doğru sanı, değerden yana bilgiden aşağı kalmayacak, eylem bakımından da daha az faydalı olmayacak. O halde doğru sanısı olan kimse,

[24][Onlara] "Şöyle diyeceğiz: …Biz sizi kendi yararınız için olduğu kadar, devletin de yararı için, arı kovanlarındaki beyler gibi olmanız için yetiştirdik. Size, öteki filozoflardan daha geniş, daha olgun bir eğitim verdik. Sizi, felsefeyi devlet işleriyle uzlaştırabilecek bir hale getirdik. Siz de sırası gelince, başkalarının oturduğu yere inmek, karanlık köşelere gözlerinizi alıştırmak zorundasınız. Karanlığa alışınca siz onlardan bin defa daha iyi göreceksiniz. Çünkü güzelin, doğrunun, iyinin gerçek örneklerini görmüş olduğunuz için, karşınıza çıkan her yansının aslını bileceksiniz!" (*Devlet*, 520b-c).

> bilgisi olanın değerinde olacaktır. …Demek ki devlete faydalı adamları yalnız bilgi yetiştirmiyor. Bu işi doğru sanı da görüyor. Öte yandan ne bilgi tabiat yetisidir, ne de doğru sanı. …Bunlar tabiat vergisi olmadıklarına göre, iyi adamları yetiştiren de tabiat değildir (*Menon*, 98b-d).

Bununla birlikte *Menon*'da hala eksik olan bir şey söz konusudur. Bilgi ile doğru sanının, bizi doğru yola götüren iki şey olduğunu belirten Platon, "İyi ve faydalı olan iki şeyden biri, bilgi, kayboluyor, devlet işleri için bir kılavuz olmaktan çıkıyor" (*Menon*, 99a-b) demektedir. "Bilgi bir yana bırakıldığına göre, şimdi elimizde doğru sanı kalıyor. Bunun sayesindedir ki devlet adamları şehirleri başarı ile idare ederler. Bunların bilim karşısındaki durumları gaipten haber verenlerden, kâhinlerden farklı değildir, çünkü bunlar da çoğu zaman söyledikleri şeyi bilmeden doğruyu söylerler" (*Menon*, 99b-c). Platon buradan hareketle erdemin bir Tanrı vergisi olduğu ve akılla ilgisinin olmadığı sonucuna varır. Oysa *Devlet*'te, devleti yurttaşlarını erdem bakımından mükemmel kılması gereken bir şey olarak tarif etmektedir. Yani *Devlet* metni baz alındığında erdemin öğretilebilir bir şey olduğu mu görülür? Yanıt kesinlikle hayırdır; çünkü Platon burada da yaradılışa başvurur. Ona göre hâlihazırda içinde bulunduğumuz devletin biçimi dolayısıyla filozof yaradılışlının mayası bozulmaktadır. Platon, filozofun sahip olduğu değerlerin (bilgelik, yiğitlik, ölçülülük, doğruluk) kök salamayacağı topraklarda doğmasının onu bozduğu ve en büyük kötülükleri yapanların da aslında filozof yaradılışlı kimseler olduğu fikrindedir. "Büyük suçları, korkunç kötülükleri, orta yaradılışlı insanlar mı işler sence, yoksa eğitimin bozduğu sağlam yaradılışlılar mı? Cılız bir yaratık ne iyinin, ne kötünün büyüğüne ulaşamaz değil mi?" (*Devlet*, 491e). O halde devletin işi yurttaşlarına erdemi öğretmek değil, onları erdem bakımından mükemmel kılmaktır; çünkü "filozof yaradılışın değerleri bile kötü bir düzenin

boyunduruğu altında insanın kendi yolundan uzaklaşmasına sebep olmaktadır" (*Devlet*, 495a). İyiyi iyi kılan devlet olduğu gibi kötüyü kötü kılan da devlettir. *Menon*'da eksik olan da tam olarak bu "devlet" fikridir. Bu biçimde kuramsallaştırılmış olan devlet fikri, *Menon*'daki eksikliği tamamlar ve *Menon*'da tıkanmış olan tartışmayı hem yeniden olanaklı kılan hem de tıkanmanın aşılmasını sağlayan bir standardizasyon, bir ölçülebilirlik sağlar.

Artık siyaset için gerekli "mekân" ne idealardadır ne de doğada. İnsan dünyası ikisinin arasında bir yerdedir ve siyasette doğru olanı gerçekleştirebilmek için gerekli olan da Tanrı olmak değil, (tanrısal da olsa) İnsan olmaktır. İdealar ile doğa arasında, daha doğru bir tabirle mutlak rasyonalite ile mutlak yokluk arasında bir yerde konumlandırılan "insan aklı" siyaseti de ne büsbütün rasyonel ne de büsbütün doğal olan bir yerden kavramaya girişecektir (Siyaseti doğal olmayan bir yerden kavramak fikri, Aristoteles'te yeniden karşımıza çıkacaktır. Bu konu bu çalışmanın Aristoteles bölümünde ele alınacaktır). İdealar ise somut ve burada olanın ölçülebilirlik koşuludur.

Bu yeni mekân, aynı zamanda hem siyaset için hem de düşünce için yeni bir uzamdır. Mutlak rasyonalitenin mükemmelliği ile bu dünyanın dağınıklığı arasındaki pürüzlü mekândır bu: Filozofun bakışlarını karanlığa alıştırdığı yer. Bu uzam fikri, aslında *Devlet*'ten *Yasalar*'a giden çizgiyi de görünür kılmaktadır. Leo Strauss *Devlet* ile *Yasalar* arasındaki bu ilişkiyi mağara metaforu ile *Yasalar*'ın başlangıcındaki şarap tartışmasını birbiriyle ilişkilendirerek kurmaktadır. *Yasalar*'daki Atinalı, bir Giritli ve bir Spartalı ile Girit'in ve Sparta'nın yasalarını tartışmak istemektedir, ama bunu yapabilmesi için atasal olan ile tanrısal olanı tartışmaya açmak zorunda kalacaktır ve tartışma şarap ve sarhoşluk üzerinden başlar.

Strauss'a göre sözün şarapla başlaması temsilî bir sarhoşluk yaratır. Bu sarhoşluk Giritli ile Spartalıyı gözü pek ve cesur kılar; ama Atinalının da yüksek düşüncelerinden uzaklaşıp "konuşmasını denetim altında tutan bir erdem"ini (Strauss, 2000: 63) harekete geçirmesini sağlar.

> …Mağarayı terk ederek siteyi, yani bütün politik sferi gözden kaybederiz. Eğer filozof politik rehberlik yapacaksa, o, mağaraya geri dönmek durumundadır; güneş ışığından gölgeler dünyasına geri dönmek durumundadır; onun algılaması silikleşmek durumundadır; onun zihni bir bulanma, gölgelenme, sersemleme geçirmek durumundadır. Şarabın verdiği zevk yerine geçirilen şarap hakkındaki sohbetin verdiği zevk, yasalara bağlı yurttaşların ufkunu genişletir, oysa filozofun ufkunu daraltır. Gelgelelim bu bulanma, gölgelenme, bulanıklaşma politik perspektifin bu kabulü, politik insanın dilini bu benimseyiş, insanın fazileti ile yurttaşın fazileti arasında veya bilgelik ile yasaya sadık kalma arasında bu armoninin tesisi, öyle görünür ki itidal erdeminin en soylu uygulanışıdır: Şarap içme, itidale eğitir (Strauss, 2000: 63).

Siyaseti olanaklı kılan da tam olarak bu ara-yerdir: Bilge ve filozof olanın, bakışlarını bulanıklaştırarak inmesi, fakat inerken muhataplarını da yükseltmesi sonucu buluşulan yer. Platon'a bu ara yeri sağlayan elbette Atinalılıktır; yani onun şarabı savunurken gösterdiği yurtseverlik rolüdür. *Yasalar* diyalogundaki Atinalı, muhataplarına, onlara hakikati sunarak onları aydınlatacak bir biçimde yaklaşmaz; onlara yaklaşıp temas etmesini sağlayan şey, yurtseverliğidir, yurdunun âdetlerine ilişkin savunusudur.

Bu savunuyla da aslında Platon'un daha önceki diyaloglarından ötürü tanışık durumdayız. Platon, Atinalı olmaklığın kendisini *Kriton*'da zaten tartışma konusu haline getirmiştir. Bu diyalogda Kriton, Sokrates'e canını kurtarmasını öğütlemekte;

Sokrates ise neden Atina'dan ayrılmaması gerektiğini açıklamaktadır. Kriton, Sokrates'e bir kötülük yapıldığını düşünmektedir, ama Sokrates onu şöyle yanıtlar: "Keşke bu insanlar en büyük kötülükleri yapabilseler de en büyük iyilikleri yapmak da ellerinden gelse. Ama gerçekte ne kötülük yapabilirler ne de iyilik, çünkü ne bir insanı bilge kılmak gelir ellerinden ne akılsız; yaptıkları rastlantının sonucudur" (*Kriton*, 44d). Bu düşünce filozof yaradılışlıların bozulmasıyla ilgili konuyu hatırlatmaktadır. Mayası bozulmuş da olsa bozulmamış da olsa filozoflar kuruculuk yeteneğine sahip kimselerdir. Bu nedenle kötülük yapma yetisi de iyilik yapma yetisi de yalnızca filozof yaradılışlılarda bulunur. Çünkü bir insanı iyi ya da kötü kılan şey, son noktada devlettir ve kötülüğü de iyiliği de aslında ancak devlet kurabilecek, yani yasa koyabilecek yetenekteki kimseler yapabilirler.

Kriton'un bütün ısrarlarına karşın Sokrates kaçma fikrini reddeder. O hep aklının sesini dinlemiştir ve düşüncelerinin idam cezası karşısında da değişmesi beklenmemelidir. Hiçbir durumda bile bile eğri davranmamak gerektiğini kabul etmiş ve yanlışlığın her durumda onu işleyen insan için bir kötülük ve utanç olacağına inanmıştır bir kere. Sokrates için kaçmak eğri bir davranış olacaktır ve eğriliğe eğrilikle cevap vermemek ve ne olursa olsun hiçbir insana kötülük etmemek gerekmektedir (*Kriton*, 49a-c). Aslında o anlaşmasına sadık davranmaktadır. Devletin bekasını sağlayacak olan şey, bu anlaşmadır. "Verilen hükümlerin hiçbir gücü olmaz, kişiler onlara uymaz ve onları yok ederse, bir devletin devrilmeyip yaşamaya devam edeceğini mi sanırsın?" (*Kriton*, 50a-b). O, yaşamını ve varlığını siteye borçludur zaten.

Yurtla arasındaki ilişki de bir eşitlik ilişkisi değildir Sokrates'e göre. Eğer kaçmaya kalkışacak olursa yasalar sanki ona şöyle diyeceklerdir: "Seninle baban ve

efendin (eğer bir efendin varsa) arasında eşitlik yokken, onun sana yaptığını sen de ona yapmak, küfre küfür, yumruğa yumruk ya da buna benzer bir şeyle karşılık vermek hakkına sahip değilken, yurduna ve yasalara karşı bu hakka sahip mi olacaksın?" (*Kriton*, 50e-51a). Yurt bir ana babadan ve bütün atalardan daha değerli, daha saygıdeğer ve daha kutsaldır. Yurt öfkeliyken ona çok daha fazla saygı ve itaat göstermek gereklidir; böyle bir durumda yurt ya inandırılarak yatıştırılmalı ya da sessizce buyruğu yerine getirilmeli; savaştan mahkemeye kadar her yerde devlet ve yurdun buyurduğu yapılmalı ve bu buyruk da yasaların izin verdiği yollarla değiştirilmelidir (*Kriton*, 51a-b). Çünkü Platon'a göre öteki türlüsü bilgelik değildir.

Peki yasalar kötü olamazlar mı? Söz konusu olan Atina yasalarıysa kötü olamazlar. Kötü olan yasa değildir, yasayı uygulamakta olanların haksızlığı söz konusudur. Ama Sokrates bu haksızlığa direnmeyi bile yasaya ve yurduna itaatsizlik olarak değerlendirmektedir:

> Bugün öbür dünyaya yola çıkarsan, biz yasalar tarafından değil, fakat insanlar tarafından haksız olarak mahkûm edilmiş gideceksin. Oysa tersine, seni bize bağlayan antlaşma ve sözleşmeleri bozduktan, en az haksızlık yapman gereken kimselere, kendine, dostlarına, vatanına ve bize kötülük yaptıktan sonar; haksızlığa böyle çirkin bir şekilde haksızlıkla, kötülüğe kötülükle karşılık vererek kaçarsan, yaşamın boyunca dargın kalırız seninle ve orada kardeşlerimiz olan Hades yasaları, seçme hakkı elinde olduğu halde bizi yok etmeye çalıştığını bildiklerinden, iyi karşılamazlar seni (*Kriton*, 54c).

Sokrates yasalara ve yasanın yurt kıldığı yere bizatihi kendi varlığını, varoluşunu borçlu olduğunu düşünmektedir. Onunla yurdu arasında ontolojik bir ilişki vardır ve bu ilişki koptuğu anda o, kendisi olmaktan çıkacaktır. Ola ki kaçıp da

giderse, gittiği yerde hep eksik, yarım bir insan olacağı düşüncesindedir. Yasaları iyi olan bir yere giderse, varoluşunun hiçbir meşru dayanağı kalmayacak, yasaları daha kötü olan bir yere gittiğinde ise iyice alçalmış, düşkünleşmiş olacaktır. Bu nedenle eksiksiz ve tam kalabilmesinin tek yolu kalıp cezasına rıza göstermesidir. Böylelikle aslında devlet için öngördüğü "bütün kalma" fikrinin tek bir insandaki yansıması, sadık bir uygulanışıyla karşılaşırız.

İşte böylesi bir mekân, yani yurt fikridir ki Platon düşüncesini başlangıcından sonuna kesintisiz olarak keser ve Platon pek çok girişimden sonra, tam da toprak ve mekân üzerinden gelişen bir siyaset anlayışı kurmayı başarır. İdeal ve sürerli olan yasanın ve dolayısıyla da sitenin bizzat kendisidir. Bu mekânı doğrudan doğruya siyasetin alanı olarak tarif edebilmenin bedeli ise mutlak rasyonellikten bir vazgeçiş olmuştur. Böylelikle somut ve burada olanın diline tercüme edilmesi gereken şey, artık kadim ve ezeli "yurt" olacaktır. Doğru sanılar da siyaset işleri bakımından bilgiye eşdeğer olduklarına göre, bu tercüme işini yapacak olan da doğru sanılardır. İdealar ve mutlak rasyonalitenin dışarı itilmesi suretiyle siyaset ve insan işleri için gerekli olan pürüzlü zemin elde edilmiştir. Ama bu pürüzlü zemin aslında –her şeye karşın- bugün bildiğimiz anlamıyla "hareket"in ve "zaman"ın sağladığı bir pürüzlülük haline tekabül etmez. Hareketin dolayımıyla anlam bulan bir simgeler demetiyle henüz karşı karşıya gelmiş değilizdir. Bu çok sonraki bir iştir. "Hareket"in anlam-üretici ve anlam-dönüştürücü bir dolayım haline gelmesi için düşünce tarihi, insanın bu dünyaya gönderilmesiyle başlayıp kıyametle sona erecek bir zaman tasavvuruna sahip olan Hıristiyanlığın felsefi bir biçimde kurumsallaşmasını bekleyecektir.

# VI. ARİSTOTELES'İN BİLGİ ve VARLIK KURAMINDANSİYASET KURAMINA

Giorgio Agamben, Kutsal İnsan adlı çalışmasının Potansiyel ve Hukuk alt başlıklı bölümünde, anayasama gücü ile anayasal iktidar arasındaki ilişkinin mahiyetini çözebilmek için Aristoteles'in "Politika" metnine değil, *Metafizik* metnine başvurur. Agamben, söz konusu metindeki "dynamis" ile "energeia" arasındaki ilişkiye dönerek, Aristoteles'in "potansiyelin kendi özerk varoluşuna büyük önem vermiş" (Agamben, 2001: 64) olduğunu söyler. Agamben'in vardığı sonuç, potansiyelin edimsellik bağlamında, edimselliğini askıya alarak yaşadığıdır. Aristoteles'ten şu sözleri aktarır: "Potansiyel hem olabilir hem de olmayabilirdir. Çünkü potansiyel olmak ile olmamaya eşit uzaklıktadır" (Agamben, 2001: 64-65). Böylelikle potansiyelin edimsele geçişi, aslında kendisini gerçekleştirmesi, ya da Aristotelesçi ifadelerle söylersek "formunu bulması" değil, kendi olmama potansiyelini iptal etmesidir. "Potansiyelsizliği iptal etmek, bu potansiyelsizliği yok etmek değil; tam tersine, bunu gerçekleştirmek, kendisini kendisine vermek için potansiyeli yeniden kendisine bağlamaktır" (Agamben, 2001: 65). Böylelikle Agamben, *Politika* ya da *Nikhomakhos'a Etik* adlı çalışmalardan değil de *Metafizik*'ten hareketle egemenlik paradigmasına ulaşır. Çünkü ona göre, "istisna üzerindeki geçerliliğini artık geçerli olmamakla sürdüren egemen yasaklama, edimsel bağlamında kendisini tam da sahip olduğu olmama kabiliyetiyle yaşatan potansiyel'in yapısına tekabül ediyor" (Agamben, 2001: 66).

Agamben'in bu girişimi, -kuramsal içeriği bir kenara- Aristoteles'in politika hakkında yazdıklarının onun ne varlık kuramından ne de bilgi kuramından bağımsız

olarak ele alınamayacağını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle bu çalışmada da önce Aristoteles'in politika hakkında söylediklerine, bilgi, bilim ve dolayısıyla da varlık görüşü ekseninden yaklaşılacaktır.

Aristoteles *Metafizik*'e "bütün insanlar, doğal olarak bilgiyi arzular" cümlesi ile başlar. Amacı "bilgelik diye adlandırılan şeyin ilk nedenler ve ilkeler" (*Metafizik*, 982a) ile ilgisini göstermektir. Bu nedenle *Metafizik*'te konu edindiği bilime, bu bilimi ilk ilke ve nedenlerin bilimi olarak yerleştirerek *İlk Felsefe* adını verir. Bu bilim "en kesin olan bilimler, ilk ilkelerle en ilgili olan bilimdir. [Ayrıca] nedenleri araştıran bilim, bunları araştırmayandan daha öğreticidir" (*Metafizik*, 982a 5). Bu ilk ilke ve nedenler "sayesinde ve bunlar aracılığı ile diğer şeyler bilinirler ama bunlar, bunlara bağlı şeyler aracılığı ile bilinemezler" (*Metafizik*, 982b 7) ve ayrıca Aristoteles'e göre " [bu ilk ilke ve nedenler] kendi doğasına ait bir şeye bağlı olmak zorundadır." (*Metafizik*, 1003a 30) Bu kendi doğasına ait şey ise *varlık olarak varlık*tır.

Varlık olarak varlığı düşünebilmenin yolu olarak ilk ilke ve nedenleri koyutlayan Aristoteles, bunları şu biçimde açıklar: "Bir anlamda nedenden bir şeyin özünü veya neliğini anlarız, (çünkü bir şeyin niçin'i onun tanımına, kuruluşuna indirilebilir bir şeydir. Ve nihai 'niçin' bir neden ve ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır. Üçüncü anlamda neden hareketin kaynağıdır. Dördüncü anlamda neden ise bunun tersidir, yani, erek veya 'iyi'dir. Çünkü iyi olan her türlü oluşun ve hareketin sonudur" (*Metafizik*, 83a–25-983b). Varlığı kavramak için zorunlu olan bu ilkeler "başka ilkelere bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan şeye, zorunlu olarak her türlü bilgiden önce sahip olmak gerekir" (*Metafizik*, 1005b 15).

O halde "Varlık nedir?" sorusuna verilecek yanıt da bu ilke ve nedenlerin formüle ettiği sorulara verilecek bir yanıttan doğacaktır. Aristoteles'e göre genel olarak *varlık* birkaç anlama gelir. "İlk olarak *ilineksel anlamda varlık* sonra, varolmama anlamındaki yanlışın karşıtı olan *doğru anlamda varlık*… Bundan başka kategori türleri yani, ousia, nitelik, nicelik, yer, zaman ve varlığın sahip olabileceği diğer benzeri anlamlar vardır. Nihayet bütün bu varlık çeşitleri dışında bilkuvve (olanak halinde varlık) ve bilfiil (etkin olarak varlık) varlık vardır" (*Metafizik*, 1026b).

Aristoteles varlığı kavramanın ilkesi olarak yukarıda sözü edilen nedenlerden ilkini (formel neden, ousia) gösterecek ve ilk koşulları *ousia* kavramı altında toplayacaktır. Burada da "*birincil ousia-ikincil ousia*" ayrımı yapacak ve bilgi etkinliğinin yönelimi olarak yükleneni, özneyi, yani *birincil ousia*'yı işaret edecektir. Varlık olmak bakımından varlığa ait olan diğer belirlenimler, yani *ikincil ousialar* ise *kategoriler* başlığı altında toplanır ve dokuz tanedir: zaman, uzam, nicelik, nitelik, bağıntı, etkinlik, edilginlik, durum ve aidiyet.

*Ousialar*dan yola çıkarak oluşturulmuş olan bir şeyin bilgisi, sözü edilen dört neden arasından *formel nedenin* (eidosun) içeriğini betimler. Böylece, Aristoteles'e göre, bu belirlenimlerle kuşatılmış olan nesnenin bilgisi edinilmiş olur. Yine bilgi edinme sürecine eşlik eden üç tür varolma tarzı ve bunlara düşen varolma formları bulunur: *Dynameia* (olanak halinde varolma), *Entelekgheia* (amacını kendi içinde taşıyarak varolma), *energeia* (etkinlik halinde varolma) ve bunlara da sırasıyla *hyle* (madde), *eidos* (form), *synolon* (bütün) karşılık gelir. En son *bütün* olarak ortaya çıkan şey, *formunu* yakalamış olan *madde*dir ve esas olarak da bilgi nesnemiz budur.

Jacques Ranciere, çevirisi çoğunlukla 'hak' biçiminde yapılan *dikaiosune* sözcüğünün, hak biçiminde anlaşılmasına ve hakkın da sözcüğü 'liyakat' [yerine uygunluk] anlamından uzaklaştırmasına şu biçimde itiraz etmektedir: "Aristoteles, sivil ve politik bir toplumun örgütleyici bir ilkesi olarak "hak"kı tanımaz. O, *adil-olanı* ve onun farklı biçimlerini tanır. İmdi, Aristoteles için, adil-olanın büründüğü politik biçim, topluluğun "parçalar"ı arasındaki ilişkileri belirleyen şeydir" (Ranciere, 2005: 113).

Bu ne anlama gelmektedir? Aristoteles, Politika adlı kitabının daha başında her zamanki yöntemiyle iş göreceğini söyler: Ele aldığı konuyu en küçük parçalarına bölüp sonra bu en küçük parçalardan bütünü yeniden oluşturarak. Bu en küçük parça ise bütünün bütün niteliklerini kendisinde taşıyan parçadır. Bu, bütünü olduğu haliyle en kesif biçimde kendisinde barındıran parçanın saptanması anlamına gelmektedir. Özellikle de siyaset ve toplum söz konusu olduğunda, parça ile bütün (yani yurttaş ile polis) arasındaki ilişki ontolojik bir ilişki olarak belirir. Böylelikle adil-olan Aristoteles'te "yer" ile ilgili bir konum değerlendirmesi biçiminde ortaya çıkar. Eski Yunanca metinlerde *dikaiosune* biçiminde kullanılan sözcük, çok da doğru olmayan bir biçimde "hak" olarak çevrildiği için Aristoteles'in siyaseti haklar üzerinden değerlendirdiği ve tesis ettiği düşünülür genel olarak. Hâlbuki *dikaiosune* sözcüğü eğri olana karşıt olarak doğru olanı, doğruluğu simgeler. Doğru olmanın ise geçerli olabileceği durum, Ranciere'in de işaret ettiği üzere, her zaman için bir ilişki durumudur. Örneğin bir kölenin erdeminden (elbette Antik Yunan söz konusu olduğunda) söz edilemediği halde, bir kölenin doğruluğundan ya da eğriliğinden pekâlâ söz edilebilmektedir. O halde erdem, doğalı aşan bir şey olarak değerlendirilirken, dikaiosune hala doğal olana atıfla anlamlandırılmaktadır. Köle,

doğası gereği köle olduğundan ve köle-efendi arasındaki yönetme ilişkisi de siyasal değil doğal bir yönetme ilişkisi olarak tarif edildiğinden, kölenin doğru ya da eğri olması söz konusu olabilirken erdemli olması söz konusu değildir. Böylelikle siyaset alanının kurucu kavramı doğal olana referansla anlam kazanan dikaiosune değil, doğal olandan kopuk bir biçimde inşa edilen erdemdir. Böylelikle erdemin siyasal niteliğiyle karşı karşıya geliriz.

Burada yanıtlanması gereken soru haliyle "Siyaset nedir?" sorusudur. Bu soruya yanıt aramak üzere ilk başvurulması gereken yer, Aristoteles'in bilgi ve bilim kuramıdır. Bu bilgi ve bilim kuramına göre, bir şeyi bilebilmenin tek yolu, o şeyin ilk ilke ve nedenlerini bilmektir. Aristoteles bunların dört tane olduğunu söylüyordu: (1) Maddi neden, (2) formel neden, (3) ereksel neden ve (4) hareket ettirici neden. O halde "Siyaset nedir?" sorusuna Aristoteles düşüncesi açısından bir yanıt verebilmenin tek yolu siyasetin (a) maddi nedenini, (b) formel nedenini, (c) ereksel nedenini ve (d) hareket ettirici nedenini saptamaktır. Ereksel nedenin ne olduğuna dair soruyu Aristoteles, hem Nikhomakhos'a Etik adlı yapıtında hem de Politika'da yanıtlar: Her şey bir iyiyi arzulamaktadır. "Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirdiler" (Nikhomakhos'a Etik, 1094a). "…bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek iyi'yi amaç edinecektir" (Aristoteles, 2000: 7). O halde siyasetin ereksel nedeni bütün insan toplumu için en iyi olandır. Formel neden de çok açık olmasa da çok kapalı da olmayan bir biçimde saptanabilmektedir. Formel neden yasalara tekabül eder. Bu henüz biçim almamış madde halindeki malzemeye bir form kazandırmak ve ona bir içerik vermek

anlamına gelmektedir. Geriye iki sorunun yanıtlanması işi kalmıştır: Siyasetin maddi nedeni, yani malzemesi nedir ve hareket ettirici nedeni, yani ilkesi nedir?

Aristoteles, Politika kitabının ilk bölümünü bu soruların ilkini yanıtlamaya ayırır. Bunu yapabilmek için ilkin doğal yönetim türlerini siyasal yönetim türlerinden ayırır. Babanın aile üzerindeki yönetimiyle efendinin köle üzerindeki yönetimini doğal olana referansta bulunarak açıklar. Baba ile aile efradı ve efendi ile köle arasındaki bağlar, siyasal olmayan, zorunlu ve doğaca böyle olan bağlardır. Aristoteles, siyaseti doğal olmayan bir yerden kavrayacaktır. Böylelikle babalık ya da efendilik pozisyonlarını, doğal pozisyonlar biçiminde değerlendirerek siyaset etkinliğinden ayırır. Bunun ardından aile yönetimiyle büsbütün aynı olmasa da aile yönetiminden ayrılamayan "para işleri"ni (oikonomia) inceler (Aristoteles, 2000: 17). Geçimin temelini çalışma olarak değil de mülkiyet olarak gören Aristoteles, mülkiyet edinmenin bir türü olarak geçim sağlamayı doğaya uygun görür ve bunun, yönetim ekonomisinin bir parçası olduğunu söyler (Aristoteles, 2000: 19). Bu ayrım, bu tarz etkinliklerin –temel olarak da para kazanma etkinliğinin- doğal olanlarının ve olmayanlarının birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesiyle yapılır. Ardından doğaya aykırı olmayan mülkiyet edinme türleriyle doğaya aykırı olan mülkiyet edinme türlerini birbirinden ayırır (Aristoteles, 2000: 20-23). Böylelikle siyaset doğal olmayan bir yerden kurulurken, para işlerinin doğal olana referansla değerlendirilmesiyle, servet elde etmek üzere siyaset yapmanın, siyaseti yeniden doğal olana teslim etmesi ihtimali belirir. Siyaseti doğal olandan büsbütün koparmaya çalışan Aristoteles, doğal olmayan bir şeyin "doğal amaçlar" doğrultusunda kullanılmasına temelden karşıdır. Bu nedenle para kazanmanın doğal biçimlerini överken, doğal olmayan biçimlerini eleştirir. Bunun ardından da ev

ekonomisiyle ya da siyasal ekonomiyle uğraşan birinin birinci ödevinin para kazanmak ya da sahip olunan şeylere yenilerini eklemek olmadığını söyler ve "maddi neden" olarak adlandırdığı nedenin, siyaset bilimi alanında ne olduğunu bir karşılaştırmayla ortaya koyar: "Ev yönetimi para kazanmak zorunda olmamalıdır, nasıl ki siyaset biliminin de insanları yapması gerekmez – onlar, doğanın verdiği malzemedir, siyaset bilimi onları alır ve kullanır" (Aristoteles, 2000: 23).

Siyasetin malzemesi "tür olarak insan" olmadığına kimdir? Konu siyasete evrildiği anda artık "İnsan nedir?" sorusu, yerini "İnsan türü içinde insan olanlar kimlerdir?" sorusuna bırakır. Ya da Aristoteles, aralarındaki ilişkinin doğaca değil de siyaseten belirlenmiş olduğu "parça"ları saptayabilme sorunuyla karşı karşıyadır. Siyaset biliminin (ve elbette siyasetin) alıp kullandığı malzeme, doğal olana referansla tanımlanamayacağına göre, bakışlarımız yeniden kurulu siyasal yapının kendisine yönelir. Aristoteles, bu malzemeyi, Politika'nın hareket ettirici nedenini belirlemeye çalıştığı ikinci ve üçüncü kitaplarında saptamaya çalışır. Eğer kimi "parça"lar arasındaki bağıntı doğal olarak kurulmamışsa/kurulmuyorsa, bu bağıntıyı tesis edebilmek ve ona bir form verebilmek için siyasete gereksinim duyuluyorsa, bu parçaların birbirlerine karşı konumlarının ne olduğunun ortaya konulması gerekir. Bu parçalar arasındaki bağıntı doğal değil de siyasal bir bağıntıysa, doğal bağıntılarınsa hepsi asimetrinin doğal oluşu üzerinden tarif ediliyorsa, bu siyasal bağıntı simetrik muadilleri zorunlu kılar. Bir bağıntının tarafları, birbirleriyle asimetrik bir ilişki içerisinde değillerse, bu taraflar arasındaki bağıntı eşitlik bağıntısıdır. O halde siyasetin malzemesi de eşitlerdir. Bu eşitler doğaları gereği eşittirler. Aristoteles siyasal yönetimi bunlar üzerine temellendirir: "Doğuştan özgür ve eşit adamlar arasında uygulanan bir başka yönetim (egemenlik) türü vardır. Buna *anayasal* ya da

*siyasal* yönetim diyoruz" (Aristoteles, 2000: 76). Fakat bundan önce bu özgür ve eşit adamların birer yurttaş olarak tanımlanabilmesini sağlayacak zemin gereklidir. Aristoteles'e göre bu zemini veren yetkedir, fakat bu yetke belirlenmiş değildir: "Bence, yurttaşı bütün ötekilerden etkinlikle ayıran Yargı'ya ve Yetke'ye katılması, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler almasıdır. … Tanımlamak amacıyla, *belirlenmemiş yetke* dememizi öneriyorum. Yurttaşları, işte buna katılanlar diye tanımlıyoruz" (Aristoteles, 2000: 70).

Bununla birlikte hala eksik bir şey söz konusudur: Süreklilik. Aristoteles bu sorunu çözmek için de "soy"a başvurur. "Bir bakıma ırk sürekliliği oldukça devletin kimliği aynı kalır diyebiliriz; çünkü içinden geçen su durmadan değiştiği halde, bir nehri nasıl aynı adla anıyorsak, onun gibi bir kuşak halkın ölmesine ve bir başkasının doğmasına karşın, devletten de aynı devlet diye söz etmemiz gerekir" (Aristoteles, 2000: 73). Aristoteles, süreklilik düşüncesini mekândan ayırmakta, onu bir soy sürekliliğine tahvil etmektedir. Böylelikle aslında siyaseti topraktan koparmaktadır. Çünkü ona göre sorun "*polis* sözünü hem devlet hem de devletin ülkesi anlamında kullanmamızdan ileri gelmektedir" (Aristoteles, 2000: 72). Aristoteles ideal ve sürerli olanı biyolojik devamlılığa aktararak, siyaset için "insan-dışı bir yer anlamında doğa"dan başka bir uzamda konumlandırmaktadır siyaseti. Böylelikle "ülke" üzerindeki egemenlik de aslında doğal ve zorunlu olduğundan, siyasal olan bu değildir.

Aristoteles, siyasal ilişkiyi doğal ve zorunlu olmayan bir ilişki olarak kabul ederken, aslında ilk dönem sofistlerine iyice yaklaşmakta, Platon'dan ise iyice uzaklaşmaktadır. Siyaseti hâlihazırdaki biçimiyle "siyasal olanın" içinden türeten Aristoteles ile bütün siyasal düzenlemelerin kendisine göre yapılacağı bir hakikatin

var olduğuna ilişkin inancını asla yitirmeyen Platon arasında, bu anlamda köklü bir fark söz konusudur. Çünkü Aristoteles düşüncesinde her şeyden önce "insanın iyi olmaklığının" zemini ile "yurttaşın iyi olmaklığının" zemini birbirinden ayrılmış durumdadır. Bu düşünceye göre kötü bir insan pekâlâ iyi bir yurttaş olabilirken, aynı şekilde iyi bir insan da kötü bir yurttaş olabilir. Platon düşüncesinde elbette bunun olanağı yoktur.

Platon ile Aristoteles arasındaki bu köklü ayrımın temeli erdem kavrayışlarında yatmaktadır. Platon'da insana ait değerler ancak iyi bir devlette olumlu sonuçlar doğurabilirdi. Kötü bir devlette bu değerlerin bizzat kendileri kötülük kaynağı oluyorlardı ve böyle olmamasının tek yolu ya devleti başından iyi kurmaktı ya da Tanrı yardım elini uzatmalıydı: "Filozof yaradılışı kendine uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün değerlere ulaşır. Yok eğer bu tohum kötü bir toprağa ekilir de orada kök salar, büyürse, vermeyeceği kötülük kalmaz. Bir Tanrı korumadıkça onu, önüne geçemez kimse bunun" (*Devlet*, 492a). "Bilirsin ki kötü kurulmuş bir devlette bir şeyin bozulmaktan kurtulması, olacağına ulaşması ancak Tanrı eliyle olabilir" (493a). Aristoteles ise erdemi ödev üzerinden siyasal alana taşır. "Birbirlerinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, bütün yurttaşların hedefi … topluluğun, yani yurttaş olarak öğelerini oluşturdukları anayasanın güvenliğidir. Onun içindir ki yurttaşın iyiliği anayasaya ilişkin bir iyilik olmak gerekir ve birden çok anayasa türü olduğu için de iyi yurttaşın yalnızca bir tek yetkin iyiliği olmaz" (Aristoteles, 2000: 74). Devletin erdem ve değer bakımından mükemmelleştirme işlevi, yerini yurttaşın ödevine bırakmıştır. Böylelikle Aristoteles'e göre hiçbir iyi insana sahip olmayan bir devlet bile pekâlâ iyi bir devlet olabilir; yeter ki yurttaşlar ödevlerini unutmasınlar. "İyi bir adamı iyi kılan iyiliğe sahip olmadan da iyi ve ciddi bir yurttaş olunabileceği

besbellidir" (Aristoteles, 2000: 74). İyi yurttaşın iyi olması artık iyi bir insan olmaklıkla bağlarının koptuğu, teknik bir bilgiye ya da belki daha doğru bir tabirle bir "itiyada" sahip olduğu bir konumda tarif edilir. "Buyruk vermeyi bilmek kadar söz dinlemesini bilmek de elbette iyi bir şeydir ve sanırım yurttaşın iyiliği işte tam olarak budur diyebiliriz – yönetmeyi ve yönetilmeyi iyi bilmek" (Aristoteles, 2000: 75).

Aristoteles düşüncesinde "doğası gereği" itaat eden ya da etmeyen olarak tarif edilemeyecek olan eşitler arasındaki ilişkinin de doğa dışı bir yerden tesis edilmesi zorunlu bir hal almaktadır. Nitekim orta sınıfı, kendi etik görüşüyle de tutarlı bir biçimde överken[25] zenginleri emir almayı bilmeyenler olarak, yoksulları da emir vermeyi bilmeyenler olarak kötüler:

> Bütün devletlerde topluluğun üç kesimi vardır – çok zenginler, çok yoksullar ve orta halliler (aradakiler). … Akla uygun olmak aşırı ölçüde zengin … olanlarla … aşırı ölçüde yoksul, zayıf ve ezik olanlara tam da güç gelen şeydir. İlk gruptakiler büyük çaplı şiddet suçları işlerler, ikincidekilerse küçük şeylerde serserilik ve kötülük yaparlar. Bir sınıfın günahları taşkınlıktan ileri gelmektedir; ötekinin düzenbazlıktan. …Bunların her ikisi devletler için zararlıdır. Aşırı bir bolluğa sahip olanlar … üstün olduklarının öylesine bilincindedirler ki kendilerine söyleneni yapmayı asla öğrenmişlerdir. Öte yandan bu nitelikleri çok eksik olanlar da fazlasıyla boynu büküktürler. Buyruk veremezler, ancak bir rejime kölece boyun eğmeyi bilirler; ötekilerse hiçbir rejime boyun eğmezler ve ancak bir efendi-

[25] Aristoteles, Nikhomakhos'a Etik adlı yapıtında, erdemi orta olan olarak tarif eder: "Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan kötülüğün ortasıdır; kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksiğidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir. Bunun için varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından erdem orta olmadır; en iyi ile iyi bakımından ise uçta olmadır" (Aristoteles, 2005: 37-38).

> köle ilişkisi içinde buyruk verirler. …Devlet alabildiğince benzer ve eşit insanlardan oluşmayı amaçlar – bu koşul ise başlıca orta sınıfta bulunur. …Orta sınıf aynı zamanda en istikrarlı öğedir, değişikliği en az isteyenidir. …Öyleyse şu iki şey apaçıktır ki orta sınıf aracılığıyla işleyen siyasal ortaklık en iyisidir (Aristoteles, 2000: 127-128).

Orta sınıf hem emir almayı hem de emir vermeyi, yani hem yönetmeyi hem de yönetilmeyi bildiğine, siyasal iyi de tam olarak bu olduğuna ve siyaset de eşitler arasındaki ilişkileri düzenleme sanatı olduğuna göre, bu sanatın kimi aşırılıklarını dizginleyebilmenin tek yolu, "orta" olmayı esas almaktır. O halde eşitlik ekonomik değil, siyasal eşitliktir ve aslında ekonominin aşırılıklarından uzak olan orta sınıfın güçlü olması, hem devletle hem de siyasetle doğrudan ilgisi olan erdemin tesisinde oldukça önemlidir. O halde orta sınıf da aslında eşitler arasındaki eşitsizlikleri değil, eşitlerin aşırılıklarını, ekonomik bir biçimde değil, erdem doğrultusunda dengeleyecektir. Siyaset ekonominin "orta"sı aracılığıyla ekonomi alanından dışarı atılmaktadır.

Bu durumda Aristoteles'in "doğa" kavramını aslında pejoratif bir anlamda kullandığı sonucuna varırız. Aristoteles, para kazanmanın doğal olan ve olmayan biçimlerinden söz ederken ve ayrıca para işleri ile siyaset işlerini birbirinden ayırırken[26] siyasetin kendisi aracılığıyla para kazanmanın olanaklı olmadığı bir aygıt haline gelmesi isteğini de açıkça belli eder. Siyaset sayesinde çıkar elde etmek ve

[26] Jacques Ranciere, "Siyasetin Sonu ya da Gerçekçi Ütopya" başlıklı yazısında, siyaset yapabilme olanağını imleyen bir "fazla" olarak "prosodos" sözcüğü üzerinde durur. "İlk anlamı, yolun hedefine vardığı yer, kıyıya yanaşma noktasıdır. Siyasal dilde bu yanaşma daha kesin bir anlam kazanır: Meclis huzurunda konuşmak için kendini tanıtmak. Ama *prosodos* aynı zamanda kendini tanıtmaya, yola koyulmaya olanak sağlayan bir **artıdır**: **emeğe ve emeğin sağladığı hayata göre bir artı.** Eksik olan bu fazlalık illa ki para değildir, basitçe zaman ya da boş zaman da olabilir. İnsan merkeze gitmek için gereken boş zamana sahip olmayabilir, zira merkez uzaktır ve gitmek için günün vazifesinden ve kazancından vazgeçmek gerekecektir" (Ranciere, 2007: 30) (vurgu benim).

para kazanmak doğal bir para kazanma yolu değildir; fakat bunu büsbütün doğaya atıfta bulunarak değil de "para kazanmanın kendi doğası" ekseninde düşünmek gerekir. Böylelikle para kazanmanın da siyasetin de "doğaları" vardır ve siyaset yoluyla çıkar elde etmek hem siyasetin hem de para kazanmanın doğasına aykırıdır.

Siyasetin doğasına uygun siyasal etkinlik bireysel çıkarı değil ortak çıkarı gözetmelidir. "Toplumun ortak iyiliği veya çıkarını değil de kendi özel çıkarını gerçekleştirmek için iktidarı elinde tutmaya çalışan her yönetim gayrı meşrudur. Ne zenginlik, ne özgürlük iktidarı meşru kılmaz. …İktidarın amacı erdemdir, yurttaşları erdemli kılmaktır" (Arslan, 2007: 292). Siyasetin para kazanmaktan ayrı bir doğası vardır ve doğası başka olan bir etkinlik olduğundan doğaca başka davranışlar gerektirir. O halde Aristoteles "doğal olma"yı bir tür "yerine uygunluk" anlamında kullanmaktadır ve her etkinliğin kendine özgü bir doğası söz konusudur. Bu doğa, davranışların doğruluğunu ya da yerine uygunluğunu saptayabilmemizi sağlayan ölçüttür. İnsan (!) ve dolayısıyla siyaset ve ahlak alanları söz konusu olduğunda bu ölçütü belirleyecek olan da daha çok "yerine uygunluk" yani liyakat anlamında ele alınması gereken erdem, yani orta olmadır. Bu orta olma halini garanti altına alacak olan da orta sınıftır; fakat kentin güçlü bir orta sınıf oluşturamayacak kadar küçük olduğunun da farkında olan Aristoteles, daha sonra bakışlarını tek tek yönetim biçimlerinin "iyi" ya da "kötü" olmaklıklarına çevirmek durumunda kalır. Böylece artık tekin, azınlığın ya da çokluğun yönetimi olarak yönetim biçimleri üzerine değerlendirmeleri de yöneticilerin kendilerinin değil de toplumun çıkarını gözetip gözetmedikleri çerçevesinde belirir.

Bu çerçeve elbette bir takım model yönetme tarzları ve bunların sapmış biçimleri düşüncesini doğuracaktır. Ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimini

krallık, bir kişiden çoğunun ama bir azlığın yönetimini aristokrasi ve yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetimi de siyasal yönetim olarak tarif eden Aristoteles, bunların bozulmuş biçimlerini de sırasıyla tiranlık, oligarşi ve demokrasi olarak yerleştirir. Bu sonuncular bozulmuşlardır, çünkü bunların hiçbiri bütün topluluğun yararını amaçlamamaktadır (Aristoteles, 2000: 81). Dikkatli bakılırsa bu bozulmanın aslında, siyasi pozisyonun "doğal amaçlar" doğrultusunda kullanılmasından kaynaklandığı görülür. Aristoteles, bu konularla uğraşan herkes gibi, ideal ve sürerli olanı tarif etmedikçe bu sorundan kurtulma olanağına sahip değildir. Bu noktada Aristoteles'te üç ideallik uğrağının varlığı saptanabilir. Bunların ilki bizzat siyasetin kendisinin ideal yapısıdır. Somut ve gündelik meselelerden koparılmış, salt erdemle ilgili belirlenimlere bırakılmış bir siyaset yapısı gereği somut-olandan uzaklaşmaktadır. İkinci olarak devlete bir süreklilik ufku sağlayacak şey olarak gittiği "ırkın sürekliliği" fikri söz konusudur. Üçüncüsü ise topluluğun "iyi"sinin ne olduğu sorunudur. Bu açıkça mal ve mülklerin paylaşımını esas almayan, ekonomik alanın kendisinin siyaset alanından dışlandığı bir siyasal tahayyüldür ve bu durumda "*İyi* olanı tarif etmeyi ve bir düzenlemeyi zorunlu kılacak dağınıklık nedir?" sorusu yanıtlanmadan kalır.

Aristoteles, siyaseti ontolojik bir bakış açısından kavramaya çalıştıkça, bu ontolojinin merkezi hep ideal durumlar düzlemine yansıtılmış kimi somutluklar (örneğin ekonomik bir kategori olarak orta sınıfın, ekonominin dışarıda tutulduğu bir siyasetin merkezine yerleştirilmesi durumunda olduğu gibi) tarafından doldurulacaktır. Çünkü devleti referans alan her türlü siyasal ontoloji bir merkeze ve onun kuruculuğuna gereksinim duyar. Fakat Slavoj Zizek'in de işaret ettiği üzere bu merkez tam da ontolojik olduğu için boştur. Siyasal ontolojinin merkezi, gücünü ve

işleme kuvvetini tam da yokluğundan alır. Heidegger'in ontolojik hakikate en çok yaklaşanların ontik düzeyde yanılmaya mahkûm oldukları biçimindeki fikrini aktaran Zizek, bu yanılgının da ontik olan ile ontolojik olanı birbirinden ayıran çizgi üzerinde bulunduğunu belirtir. "Bu noktada hafife alınmaması gereken paradoks, tüm ilgisini ontolojik ayrımın gizemi üzerinde odaklamış ve ontik içeriğe ontolojik yücelik hatasına karşı bizi tekrar tekrar uyarmış olan biricik filozofun, Nazizme modern insanın özüne uygun olmak gibi ontolojik yücelik atfetmiş oluşudur" (Zizek, 2003: 21). Zizek, bunları dile getirdikten hemen sonra, Heidegger'in Nazi geçmişini, ontolojik ufku ontik seçimlerle karıştırmamayı öğreten kendi felsefesi ile çelişen basit bir sapma, ontik düzleme doğru bir geri-kayma olarak göz ardı eden takipçilerinin düşüverdiği tuzağa karşı bir uyarıda bulunur. Çünkü "Heidegger'in Nazi hareketi içindeki aktif bağlanımından yüz çevirişi, Nazi hareketinin aslında kendi içinde mevcut olan 'içsel yüceliğin' düzeyini tutturamamasından … ileri gelir" (Zizek, 2003: 22). Ama Zizek'e göre sorun da tam olarak "kendi tarihsel-ontolojik temellerine dolaysızca ulaşabilen siyasal bir hareketin mümkün olduğuna dair bu beklentiyle ilişkilidir" (Zizek, 2003: 22). Yalnızca bir ikame yoluyla, Aristoteles'te gördüğümüz üzere, siyasetin ontolojik merkezine "orta olma"nın yerleştirilmesiyle böyle bir imkân varmış gibi görünebilir, fakat bu ontik olanın ontolojikleştirilmesinden ya da ontik olana ontolojik bir değer atfedilmesinden başka bir şey değildir. O merkeze yerleştirilen siyasal duyarlık tarzı, pekâlâ başka bir duyarlık tarzıyla yer değiştirebilir.

Bu durumu Agamben'in terimlerini kullanarak dile getirirsek, potansiyel, ancak "olmama kabiliyeti"yle siyasallaşarak iş görebilir: "İstisna üzerindeki geçerliliğini artık geçerli olmamakla sürdüren egemen yasaklama, edimsel

bağlamında kendisini tam da sahip olduğu olmama kabiliyetiyle yaşatan potansiyel'in yapısına tekabül ediyor. …Potansiyel ile edimsel, Varlığın egemen öz-temellendirmesinin iki yüzünden başka bir şey değildir. Egemenlik daima çifttir; çünkü Varlık, bir potansiyel olarak, kendisini mutlak edimsel olarak gerçekleştirmek için kendisini askıya alıyor ve kendi kendisiyle bir yasaklama (ya da terk etme) ilişkisi kuruyor" (Agamben, 2001: 66-67).

Jacques Ranciere'in de "gerçekçi ütopya" adını verdiği durumdur bu. Bu görünmez, gerçekçi ütopya, "birbirinden ayrı iki mekân olan toplumsal ortalama ile siyasal merkezi" (Ranciere, 2007: 29) çakıştırmakta ya da bizzat bu çakışmadan doğmaktadır. Yani siyasetin kusursuzlaşması için kendi kendisini ilga etmesi gerekmektedir (Ranciere, 2007: 28). Bu aslında şu demeye gelir: Siyaset eğer ontolojikse ve işlerlik kazanmak istediğinde de kendi merkezine ontik olanı buyur etmek zorundaysa, bu durumda siyaset ontik olanı ontolojikleştirirken, kendisini de ontikleştirerek, bizzat kendisinin ontolojik varlığına bir son verir. Ranciere'in ifadeleriyle dile getirirsek, siyasal olan, hedefini, "ancak bir surette" gerçekleştirebilir, "o da kendi eksiltimini örgütlemek, merkez imgesini ve merkeze yaklaşan ya da merkezden uzaklaşan imgesel gerilimleri silmektir" (Ranciere, 2007: 29-30).

# SONUÇ

Söz söylemeye dönük olarak konumlanışlardaki farklılıklar ekseninde bir bakış, genel olarak Antik Yunan dünyasındaki ve özellikle de Platon ile Aristoteles'in felsefelerindeki siyaset kavrayışlarını anlamakta da temel öneme sahiptir. Böylelikle gelenekler ve kopuşlar konusunda saptamalar yaparken de biraz daha ihtimamlı olunması gerekmektedir. Homerik anlatıdan bir kopmanın gerçekleşmiş olduğunu kendisi sayesinde fark ettiğimiz Hesiodos'un işaret ettiği aralıktan trajik bilginin sızmasına; bir bilgi türü olarak tragedyanın yerleştiği bakış açısının tarihçiliğe dair bir durumu daha anlaşılır kılmasına ve anlam dünyalarının değişmesine ilişkin çözümlemeler yapılmadıkça ne Platon'un ne de Aristoteles'in hakkıyla anlaşılması olanaklıdır. Böylelikle felsefe tarihçisinin bakış açısına karşı, düşüncenin kendi tarihini çıkarma olanağı yakalanmış olmaktadır.

Düşüncenin kendi tarihinin merkezi bir konuma çekilmesi -herhangi bir anlam dünyasını inşa eden öğelerin ürettiği düşünme kipinin herhangi bir başkasından daha değerli ya da daha değersiz olup olmaması bir kenara- anlayabilmek açısından asıl yapılması gerekenin her düşünme kipinin kendi yönelimleri ekseninde ele alınmasının zorunlu olduğunun görülmesini sağlamaktadır. Böylelikle hiçbir düşünme kipinin ilk olarak içinden çıktığı dilsel uzamla, ardından uzaklaştığı bu dilsel uzamın yaslandığı olgusal bağlamla ve son olarak da en az ikili bir yapısı olan kendi müdahalesiyle –ilk olarak içinden çıktığı dilsel uzamda neyi eksik gördüğü ve ikinci olarak da sözünün muhataplarında, seslendiği kimselerde neyi ortadan kaldırıp neyi tesis etmeye niyetlendiği- ilişkilendirilmeksizin yerli yerine oturtulamayacağı sonucu çıkar. Bu bakış açısı, her kopuşun bizzat koptuğu şeyle ciddi bir ilintisi

olduğunu ortaya koyar ve böylelikle de düşünce tarihini kopuşlar ekseninden değil de süreklilikler ekseninden, savunmacı ya da müdahaleci eklemlenmeler ekseninden ele almak gerekliliği ortaya çıkar.

Düşünce tarihiyle bu biçimde bir ilişki kurulma denemesi, Benedict Anderson'un modern toplumlarda milliyetçiliği açıklamak üzere kullandığı hatlardan bir tanesini Antik Yunan'a uyarlamayı mümkün kılmıştır. O hat metafiziği külliyen aştığını ileri süren modern devletin bile kuruluş ilkelerinin ne kadar metafizik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çalışmada "ideal ve sürerli olan ile somut ve burada olan arasındaki ilişkiler" biçiminde sorunsallaştırılmış olan şey, tam da bu metafizik "fazla"nın anlaşılması çabasından çıkmıştır. Fakat yine Homeros örneğinde gördüğümüz üzere, insanlık tarihinde bu fazlanın kendisinin itilebileceği bir "dışarı" algısının ve yine bu dışarıya referansla tanımlanabilecek bir "içeri"nin olmadığı kimi toplumlar da mevcut olmuştur. Homerik anlatı bir dışarıyı tarif etmez; her şey iç içedir.[27] Zaten bütün mesele de bu iç içe olma durumunun bozulmasından kaynaklanır. Bu bozulma bir kere gerçekleştikten sonra hep dışarı atılmış olan fazla'ya, o fazlanın kuruculuğuna gereksinim duyularak sürekli yeniden metafizik ve ontolojik inşa girişimleri söz konusu olmuştur. Eliade'nin (bu çalışmanın birinci bölümünün ikinci kısmında tartışılmış olan) formülünü biraz daha genişleterek söylersek, dünya bu bölünmeden sonra hastalanmıştır ve belki de bütün siyasetin ve dolayısıyla yazının da asli niteliği, bu hastalığa bir çözüm arayışı olmuştur.

---

[27] Yine de Odysseia'daki bir sahne, bu dışarı-içeri konusunun sönük de olsa bir yansıması olarak ele alınabilir. O sahne ise, Odysseus'un eve dönüş yolculuğu sırasında, bir ozandan kendi hikâyesini dinlediği sahnedir. Böylelikle Odysseus kendisine hem içeriden hem de dışarıdan tanıklık (istor) eder. Bu sahne, insanın kendi kendisine dışsallaşması sahnesi, aslında insanın kendisini bir bilgi nesnesi olarak alabilmesinin ilk imkânlarından biri olarak belirmektedir. Fakat bu durum Homerik anlatının genel şeması içerisindeki tek istisnai örnektir ve bu bakımdan Homerik anlatının iç-dış birliği üzerine kurulu olması yönündeki düşünceyi çürütmez.

Homerik anlatıda her şeyde tanrıların dolayımının olduğunu, fakat tragedyayla birlikte bu dolayımın ortadan kalkmış olduğunu elbette ileri süremeyiz. Tragedyaların, insanın evrendeki yalnızlığına işaret ettikleri kuşkusuz doğrudur; ama Homerik anlatının kendisinin de bir "içeri" ve bir "dışarı" tariflerine sahip olmadığını, bu nedenle de Homerik anlatı içinde "dışarı"dan bir dolayımlacının varlığından söz edilemeyeceğini unutmamak gerekir. Bu anlamıyla "içeri" ve "dışarı", ancak bütünlüğün bozulmasından sonra, yani anlatının kuşatıcı bir anlatı olmaktan çıkıp, inananların ve inanmayanların olduğu bir toplumda bir tür –kelimenin modern anlamıyla- din halini alarak kendi peygamberlerini üretmesiyle söz konusu olmuştur. Bu peygamberane halin ilk temsilcisi Hesiodos'tur. Doğruluktan sapmanın gerçekleşmiş olduğunu işaret ederek, aslında bu bölünmeye tanıklık (istor) ettiğini de göstermektedir. Bölünme söz konusuysa, artık anlam üretme ve kendi varlığına bir anlam katma çabaları da bireyselleşecektir. Böylelikle Cohen'in işret etmiş olduğu bir deneyimler çokluğu belirir. Buna göre artık simgeler bizzat anlam üretmemekte, fakat her bireye bir anlam üretme kapasitesi sağlamaktadır. Homeros sadece bir anlatıcıyken, artık insan dünyasına doğruluk, eğrilik gibi anlamsal çözümler gerektiren sorunlar da girmiştir. Homeros yalnızca gördüğünü anlatırken, artık tanıklıklar da başlamıştır. Gördüğünü anlatmak anlatıcı ile anlatılan arasında bir mesafenin olmadığı bir anlatma türüdür; tanıklık ise "içeri"ye mesafeyi ve "değer"i çağırır. Bu anlamıyla tanıklığın ilk biçimiyle de yine Odysseia'daki –bir önceki dipnotta sözü edilen- sahnede karşılaşırız; fakat anlatıcı anlattığına değil, hikâyesi anlatılan kendi hikâyesinin anlatımına tanıklık eder. Bu tanıklık tersine de olsa, tanık ile görülen arasındaki mesafeyi bütün berraklığıyla ortaya koyar.

Tanıkların ilk formları –mademki Agamemnon "İsto Zeus!" diye seslenerek Zeus'u tanıklığa çağırıyordu ve mademki artık bir bölünmüşlük söz konusudur- eski anlam dünyasının ideal ve sürerli olana ilişkin tasarımlarına referansta bulunarak kendilerini birer sağaltıcı gibi sunarlar. Fakat trajik bilgi, bu dolayım ilişkisini büsbütün imkânsızlaştırınca artık tanıklık da kendisini hafıza üzerinden tesis eder. Heredotos, metnine "unutulmasın diye" sözleriyle başlar. Böylelikle tanıklık da sağaltıcı olandan ayırır kendisini. Tanık sadece tanıklık etmektedir; sağaltmak din adamının ve siyasetçinin işidir. Bu durum, ideal ve sürerli olan ile somut-burada-geçici olan arasındaki ilişkinin tesis edilmesi konusunda tarihin rolünün ilk başlarda çok önemsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu işe soyunacak olanlar yasa-koyucular ile -daha sonra- felsefecilerdir. Sofistler her türden tanrısal dolayımın ortadan kalkmışlığına yaslanarak insanı her şeyin ölçüsü durumuna getirirler.

Sofistlerin görüşlerinin olumsuz yapısının altında çok güçlü bir sorgulama, felsefe tarihini devindiren problemler ortaya çıkmıştır. Gorgias'ın "Hiçbir şey yoktur / Varsa bile insan için kavranılamazdır / Kavranılır olsa da öteki insanlara bildirilemez ve aktarılamaz" (Kranz, 1994: 197) biçiminde dile getirdiği kuşkuculuk dolayısıyla varlığın, bilginin ve dilin yadsınması, felsefenin üç büyük problem alanını da ortaya koyar. Ayrıca Protagoras da siyaset alanıyla ilgili olarak hatırlanmalıdır. Protagoras doğada bir hakikatin bulunamayacağını ileri sürmüş olsa da toplumsal bir varlık olarak insana ait olan devlet, hukuk gibi alanlarda insana uygun uylaşımlara varılabileceğini düşünmüştür; o, kişiye tek ve biricik olmaklığında değil, bir toplumsal örgütlenişin üyesi olarak bakar:

> Saygıdan ve hukuktan payı olmayan kişiyi devlet için bir salgın hastalık gibi yok etmelidir.—öğretim yaratılışa ve çalışmaya muhtaçtır.... öğrenmeye daha

> gençlikten başlamalıdır.—çok derine inilmezse, ruhta eğitim fışkırmaz (Kranz, s. 197).

İlk sofistlerde eğitim sadece retorik ve ikna üzerine bir eğitim değildir; sorgulamanın kendi başına gücüne inanılır, fakat daha sonra Antiphon gibi sofistlerle beraber tek kişinin beden ve istemeleriyle vurgulanarak yasa ile karşı karşıya getirilmesi, toplumdan yalıtık olduğu düşünülen bir kişi fikrinin geliştirilmesi, sorgulamanın gücünün, yerini, hazzın gücüne bırakmasına neden olur. Retorik ve ikna bu dönemde saygı gören özellikler olarak ortaya çıkar.

"*Yasalar*" diyalogunda insanı değil de Tanrı'yı her şeyin ölçüsü olarak öne süren Platon'un konumunu da bu eksende sorgulamak gerekir. Hayatı boyunca evrensel bir bilginin olanaklılığını göstermeye çalışmış olan Platon'un en önemli amaçlarından biri, insan dünyasını ölçülebilir bir şey olarak ortaya koyarak, tam da bu ölçü çerçevesinde siyaseti olanaklı kılmak olmuştur. Sofistlerle girdiği tartışmayı da büsbütün epistemolojik bir bağlama sıkıştırmamak gerekir; bu tartışmanın asli yanı siyasal bir tartışma olmasıdır. Zira Platon neredeyse hayatı boyunca siyaseti olanaklı kılacak bir kavramsal uzam inşa etmeye çalışmıştır.

Erdemin siyasal bir biçimde kurulmuş/kurulmakta olduğunu pekâlâ bilen Platon'un ilk eleştirisinin (saldırısının) erdem sorunları bağlamında olması da tesadüf değildir. Üstelik erdem sorunlarını tartıştığı diyalog olan *Menon*'da geometri problemini bir köleye çözdürerek ve daha sonra da erdemle bilgiyi ilişkilendirerek, aslın da bir kölenin de pekâlâ erdem sahibi olabileceği başka türde bir erdem anlayışı oluşturmaya çalışır. Bu, Aristoteles'in siyaset kavrayışıyla taban tabana zıt bir siyaset anlayışıdır. Çünkü Aristoteles, ne babalığı ne efendiliği siyasal birer konum olarak değerlendirmez ve tam da bu nedenle

erdemi bir potansiyel olarak yerleştirirken, bu potansiyelin olanaklarının ontolojik yerini de belirler. Bu yerde "tür olarak insan" değil, siyasal hayvan olarak "insan," yani insan türü içinde "siyasal" sıfatını taşıyan "kimseler" ikamet etmektedir. Böylelikle gerçekleşmesi de gerçekleşmemesi de olası bir potansiyel olan erdemin gerçekleşmesi de gerçekleşmemesi de ancak özgür yurttaş için söz konusudur. Böylelikle Aristoteles, insanın kendisini doğadan büsbütün ayırmasından dayanak alan siyaset kuramları geleneğinin ilk büyük temsilcisi olarak belirir. Jean Pierre Vernant'ın sözleriyle kopuş tamamlanmıştır; ama Vernant'ın sözlerine şunu da eklemek gerekir: Bu kopuş, aynı zamanda insan düşüncesinin doğadan da kopuşudur.

İnsan dünyasını ve bu dünyanın ürettiği düşünceleri ikilikler uyarınca ele almanın kaynağında, büyük oranda insanın kendisini ontolojik olarak farklı bir düzlemde tanımlaması biçimindeki bu girişim bulunmaktadır.

# KAYNAKÇA


ABELES, Marc, *Devletin Antroplojisi* (Çev. Nazlı Ökten), Kesit Yayınları, İstanbul, 1998.

ADKINS, Arthur W. H., *Merit and Responsibility: A Study in Grek Values*, Oxford University Press, London, 1960.

AGAMBEN, Giorgio, *Kutsal İnsan – Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

AKAL, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

ANDERSON, Benedict, *Hayali Cemaatler* (Çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

ARENDT, Hannah, Geçmişle Gelecek Arasında (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

ARENDT, Hannah, İnsanlık Durumu (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

ARISTOTELES, *Birinci Analitikler* (Çev. Hamdi Ragıp Atademir), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1966.

ARISTOTELES, *İkinci Analitikler* (Çev. Hamdi Ragıp Atademir), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1967.

ARISTOTELES, *Metafizik* (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

ARISTOTELES, *Nikhomakhos'a Etik* (Çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara, 2005.

ARISTOTELES, *Politika* (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.

BABÜR, Saffet, "Giriş – Parmenides Üzerine", PLATON, *Parmenides* (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 2001 içinde, s. 7-28.

BADIOU, Alain, *Felsefe İçin Manifesto* (Çev. Nilgün Tutal, Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir, 2005.

BADIOU, Alain, *Sonsuz Düşünce* (Çev. Işık Ergüden, Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

BENHABİB, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya* (Çev. İsmet Tekerek), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

BENJAMIN, Walter, *Son Bakışta Aşk* (Çev. Nurdan Gürbilek), Metis Yayınları, İstanbul, 2006.

BORGEAUD, Philippe, *Dinler Tarihinde Başlangıçlar* (Çev. Adnan Kahiloğulları), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

BORGEAUD, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma, Dinler Tarihi Araştırmaları* (Çev. Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

BUMİN, Tülin, *Hegel*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987

CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe* (Çev. Oğuz Özügül), Pencere Yayınları, İstanbul, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, 2000

CHARTIER, Roger, *Yeniden Geçmiş* (Çev. Lale Arslan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.

COHEN, Anthony Paul, *Topluluğun Simgesel Kuruluşu* (Çev. Mehmet Küçük), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

COTTINGHAM, John, *Descartes Sözlüğü* (Çev. B. Gözkan, N. Ilgıcıoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

DELEUZE, Gilles, *Müzakereler* (Çev. İnci Uysal), Norgunk Yayınları, İstanbul, 2006.

DESCARTES, *Felsefenin İlkeleri* (Çev. Mesut Akın), Say Yayınları, İstanbul, 1997a.

DESCARTES, *Metod Üzerine Konuşma* (Çev. Mehmet Karasan), MEB Yayınları, Ankara, 1997b.

DESCARTES, *Ruhun İhtirasları* (Çev. Mehmet Karasan), MEB Yayınları, Ankara, 1991.

DESCARTES, *Selected Philosophical Writings* (Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge University Press, 1998.

ELIADE, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu* (Çev. Ümit Altuğ), İmge Kitabevi, Ankara, 1994.

ELIADE, Mircea, *Kutsal ve Dindışı* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara, 1991.

EURİPİDES, *Bakkhalar* (Çev. Güngör Dilmen), Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2001.

EURİPİDES, *Troyalı Kadınlar* (Çev. Yılmaz Onay), Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2008.

FOUCAULT, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir* (Çev. Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.

FOUCAULT, Michel, *Büyük Kapatılma* (Çev. Işık Ergüden-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

GASTER, Theodor H., *Thespis: Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama* (Çev. Mehmet H. Doğan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.

GAUCHET, Marcel, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri – İlkellerde Din ve Siyaset" (Çev. Ozan Erözden), AKAL, Cemal Bali, *Devlet Kuramı*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005 içinde, s. 33-67.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

HAMILTON, Edith, *Mitologya* (Çev. Ülkü Tamer), Varlık Yayınları, İstanbul, 2006.

HARTOG, François, *Heredotos'un Aynası* (Çev. Emin Özcan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.

HEGEL, G. W. F., *Science of Logic* (Translated by A. V. Miller), Prometheus Books, New York, 1989.

HEGEL, G. W. F., *Seçilmiş Parçalar* (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman* (Çev. Kaan Öktem), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

HEIDEGGER, Martin, FINK, Eugen, *Heraclitus Üzerine Dersler* (Çev. İbrahim Görener), Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.

HERAKLEİTOS, *Fragmanlar* (Çev. Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.

HEREDOTOS, *Heredot Tarihi* (Çev. Müntekim Ökmen), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991.

HESIODOS, *Theogony* (tranlated by H.G. Eveyln-White), http://www.greekmythology.com/Books/Hesiod-Theogony/hesiod-theogony.html

HESIODOS, *Works and Days* (translated by Hugh Gerard), http://homer.thefreelibrary.com/Collection-Of-Hesiod-Homer-and-Homerica/12-1

HOMEROS, *İlyada* (Çev. Azra Erhat, A. Kadir), Can Yayınları, İstanbul, 2007.

HOMEROS, *Odysseia* (Çev. Azra Erhat, A. Kadir), Can Yayınları, İstanbul, 2006.

HORKHEIMER, Max, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (Çev. Mustafa Tüzel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

HORKHEIMER, Max, *Akıl Tutulması* (Çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 1986.

JAEGER, Werner, *Paideia* (Translated by Gilbert Highet), Oxford University Press, 1986.

KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002a.

KANT, Immanel, *Pratik Usun Eleştirisi* (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 1989.

KANT, Immanuel, *Prolegomena* (Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2002b.

KOÇAK, Orhan, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", HORKHEIMER, Max, *Akıl Tutulması* (Çev. Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 1986 içinde, s. 7-59.

KRANZ, Walter, *Antik Felsefe* (Çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.

MANSEL, Arif Müfit, *Ege Yunan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich, *Tarih Üzerine* (Çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *Tragedyanın Doğuşu* (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2001.

NORA, Pierre, *Hafıza Mekânları* (Çev. Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

PLATON, *Şölen* (Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu), İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2000.

PLATON, *Devlet* (Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2001.

PLATON, *Timaios* (Çev. Erol Güney, Lütfi Ay), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

PLATON, *Sokrates'in Savunması* (Çev. Teoman Aktürel), Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

PLATON, *Gorgias* (Çev. Melih Cevdet Anday), Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

PLATON, *Menon* (Çev. Adnan Cemgil), Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

PLATON, *Kratylos* (Çev. Teoman Aktürel), Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

PLATON, *İon* (Çev. Tacettin Ünlü), Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

PLATON, *Hipparkhos* (Çev. Sabahattin Eyuboğlu), Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

PLATON, *Kleitophon* (Çev. Sabahattin Eyuboğlu), Diyaloglar 1 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

PLATON, *Kriton* (Çev. Tanju Gökçöl), Diyaloglar 2 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

PLATON, *Kharmides* (Çev. Tanju Gökçöl), Diyaloglar 2 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

PLATON, *Lakhes* (Çev. Tanju Gökçöl), Diyaloglar 2 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

PLATON, *Lysis* (Çev. Tanju Gökçöl), Diyaloglar 2 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

PLATON, *Parmenides* (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

PLATON, *Phaidon* (çev. Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

PLATON, *Protagoras* (Çev. Tanju Gökçöl), Diyaloglar 2 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

PLATON, *Theaitetos* (Çev. Macit Gökberk), Diyaloglar 2 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

PLATON, *Sofist* (Çev. Ömer Naci Soykan), Diyaloglar 2 içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

RANCIERE, Jacques, *Siyasalın Kıyısında* (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

RANCIERE, Jacques, *Uyuşmazlık* (Çev. Hakkı Hünler), Aralık Yayınları, İzmir, 2005.

ROSS, David, *Aristoteles* (Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu, Zerrin Kurtoğlu), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1993.

SCHMITT, Carl, *Siyasi İlahiyat* (Çev. Emre Zeybekoğlu), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

SOFOKLES, *Antigone* (çev. Güngör Dilmen), Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2005

SOFOKLES, *Kral Oidipus* (çev. Güngör Dilmen), Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul, 2002.

SPINOZA, *Etika*, (Çev: Hilmi Ziya Ülken), Ülken Yayınları, İstanbul, 1984.

SPINOZA, *A Theologico-Political Treatise and Political Treatise* (Çev. R.H.M. Elwes), Dover Publications, New York,1951.

STACE, W. T., *The Philosophy of Hegel*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2008.

STRAUSS, Leo, *Politika Felsefesi Nedir* (Çev. Solmaz Zelyut), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

VERNANT, Jean Pierre, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum* (Çev. Mehmet Emin Özcan), İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

VERNANT, Jean Pierre, *Evren, Tanrılar, İnsanlar* (Çev. Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001.

YALÇINKAYA, Ayhan, *Siyasal ve Bellek: Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar* (çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınevi, İstanbul, 2007.

ZIZEK, Slavoj, *Gıdıklanan Özne – Politik Ontolojinin Yok Merkezi* (Çev. Şamil Can), Epos Yayınları, Ankara, 2005.

# ÖZET

Toplumun yönetenler ve yönetilenler biçiminde bölünmesi, hem anlam dünyasında, hem dilde, hem de varlıkta bir bölünmeyi de beraberinde getirmiştir. Böylelikle hem mitlerle girilen ilişkilerin semantik zemini farklılaşmış, hem de kimi yeni anlam üretici çabalar dünya sahnesinde boy göstermeye başlamıştır. Bu çalışmada bu sorunsal çerçevesinde Antik Yunan'daki bilme biçimleri ve bunların dönüşümleri üzerinde durulmuştur. Mitik söylemin yerini ilkin mitolojik bir söyleme bırakışı, bunun ardından trajik bilginin mitolojik söylemdeki boşluğu ortaya koyması ve bu boşluktan tarihsel ve rasyonel bir söylemin içeriye sızması biçiminde gerçekleşmiş dönüşümlerdir bunlar. Trajik bilgi mitolojik anlatıdaki krizleri ortaya koyarak, mitolojik olanın artık "kurucu" gücünü yitirmiş olduğunu göstermiştir. Fakat trajik bilginin kendisi de kurucu bir perspektiften yoksundur. Tam da bu nedenle kurucu nitelikte yeni bir düşünme aygıtı olarak rasyonel söylemin ortaya çıkışına tanıklık ederiz; ama rasyonel söylemin kendisi de kurucu olmaklığını bir tür mitleşmeyle sağlayabildiği için Platon'da siyaseti olanaklı kılacak yol olarak mutlak rasyonellikten bir vazgeçişe de tanıklık ederiz. Aristoteles ise siyaseti ontolojik bir konumdan kavrama çabasından vazgeçmeyecek ve kurucu olmaklığı merkeze tahvil ederek, ontik olana ontolojik bir değer atfedecektir. Böylelikle ontolojik nitelikli olan merkez, işleyişini, tam da kendisinin yokluğuyla sağlayacaktır. Ontik olanın, ontolojik bir ideal durum olan merkeze ikame edilmesi, siyaseti ontolojik bir konumdan hareketle kavramaya dönük her girişimin çıkmazıdır.

**Anahtar sözcükler:** "İdeal ve sürekli", "somut ve burada", "mit", "mitoloji", "tarih", "hafıza", "söylem", "trajik bilgi", "rasyonellik", "felsefe", "siyaset", "ontoloji".

# ABSTRACT

The division of society as rulers and ruled brought forth divisions also in the sphere of meaning, of the language and also of “being”. So besides the differentiation of the semantic basis of the relations established with myths, some new efforts of producing meaning appeared in the world scene. Within the frame of this problematic, in this study it is dwelled on knowledge types of Ancient Greece and the transformation of these types. These are the transformations those are realized firstly as the withdrawal of mythical discourse in favor of mythological discourse and then as the exhibition of the gap in mythological discourse by tragic knowledge and lastly as the emergence of historical and rational discourse through this gap. The tragic knowledge, by demonstrating the crisis of the mythological discourse, indicated that the mythological discourse had lost its constitutive power. But the tragic knowledge also is devoid of a constitutional perspective. Absolutely because of this we witness to the emergence of rational discourse as a new way of thinking which has constitutional characteristics; but because it is the rational discourse which provides its constitutionality through a kind of transformation into myth, in the thought of Plato we also witness to a forsaking of absolute rationality, as a way of making politics possible. But Aristotle would not forsake the effort of conceptualizing the politics from an ontological position and by transferring the state of being-constitutional to the centre; he would attribute an ontological value to the ontic being. So the centre which is qualified as ontological would provide the processing of itself by its absence. Substitution of the centre which is an ideal situation by the ontic being is the deadlock of all attempts which try to conceptualize the politics from an ontological position.



**Keywords:** “ideal and permanent”, “concrete and here”, “myth”, “mythology”, “history”, “memory”, “discourse”, “tragic knowledge”, “rationality”, “philosophy”, “ontology”.